



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2015

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

2 / 2015
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

József MARTON, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, MA, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
Szabolcs ORBÁN, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Judit ROBU

YEAR
MONTH
ISSUE

(LX) 2015
December
2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

EDITORIAL OFFICE: B.P. Hașdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CONTENTS

Korinna ZAMFIR: *Metaphors and Perceptions of Suffering in the Laments of the Hebrew Bible* 5

Réka VALENTIN: *Immortality as Presence and Destination in the Book of Wisdom with a Special Focus on Wis 2,22-23*..... 21

Mózes NÓDA: *The Reception of the Conciliar Liturgical Reforms in the Diocese of Alba Iulia. The Contribution of Bishop Áron Márton*..... 31

Eugen RĂCHITEANU: *Simboli come prefigurazioni dell'eternità: sorgenti di vita fisica e metafisica nella Cappella de Pazzi*..... 53

CONTENTS

Iosif IACOB: *Lettera apostolica in forma di “motu proprio” Mitis
Iudex Dominus Iesus per lo snellimento del processo canonico di
nullità matrimoniale*..... 71

Reviews 89

METAPHORS AND PERCEPTIONS OF SUFFERING IN THE LAMENTS OF THE HEBREW BIBLE

KORINNA ZAMFIR¹

Abstract. Laments are an integral and essential part of the Hebrew Bible. This paper explores the metaphorical descriptions of suffering and their implications for understanding the perception, subjective experience and theological interpretation of suffering. The investigation focuses on two actors: God, who causes suffering passively, through non-involvement, or actively, by inflicting pain, and the human being who experiences pain as personal dissolution and conflict with God.

Keywords: laments, Hebrew Bible, metaphor, suffering, God-lament, I-lament.

To state the obvious, laments are an integral and essential part of the Hebrew Bible.² While typically associated with the psalms of lament, they also surface in prophetic and wisdom literature and occasionally in earlier prophets / historical books. This paper explores the metaphorical descriptions of suffering and their implications for understanding the perception, subjective experience and theological interpretation of suffering. The investigation focuses on two actors: God, who causes suffering passively, through non-involvement, or actively, by inflicting pain, and the human being who experiences pain as personal dissolution and conflict with God. I do not tackle the metaphoric description of the enemy.

¹ Babeș-Bolyai University, Cluj, Faculty of Roman Catholic Theology, email: kori_zamfir@yahoo.com.

An earlier Hungarian version of this paper (“A kér(dez)ő szenvedő Isten színe előtt. Az ószövetségi panasz logikája és funkciója”) was published in Attila PUSKÁS, László PERENDI, *A szenvedő ember Isten színe előtt*, Budapest: Szent István Társulat, 2014, 33–53.

² Ulrich BERGES, *Schweigen ist Silber – Klagen ist Gold: das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster: LIT, 2003, 3, 5.

I will not delve into the definitions and interpretations of the metaphor. As a premise, I follow Ricoeur in focusing on the sentence, more precisely on the metaphor as statement, as predication (*énoncé, énoncé métaphorique*), as unusual attribution of meaning, which results from the interaction of the words within the sentence, instead of narrowing the metaphor to a word that has undergone a deviation of meaning.³ Metaphors are innovative and creative, as they break the common conventions of language.⁴ Beyond an aesthetic function, metaphors express in a dramatic manner realities for which adequate words are missing. This is particularly true for the speech about God,⁵ and even more about suffering. More importantly, in terms of function metaphors are speech acts: they do not simply describe a condition in a vivid and dramatic manner, but they call for a change and expect a result. In laments, metaphoric statements demand from God a change of heart and an immediate action.⁶

³ Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975, 72, 87, 100, 109, *passim*; Engl. *The Rule of Metaphor. The Creation of Meaning in Language* (tr. Robert Czerny et al.), London, New York: Routledge, 2004, 49, 74–75, 115, 153, 225.

⁴ Peter RIEDE, “Die Sprache der Bilder: zur Bedeutung und Funktion der Metaphorik in den Feindpsalmen des Alten Testaments am Beispiel der Psalmen 57 und 59“, in Pierre VAN HECKE (ed.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187), Leuven: Peeters, 2005, 19–40 (19).

⁵ Brian DOYLE, “Where is God When You Need Him Most? The Divine Metaphor of Absence and Presence as a Binding Element in the Composition of the Book of Psalms”, in Erich ZENGER, *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven: Peeters, 2010, 378–390 (379, 382, following Daniel Bourguet). God-talk is a patchwork which combines notions from different semantic fields and different descriptions of reality that acquire a different meaning. On metaphors speaking only indirectly about God: Antje LABAHN, “Fire from Above: Metaphors and Images of God’s Actions in Lamentations 2.1-9”, *JSOT* 31.2 (2006) 239–256 (240–242, 250). One wonders however whether the emphasis on the merely indirect description of divine actions is not too concerned with rescuing God.

⁶ On metaphors as speech acts: Brian DOYLE, “God as a Dog. Metaphorical Allusions in Psalm 59”, in VAN HECKE, *Metaphor in the Hebrew Bible*, 41–53 (41–42); ID., “Where is God?”, 378–379. On the similar function of laments: Thomas HIEKE, “Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelten Verstummen“, in Georg STEINS (ed.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg: Echter, 2000, 45–68 (52, 56).

Preliminary Considerations. The Lament as Expression of Trust and Protest Against Unacceptable Suffering

Laments are powerful expression of the feeling that the world has changed, has become unreliable, and human existence is falling apart. The sufferer feels abandoned, ostracised, touched by death.⁷ As a consequence the supplicant turns to God with the experience of an incomprehensible pain that may not be justified by entertaining feelings of guilt.⁸ The supplicant fervently demands God to end this pain. The abyss of suffering makes any rationalisation, any patient or heroic acceptance unthinkable. This is the standing point of the inquiring Job, of Jeremiah's laments, of Lamentations, and most notably that of the psalmist. The person or the community turns to God to inquire and question suffering, in which God inexplicably tears apart the human being created with much effort and care. In prayer and quest the sufferer challenges an unjust decision and action. No attempts are made to justify suffering or exculpate God.

Laments consider suffering as anomalous, as inconsistent with God's righteousness, goodness and might. Suffering contradicts the faith and earlier experience of the individual and the community.⁹ The supplicant turns to God appealing to his sense of justice, his mercy and compassion, questions his attitude, inquires, protests, brings a charge against God.¹⁰ The purpose of the inquiry is not informative; questions do not ask for a

⁷ Bernd JANOWSKI, *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms (Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen)*, Neukirchen-Vluyn, ³2009, tr. A. Siedlecki), Louisville, KY: Westminster John Knox, 2013, 46–47, 50.

⁸ A few examples to the contrary (like Lam 1 or a few psalms) may be quoted, but even there the magnitude of suffering cannot be justified by the sins of the supplicant.

⁹ Craig C. BROYLES, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study* (JSOTSup 52), Sheffield: Sheffield University Press, 1989, 39, 42–46; 111–122; Thomas HIEKE, "Schweigen wäre gotteslästerlich. Zur Phänomenologie und Theologie der Klage im Alten Testament", *BiLi* 71 (1998) 287–304; ID., "Schweigen" (2000), 58–59; Erich ZENGER, *Psalmen. Auslegungen I. Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg, ²2006, 76.

¹⁰ BROYLES, *Conflict*, 55–59. On the law-court pattern of laments: Anson LAYTNER, *Arguing with God: A Jewish Tradition*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1990, republished at Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998, XV, XVII–XVIII.

rational explanation. In terms of function these are not questions.¹¹ The “why” reminds that God’s actions are incomprehensible and wrong.¹² The “how long” shows that suffering has to cease.¹³ The charge, the lament is an intrinsic part of the argument. In an “argumentum ad deum”¹⁴ the supplicant reminds God that suffering is incompatible with his identity, with his earlier kindness; consequently God has to act according to his nature, to his promises.

Laments express the dual conviction that suffering comes from God, yet in the same time God is the only one who can rescue the sufferer. God is the sole responsible and cause of all events.¹⁵ He is the giver of life and death (compare 1 Sam 2,6; Deut 32,39; Isa 45,6-7; Lam 3,37). Therefore, although in one way or another God is responsible for suffering, the supplicant turns to him, as there is no other succour in need.¹⁶ The lament is thus an expression of crisis,¹⁷ a cry from the depths of suffering, but also a manifestation of hope, of the faith that God can put an end to pain.¹⁸ God has broken his promises, has acted against his own nature, and has disappointed the supplicant. But no other can solve the crisis, but God; moreover he is compelled to do so, given the conflict between divine nature and actions that are irreconcilable with this nature.¹⁹ The sufferer protests against God in front of God, brings charges *against* God by turning *to* God.²⁰ Communal lament evokes God’s saving deeds, promises

¹¹ HIEKE, “Schweigen” (2000), 53.

¹² BROYLES, *Conflict*, 80–81.

¹³ BROYLES, *Conflict*, 81.

¹⁴ Walter GROB, “Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88“, in ID., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SB AB 30), Stuttgart, 1999, 164, quoted by Erich ZENGER, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg: Herder, ³2000, 568.

¹⁵ JANOWSKI, *Arguing*, 45; HIEKE, “Schweigen” (2000), 50.

¹⁶ HIEKE, “Schweigen” (2000), 55, 59; BROYLES, *Conflict*, 225.

¹⁷ HIEKE, “Schweigen” (2000), 57, 59.

¹⁸ JANOWSKI, *Arguing*, 45 (following Westermann); HIEKE, “Schweigen” (2000), 58.

¹⁹ BROYLES, *Conflict*, 224.

²⁰ HIEKE, “Schweigen” (2000), 63; BROYLES, *Conflict*, 224; LAYTNER, *Arguing*, XVIII.

and covenant.²¹ The individual lament conjures the personal relationship with God (“my God”, “my rock”, “my stronghold”, Psa 31,4; 42,10; 71,3). Trust is repeatedly affirmed (בטח; Psa 22,5-6; cf. 13,6; 31,7.15; 44,7-8; 56,5.12).²² God has broken this relationship based on trust. Yet, in a renewed act of trust the supplicant places his (her)²³ existence in the hands of God.²⁴ This trust is the key to understanding the common change in mood, the transition from lament to thanksgiving.²⁵ Laments are “purposeful paradigms of trust”.²⁶ The lament is a manifestation of trust even in its darkest forms, like Psa 88.²⁷ It makes sense only because it bears the conviction that God is capable and willing to rescue the sufferer. The lament is therefore an integral part of the prayer; without it there can be no supplication or thanksgiving.²⁸

²¹ BROYLES, *Conflict*, 111–112, 142, 169, 221.

²² BROYLES, *Conflict*, 121–122, 222; Christoph MARKSCHIES, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!” – *Vertrauensäußerungen* als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen“, *ZAW* 103 (1991) 386–398 (391–395); HIEKE, “Schweigen” (2000), 50; BERGES, *Schweigen*, 25.

²³ The Hebrew uses the masculine and implies a male supplicant. Moreover, as JANOWSKI argues, following G. von Rad, women were excluded from the temple cult, the Sitz im Leben of the laments (*Arguing*, 43). However I use inclusive language, as laments could express the experience of men and women alike. For a more differentiated discussion of female participation in the sphere of religion: Phyllis TRIBLE, “The Place of Women in the Israelite Cultus”, in Patrick MILLER *et al.*, *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Augsburg: Fortress, 1987, 397–419, reprinted in Alice BACH (ed.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, New York / London: Routledge, 1999, 3–20. 1 Sam 1,10-11 envisages Hannah praying at the sanctuary in Shiloh; the issue here is not the historicity of the episode, but the view that women could pray at sanctuaries.

²⁴ MARKSCHIES, “Ich aber vertraue auf dich, Herr!”, 389–390.

²⁵ JANOWSKI, *Arguing*, 78–85 (Psa 13,6).

²⁶ “Ich aber vertraue auf dich, Herr!”, 397–398 (“zielgerichtetes Vertrauensparadigma”).

²⁷ JANOWSKI, *Arguing*, 75–76; BROYLES, *Conflict*, 41–42; HIEKE, *Schweigen* (2000), 50, 62, cf. 58; ZENGER, *Psalmen 51–100*, 576; ID., *Psalmen. Auslegungen* I, 77; MARKSCHIES, “Ich aber vertraue auf dich, Herr!”, 386–398.

²⁸ BERGES, *Schweigen* 23; BROYLES, *Conflict*, 220–221; JANOWSKI, *Arguing*, 40.

Suffering touches all three dimensions of human existence – one’s personal life, one’s relationship with God and with the world.²⁹ As a consequence, the lament encompasses the theo-logical, sociological and psychological dimension of suffering.³⁰ The sufferer laments about the personal situation (Ich-klage, I-lament), the attitude of God (Gottesklage, God-lament) and the harassment of the enemy (Feindklage, enemy-lament).³¹ In what follows, I focus on the two first aspects, on the situation of the person (the I-lament) and the attitude of God (the God-lament).

The I-lament and the Metaphorical Description of Suffering

As speech acts, the metaphors of I-laments protest against suffering and invoke divine mercy with dramatic images, drawing from the spatial-natural-physical environment or the social realm.

Spatial, Situational and Natural Metaphors

The experience of suffering is abysmal. The person is thrown into the pit (בֹּרַי), covered by darkness (חֹשֶׁךְ), in the shadow of death (Psa 88,5.7.19; Lam 3,53.55; compare Job 22,11 – darkness and the flood of waters). Darkness evokes hopelessness and death.³² The imagery of the pit conjures the *sheol*, the land of the dead (also Psa 28,1; 30,4; 143,7). The sufferer cries out from the depths (מֵעַמְקֵיַם, Psa 130,1; often explicitly the depth of waters or of the sea, Psa 69,3.15; Isa 51,10; Ezek 27,34). With the fall into the pit / the *sheol* God becomes even more distant; the supplicant is therefore compelled to cry aloud to be heard (Psa 130,1-2; 88,3; Lam 3,53.55). The metaphor of depth does not envisage a space properly speaking, but the condition of loss, of demise; as Janowski puts it, it is the

²⁹ JANOWSKI speaks of a constellatory understanding of the human being (*Arguing*, 42–43, 49, 52–54, following Jan ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, 13ff, 34ff, 54ff).

³⁰ Claus WESTERMANN, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, repr. 2011, 56–57; BERGES, *Schweigen*, 26.

³¹ WESTERMANN, *Ausgewählte Psalmen*, 57, 85–86; JANOWSKI, *Arguing*, 37–38, 41–43, 46, 49, 52–54, 62–64 (Psa 13 and other examples); BERGES, *Schweigen*, 26, 37–40; Göran EIDEVALL, “Images of God, Self and the Enemy in the Psalms. On the Role of Metaphor in Identity Construction”, in VAN HECKE, *Metaphor in the Hebrew Bible*, 55–66 (56).

³² JANOWSKI, *Arguing*, 68–72 (as opposed to light).

intersection point between two semantic fields, that of space and of an existential condition.³³

Waters overflow the man in suffering; he (she) is swept over by streams of water (שבֹּלַת), sinking in a deep mire (יִין), and the abyss (מִצּוּלָה) swallows him (her) (Psa 69,2-3.15-16; Job 22,11; Jon 2,4). The waves (מְשַׁבְּרֵי) of God clash over one's head (Psa 88,8; Jon 2,4; compare 2 Sam 22,5, the waves of death). The imagery suggests more than instability. The overflowing waters, the abyss, the waves as metaphors of an unbearable, desperate pain show that suffering and hopelessness threaten human existence just as the chaos threatens creation.

Physical / Bodily Metaphors and the Experience of Death

The pains of the supplicant are unceasing, the wounds find no healing (Jer 15,18; Job 16,6; Psa 39,3), the sufferer is deadly afflicted since youth (Psa 88,16). After vainly crying out to God night and day, the sufferer grows weary, his (her) throat is hoarse and his (her) eyes tired (Psa 6,7; 69,4). Tears are the sufferer's bread day and night (Psa 42,4), up to the point of drenching one's bed (Psa 6,7). Are these physical complaints or metaphors? The ostensible concreteness of the physical details may support a reference to more or less specific diseases, all the more for psalms which explicitly speak of illness (Psa 88).³⁴ But the "symptoms" are so vague and often combined so surprisingly with

³³ JANOWSKI, *Arguing*, 30–31, 33.

³⁴ Sigmund MOWINCKEL, *Psalms Studies 2* (SBL History of Biblical Studies 3; tr. Mark E. Biddle), Atlanta, GA: SBL Press, 2014, 636–637; Artur WEISER, *The Psalms: A Commentary* (tr. Herbert Hartwell), Philadelphia / Louisville, KY: Westminster John Knox, 1962, 324; Walter GROß, Karl-Josef KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis und Unheil": Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz: Matthias Grünewald, 1992, 48–53. JANOWSKI, *Arguing*, 73, 164–166 speaks of psalms of illness and healing, yet he notes with good reason that "Trying to derive and exact medical diagnosis [...] is inappropriate. The point is rather 'the subjective experience of disturbed life' or the theme of imminent death, which is not expressed through the semantic content of the basic anthropological terms 'bones', 'heart', and 'skin', but through their deliberate combination into a whole image" [referring to Brunert, *Psalms 102*, 116].

For caution: Nancy DECLAISSE-WALFORD, Rolf A. JACOBSON, Beth LANEEL TANNER, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids, MI / Cambridge: Eerdmans, 2014, 101–102 (on the example of Psa 6, following Zenger).

references to totally different circumstances (e.g. the poor and the enemies in Psa 41) that physical “symptoms” and illness itself appear to be metaphors. In fact laments transcend particular situations and concrete conditions; they are open enough to voice the suffering of any person, regardless of one’s particular circumstances.³⁵

Take two common physical images – the bones and the melting heart. The bones of the supplicant are disjointed, broken, shattered, burnt (Psa 6,3; 22,15; 31,11; 42,11; 102,4) or tremble with fright (Job 4,14). God has wasted away the flesh and skin and has broken the bones of the sufferer (Lam 3,4). This repeated reference to bones can hardly be taken as indicative for a medical condition. As a matter of fact we see here the fundamental structure of the body, ultimately of the self, falling apart. This image comes close to that of the heart, the core and epitome of the person, melting away like wax, paralleled by the image of God pouring man out like water (Psa 22,15; compare 2 Sam 14,14 [NAB]: “we shall surely die and are like water spilled on the ground which cannot be gathered up again”).

It appears thus that even physical details should be taken for metaphors, expressing in a particularly vivid manner the existential threat carried by suffering. Awareness of the metaphorical character of this imagery leads to a different perspective on laments. It becomes clear that suffering is far more than a manifestation of illness. It leads to the dissolution of the physical and psychological unity of the person, who finds thus him(her)self a step away from death. The life of the sufferer draws near to the *sheol*, he (she) is reckoned and forsaken among the dead (Psa 88,4-6; Lam 3,6). This common motif describes the experience of death in this life (“Todeserfahrungen mitten im Leben”), a real, although partial encounter with the power of death (compare Job 17,1.14).³⁶ This is

³⁵ HIEKE, “Schweigen” (2000), 46. Laments are typical prayers with which any sufferer can identify. ZENGER, *Psalmen. Auslegungen* I, 70 (Gebetsformulare); MARKSCHIES, “Ich aber vertraue auf dich, Herr!”, 387, 391–392 (“ein typisches Formular zur Identifikation”).

³⁶ Kathrin LIESS, “Von der Gottesferne zur Gottesnähe. Zur Todes- und Lebensmetaphorik in den Psalmen”, in Pierre VAN HECKE, Antje LABAHN, *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven: Peeters, 2010, 167–195 (172–174); Johannes SCHNOCKS, “Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88”, in the same

a way of telling God that there is still some time left to save the sufferer from this dramatic situation, but he should intervene quickly, – as long as it is not too late!³⁷

Animal and vegetal metaphors express the same near-death experience: the sufferer is like a lamb led to slaughter, like a plant (a tree) to be cut off (גזר, כרת) from the land of the living (Jer 11,9; compare Isa 53,7-8; Psa 88,6, cut off from the hand of God). The supplicant is like a locust / grasshopper (ארבה) shaken off, an image that parallels the heart pierced within oneself, suggestive of the sense of unsettledness, of a shaken existence (Psa 109,22-23).

The Social and Emotional Dimension of Suffering

From a less metaphorical and perhaps more concrete perspective, laments also envisage the social and emotional dimension of suffering. The sufferer is left alone, abandoned by God, forsaken by family and friends, and assaulted by enemies (Jer 12,6; 20,10; Psa 38,12; 41,10; 69,8; 88,19; Job 19,13). The total forsakenness and solitude, the hyperbolic exaggeration of these feelings clearly point to a topos rather than to an actual condition. While real emotions, forsakenness, isolation, the feel of threatened existence and the sense of worthlessness find their expression in animal-imagery: the sufferer feels like a bird (קאת)³⁸ in the desert, a lonely bird (כצפור) on the rooftop (Psa 102,7-8).³⁹ The supplicant has lost his (her) human dignity and has become a worm (חולעת), Psa, 22,7; compare Job 17,4: the sufferer must call the maggot (רמזה) “mother” and “sister”.

In the depths of pain, and paradoxically because of his (her) trust in God, the sufferer is mocked, scorned and turned into a laughing stock.

volume, 235–249 (244). (This does not refer to near-death experiences reported after clinical death.)

³⁷ BROYLES, *Conflict*, 85.

³⁸ Various translated as pelican or owl, BDB, s.v.

³⁹ BROYLES, *Conflict*, 106; Peter RIEDE, *Im Spiegel der Tiere: Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel* (Orbis Biblicus et Orientalis 187), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 50, 56; William P. BROWN, *Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor*, Louisville, KY, London: Westminster John Knox, 2002, 146 (pointing to the uncleanness of these birds and their association with devastation).

Mockery is expressed physically: the enemies or onlookers shake their head in sign of derision (Psa 22,8; 109,25; Lam 2,15; compare Job 16,4). This leads to the painful experience of shame, a common concern in honour and shame mentality.⁴⁰ Shame is a constant motif in laments (Psa 22,7: חרַפָּת, as opposed to the fathers, who were not put to shame, לֹא-בוֹשׁוּ, v. 6; 25,2.20; 31,2.18; 44,14-16; 69,6-7.20; 71,1; 119,6.31 *passim*; Lam 3,14.45). Shame ultimately amounts to social death.

The suffering of the innocent who bears pain and shame because of his trust ultimately brings shame upon God and on all those who put their faith in him. Thus God's honour and his own best interests require him to act on the sufferer's behalf and change this unbearable situation.

Metaphors of the God-Lament

The God-lament (Gottesklage)⁴¹ blames God for suffering.⁴² In doing that the supplicant envisages God as close and distant at the same time, as causing pain and capable to rescue, as sovereign and impressionable. Most commonly, pains draw near when God is distant or passive. Yet, other passages envisage God as very much present and actively causing suffering.⁴³ The supplicant does not feel the urge to defend God or his actions.

God is Absent or Indifferent

Laments make striking statements about God's passivity.⁴⁴ Pain comes foremost from the experience that God has drawn far away.⁴⁵ The

⁴⁰ Johanna STIEBERT, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution* (JSOT SUP 346), London, New York: Sheffield Academic Press, 2002, 25–44.

⁴¹ BROYLES, *Conflict*, 37–40.

⁴² GROß, KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis", 215–218; HIEKE, "Suffering" (2000), 59–62. As opposed e.g. to deuteronomistic tradition, which assigns to man the responsibility for suffering, or traditional wisdom literature that minimises the scandal of suffering by envisaging it as trial.

⁴³ BROYLES, *Conflict*, 60–61, 76–78.

⁴⁴ BROYLES, *Conflict*, 78–80.

⁴⁵ On the experience of divine remoteness: JANOWSKI, *Arguing*, 57–58; DOYLE, "Where is God", 383.

absence of God is thus a central metaphor.⁴⁶ But occasionally God is said to have limited capabilities, in that he forgets or fails to keep awake. God has forgotten, no longer remembers the supplicant (Psa 10,11; 13,2; 42,10; 88,6); he has forgotten the affliction and oppression of the people (Psa 44,25; Isa 49,14-15).⁴⁷ As a consequence the sufferer is approaching the land of death, the land of oblivion. The metaphors of oblivion and remembrance have an incredible significance and power. God's memory keeps humans alive, his oblivion lets them perish. Forgetting is total extinction (Isa 26,14; Psa 31,13; Qoh 2,16; 9,5; Sir 44,9). But in death God himself, his praise and miracles are also forgotten (Psa 6,6; 88,5-6.11; cf. 115,17a; Isa 38,18-19; LXX Sir 17,27-28),⁴⁸ and God ceases to exist to those in the *sheol*.⁴⁹ Therefore if God wishes to be remembered and praised, he has to save the sufferer. In death God loses the human being: „for now I shall lie in the dust; you will seek me, but I shall not be”, says Job bitterly (7,21).

God may be present but unconcerned. The supplicant has to call and demand him to raise his hand and act on his (her) behalf (Psa 10,12). God has to rise and mobilise himself (Psa 7,7; 35,23; 59,5). He may even fall asleep (ישן) and has to be wakened up (Psa 44,24; 78,65). In that, surprisingly, YHWH is not very different from Baal, mocked by Elijah in the Carmel-episode, and the supplicant acts pretty much like the Baal-prophets (1 Kgs 18,25-29).⁵⁰

Frequently anthropomorphic, physical metaphors dominate the lament. God has turned away (Psa 6,5); has hidden or turned away his face from humans (Psa 10,11; 13,2; 44,25; 69,17; 88,15), and can no longer see

⁴⁶ DOYLE, “Where is God”, 383.

⁴⁷ BROYLES, *Conflict*, 70–73.

⁴⁸ Claus WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, ⁵2011, 120–121.

⁴⁹ ZENGER, *Psalmen 51–100*, 573.

⁵⁰ LAYTNER, *Arguing*, 29. Marjo C.A. KORPEL and Johannes C. de MOOR suggest that because of the polemical depiction of pagan deities as dumb, „there remained little room for the concept of divine silence because of incapacity in the Hebrew Bible” and the reference to sleep is here “merely provocative language” (*The Silent God*, Leiden, Boston: Brill, 2011, 255, 259). Yet, the argument is not entirely convincing: if incapacity (dumbness and sleep) is literal in the case of pagan deities, why should it be merely provocative in the case of YHWH?

their misery.⁵¹ God can move away. He has forsaken, has abandoned (עִזַּב) the sufferer (Psa 22,2; 71,11-12; Isa 49,14; 54,7; compare 38,22; 71,9.18, God should not to forsake him). God has become so remote that he can no longer hear the cries, the yell of the sufferer, and does not respond to prayers (Psa 22,2-3; 69,4; 88,2-3). Relief is thus delayed (Psa 6,4). God did not leave the sufferer on his (her) own accidentally, through an oversight, but has deliberately hidden from the supplicant (Psa 10,1). He is nowhere to be found (Job 23,8-9). God is unreliable, like a deceptive stream, whose waters are not to be relied upon (Jer 15,18): one looks for God in vain in times of anguish, as he is no longer there.

Ultimately, the effect is the same: if God forgets, falls asleep, goes away, turns away, hides his face, turns away his ear, suffering draws near and the supplicant perishes.⁵²

When do these metaphors make sense in laments? If the supplicant is convinced that God has to stand by his creatures in all times, turned toward them, relentlessly keeping his eye on humans, within sight, close enough to hear their cries. If the supplicant knows that God's protecting, caring proximity preserves humans from suffering, – whether foes, illness or death. If the sufferer knows that under normal circumstances God remembers humans he created, recalls that they are evanescent, and bears in mind his mercy and promises.⁵³ God's turning away, distance, silence, oblivion, and passivity upset this normal state of affairs. The lament does not claim God's inexistence, but deplores his absence or manner of acting.⁵⁴ The psalmist ultimately reminds God that his attitude contradicts his natural way of being.

The Hostile Presence of God

Even more startling are those passages according to which God is very much present and causes suffering actively.⁵⁵ God is filled with wrath

⁵¹ BROYLES, *Conflict*, 73–76.

⁵² Whereas if remembered, creation is revived (Psa 104,27-30). JANOWSKI, *Arguing*, 64–66; compare the prayer to Ishtar, *IBID.*, 66–67.

⁵³ Zoltán ADORJÁNI, “Isten emlékezése és felejtése a zsolnárok alapján”, *Pannonhalmi szemle* 2 (2005) 22–33.

⁵⁴ DOYLE, “Where is God”, 383; GROB, KUSCHEL, “*Ich schaffe Finsternis*”, 215.

⁵⁵ BROYLES, *Conflict*, 76–78, 119–120.

and brings about suffering in his anger.⁵⁶ His wrath (חמה) is like threatening water or as sweeping fire.⁵⁷ it lies heavy upon the sufferer and overwhelms him like waves; his burning anger (חרוני) has swept over the afflicted (88,8.17; compare Lam 1,12; 4,11). The supplicant prays God not to chastise man in an outburst of wrath (Psa 6,2) or inquires about the end of his anger burning like fire (Psa 79,5; 80,5; 89,47). Fiery anger is a mighty heavenly weapon destroying cities and humans (Lam 2,2-4.6).⁵⁸ Wrath (אף) envelopes God, turning him inaccessible to the prayers of the sufferer (Lam 3,43-44).

God has cast man into the deep, into the heart of the seas (Jon 2,4). He has rejected and shamed his people (Psa 44,10).⁵⁹ He has encircled, besieged, imprisoned the sufferer, blocked his way with hewn stones and twisted his path (Lam 3,5.7.9). God is behind the solitude and isolation of the sufferer – he has removed his friends and acquaintances, to the point that his sole companion is darkness (Psa 88,19).

God deceives and overpowers man (Jer 20,7). He abuses and rejects the work of his hands (Job 10,3). It is God who wastes away the flesh and skin and breaks the bones of man, feeds him and makes him drink bitterness, breaks his teeth with gravel and presses him into ashes (Lam 3,4.15-17). He turns sufferers into a laughing-stock to the people (Lam 3,14.45).

God has turned man into a target and a prey (Job 7,20; 10,2.7; Lam 3,1.3). He pierces man with his arrows like a warrior or a hunter (Psa 38,3; Job 6,4: arrows are poisonous; Lam 3,12-13). Startlingly, laments apply to God the metaphors of wild, dangerous beasts, usually used for the enemy: God is like a lurking bear, a lion in hiding; he leads man off his way, tears

⁵⁶ BROYLES, *Conflict*, 61–67. The motif is even more poignant in prophetic literature: God is envisaged as jealous and vengeful husband (Hos 2,4-15, Ezek 16,38.42); he mercilessly brings destruction and death on his people (Jer 15,1-4.7-9.13-15).

⁵⁷ BROYLES, *Conflict*, 66.

⁵⁸ LABAHN, “Fire”, 246–254. Whether the entire scene in Lam 2,1-9 envisages destruction by fire is debatable, but not impossible.

⁵⁹ BROYLES, *Conflict*, 67–70.

him to pieces, and makes him desolate (Lam 3,10-11; compare Psa 22,15 [אֵרִי]; Job 10,16; Hos 5,14 [שְׁהַל]).⁶⁰

It is God who casts man into the pit (Psa 88,7), leads him (her) into darkness, to the *sheol* (Lam 3,2.6); it is he who causes the death of his creation (Psa 22,16c; Job 10,8-9; 30,23). Communal lament holds against God his unfaithfulness: he hands over his people like sheep for slaughter and scatters them among the nations; his act is unjust, being at odds with the faithfulness of the people (Psa 44,12.18-23). Moreover, he is a merchant with poor commercial spirit, as he sells his people for a trifle, making no profit (Psa 44,13).⁶¹ God has broken his covenant, rejected the anointed one, destroyed his land, and fought against his people to the joy of the enemy (89,39-46).

God's painful presence, his permanent and hostile scrutiny is so unbearable that the sufferer feels compelled to ask for a short respite (until he swallows his spittle), before he takes the path of no return and goes into his death (Job 7,16-19; 10,20-21; 14,6.20). The supplicant hopes that someone might rescue him from the hands of God (Job 10,7), but even that seems unfeasible. What can be more startling and tragic than the hope that God would hide the sufferer in the *sheol*, and remember him only after his wrath is past (Job 14,13)?

Final Thoughts

Theodicy and apologetics attempt to rescue the righteousness and goodness of God by rationalising suffering, referring to its positive function, its soteriological and spiritual value.⁶² But Karl-Josef Kuschel has rightly pointed to the failure of theodicy, which functionalises suffering within a theology of order or as part of a spirituality of love, patient enduring and passive acceptance. Inquiry and lament show that suffering is radically irreconcilable with the goodness of God and of the

⁶⁰ On the emotional impact of these metaphors (as opposed to an abstract reference): RIEDE, *Im Spiegel der Tiere*, 55.

⁶¹ Matthew W. MITCHELL speaks of an accusatory lament; "Genre Disputes and Communal Accusatory Laments: Reflections on the Genre of Psalm Lxxxix", *VT* 55 (2005) 511–527 (525–526).

⁶² HIEKE, "Schweigen" (2000), 53, 59–60, 61 (responses to the reasons of suffering are either romantic or cynical).

creation. The suffering of the innocent cannot be understood (*verstehen*), but only withstood (*bestehen*), and lament is one way of withstanding suffering.⁶³

Laments have no rational explanation for suffering, thus the question of theodicy remains ultimately open.⁶⁴ Against common views, the supplicant does not think that God needs to be defended or exculpated, certainly not when he causes suffering. As Zenger put it, if God is unable to save the sufferer, salvation history becomes mere ideology.⁶⁵ As puzzling as it may seem, in the lament the supplicant preserves a deep and vivid relationship with God, without, however, justifying suffering, turning it into ideology, or shifting responsibility onto humans. Prayer voices the conviction that God is bound and capable to change the situation.⁶⁶ Thus, the lament becomes an expression of faith and trust.

The language of laments is eminently metaphorical. Vivid images present the sufferer as threatened in his (her) existence and falling apart. Metaphors speak of God's departure and absence, of God turning (away) his face, eyes, ears, of his fiery or wave-like, overflowing anger, his oblivion and remembrance. These metaphors envisage God as someone normally entertaining a personal, caring relationship with humans. As speech acts, the metaphors of laments attempt to persuade God to restore this normal situation by putting an end to pain and despair. Laments challenge theological systems that exonerate God, placing an unbearable burden on the suffering person, and allow the expression of pain in the hope of change.

⁶³ Karl-Josef KUSCHEL, "Ist Gott verantwortlich für das Übel: Überlegungen zu einer Theologie der Anklagen", in Gotthard FUCHS (ed.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M., 1996, 227–261 (246), quoted by BERGES, *Schweigen*, 8; also GROß, KUSCHEL, "Ich schaffe Finsternis", 167; HIEKE (2000), 60 (theodicy absolves God and burdens man).

⁶⁴ HIEKE, "Schweigen" (2000), 60–62; Georg STEINS, "Klagen ist Gold!", in STEINS, *Schweigen*, 9–15 (11).

⁶⁵ ZENGER, *Psalmen 51–100*, 573. God's behaviour is absurd: if he abandons man to death, his great deeds will not be remembered.

⁶⁶ HIEKE, "Schweigen" (2000), 62–63; ZENGER, *Psalmen. Auslegungen I*, 78; Georg BEIRER, "Die heilende Kraft der Klage", in STEINS, *Schweigen*, 16–41 (20).

IMMORTALITY AS PRESENCE AND DESTINATION IN THE BOOK OF WISDOM WITH A SPECIAL FOCUS ON WIS 2,22-23

RÉKA VALENTIN¹

Abstract. The article addresses the double aspect of immortality in the Book of Wisdom: immortality as a state and as a goal. I explore the texts where we can grasp the metaphorical structuring that views immortality as presence and destination. The investigation focuses on Wis 2,22-23, then it relates to other relevant texts that complete the reading.

Keywords: immortality, wisdom, metaphor, state, purpose, presence, destination.

Introduction

Is immortality according to the Book of Wisdom something to be achieved by human effort or human being is created immortal provided he does not corrupt that state? The Book of Wisdom² apparently speaks of immortality both as a state of human condition and its purpose. The use of the idiom *ep̄l aḥqarsiaḥ* in Wis 2,23 creates problems in understanding because it allows for both possibilities. If both readings are possible, are they coherent? If they are coherent, how do these two aspects relate and function with regards to human life? In this article I would like to enquire into the details of these two aspects of the concept of immortality as both a state of the created being and an end to be achieved.

¹ Radboud University Nijmegen, Faculty of Theology, valentinreka@gmail.com: Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen.

² Most of the scholars accept an early Roman dating and an Alexandrian setting of the book. See, among others, David WINSTON, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 43), Garden City, NY: Doubleday, 1979, 20–25; John J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville: Westminster John Knox, 1997, 179; Moyna MCGLYNN, *Divine Judgment and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* (WUNT2/139), Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 9–11; Daniel J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 54–57.

The Interpretation of *ep̄l afqarsia|* in Wis 2,23

The second chapter of the Book of Wisdom explores the reasoning of the wicked about life and mortality. The main idea of their speech is that life is short and sorrowful because it is transient and all personal attributes disappear in death. The speech of the wicked is introduced by the narrator's voice who points out that the reasoning of the wicked is false. The concluding remark of the author is that the wicked were led astray (2,21b) because "God created us for incorruption".

kai. ouk egnwsan musthria qeou/
 oude. misqon h̄lpisan osiōthtoj
 oude. ekrinan geraj yucwh amwmwn
 ōti ō qeoj ektisen ton anqrwpon ep̄l afqarsia|
 kai. eikona th̄j idiaj aīdiōthtoj epoihsen auton (2,22-23).

And they did not know the secret purposes of God, nor hoped for the wages of holiness, nor discerned the prize for blameless souls; for God created us for incorruption, and made us in the image of his own eternity.³

2,23 extends the idea of 2,22; accordingly, we can understand that incorruption was the Creator's secret purpose for humankind.⁴ The verse is connected with 1,14 (For he created all things in order that they might exist and the generations of the world are salvific), too, explaining that the

³ The translation is taken from the NRSA.

⁴ In 1 Enoch 103,2; Dan 2,27-30.47; 4,6-9ff, too, the doctrine concerning the afterlife is referred to as a mystery. See WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, 120; Émile PUECH, "The Book of Wisdom and the Dead Sea Scrolls: An Overview," in *The Book of Wisdom in Modern Research: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, ed. Angelo PASSARO and Giuseppe BELLIA (DCLY 2005), Berlin: de Gruyter, 2005, 128. John J. COLLINS, "Apocalyptic Eschatology in Philosophical Dress in the Wisdom of Solomon," in *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. James L. KUGEL (JSJ.S 74), Leiden: Brill, 2002, 99, notes that, "despite the apocalyptic overtones of the word mystery, however, the book gives no account of angelic revelation such as we find in Enoch or Daniel." See also Michael KOLARCIK, "Sapiential Values and Apocalyptic Imagery in the Wisdom of Solomon," in *Studies in the Book of Wisdom*, ed. Géza G. XERAVITS and József ZSENGELLÉR (JSJ.S 142), Leiden: Brill, 2010, 31, who also mentions that mystery here "refers not to a special knowledge given to a select few," but to the reward of the just.

created man is meant for living because the eternal God created human beings “in the image of his own eternity.”

If we look at the term *ep̄l afqarsiā*,⁵ we can interpret it as a state or a purpose. The preposition *epi*, with the dative case would allow for the conceptualization of incorruption both as a state and a purpose.⁶ According to the first reading, 2,23 would describe immortality as a state. Reese says that “man’s original condition was to be *ep̄l afqarsiā*, ‘in’ or ‘with’ incorruption, not ‘for’ incorruption.”⁷ 2,23b that parallels 2,23a supports the idea that incorruption is viewed as the original state of man.⁸ Thus, immortality is perceived “not as man’s goal but as the positive quality granted to his nature enabling him to enter into a special, personal relationship with his Creator.”⁹ The idea is strengthened by *kai. eikōna thj idiaj aīdiōthtoj epoihsen auton. Aīdiōthj*¹⁰ signifies *eternal* in the

⁵ Note that we do not make any distinction between *aqanasia* and *afqarsia*, immortality and incorruption: when it comes to man, both terms define immortality against death, that is the righteous becomes immortal notwithstanding his mortal nature.

⁶ See “*epi*,” *BDAG*, ad loc.

⁷ James M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 41), Rome: Biblical Institute Press, 1970, 66. Reese also notes that *ep̄i* with the dative case “clearly indicates a state in Wis 1.13; 17.3,7; 18.13. That he viewed man’s original condition as an incorrupt state is seen also in 14.12” (*Hellenistic Influence*, 66 n. 158). See also Yehoshua AMIR, “The Figure of Death in the ‘Book of Wisdom,’” *JJS* 30 (1979) 154–178, 161: “Man is constituted, by the very act of creation, as it were by definition, as an immortal being.”

⁸ Ernest G. CLARKE, *The Wisdom of Solomon* (CBC), Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 27: although *eikw̄n* is a Platonic expression, the background of the idea in Wis 2,23 is Gen 1,26-27. However, the two may not exclude each other since the Book of Wisdom fuses Hellenistic philosophy and OT understanding on man.

⁹ REESE, *Hellenistic Influence*, 66.

¹⁰ There are two readings here: *aīdiōthj* (eternity) and *īdiōthj* (likeness), but the later also implies eternity since God’s nature is eternal; see Joseph REIDER, *The Book of Wisdom: An English Translation with Introduction and Commentary* (JAL), New York: Harper & Brothers, 1957, 70. REESE, *Hellenistic Influence*, 131–132 n. 25: “The use of a flashback here [in 14,12-14] supports the reading of ‘eternity’ in 2.23.”

absolute sense: without beginning or end.¹¹ God's eternity is obviously a state and not a purpose. The text says that God created us in the image of his eternity. *Eikwn*¹² means image, likeness, or form, appearance. Thus the term denotes representation, but also manifestation; this later can be a "visible manifestation of an invisible and heavenly reality" or "an embodiment or living manifestation of God" (Col 1,15).¹³ Does human being depict or manifest God's eternity? Man takes part in the life of God, or as Reese says, man receives "a sharing in God's own 'eternity.'"¹⁴ The idea is also related to man's kingship: man as the image of God rules over creation (9,2-3).¹⁵

¹¹ See Ilaria RAMELLI and David KONSTAN, *Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway, NJ: Gorgias, 2007, 48–49. It always refers to God in Wis: man is created in the image of God's own eternity, wisdom is the reflection of eternal light (fwtōj aīdiou; see 7,26).

¹² Maurice GILBERT, "La relecture de Gn 1–3 dans le Livre de la Sagesse," in *La création dans l'orient ancien: Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, ed. Paul BEAUCHAMP et al. (LD 127), Paris: Cerf, 1987, 326–327, and Chrysostome LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 vols. (EBib 2/1, 3, 5), Paris: Gabalda, 1983–1985, 1:267–268, observe that while in Gen 1,27 LXX man is made kat' eikōna θεου in the image of God, here it is made *the image*. See also O. FLENDER, "eikwn," *NIDNTT* 2:287.

¹³ "eikwn," ANLEX, ad loc. See also "eikwn," L&N, ad loc.; "eikwn," *BDAG*, ad loc. Egyptians, Canaanites and Mesopotamians believed that gods manifest themselves through their statues. So the purpose of image was function rather than a description of a deity. See Susan ACKERMAN, "Idol, Idolatry," *EDB*, 626; E. M. CURTIS, "Image of God," *ABD* 3:390–391; William H. PROPP, "Graven Image," *OCB*, 261. CURTIS, *ABD* 3:390–391: the Egyptian understanding of image shows that "man was created in the image of God" has to do with function and position, rather than form.

¹⁴ REESE, *Hellenistic Influence*, 67. Comparing the interpretation on Gen 1–3 in Wis and 4QInstructions, Matthew GOFF, "Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1–3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction," in XERAVITS and ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, 15, says: "The Qumran text contrues the 'image' as a sort of heavenly paradigm that influences the creation of one type of humankind, whereas in the Wisdom of Solomon humanity itself was originally created as the divine 'image,' a reflection or copy of God's being."

¹⁵ FLENDER, *NIDNTT* 2:287.

The other reading is to understand *ep̄l aḥqarsiaḥ* as a purpose. Verse 2,22 also seems to conceive of immortality as a purpose and not as a state:

kai. ouk egnwsan musthria qeou/
 oude. misqon h̄lpisan osioḥthtoj
 oude. ekrinan geraj yucwh amw̄mw̄n

And they did not know the secret purposes of God, nor hoped for the wages of holiness, nor discerned the prize for blameless souls.

22bc explains 22a: the secrets of God are the “wages of holiness” and “prize for blameless souls.” Because of the nouns *mistoḥj* and *geraj*, immortality is perceived as an entity the righteous have to strive for, a *reward* and *prize* (2,22bc) for a virtuous life (see also 4,10.14).

The metaphors we analyse in the following section clarify our reading of *ep̄l aḥqarsiaḥ*. We will see that the two interpretations – immortality as state and immortality as purpose – are not contradictory; the text is not only open to both interpretations, it actually encompasses both.¹⁶

Metaphorical Structures that Define Immortality as State and as Purpose

Several texts understand immortality as a state in Wis, cf. 3,1-9; 5,15. We select one example:

dikaiwn de. yucai. en ceiri. qeou/
 kai. oumh. alyhtai autwh basanoj (3,1).

But the souls of the righteous are in the hand of God, and no torment will ever touch them.

¹⁶ John J. COLLINS, “The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstruction and the Wisdom of Solomon,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, ed. Florentino GARCÍA MARTÍNEZ (BETL 168), Leuven: Leuven University Press – Peeters, 2003, 294: “Immortality was not strictly a reward for righteousness, however. It was the original design of the creator for all humanity.”

The text perceives immortality as presence;¹⁷ the metaphor of presence is extended as presence in the realm of God / with God. This extension, however, since it qualifies presence, it limits immortality to the realm of God. As a consequence, this presence is conditioned: immortality is not inherent in man, but it is the quality of man's communion with God, and as such, it can be attained only by the righteous that lives with wisdom (1,1, 5; 6,12-21; chaps 7–9).¹⁸ This conditioning is underlined by the metaphors that conceive of immortality as the gift of God, as a reward – as we have seen above –, or as the final destination of the righteous.

Salomon's prayer in 7,7 shows that man needs to open up and desire wisdom and only in the communion thus realized becomes immortality man's share. The life that is described as presence with God, thus, includes the notion of arrival: the righteous *arrives* to the state of immortality through symbiosis with wisdom (7:24, 27; chaps. 8-9). And at this moment, immortality is viewed as the goal of human life. Human beings have to desire wisdom and immortality; immortality, however, remains the gift of God (3,13-16; 8,13.17; 16,20-26; 19,21), given from above.¹⁹

¹⁷ We explain the concept of immortality using the discussion on physical life found in George LAKOFF and Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 1980; George LAKOFF and Mark TURNER, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.

¹⁸ REESE, *Hellenistic Influence*, 71: the author “was conscious that a distinction had to be made between the relationship of all men to God which springs from human nature itself and that enjoyed only by the just man. On the one hand, God loves all that he created, because otherwise nothing could continue to exist (11.24-25). On the other hand, however, without divine Wisdom man is of no account (9.6).”

¹⁹ As Giuseppe BELLIA and Angelo PASSARO, “Infinite Passion for Justice,” in PASSARO and BELLIA, *The Book of Wisdom in Modern Research*, 318, sums up, “notwithstanding the philosophical terminology adopted, the anthropological vision of Wisdom does not make reference to the Greek concept of dualism but remains anchored in the biblical and Semitic tradition: the immortality of the just person does not derive from the nature of the soul and its pre-existence, as in Plato, because the after-life is given from on high.” REESE, *Hellenistic Influence*, 62–71, stresses the Hellenistic influence on Wis, but immortality stays a gift of God, not the nature of the soul; without God man “remains strictly ‘mortal’ (15.17)” (67). Likewise COLLINS, “The Mysteries of God,” 294, notes that the author of the Book of Wisdom remained Jewish in the idea that “immortality was contingent on righteousness.”

manna becomes the food of immortality.²³ And as the text says, this happened that the righteous may know that it is not the daily bread that feeds humankind, but the word of God that gives immortality: *all̄a. to. rh̄ma. sou. touj. soi. pisteuontaj. diathrei/* (16,26c).²⁴ Thus, in Wis' recounting the Exodus event gets eschatological connotation: wisdom provides people with the *bread* of immortality from heaven; she becomes the manna.²⁵ Wisdom also gives water in the desert:

*edihsan. kai. epekalesanto, se
kai. edoqh. autoij
ek. petraj. akrotomou
uflwr
kai.
iama. diyhj
ek. liqou. skl̄hrou/(11,4).*

When they were thirsty, they called upon you, and water was given them out of flinty rock, and from hard stone a remedy for their thirst.

Due to the eschatological dimension of the Exodus experience, it appears that the water provided in 11,4 also points beyond earthly water to

Tobias NICKLAS, "Food of Angels' (Wis 16,20)," in XERAVITS and ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, 83–100.

²³ See BEAUCHAMP, "Le salut," 508–509. Wis 16,26 makes clear that manna points to something else, not just the Exodus story, but, in the words of Ben WITHERINGTON, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994, 376, to a "larger verity," i.e. God and eternal life.

²⁴ See REESE, *Hellenistic Influence*, 69; József ZSENGELLÉR, "'The Taste of Paradise': Interpretation of Exodus and Manna in the Book of Wisdom," in XERAVITS and ZSENGELLÉR, *Studies in the Book of Wisdom*, 206–216.

²⁵ MCGLYNN, *Divine Judgment*, 198–199, enumerates the similarities between manna and wisdom. Manna is a gift of God just like wisdom (16,25; cf. 8,21). They both give knowledge (16,26; cf. 7,22-25); their function in sustaining the creation is similar (16,21; cf. 8,1; 7,28). Manna is imperishable similarly to wisdom (16,22; cf. 7,24,26). Furthermore; they both have "preserving quality" (16,26; cf. 7,27-28; 8,17). ZSENGELLÉR, "'The Taste of Paradise,'" 216, however, notes that "the author of the Book of Wisdom makes a very fine distinction not to use this direct allegory." He further concludes that wisdom is presented as "*the taste of paradise*" since it provides people "the opportunity of immortality" ("The Taste of Paradise," 216).

wisdom and immortality. McGlynn²⁶ links the passage to 7,7, where the same prayer brings wisdom and her gifts to Solomon, and 6,12-20, which emphasizes the importance of training that Israel experiences during the Exodus: “Deuteronomy’s description of abundance in the Promised Land becomes in Wisdom, because of the promise contained in the sorites,²⁷ the first steps along a road which has as its destination an immortal kingdom reached by discipline and training.”²⁸ With this, we have arrived to the metaphor of journey where life appears as a journey and our purposes in life are seen as destinations.²⁹ Immortality is viewed as a destination for the righteous that is walking on the path of righteousness (11,1-2ff; cf. 5,7):

kai. ou|twj diwrqwqhsan ai` tripoi twh epi. ghj
 kai. ta. aresta, sou edidacqhsan anqrwpoi
 kai. th| sofia| eswqhsan (9,18).

And thus the paths of those on earth were set right, and people were taught what pleases you, and were saved by wisdom.

A small note before we conclude the article, the righteous already reaches the destination of spiritual immortality on earth through the communion with wisdom who makes him the child of God (2,13.16.18). The fulfillment of this state comes after death, when the righteous is lifted up to the realm of God:

euarestoj qew| genomenoj hgaphqh
 kai. zw| metaxu. amartwlw| meteteqh (4,10).

There were some who pleased God and were loved by him, and while living among sinners were taken up.

²⁶ MCGLYNN, *Divine Judgment*, 182–184.

²⁷ The so-called sorites are 6,17-20, a chain of conclusions that describe the way from the desire for instruction to immortality [reference added by R. I. Valentin.]

²⁸ MCGLYNN, *Divine Judgment*, 184. Note that MCGLYNN, *Divine Judgment*, 182–183, follows LARCHER, *Le Livre*, 3:656, in saying that Wis’ account of water from the rock is based on Deut 8,1-16 and not Num 20,6 or Exod 17,4.

²⁹ LAKOFF and TURNER, *More than Cool Reason*, 3.

Immortality is conceived as the essential characteristic of the relationship between God and the righteous: the righteous pleases God and God loves him, therefore he takes him up to the domain of eternity.³⁰ Immortality is, thus, a relational concept in the Book of Wisdom: man was created in the image of God's eternity, but this affinity with God only comes into life in the dynamics of the relationship with God.³¹

Conclusion

To conclude, immortality in the Book of Wisdom can be interpreted as both state and purpose. The two readings are not only coherent but they complete each other. The metaphors that view immortality as presence and destination show different aspects of the concept of immortality. We could also say that there is a double perspective on immortality in Wis, where 2,23 is the perspective of God, while 2,22 describes the perspective of man who strives for immortality. From God's perspective immortality is a present state in the sense of God's permanently available gift for all, whereas from man's perspective, who prays to God in order to get wisdom (chaps. 7-9), it is a goal that can be reached through wisdom. Winston describes these two perspectives with regard to wisdom's presence in human life and his conclusion is similar: "From the human viewpoint, the Divine Wisdom enters man and departs; from the eternal perspective of God, however, it is ever present to man, though its consummation in any particular case is conditioned by the fitness of the recipient."³²

³⁰ It could appear that God only loved the righteous because he pleased him, but having a look at 11,24 that states the unconditional love of God for creation, we can understand that 4,10 emphasizes the reciprocity in the love-relation between God and the righteous.

³¹ Discussing Sir 17,3, Martin HENGEL, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, trans. John BOWDEN, rev. ed., 2 vols., Philadelphia: Fortress, 1981, 1:149, says that "being in the image of God (17.3) did not yet mean identity of being; man was above all directed towards God's mercy (18.11-14)."

³² WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, 41-42.

**THE RECEPTION OF THE CONCILIAR LITURGICAL REFORMS
IN THE DIOCESE OF ALBA IULIA
THE CONTRIBUTION OF BISHOP ÁRON MÁRTON**

MÓZES NÓDA

Abstract. This essay addresses the reception of Vatican II in Transylvania (Romania), in the diocese of Alba Iulia, with particular attention to the liturgical reform. In the introduction, I briefly tackle the political and ecclesiastic background of the conciliar reception in Transylvania, notably the (non-)participation of the bishops from Romania and Hungary in the Council. In the main part of the essay I discuss the reception of the Council in the diocese of Alba Iulia, during the episcopate of Áron Márton. I focus on the reception of the liturgical ordinances, since of all the reforms initiated by the Council the liturgical reform had the most visible impact on the Transylvanian Catholic Church. This analysis is based on material found in the Archives of the Archdiocese of Alba Iulia and on the speeches and homilies of Bishop Áron Márton.

Keywords: Vatican II, reception, Transylvania, Áron Márton, liturgical reform

In the history of the Catholic Church Vatican II marked in many ways the beginning of a new epoch. Calling the council, Pope John XXIII envisaged a Church able to respond to the changed conditions of modern times, to express its faith without issuing condemnations, through reform and moral renewal, and promoted the restoration of peace and unity, relinquishing the grim worldview of what he called the “prophets of doom”.¹ *Aggiornamento* became the watchword of the Council,² it entailed

¹ For Pope John’s vision of the council: *Ad Petri Cathedram* 3 (AAS 51. 1959, 497–531, here 497); *Humanae salutis* (25 December 1961), original Italian text in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* Series II (Praeparatoria) I. Vatican 1964, 139–143, Latin text: AAS 54. 1962, 5–13; *Gaudet Mater Ecclesia* (October 11, 1962) 5.1-6; 6.5; on the “prophets of doom”: 4.3 <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_it.html>; the Allocution to the members of the Central Commission on the

the renewed expression and transmission of Catholic doctrine to fit the needs of modern society and the reform of the Church, in sum a fresh approach to the mission of the Church.³ While such assessment might seem a commonplace, this original intention should be recalled, since during the last years, beyond the ever louder critique against the decisions and effects of the Council, the “hermeneutic of continuity” was sometimes used to minimise or question the changes brought by the Council, notably with respect to ecclesiology and the liturgy.⁴ A look at the positions taken by representatives of the hierarchy during and shortly after the Council, as well as the local reception of the documents may illuminate the original understanding of the conciliar aims.

This essay addresses the reception of Vatican II in Transylvania (Romania), in the diocese of Alba Iulia, with particular attention to the liturgical reform. In the introduction, I briefly tackle the political and ecclesiastic background of the conciliar reception in Transylvania, notably the (non-)participation of the bishops from Romania and Hungary. In the

occasion of the third session, January 23, 1962 (“quae Ecclesiae doctrinam, morum disciplinam, et apostolatus rationes spectant, quae hodierni temporis necessitatibus congruent”), <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620123_terza-sessione_it.html>.

² For the use of *aggiornamento*, *Ad Petri Cathedram* 3 (Italian text); the allocution announcing the Roman Synod, the Ecumenical Council and the reform (*aggiornamento*) of the Code of Canon Law, 25 January, 1959 (AAS 51 [1959], 65-69 <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio_it.html>; General Audience, 1st August 1962 <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/audiences/documents/hf_j-xxiii_aud_19620801_it.html>. For a clarification of the meaning of *aggiornamento*, understood as a watchword of the Council: Allocuzione di Sua Santità Paolo VI. Penultima sessione generale del concilio (18 November 1965), <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651118_penultima-sessione-concilio_it.html>.

³ Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh, 2007, 17–22.

⁴ On the changes that occurred in the interpretation of Vatican II: Massimo FAGGIOLI, *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York–Mahwah, NJ: Paulist Press, 2012; Joseph A. KOMONCHAK, “Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II”, *Cristianesimo nella Storia* 28 (2007) 323–337.

main part of the essay I discuss the reception of the Council in the diocese of Alba Iulia, during the episcopate of Áron Márton. I focus on the reception of the liturgical ordinances, since of all the reforms initiated by the Council the liturgical reform had the most visible impact on the Transylvanian Catholic Church. This analysis is based on material found in the Archives of the Archdiocese of Alba-Iulia and on the speeches and homilies of Bishop Áron Márton.

The Political and Ecclesiastic Background of the Conciliar Reception in Transylvania

Geographically the Transylvanian Catholic dioceses belonged to Romania and from the viewpoint of canon law were part of the Romanian Catholic Church. Yet, due to historical circumstances, they had strong cultural, linguistic and ecclesiastic ties with the Hungarian Catholic Church. Therefore the issue of the conciliar participation and reception should be analysed from this double perspective.

It is not my purpose to offer a detailed discussion of the conciliar activity of the bishops from Romania and Hungary. I only point to those particularities of the historical situation and of the political context, which may shed light on the reception of the Council in this region. The (lack of) participation of the bishops from Romania and Hungary can be assessed only against the background of the special political situation of the time.⁵ The Communist authorities of both countries strictly controlled travel to Rome, and bishops were allowed to leave the country only when authorised by the state. The authorities granted travel permits only to those who were considered dependable, and that often with the manifest intention to attain political aims, such as the recognition of the country by the international community or the conclusion of political or ecclesiastic agreements.

During the Council, in the six Roman Catholic dioceses of Romania (four in Transylvania, – Alba Iulia, Timișoara, Satu Mare and Oradea,

⁵ The Romanian background of the conciliar participation and reception was assessed by Silvia BEREZKI, *A II. vatikáni zsinat hatásai az erdélyi katolikus egyház életére* (unpublished doctoral dissertation), Cluj, 2007. On the Hungarian situation: Béla SAÁD, *A zsinat budapesti szemmel*, Budapest: Vigilia, 1967; and especially András FEJÉRDY, *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965*, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Történettudomány Intézete, 2011.

with a majority of native Hungarians, and two Romanian speaking dioceses, – Bucharest and Iași, in the southern and eastern regions), there was only one bishop in office, Áron Márton, head of the Diocese of Alba Iulia. The dioceses of Timișoara, Satu Mare and Oradea were governed by ordinaries, just as the two Romanian dioceses of Iași and Bucharest.⁶

Áron Márton (1896–1980) was the head of the Diocese of Alba Iulia from 1938 until his death.⁷ The bishop was an outspoken and uncompromising character who had constantly fought against totalitarian regimes, pleading against the deportation of the Jews with Hungarian authorities and defending the rights of the Hungarian minority and of the Catholics in Communist Romania. Between 1949–1955 he was imprisoned successively in Bucharest, Sighetul Marmăției and Aiud. After his release, starting with March 25, 1955, he was allowed to govern his diocese. Nonetheless, he was in house arrest for ten years (from June 6, 1957 to November 22, 1967), being forbidden to leave the episcopal residence. Due to his unwavering courage notwithstanding the years spent in prison and house arrest, due to his outspoken critique of all injustice and his extraordinary moral authority, Áron Márton became a legendary figure of the Catholic Church in Transylvania. His beatification is in progress.

Áron Márton was invited to attend the first session of the Council, but he declined, as he resented demanding the Communist authorities to grant him the authorisation to travel. In the light of the existing research, it seems that the bishop did not send or prepare any proposals during the preparatory phase of the Council. Before the third session, several invitations were sent out again, to diocesan priests as well. Áron Márton refused again to attend, as his participation would have sent a false

⁶ József MARTON, *A keresztény jelenkor*, Marosvásárhely, 2008, 180–183.

⁷ György JAKUBINYI, *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia*, Gyulafehérvár, 2004, 33; Jerome SZALAY, *The Truth About Central Europe 1. Aaron Marton, Bishop of Transylvania*, Columbes, 1955; János SZÖKE, *Márton Áron*, Nyíregyháza: Görög Katolikus Püspöki Hivatal, 1990; Michael PHAYER, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965*, Bloomington IN: Indiana University Press, 2000, 106–107; Gergely KOVÁCS (ed.), *Márton Áron – Un vescovo sulla via della croce: atti della commemorazione organizzata dall'Ambasciata di Romania presso la Santa Sede, dal Pontificio Consiglio della Cultura in collaborazione con l'Accademia di Romania in Roma, giovedì, 11 ottobre 2012, Roma, 2013*, Cluj: Verbum, 2013.

message about the (unexisting) religious freedom in the country. Apparently, he remarked in private that no one would have benefited from what he would have said in Rome.⁸ Bishop Márton was an unbending character, who rejected all forms of political compromise. He was allowed to travel to Rome only after his release from house arrest following the intervention of Cardinal König by the Romanian authorities. He participated in the extraordinary 1969-synod on the cooperation between the Holy See and the episcopal conferences, and in 1971, at the ordinary assembly addressing the ministerial priesthood and justice in the world.

Konrad Kernweiss, the delegated ordinary of the diocese of Timișoara was invited to participate in the work of the Council, as member of the preparatory commission that was to draft the liturgical constitution, in view of his connections with German theologians. However, his participation is uncertain.⁹

During the third session two clerics from Romania were permitted to travel to Rome, Károly Pakocs, canon of Satu Mare, and Francisc Augustin, the ordinarius substitutus of the archdiocese of Bucharest.¹⁰

⁸ Imre TEMPFLI quotes the statement of Mihály Tyukodi, one of the intimates of Áron Márton (*Sárból és napsugárból. Pakocs Károly püspöki helynök élete és kora. 1892–1966*, Budapest: Metem, 2002, 885).

⁹ The name of Kernweiss appears in the official list of the *Commissioni conciliari* as Rev. Sac. Kernweiss Conrado. *Commissioni conciliari*, Rome, 1964, 105 and in 1965, 94. Imre TEMPFLI refers to the recollection of Josef-Jakob Schulz, parish priest of Rékás (diocese of Timișoara), according to whom Kernweiss was invited as peritus and was in Rome twice, being present at the promulgation of the *Sacrosanctum concilium*. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból*, 884. Others question however his participation in the Council.

¹⁰ Following the Hungarian model, the Romanian government sought a partial agreement with the Holy See. Károly Pakocs and Francisc Augustin were allowed to attend the council for this reason. Károly Pakocs received an invitation to the third session, as *auditor extraordinarius*. In Rome he presented a nine-page report on the situation of the dioceses. The report was very biased and reflected the expectations of the Communist authorities. We have no information about the participation of Pakocs and Augustin in the work of the council. The pope received them in a private audience, but the impression they gave was rather negative. TEMPFLI, *Sárból és napsugárból*, 880–912.

During the last session Petru Pleșca, a diocesan priest of Iași, and László Hosszú,¹¹ dean of Oradea were allowed to attend the Council.¹²

A few other names from Romania could be mentioned. Titular bishop Vasile Cristea, the head of the Greek Catholic diaspora, residing in Rome, figures on the list of the members of the preparatory Commission on the Oriental Churches, alongside prelate Ovidiu Bejan, a collaborator of the Rota Romana.¹³ Among the observers we find the reputed Orthodox theologian Andrei Scrima (†2000), who attended the council as personal representative of the ecumenical patriarch Athenagoras.¹⁴ Scrima lived in emigration and had acquired French citizenship, therefore he did not represent the Romanian Orthodox Church.

This brief overview shows that the representation of the Transylvanian Catholic dioceses and the participation at the Council was insignificant. The largest diocese, that of Alba Iulia, was not involved at any level in the work of the Council. The representation of the other Hungarian-speaking dioceses was of no consequence and, all things considered, it did not serve the purposes of the Church, but the interests of the Communist government.

The Transylvanian dioceses had many historical, ethnic and cultural ties with the Hungarian Catholic Church. Nevertheless, the border and

¹¹ László Hosszú arrived to Rome in October 29, 1965 and stayed until January 1966. He spoke on several occasions with Augustino Casaroli and was received by Pope Paul VI. He claimed that Bishop Áron Márton was a splinter in the eyes of the State, and his ministry harmed the Romanian Catholic Church, therefore he had to be obliged to retire and had to be replaced. “Arhivele Secretariatului de Stat pentru Culte. Dosar personal Ladislau Hosszu. Nota din 22 ianuarie 1966”, in Ovidiu BOZGAN, *Cronica unei eșec previzibil. România și Sfântul Scaun – în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963–1978)*, București, 2004: Curtea Veche, quoted by Francisc Carol Octavian LÓRINCZ, *A nagyváradi Római Katolikus egyházmegye története 1945 és 1989 között* (unpublished doctoral dissertation), Cluj, 2012, 209.

¹² BERECZKI, *A II. vatikáni zsinat hatásai*, 67.

¹³ S.E.R. Mons. Cristea Basilio, Vescovo tit. di Lebedo, *Pontificie Commissioni Preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Rome, 1960, 105; Otto SCHULMEISTER, Otto MAUER, Karlheinz SCHMIDTHÜS, Anton BÖHM (eds.), *Fragen an das Konzil*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1961, 149–150.

¹⁴ Michael QUISINSKY, Peter WALTER (eds.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg–Basel–Wien, 2012, 249.

political conditions prevented the latter to influence the situation of the Diocese of Transylvania and to promote the involvement in the work of the Council. The political authorities also restricted the participation of the bishops from Hungary, even though there the situation was slightly more relaxed.¹⁵ Endre Hamvas, bishop of Csanád,¹⁶ Sándor Kovács, bishop of Szombathely¹⁷ and Pál Brezanóczy, apostolic administrator of Eger¹⁸ were allowed to attend the first session. Later József Bánk¹⁹, József Cserhádi, Miklós Dudás²⁰, Sándor Klempa, Vince Kovács, Norbert Legányi, Kálmán Papp and József Winkler²¹ received the permission to participate. József Grósz, archbishop of Kalocsa appears among the members of the Central Preparatory Commission,²² but he died on October 3, 1961. Of the *periti* we should mention the Benedictine Polikárp Radó, a reputed liturgist who participated in the work of the subcommission VII (De lingua Latina).²³

¹⁵ The conciliar participation of the Hungarian bishops was researched by András FEJÉRDY, *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat 1959–1965*, Budapest, 2011.

¹⁶ Endre Hamvas spoke in the public session of November 21, 1963 on the issue of ecumenism, pleading for the need to learn and understand the thinking of the separated Christians. Giovanni CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II, III (Secondo Periodo: 1963–1964)*, Roma: La Civiltà cattolica, 1966, 312–313.

¹⁷ On the festive mass of November 11, 1964 (St. Martin's day), he read the gospel. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II, IV (Terzo periodo: 1964–1965)*, 407.

¹⁸ SAÁD, *A zsinat budapesti szemmel*, 50.

¹⁹ József Bánk spoke on the session debating the issue of priesthood and the formation of priests. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II, IV*, 444.

²⁰ Miklós Dudás, Greek Catholic bishop of Hajdúdorog celebrated the Mass in Saint Peter's basilica according to the Greek rite, on November 19, 1965, in Hungarian, and Pál Brezanóczy recited the gospel. The event signalled the recognition of Hungarian as liturgical language. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II, V*, 423–424.

²¹ SAÁD, *A zsinat budapesti szemmel*, 104.

²² S.E.R. Mons. Grósz Giuseppe, Arcivescovo di Kalocsa, *Pontificie Commissioni Preparatorie Del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Rome, 1960, 22; SCHULMEISTER, MAUER, SCHMIDTHÜS, BÖHM, *Fragen an das Konzil*, 167.

²³ R.mo. P. Radó Policarpo, dei Benedettini, *Pontificie Commissioni Preparatorie Del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Rome, 1960, 88; Siegfried SCHMITT, *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution* (TThS 53), Trier: Paulinus, 1992, 325.

To assess the participation of the Hungarian bishops, we have to consider the political conditions of the time. On the one hand, the government strictly monitored those delegated to participate in the Council. On the other hand, both the Hungarian government and the Vatican were seeking a form of conciliation and agreement.²⁴ The State Office for Church Affairs closely followed the preparations for the Council and its course. The same office supervised the submission of the proposals. Current research shows that the suggestions of the Hungarian bishops did not reach the Preparatory Commission. The only exception was Lajos Shvoy, bishop of Székesfehérvár, whose proposals were mailed secretly, from Germany. As an act of retaliation, he was not allowed to take part in the Council.²⁵

Thus, the proposals drafted by the Hungarian bishops have only a historical interest, but they did not influence the work of the Council. They addressed issues of discipline, as well as moral and liturgical questions. The bishops required a more flexible liturgical discipline with respect to hearing mass on Sunday, fasting and receiving the sacraments, taking into account the local conditions. They also required a more extensive use of the vernacular in the liturgy. The proposals of Lajos Shvoy are interesting from a liturgical perspective. The bishop urged a more significant implication of the faithful in the liturgy, the use of the vernacular in the liturgy of the Word, in the celebration of the sacraments and sacramentals, as well as the reform of the liturgy and of the catechism.²⁶ He also expressed his view on ecumenism, requiring more understanding for those returning into the Church. (He conceived ecumenism as return to the Catholic Church.) Bishop Sándor Kovács of Szombathely commented on the draft of the liturgical constitution during the first session. He demanded additional prefaces, probably under the influence of Polikárp

²⁴ A partial agreement was signed in Budapest on September 15, 1964. SAÁD, *A zsinat budapesti szemmel*, 112–140.

²⁵ FEJÉRDY, *Magyarország és a II. Vatikáni Zsinat*, 64–65.

²⁶ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (Antepreparatoria), II, Vatican, 1960, 523.

Radó.²⁷ After the Council, Bishop Kovács was appointed to the Council for the Implementation of the Liturgical Constitution.²⁸

In spite of the close ties that linked the Transylvanian dioceses to the Hungarian Catholic Church, to which they had belonged earlier, and notwithstanding the fact that language connected Hungarian speaking Catholics across the borders, we have no indications that Bishop Áron Márton would have been in contact with the Hungarian hierarchy before or during the Council. Furthermore, the Romanian Communist government unilaterally denounced the Concordat with the Holy See (1948) and closed down the nunciature in Bucharest (1950). Consequently, communication with Rome became extremely difficult. During the fifties and sixties the Diocese of Alba Iulia was almost completely isolated and was struggling to survive. The Hungarian reception of the Council started to exert its influence in Transylvania only in the decades that followed the closure of the Council, and it concerned mostly the liturgical reform, notably the translation of liturgical texts.

This isolation of the Transylvanian Church stands in contrast with the slightly better ecclesial situation in other countries of the Communist block. Several of these bishops were able to submit their proposals to the Preparatory Commission. We know for instance of ten proposals coming from the bishops of Yugoslavia, forty-three from Poland and one from Latvia. The bishops of the Eastern block focused mainly on the difficulties faced by their churches, the threats posed by Communist, materialistic ideology and the severe limitation of religious freedom in these countries, but they also paid attention to the concerns of the universal Church. A good number of their suggestions regarded the liturgy. The bishops demanded the adaptation of the sacramental rites, the use of the vernacular in the Mass as well as in the celebration of the sacraments and sacramentals. They promoted the active involvement of the faithful in the Mass, the regulation of the concelebration and the communion under both species. The vernacular was expected to facilitate the active participation of the faithful in the liturgy. The argument was defended for instance by

²⁷ FEJÉRDY, *Magyarország és a II. Vatikáni zsinat*, 184.

²⁸ CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. III, 645. FEJÉRDY, *Magyarország és a II. Vatikáni zsinat 1959–1965*, 225.

Cardinal Wyszyński and by bishop Czajka of Częstochowa.²⁹ Karol Wojtyła also advocated the partial use of the vernacular.³⁰ Several bishops petitioned the recognition of Mary as co-redeemer and the introduction of a feast in her honour.³¹ Bishops from regions with a significant number of Eastern Christians (especially Yugoslavia) urged a common date for Easter.³²

This brief overview shows that as opposed to the churches of Hungary and other Communist countries, the Diocese of Alba Iulia did not participate in any way in the work of the Council, neither during the preparatory phase, nor during the conciliar period proper. It is all the more striking therefore that the Council, and in particular the liturgical reform was received in Transylvania, even if with some delay.

The Reception of the Council in the Diocese of Alba Iulia

The Council and the Liturgical Reform

Although Bishop Áron Márton did not take part in the Council, he closely followed its course and regularly informed his diocese about the outcome. Before the opening of the Council, he demanded his priests to explain to the faithful the importance of the event. During the entire month of October, the priests and the faithful were expected to pray the Rosary for the intention of the Council and to pray for its success throughout its course.³³ On the opening of the 21st universal council, on Thursday, October 11, 1962, at midnight, a mass had to be celebrated in all parish churches.³⁴ In most places, however, the Communist authorities thwarted this plan. The mass was celebrated in the cathedral of Alba Iulia, while most parish churches limited themselves to ring the bells at midnight. Even a minor gesture like celebrating the mass on such an occasion

²⁹ *Acta et documenta* I, vol. II. 677; 693.

³⁰ *Acta et documenta* I, vol. II. 747.

³¹ Frane (Franciscus) Franić, bishop of Split; *Acta et documenta* I, vol. II. 549. Polish bishops Golinski and Czerniak; *Acta et documenta* I, vol. II. 645, 714. Lajos Shvoy had submitted a similar proposal; *Acta et documenta* I, vol. II. 522.

³² Bishops Pusic and Bezmalinovic from Yugoslavia; Garkovic and Obalk from the same country; *Acta et documenta* I, vol. II, 538, 548.

³³ Archive of the Archdiocese of Alba Iulia (in what follows AAAI), 1171/1962.

³⁴ AAAI, 1225/1962.

encountered serious difficulties. This turn of events is symbolic for the impossible circumstances faced by the Transylvanian Church during and after the Council. Whereas in Western Europe numerous initiatives prepared the reforms endorsed by Vatican II, the Church in Transylvania was struggling simply to survive.

Before the conclusion of the Council, bishop Márton demanded that on December 8, on the feast of the Immaculate Conception, priests briefly address in the homily the results and importance of the Council.³⁵ On the concluding day, in the cathedral of Alba Iulia, the bishop recalled in his homily the aim of the Council: the Church was seeking ways to fulfil its unchanging mission received from Christ in a world that went through great changes. He praised the achievements of the Council and remarked that the Church desired to renew itself in order to become able to understand and approach the world.³⁶ His thoughts expressed the ideal of *aggiornamento* that animated the Council.

The reception of the liturgical reforms in Transylvania was prepared by the spread of the ideas and initiatives of the liturgical movement during the first half of the twentieth centuries. In fact, of all the preconciliar reform movements the liturgical renewal was the best received. The liturgical decrees of bishops Gusztáv Mailáth and Áron Márton, the writings of the professors of the Seminary in Alba Iulia, Alfréd Eröss,³⁷ Ernő Veress and Ferenc Faragó, or of prelates like József Hirschler from Cluj prove the point. The works of major Hungarian liturgists – Xavér Ferenc Szunyogh,³⁸ József Korompai,³⁹ Flóris Kühár, Polikárp Radó

³⁵ AAAI, 2185/1965.

³⁶ József MARTON (ed.), *Márton Áron írásai és beszédei* II, Alba Iulia: Altíp, 1977, 91–92.

³⁷ The systematic theologian Alfréd Eröss wrote about the ecclesiological shift marked by the *Mystici corporis*: “A Fej és a tagok közös élete”, in *Papi Lelkiség* 2 (1943/44) 1–10. *Papi lelkiség* [“Priestly spirituality”] was a Hungarian journal initiated by the Jesuite Dániel Hunya that appeared between 1941–1948, being succeeded by the *Magyar Papi Egység* [Hungarian Priestly Unity], published by another Jesuite, Miklós Öry, in Austria, to be replaced from 1969 by the *Szolgálat* [Ministry]).

³⁸ Ferenc Xavér Szunyogh was probably the most prominent representative of the Hungarian liturgical movement in the twenties and thirties. He had contacts with Lambert Beauduin, Ildefons Herwegen, Odo Casel and Romano Guardini. He published numerous books on the liturgy. His most important contribution was the

Piusz, Halász, Nándor Cséfalvy – were read by Transylvanian priests. These outstanding liturgists translated and disseminated the works of Romano Guardini, Pius Parsch and Lambert Beauduin in the Hungarian speaking territories, including Transylvania.⁴⁰ This explains why the conciliar liturgical reforms were well received in this area.

The implementation of the liturgical reforms revolved around the same questions as elsewhere: the use of the vernacular, the preparation of the liturgical texts, the liturgical space, the issues connected with the liturgy of the word (the readings and the homily) and the active participation of the faithful. What strikes however in the circulars and homilies of Bishop Áron Márton is his concern to imbue his priests with a new spirituality, with the sense that priesthood involves service, that it requires dedication and respect for human values.

In his letter of July 7, 1964, in accordance with the *motu proprio Sacram Liturgiam*,⁴¹ shortly after the establishing of the Consilium,⁴² the bishop urged the creation of an interdiocesan liturgical commission.⁴³ He appointed Mihály Tyukodi, professor of liturgy, and Ernő Veress, the former spiritual director of the Seminary as representatives of the Diocese of Alba Iulia, and asked the ordinaries of the dioceses of Satu Mare,

editing of the full Hungarian-Latin Missal (1933) that became widely used in Transylvania as well.

³⁹ Korompai was a promoter of the Gregorian chant and of Parsch's popular liturgical apostolate.

⁴⁰ Mózes NÓDA, *Élő liturgia. A II. vatikáni zsinatot megelőző liturgikus megújulás és hatása az erdélyi egyházmegye liturgikus életére*, Budapest–Cluj: Szent István Társulat–Verbum, 2012, 156–167. Beside Guardini's liturgical works, his *Der Herr* was translated by Áron Márton, but this translation was published only posthumously, in Budapest, in 2006.

⁴¹ *Sacram Liturgiam* II (dated January 25, 1964); AAS 56 (1964) 139-144.

⁴² On the birth of the Consilium and the tensions accompanying the drafting of the *Sacram Liturgiam*, Piero MARINI, *A Challenging Reform: Realizing the Vision of the Liturgical Renewal, 1963-1975*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007, 15–39.

⁴³ AAAI, 1048/1964. box 2255, lot 23. In the letter to the ordinaries of Satu Mare, Timisoara and Oradea, the bishop notes that the text of the Liturgical Constitution is available, while the content of *Sacram Liturgiam* is known only partially, from the media. The commission would also prevent uncontrolled initiatives. To the typed draft of the letter, the bishop adds a handwritten reference to SC 45.

Oradea and Timișoara to make their own appointments to the commission. The commission had to study thoroughly the Liturgical Constitution and the *motu proprio*, to establish the most urgent tasks concerning the implementation of the liturgical reform, to follow the work of the Consilium and of the other national liturgical commissions and inform the Diocese about their decisions and initiatives, as well as to gather the local liturgical customs in order to integrate them in the new, vernacular Rituals. Unfortunately, the interdiocesan liturgical commission could not be established. The first meeting was held in Alba Iulia, but during the night the secret police woke up and sent home the appointed members, on the ground that they had gathered for an illicit meeting.⁴⁴

Bishop Márton applied consciously the liturgical reforms in his diocese, but he also advised his priests to keep patient. “Priests should regard as normative not hearsay, but what they read in the encyclicals of their dioceses. If in our region these [reforms] occur with some delay, they should have the patience to wait, since circumstances demand it.”⁴⁵ The introduction of the vernacular led in some cases to hasty solutions, therefore the bishop repeatedly asked for patience. In a letter from December 1967, the archdeacon of Upper-Csík asked on behalf of his priests the permission to say the prayers of the mass in Hungarian, using the Missal of Xavér Ferenc Szunyogh. The Missal of Szunyogh and Pius Parsch’ *Year of Grace* were broadly used at the time, therefore the archdeacon asked whether priests could take the introductory thoughts from these books, to address a few words to the faithful during weekday masses.⁴⁶ The bishop acknowledged the importance of the vernacular, but pleaded for its gradual introduction, in order to ensure the use of unitary, good quality texts. In his view, the disorder characterising the liturgy in some places was chiefly due to priests’ lack of discipline.⁴⁷ In 1970, responding to the questions asked by Béla Baráth, the parish priest of Saint Michael’s and archdeacon of Cluj, Áron Márton demanded compliance with the existing regulations. The vernacular was to be used for the ordinary, the readings, the Pater Noster and the embolism, while

⁴⁴ The recollection of Mihály Tyukodi, quoted by TEMPFLI, *Sárból és napsugárból*, 896.

⁴⁵ AAAI, 110/1964.

⁴⁶ The letter of archdean József Antal. AAAI, 81/ 1967.

⁴⁷ Response to the letter of József Antal. AAAI, 2493/1967.

the new rites and prayers of the mass had to be introduced only after the publication of the new Missal.⁴⁸ In towns with multilingual communities, a Latin mass had to be celebrated on Sundays and holidays.

In 1971, bishop Márton announced with joy that the Hungarian translation of the Missal was published.⁴⁹ In his circular letter (*Executio Constitutionis de Sacra Liturgia IV. Missale Romanum instauratum*), the bishop identified the steps preparing the introduction of the mass in vernacular. The reception involved a theoretical formation and a practical preparation. To that aim, the professor of liturgy had to draft twelve sermons for priests, explaining the theology of the mass, its parts and the new order of the mass, so that these may teach the faithful on the matter. In view of the rediscovered importance of the *liturgia verbi*, the readings and the homily received particular attention. The homily was compulsory on Sundays and holidays, and recommended on weekdays. The professor of biblical studies had started to process the readings. He had to provide the priests with the material needed for the liturgy of the word. The altar for the celebration facing the people and the lectern had to be set up with outmost circumspection, and the most fitting solutions had to be found. The Eucharist could be reserved in the main altar or in a side altar suitable for the purpose.⁵⁰ The setting up of the altar for the celebration facing the people had to be authorised and the plan of the sanctuary, with the future place of the altar, the lectern and the chairs has to be attached to the demand. In larger churches microphones could help the faithful to here and understand the priest.⁵¹

After the publication of the first, provisory Hungarian Missal, a process of revision started. Consequently, in 1973, Áron Márton demanded his priests to submit emendations. These proposals were to be processed by a commission; until the completion of this work all arbitrary

⁴⁸ Response to the questions of dr. Béla Baráth, parish priest, canon and prelate of Cluj, AAI, 3488/1970 September 23.

⁴⁹ The translation was prepared in Hungary.

⁵⁰ In 1972, the bishop regulated the practice of adoration (that had to be held outside the mass), and terminated the practice of masses with the exposition of the Holy Sacrament. January 28, 1972 (AAI, 540/1972).

⁵¹ *Executio Constitutionis de Sacra Liturgia IV. Missale Romanum instauratum*, episcopal circular letter. AAI, 750/1971.

changes were prohibited.⁵² Most responses concerned stylistic or linguistic issues.⁵³ Only a few proposals tackled matters of theology. Jenő Trebits (Türkös) deplored the loss of “*audemus dicere*” in the Hungarian translation, before the Our Father, and emphasised the incommensurate distance between Creator and creatures. Bálint Szabó (Farkaslaka) had two interesting suggestions. For the “*ne nos inducas in tentationem*”, in view of James 1,13, he proposed “do not abandon us in temptation”. He also recommended that the priest and the faithful recite together the offertory, to emphasise the communal character of the sacrifice and the importance of the participation of the faithful. Retrospectively, none of the submitted proposals was taken into account, but they prove that the clergy became involved in the liturgical reform.

In 1974, summarising the decrees and the application of the Council, Áron Márton promulgated the new order of the liturgy noting that the faithful have received these changes with unanimous joy. The renewal of religious life required everyone’s aspiration to a life of Christian perfection.⁵⁴

The new rites of the sacraments were introduced gradually and prepared thoroughly.⁵⁵ The rite of marriage came into use on October 1, 1972. The rite of baptism was introduced in 1975.⁵⁶ The Diocese of Alba Iulia took over the translation prepared by the Hungarian National Liturgical Council.⁵⁷ The other rites were renewed by the successor of Áron Márton, bishop Antal Jakab.⁵⁸ Concerning the sacramentals, it is

⁵² *Az új liturgikus kiadványok magyar szövegének korrekciója*, AAAI, 1827/1973.

⁵³ Gábor Bakó, parish priest of Csíkménaság (Armășeni) and archdeacon of Low-Csík complains for instance that the Hungarian translation of the new prayers (collect, the prayer over the offerings and that after communion) are difficult to understand, compared to earlier Hungarian translations. Another priest objects to the use of the passive, inappropriate in Hungarian, in the words of the consecration.

⁵⁴ *Márton Áron írásai és beszédei* II, 155–158.

⁵⁵ Bishop Márton sent out the draft of the new rites to the parishes, and prepared the priests during the spiritual exercises, the faithful with a series of speeches and homilies.

⁵⁶ AAAI, 2800/1975.

⁵⁷ The new, trilingual Ritual was published in 2007. The Romanian translation was taken from the Ritual of the diocese of Iași, the German from the German Ritual.

⁵⁸ Penance in 1981 (AAAI, 3096/1981), confirmation – with January 1, 1984 (AAAI, 1290/1983). the anointing of the sick in 1981 (AAAI, 3107/1981), its celebration in the mass in 1987. Bishop Antal also exhorted his priests to study thoroughly the

worth noting that the rite of burial was instituted by bishop Márton in 1978, but the text was not taken from the Hungarian Ritual, because in Transylvania burial rites were performed in Hungarian long before the Council.

Forming the Priests in the Spirit of the Council

During the period of Communist oppression, Áron Márton assigned great importance to the formation of the priests. The bishop frequently used the ordination of deacons and priests to communicate the conciliar teachings, animated by the conviction that the priests had to be the first to appropriate the spirit of the Council and to transmit it in the course of their ministry. In 1965, at the ordination of deacons and subdeacons, he tackled the two main parts of the mass and pointed to the importance and role of the liturgy of the Word. Scripture had to be proclaimed, as it was the word of life.⁵⁹ In 1972, on a similar occasion, the bishop emphasised that in the renewed liturgy the word of God had to receive more attention. The faithful, he noted, manifested an increased interest in Scriptures. The patristic revival and the deepening of the theological formation, the bishop remarked, have contributed to a clearer explanation of the revealed truths.⁶⁰ In 1975, following the spiritual exercises of the seminarians, bishop Márton spoke about the responsibility of the priests and remarked that the vernacular liturgy required from them a more important capacity of accommodation.⁶¹ The priest had to prepare himself thoroughly for preaching.⁶² The bishop also addressed the issue of Christian unity. The Council embraced ecumenism and demanded that education, catechesis and preaching be carried out in an ecumenical spirit.⁶³

The bishop repeatedly emphasised that priesthood involved service, dedication, awareness of the problems of the world, respect for human values and collegiality. In his conviction, both the example of Christ and

principles of the liturgical constitution and to apply faithfully its regulations (AAAI, 1457/1989, after the apparition of the *Vicesimus quintus annus* of John Paul II).

⁵⁹ MARTON, *Márton Áron írásai és beszédei* II, 85–86.

⁶⁰ *Márton Áron írásai és beszédei* II, 142.

⁶¹ *Márton Áron írásai és beszédei* II, 159–160.

⁶² *Márton Áron írásai és beszédei* II, 159–160.

⁶³ MARTON, *Márton Áron írásai és beszédei* II, 155–158.

the political situation compelled all priests to be ready to sacrifice. At ordinations, he explained the principles of the *Presbyterorum ordinis*. In 1967 and 1968, at the conferral of the minor orders, he emphasised the ministerial character of priesthood and noted that the Council defined the mission of the Church as ministry, the duty of the priests as service. The spiritual renewal of the Church and the sanctification of the faithful, he argued, depended firstly on the priests. The priest had to be a man among men.⁶⁴ In 1968, after the completion of the spiritual exercise for priests, Áron Márton emphasised that the Council's desire to renew the Church required priests' ability to respond to local challenges. (Under the circumstances faced by the Church in a communist country, this involved notably the ability to fight against theoretical and practical materialism.)

The first step toward reform, he argued, was the spiritual reform that priests had to start on themselves.⁶⁵ In a homily given in 1971, at an ordination, the bishop maintained that public opinion assigned a major significance to the acts and attitude of the priest and judged the Church according to their actions.⁶⁶

In 1972, at the conferral of the minor orders, tackling the mission and tasks of the priests, he emphasised: "Jesus Christ is the sole mediator between God and humans. The priest is not a mediator, but an instrument in the hands of the sole mediator. He has to serve the salvation of humans. He has to display the unadulterated, true face of Christ, devoid of distortions, to the generations seeking Christ."⁶⁷ One of the most evocative speeches in this sense was that given in 1975, at the completion of the spiritual exercises for seminarians.⁶⁸ He cautioned the seminarians that Vatican II had modified the old image of the priesthood. "Instead of the rigid, dominating, individualistic type, the Council advances the ideal of the informed priest who understands his vocation as service." The priestly office, the bishop said, does not mean exerting power, but service.⁶⁹ The individualistic performance of the priestly office had to be replaced by a

⁶⁴ Márton Áron *írásai és beszédei* II, 103–105.

⁶⁵ Márton Áron *írásai és beszédei* II, 110–111.

⁶⁶ Márton Áron *írásai és beszédei* II, 129.

⁶⁷ Márton Áron *írásai és beszédei* II, 138–139.

⁶⁸ Márton Áron *írásai és beszédei* II, 159–160.

⁶⁹ MARTON, Márton Áron *írásai és beszédei* II, 159.

collegial ministry. The principle of *aggiornamento* involved solidarity with the world. The priest had to learn to respect human values, he had to have the problems of his time at heart, to be solidarious with the people and with the fundamental human values.⁷⁰

Active Participation in the Liturgy and the Royal Priesthood of the Faithful

Bishop Márton addressed the active participation of the faithful in the liturgy already before the Council. In 1958, in a letter to the staff of the Seminary in Alba Iulia, in which, relying on the *Mediator Dei* [MD] he regulated the liturgical formation of the future priests and cantors,⁷¹ he urged the liturgical training of the seminarians, because as priests they were to educate the faithful to participate actively in the liturgy. In 1960, the bishop introduced the new mode of distributing communion within the mass, according to the prescriptions of MD 121 and the instruction *De musica sacra et sacra liturgia* [MSL] 22c. In his letter, he recalled the endeavour of the Church to place the liturgy in the centre of religious existence and to engage the faithful actively in the public worship of the Church. The communion of the faithful within the mass, after the priest, is consistent with the spirit of the liturgy and with the practice in the early Church. The Holy Mass has a communal character: it is not only the sacrifice of the priest, but that of the people as well. The priest offers the sacrifice in the name of Christ and of the faithful belonging to Christ, their Head. The rites and prayers of the mass prove clearly that the faithful participate together with the priest in the offering of the sacrifice (he refers here to a number of prayers that use the plural and refer to the people). Although this communal character exists even when the faithful are not present or only the priest receives communion, the same character demands that the faithful participate, and those present take sacramental communion. The church renews thereby the practice of the first Christians who shared unanimously in the breaking of the bread and in prayers (cf. Acts 2,42). The bishop asked the priests to illuminate the reasons of this change, to explain in detail the Holy Mass and to educate the faithful to participate actively in the mass. He noted that many faithful considered the

⁷⁰ Márton Áron írásai és beszédei II, 159–160.

⁷¹ *Letter on the liturgical formation in the Seminary and the School of Cantors*, To the Directorate of the Seminary, AAI, Episcopal Dispositions, 1183/1958, April 23.

mass the individual action of the priest and thought that they were entitled to perform their individual devotions as they desired. That is why they had to be made aware that the mass was an action, the offering of the sacrifice of the cross, in which they had to participate actively.⁷² In the same letter, the bishop regulated the participation of the faithful in the prayers and responses of the mass (according to the provisions of the MSL).⁷³

The topic of active participation comes up again in 1964, when, following the instruction of the Sacred Congregation of Rites (April 25, 1964), the bishop introduces the new formula of communion. He quotes in the explanation the need to facilitate the active and fruitful participation of the faithful, and emphasises that the Church renews thereby the practice of the ancient Church, according to which the communicants professed their faith.⁷⁴

The active participation of the faithful in the liturgy is associated in the writings of bishop Márton with the universal priesthood of the baptised. Thus in 1965, on Holy Saturday, the bishop states: “The priestly dignity of the faithful is not a gift or a concession given by the ordained priest, but a genuine right and duty which pertains to the faithful in virtue of their baptism.” Therefore, according to their priestly dignity, in the liturgy the faithful have to participate as actively as possible in offering the sacrifice of the mass.⁷⁵ He also recalls the teaching of the Council on the universal priesthood of the faithful in a homily given in 1971, at the ordination of priests. This priesthood was received in baptism and it involves sharing in the royal priesthood of Christ.⁷⁶

⁷² AAAI, 3390/1960, esp. 2–3.

⁷³ AAAI, 3390/1960. Annex. In this context, the bishop authorised the Hungarian text of the Gradual, the Gloria, the Credo, the offertory, the prayer after the elevation and after communion.

⁷⁴ *Decretum de nova formula in sacrae Communionis distributione*, AAAI, 1290/1964. The bishop remarks that simpler formula (Corpus Christi, to which the faithful respond with Amen), was in use until the 8th century. It was a confession of faith. The priest is required to preserve the dignity of the distribution, having the patience to wait the response of the communicant. The handwritten addition to the draft emphasizes the fact that with the Amen the faithful consciously profess their faith.

⁷⁵ MÁRTON Áron, *Húsvét* (Márton Áron hagyatéka 6), edited by József MARTON, Marosvásárhely: Mentor, 2009, 94.

⁷⁶ MARTON, *Márton Áron írásai és beszédei* II, 129.

The topic of active participations returns on other occasions as well. In 1971, responding to a question of Gábor Bakó, parish priest of Csikméhaság (Armășeni) and archdeacon of Low-Csík, the bishop notes that the liturgical reform demands that zealous faithful or children perform the reading.⁷⁷ In 1975, he reminds the future priests that the faithful have to be included in the liturgy and have to be prepared for a conscious and active participation.

Conclusions

The fact that the Hungarian-speaking dioceses from Transylvania did not participate in the work of the Council was largely due to the political circumstances of the time. Because of the Communist oppression, the Churches struggled for their mere survival. Consequently, while in Western Europe the Council was prepared and carried out, following decades of theological research, publishing and practical initiatives, in this part of Eastern Europe the problems were of an entirely different nature. As a whole, the Hungarian participation in the Council was very meagre, notably concerning its effects. The proposals made by the bishops from Hungary did not reach the Preparatory Commission (with one exception). The bishops who attended the sessions did not contribute significantly to the work of the Council. The Transylvanian contribution was even more insignificant. The major Transylvanian diocese was not represented at the Council at all. The slim participation of the other dioceses served the interests of the Communist regime. Retrospectively it is difficult to tell what would have been different in the Diocese of Alba Iulia, had its bishop, Áron Márton attended the Council.

Remarkably, although bishop Márton was absent from all sessions, the spirit of the Council was thoroughly present in his thought, his writings and decrees. His attitude toward the Council was entirely positive and coincided with his deep fidelity to Rome. To him, the decrees of the Council were the expression of the magisterium of the universal Church to which he was fully devoted. He recognised in the Council the same desire for renewal that had animated his entire ministry.

⁷⁷ AAAI, 2232/1971. The question referred originally to the mass for children and the reading performed by children. The response is more general, showing that in general the faithful are supposed to proclaim the readings, with the exception of the gospel.

In the last decades it has become fashionable to criticise the Council, to question the idea of *aggiornamento* and to challenge the legitimacy of the liturgical reform. Bishop Márton, who lived the Council in house arrest, after years spent in prison, identified entirely with its goals. He understood that the Church could fulfil its unchanging mission received from Christ only if it was able to recognise the changes that have marked the world, if it became capable to address this world, if it became solidarious with the world and had the problems of the time at heart. His exhortations addressed to priests, in which he emphasised the ministerial character and collegial dimension of priesthood, the need to understand the human person and to respect human values are as actual as decades ago.

The liturgical decrees of Áron Márton reflected faithfully the fundamental intentions of the Council and the liturgical reform. Unlike contemporary exponents of a “hermeneutic of continuity” that question the novelty brought by Vatican II, bishop Márton was deeply aware of and committed to the renewal initiated by the Council, including the renewal of the liturgy. In the same time, his wisdom and authority prevented the chaotic developments that occurred in some other parts of the world. The conciliar decrees were applied with some delay, and this was no doubt a disadvantage, but it had the advantage of preventing hasty decisions.

The bishop endorsed the active participation of the faithful in the liturgy, their preparation for a conscious and active participation, and understood that the vernacular served this goal. The introduction of the liturgical reform was paired with the preparation of the priests, through a number of circular letters and homilies. The bishop emphasised the importance of the Scripture, the need to prepare for preaching and to teach the faithful the basics of the liturgy. The aura surrounding the bishop, his incredible moral authority explains the rather smooth application of the liturgical reform and the absence of any significant opposition.

The application of the conciliar decrees, notably the introduction of the liturgical texts created a certain liturgical and spiritual unity between the Transylvanian and the Hungarian Catholic Church, since the Transylvanian dioceses took over the translations prepared in Hungary. However, this relationship was one-sided, as the Transylvanian Catholic Church was not invited to participate in the translation of the liturgical texts and the editing of the liturgical books.

Fifty years are not a long period in the life of a council, but are a long time in the life of a community and of the individual believer. The novelty of Vatican II, the *aggiornamento* can become history, if it is merely preserved in documents that raise the interest of researchers, but its spirit can easily vanish. Nowadays we witness a standstill, a certain tacit resignation. In some circles, the defensive, apologetic style has returned. In many parishes the church is not a community with open doors, but a sort of private enterprise of the priest, a limited company, and the ability to carry out a dialogue with the faithful or the world vanishes. While the priests bury themselves in a one man's ministry, the lay, in the absence of recognition and encouragement, limit themselves to consume the services offered by the church.

The festive commemoration of the past does not provide in itself answers for contemporary questions and challenges, but remembering the original intentions can provide some valuable insights. In spite of the political and social changes that have occurred during the past fifty years and the new challenges that confront the Church today, the spirituality of the Council is as actual as it was at the time, and its principles have to be adapted and applied to the new conditions. The celebration of the fifty years of Vatican II and in particular of the Liturgical Constitution is a good opportunity to weigh the significance of these events and to learn the lessons for today, both in the universal Church and in the local Churches.

SIMBOLI COME PREFIGURAZIONI DELL'ETERNITÀ: SORGENTI DI VITA FISICA E METAFISICA NELLA CAPPELLA DE' PAZZI

EUGEN RĂCHITEANU¹

Zusammenfassung. Die christliche Architektur gilt als Brücke zwischen Kultur, Sozialer Kontextualität und christlicher Symbolistik. Die „Cappella de' Pazzi“ bietet in diesem Zusammenhang nicht nur einen Heiligen Raum (Bilder der Apokalyptik), mit gewissen christlichen Figuren (Evangelisten, Apostel, der richtende Herr, die Engelscharen), sondern ist ein Stoßpunkt spätmittelalterlicher Theologie.

Schlüsselworte: Capella de' Pazzi, Architektur, Spirituelle Funktionalität, Symbole, Engeldarstellung

L'architettura della Cappella de' Pazzi diventa spazio sacro e punto d'incontro culturale ma anche sociale. Oltre la *stabilità* materiale del fabbricato, è evidente il simbolismo della sua funzionalità spirituale. La Cappella non è strettamente un'opera d'ingegneria ma è anche simbolo; un edificio di pietra diventato spazio sacro una volta con la sua consacrazione. Affermare che la Cappella de' Pazzi è solo un fabbricato, una struttura materiale, è come sconstrarla, svuotarla del suo significato fondamentale: il simbolo.²

Ora, ricorderemo brevemente il legame tra la liturgia e i simboli delle due vetrate, i quattro evangelisti, i dodici Apostoli, i dodici occhi, le rappresentazioni dell'agnello con libro e sigillo, i serafini e lo zodiaco.

Ma per trattare quest'aspetto prima dobbiamo fare una domanda e dare possibilmente una risposta che aiuti alla comprensione dello spazio sacro e dei suoi simboli. Da dove nasce lo spazio sacro? Lo Spazio sacro è nato da Cristo stesso e le sue porte si sono aperte al mondo rimanendo

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, email: rachiteanueugen@yahoo.it

² Camilian DEMETRESCU, *Il simbolo: pietra miliare della civiltà cristiana*, Manoscritto, Relazione tenuta il 4 aprile 2000 presso il Circolo Culturale “J. Maritain”.

spalancate fino alla parusia, fino alla seconda venuta, quando si chiuderanno per sempre e avrà inizio il giudizio per tutti. Dopo il giudizio il tempio non avrà più ragione di esistere, perché nella Chiesa sacra, nella Gerusalemme celeste il tempio sarà Dio stesso.³

Chiarito quest'aspetto, entriamo nello specifico del tema mettendo in evidenza tre significati che assume uno spazio sacro nell'arco di tempo da Betlemme fino alla fine dei tempi. La Cappella de' Pazzi con i suoi simboli e con la sua splendida architettura si presenta come immagine concreta di nuova arca di salvezza dal diluvio insito nella storia stessa. L'immagine simbolica della Cappella de' Pazzi rivela proprio la dimensione escatologica, cioè, quando alla fine dei tempi il diluvio della storia si fermerà, dall'arca approdata sulla santa montagna, scenderanno i vivi e dalle valli del fango saliranno i morti rimasti fuori dall'arca.⁴ Tutta la simbolica della Cappella de' Pazzi è incentrata sulle due realtà: *arca e Corpo di Cristo*. Da queste due realtà comprenderemo la complessità dei significati che stanno alla base dell'architettura della Cappella.

Nel nostro caso la Cappella è lo specchio in cui si riflette il mondo celeste; *templum* era lo strumento antico per osservare il firmamento. In questo senso tutti gli spazi sacri della terra rispecchiano la perfezione del creato e la presenza divina. Per meglio dire: la Cappella de' Pazzi non è più l'immagine riflessa del divino, ma il corpo stesso del Dio incarnato: l'abside è la testa, lo spazio dedicato al culto, è il corpo e l'altare, è il cuore di Cristo.

In questa maniera tutta la simbolica della Cappella riassume l'espressione dell'Incarnazione del Verbo, immagine visibile del Dio invisibile. Anche le regole per un tale concetto vengono da Dio stesso (Isaia 49,16), che è l'architetto per eccellenza, i costruttori stanno imitando Dio, realizzando il suo disegno. Per fare un esempio concreto di questa attenzione, è interessante notare che le chiese romaniche non hanno la firma dell'architetto; l'anonimo medievale rende omaggio al grande costruttore del tempio, edificato con le pietre viventi degli uomini: una Chiesa fatta di anime, non di pietre.⁵

Come per tutti i spazi sacri anche per la Cappella de' Pazzi il primo simbolo fondamentale è l'*orientatio*. Sorge già in un luogo sacro, separato

³ DEMETRESCU, *Il simbolo* (2000).

⁴ DEMETRESCU, *Il simbolo* (2000).

⁵ DEMETRESCU, *Il simbolo* (2000).

da quello profano con uno spazio ben determinato e con l'*orientatio* cosmica. Principalmente l'asse longitudinale o asse solare, è orientato verso oriente, mentre l'asse verticale, *axis mundi*, collega la Cappella alla stella polare. In questo senso l'*orientatio* simboleggia la luce e la vittoria di Cristo sulle tenebre; l'asse verticale orienta la chiesa verso l'alto, congiungendo il cielo, la terra e gli inferi.

Se lo spazio sacro è il centro dell'universo, l'altare è il centro del luogo sacro. La parola altare viene infatti dal latino *altus* (luogo alto) i gradini che portano all'altare, rendono evidente l'immagine della salita al tempio di Gerusalemme, la montagna sacra sulla quale fu edificato. Il cuore del luogo sacro è l'altare che si rivela come microcosmo, in cui si concentra il *mundus*, l'intero creato; la liturgia che si svolge sull'altare riflette l'immagine della liturgia celeste.

La geometria dell'architettura sacra è rigorosamente simbolica; la pianta dell'edificio, fondata sul dialogo fra cerchio e quadrato, riassume il simbolo fondamentale del rapporto uomo – Dio.

All'interno della Cappella spesso incontriamo il cerchio che significa il cielo, il sacro, il mondo spirituale, perfezione invece il quadrato, in vari spazi dell'interno, rappresenta il cosmo, la materia, la condizione terrena. Il concetto dell'incarnazione del Verbo, su cui posa tutta la simbologia del luogo sacro cristiano, è illustrato con chiarezza non solo nell'immagini medievali ma anche nell'architettura di Brunelleschi. Il cerchio della cupola interna significa Cristo in trono, il Salvatore regnante. Il cerchio della cupola che si trova sopra il quadrato della parte centrale della Cappella, è il simbolo divino di Dio che scende nella carne: dunque il cerchio che si fa quadrato è il simbolo geometrico del divino che scende nella carne, dello Spirito che si fa materia. Se dovessimo fare uno scambio di forme e diremmo che quando il quadrato diventa cerchio questo è il simbolo della resurrezione, del ritorno della materia nello Spirito. Dio e uomo, spirito e materia s'incontrano nel tempo sacro e nello spazio terreno del tempio e della liturgia.⁶

Facciamo un passo avanti e sviluppiamo il concetto di porta che simboleggia la *via salutis*, la via della salvezza. Se l'*axis mundi* è la via cosmica per la quale lo Spirito di Dio scende nel tempio, il mondo terreno

⁶ DEMETRESCU, *Il simbolo* (2000).

vi può accedere attraverso il portale dello spazio sacro: “Io sono la porta; se uno entra attraverso di me sarà salvato” (Gv. 10, 9).⁷

Avendo come spunto di riflessione il versetto del vangelo di Giovanni diciamo che la porta dello spazio sacro è prima di tutto un *arco di trionfo*, un arco trionfale che non si apre nello spazio, ma verso il tempo. Chi vi entra passa da un tempo a un altro tempo: dal tempo antico a quello della nuova legge, e perciò il portale è il confine che divide il tempo storico dall’eternità. Per di più entrando nel luogo sacro si sperimenta la concretezza della creazione e nello stesso tempo quello della salvezza.

A questo punto tratteremo brevemente il senso del legame tra la liturgia e tra i simboli delle due vetrate, i quattro evangelisti, i dodici Apostoli, i dodici oculi, le rappresentazioni dell’agnello con libro e sigillo, i serafini e lo zodiaco.

Le due vetrate della Cappella de’ Pazzi vengono attribuite al maestro Baldovinetti⁸ e rappresentano il Padre Eterno e Sant’Andrea. Alcuni studiosi attribuiscono la datazione dell’opera intorno a 1473; datazione confermata anche dal fatto che la cappella nel 1473⁹ doveva essere completata se a quella data per essa venne concessa a Jacopo Pazzi un’indulgenza. Le vetrate della Cappella de’ Pazzi si pongono dunque, all’interno dell’esiguo catalogo baldovinettiano, in un momento maturo, tra il giovanile pennello dei Ss. Cosma e Damiano e la tarda Annunciazione di Prato.

La Cappella ha come patrono Sant’Andrea, mentre la Sagrestia vecchia di San Lorenzo ha come patrono San Giovanni, la scelta dei patroni delle due committenze non è stata fatta a caso¹⁰, si sa dai vangeli che San Giovanni e Sant’Andrea erano i primi discepoli che hanno seguito da vicino il Signore. attraverso questa comunanza le famiglie dei Medici e de’ Pazzi si proponevano ai cittadini come modello di religiosità, di moralità, di politica ed economica. Ma dietro le proposte di religiosità e di moralità si nascondeva ben altro: odio e ipocrisia, falsità e sete di guadagno.

⁷ DEMETRESCU, *Il simbolo* (2000).

⁸ Nato a Firenze nel 1425 da Baldovinetto e Agnola Ubaldini da Gagliano, nel 1448 s’iscrisse nella Compagnia di San Lucca e fu allievo forse di Domenico Veneziano.

⁹ Giuseppe MARCHINI, *Nello splendore delle sue vetrate in Santa Croce nel solco della storia*, in Massimiliano Giuseppe ROSITO, *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze: Ed. Città di Vita, 1996, 217–232 (231).

¹⁰ MARCHINI, *Splendore*, 231.

In tutto quest'ambito politico, economico degenerato, il committente aveva ispirato al maestro Baldovinetti di realizzare per la Cappella vetrate che avessero qualcosa in comune con quello che si celebrava sia nella liturgia, sia nella famiglia de' Pazzi. Sù in alto, nella prima vetrata si può vedere il *Padre Eterno* che protegge e sostiene tutto il piano familiare de' Pazzi. Un *Padre Eterno* che ama e che, nello stesso tempo, è giudice della storia, ma soprattutto giudice della famiglia Medici. La vetrata che rappresenta sant'Andrea ha un voluto e profondo legame con il committente, Andrea de' Pazzi e con tutto il sacrificio subito dalla famiglia subito a causa dei Medici. Con le immagini questa vetrata, la famiglia Pazzi voleva ricordare ai Medici che il martirio non era solo una sciagura accaduta alla sua famiglia, ma anche per la loro e che la croce che sta alle spalle di Sant'Andrea è pronta anche per loro.¹¹

Oltre alle polemiche e rivalità tra le due famiglie, Pazzi e Medici, Baldovinetti, elaborò per la liturgia le larghe tessere vitree di colori brillanti in un incastro mirabile di verdi smeraldi, blu luminosi, rossi accesi, rendendo quel senso di luminosità del sacro, e del mistero celebrato. Le due vetrate della scarsella completano il ciclo. La vetrata che rappresenta il *Padre Eterno* (nell'oculo), è in diretta corrispondenza con il medaglione di *Sant'Andrea* sulla porta d'ingresso nel portico.

Cercheremo adesso di scoprire il senso reale della rappresentazione dei quattro evangelisti e dei dodici Apostoli nel rapporto tra la liturgia e la famiglia de' Pazzi.

Come già abbiamo ricordato nella Cappella troviamo la rappresentazione dei quattro evangelisti e dodici Apostoli, realizzati in terracotta dipinta, dai pochi documenti esistenti si sa che questi bassorilievi sono stati realizzati sotto la direttiva del committente.

Nelle vele della cupola, altri quattro tondi policromi sempre in terracotta, rappresentano gli *Evangelisti* e sono attribuiti a Andrea della Robbia o al Brunelleschi stesso, che ne avrebbe curato il disegno prima di affidarne la realizzazione alla bottega dei Della Robbia: in queste opere si può cogliere a pieno la polemica di Brunelleschi verso le decorazioni

¹¹ Francesco GURRIERI, *Brunelleschi e Michelozzo: sviluppi architettonici in Santa Croce nel solco della storia*, in Massimiliano Giuseppe ROSITO, *Santa Croce nel solco della storia*, Firenze: Ed. Città di Vita, 1996, 235–244 (241).

troppo espressive di Donatello nella Sagrestia Vecchia, che avevano *invaso* il sacello disturbando, a suo parere, l'essenzialità dell'architettura.

Ma perché proprio i quattro Evangelisti e i dodici Apostoli? Ritorniamo allo stesso discorso di prima concernente la rivalità delle due famiglie fiorentine. Le rappresentazioni infatti volevano ricordare ai Medici che loro, i Pazzi, agivano alla luce del vangelo come i dodici Apostoli che eseguivano i comandi del Signore. A sostegno di questo vi sono anche gli stemmi che reggono i quattro tondi degli evangelisti. I quattro evangelisti e i dodici Apostoli rappresentati nella Cappella davano così conforto e sicurezza all'operato della potente famiglia.

Parlando dei quattro evangelisti dobbiamo nello stesso tempo specificare che cosa indica il termine di *evangelista*: uomo che per speciale dono dello Spirito Santo, serve nella comunità con la predicazione del vangelo. Solo dal III secolo s'intende con tal nome designare gli autori dei Vangeli.

I compilatori dei Vangeli – due apostoli, Matteo e Giovanni, e due discepoli di san Pietro (Marco) e di Paolo (Luca) – hanno presentato il Cristo ognuno sotto aspetti diversi. Anche nell'arte, ogni evangelista ha una sua caratteristica e corrisponde a un simbolo preciso. Nelle rappresentazione degli evangelisti ad esempio Matteo ha come simbolo *un uomo*, la sua caratteristica è dimostrare al popolo ebraico che Gesù è veramente il Messia promesso, umanato che inizia con la genealogia di Cristo. Il simbolo di Marco è *un leone*, e il suo specifico è rendere chiaro ai Romani e ai pagani in genere, che Cristo è il Figlio di Dio, prendendo le mosse dalla predicazione del Battista nel deserto. L'evangelista Luca ha come simbolo *un bue o toro*. Il suo compito era quello di ricordare al mondo ellenistico la predicazione paolina, cioè che Cristo è il Salvatore, principiando con il sacrificio vespertino del sacerdote Zaccaria.

Giovanni ha come simbolo *un'aquila*, l'evangelista predicava la buona novella agli eretici che negavano la divinità di Cristo, presentando come prologo, la genealogia del Verbo. “Si ha in tale modo la sintesi – memoriale come la celebrazione eucaristica – della vita di Gesù: *homo nascendo, virtulus moriendo, leo resurgendo, aquila ascendendo.*”¹² Si deve tenere sempre conto che nelle rappresentazioni degli evangelisti, la collocazione dei simboli va comunque attuata nell'ordine segnato.

¹² Luciano BARTOLI, *La chiave per la comprensione del simbolismo e dei segni nel sacro*, Trieste: Lint, ⁵1998, 37.

I quattro simboli che circondano il trono di Dio, oltre a ricordare la vita del Verbo incarnato, possono significare, con il più forte degli animali selvaggi (il leone), *tutto ciò che è forte*; con il più robusto degli animali domestici (il toro), *tutto ciò che è grande*; con il più pugnace degli esseri alati (l'aquila), *tutto ciò che è potere* e con il re del creato (l'uomo) *tutto ciò che è intelligente*: tutto è attorno al Signore, nella lode perenne.

Come alla stella polare ruota intorno l'intera volta celeste, così con le sette stelle dell'Orsa maggiore, insieme rotano le quattro grandi costellazioni del Leone, del Toro, dell'Aquila e dello Scorpione che, secondo gli antichi, aveva volto umano.

La rappresentazione quadriforme degli evangelisti nella Cappella de' Pazzi risponde all'espressione di Sant'Ireneo che dice:

Non uno di più e non uno di meno perché quattro sono le ragioni del mondo, quattro i venti-punti cardinali; e per questo furono dati quattro testamenti al genere umano: uno prima della caduta di Adamo; uno dopo il diluvio del tempo di Noè; il terzo è la legge di Mosè; il quarto è quello del Vangelo di Gesù Cristo.¹³

Si può presumere che qui il Brunelleschi per le sue opere in terracotta abbia esaminato l'insegnamento francescano di San Bonaventura per quanto riguarda la simbologia dei quattro evangelisti e si può certamente confermare che abbia eseguito *ad litteram*, la descrizione proposto a questo ragionamento su simboli degli evangelisti e che vedesse in questi i sensi della Sacra Scrittura:

Il senso letterario è l'aspetto naturale, cioè dell'uomo (San Matteo); gli altri sono mistici: così per il *leone* (San Marco), il quale possiede la magnificenza, si ha l'*allegoria*, cioè ciò che si deve credere; con la figura del *bue* (San Luca), il quale trascina l'aratro, rivoltando la terra e rendendola produttiva, si ha la *tropologia* o morale (ciò che si deve operare); per l'*aquila* (San Giovanni), che vola in alto, l'*analogia* (ciò che si deve attendere).¹⁴

Dalle poche notizie esistenti, affermiamo inoltre che nella Cappella de' Pazzi la decorazione plastica è strettamente subordinata all'architettura, come nella Sagrestia Vecchia: le pareti accolgono dodici grandi

¹³ SANT'IRENEO, *Adv. haer.* III, 11, 8, citato in BARTOLI, *La chiave*, 37.

¹⁴ SAN BONAVENTURA, citato in BARTOLI, *La chiave*, 38.

medaglioni in terracotta invetriata con gli *Apostoli*, tra le migliori creazioni di Luca della Robbia.¹⁵

Per la nostra ricerca sulla rappresentazione degli apostoli utilizzeremo vari riferimenti tratti dalla Sacra Scrittura, che articoleranno il contenuto sacro di quanto affermeremo in seguito nel rapporto tra la liturgia e il contenuto artisticamente rappresentato: “Il Signore Gesù, dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli voleva, e ne costituì dodici perché stessero con lui, e per mandarli a predicare il Regno di Dio” (*Mc* 3, 13-19); e questi Apostoli gli costituì a modo di collegio stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (*Gv* 21, 15-17). Il Signore gli aveva mandati prima ai figli di Israele e poi a tutte le genti (*Rm* 1, 16), affinché, partecipi alla sua potestà, rendessero tutti i popoli di lui, li santificassero e li governassero (*Mc* 16, 15) e in questa maniera diffondessero la Chiesa e, sotto la guida del Signore, ne fossero i ministri e i pastori, tutti i giorni sino alla fine del mondo (*Mt* 28, 20). In tale missione furono confermati nel giorno di Pentecoste (*At* 2, 1-36), secondo la promessa di Gesù: “Quando lo Spirito Santo sia disceso su di voi, prenderete vigore e mi sarete testimoni sia in Gerusalemme, come in tutta la Galilea e la Samaria, e sino alle estremità della terra” (*At* 1, 8).

In base a questa promessa, gli Apostoli predicarono ovunque la *Buona Novella*, formando molte comunità, radunate in un’unica Chiesa universale, che il Signore aveva fondato sugli Apostoli e aveva edificato sul beato Pietro apostolo, loro capo¹⁶, mentre Gesù Cristo stesso ne sarebbe stato sempre la pietra maestra angolare (*Ef* 2, 20).

A questo punto, parlare dei dodici Apostoli è in sostanza un ricordare anche il *Simbolo della Fede*, il *Credo*. La rappresentazione dei dodici Apostoli ha fondamenti nei testi liturgici soprattutto nel *Credo*, e ciascun apostolo ha attribuito un versetto del *Credo* (*il simbolo apostolico*). In seguito, presenteremo ogni apostolo con il versetto corrispondente e i giusti attributi.¹⁷

¹⁵ Paul BAROLSKY, “Toward an Interpretation of the Pazzi Chapel”, *Journal of the Society of Architectural Historians* 32.3 (1973) 228–231 (228).

¹⁶ Roberto MASTACCHI, “L’iconografia del Credo Apostolico nelle stampe”, in Roberto MASTACCHI, Ryszard KNAPINSKI, *Credo. La raffigurazione del Simbolo Apostolico nell’Arte europea*, Siena: Cantagalli, 2011, 99–190 (101).

¹⁷ John T. SPIKE, Prefazione in MASTACCHI, KNAPINSKI, *Credo. La raffigurazione del Simbolo Apostolico nell’Arte europea*, 7.

A *Pietro apostolo* viene attribuito il versetto: “*Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae* (Credo in Dio Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra).”¹⁸ Gli vengono attribuite le chiavi, la chiesa petrina, la croce latina capovolta¹⁹, come *Papa*, con abiti ministeriali pallio e l’anello del pescatore al dito, che è ispirato dal Paraclito. È rappresentato anche con il gallo del pentimento e la sua fisionomia tradizionale corrisponde barba corta tondeggianti, stempiatura e occhi incassati.²⁰

All’*apostolo Giovanni* viene assegnato il seguente versetto del *Credo*: “*Et in Iesum Christum, Filium Eius unicum, Dominum nostrum* (E in Gesù Cristo, Figlio suo unico, nostro Signore).”²¹ Anche qui attributi simbolici dati all’apostolo sono notevoli, come ad esempio: l’aquila, il calice con il serpente o il drago allusione a una tradizione che ricorda un tentativo di avvelenamento, ma che ha da vedersi piuttosto in *Mt* 20, 23 e *Mc* 16, 18. Dai vangeli sappiamo che è il discepolo prediletto di Gesù per la sua verginità e proprio per questo, pur essendo morto in tarda età, viene rappresentato sempre con il volto giovane²², inoltre per le sue visioni a Patmos, gli si accosta spesso la “donna rivestita di sole” (*Ap* 12).

L’*apostolo Giacomo, il Maggiore*, ha come versetto la seguente affermazione del *Credo*: “*Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine* (Fu concepito dallo Spirito Santo e nacque da Maria Vergine).”²³

Egli è apostolo, e fratello del precedente. Spesso, nell’arte viene raffigurato in abito da pellegrino, con bastone e spada, venne decapitato nell’anno 44 d.C. per ordine di Agrippa I (Cfr. *At* 12, 2). L’apostolo Giacomo fu chiamato Maggiore, nonostante fosse più giovane d’età di Giacomo il Minore, perché fu chiamato per primo alla sequela di Cristo.²⁴

¹⁸ Nella prima formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

¹⁹ Apostolo Pietro fu crocifisso a capo in giù.

²⁰ MASTACCHI, “Iconografia”, 162.

²¹ Nella seconda formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

²² MASTACCHI, “Iconografia”, 162.

²³ Nella terza formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

²⁴ MASTACCHI, “Iconografia”, 162.

All'apostolo *Andrea* viene designato il versetto: “*Passus sub Pontio Pilato* (Pati sotto Ponzio Pilato).”²⁵ *Andrea* fu fratello di *Pietro* apostolo, la tradizione iconografica gli attribuisce il simbolo della croce decussata.²⁶

Filippo apostolo invece ha come versetto: “*Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis* (Discese agli inferi e il terzo giorno risuscitò da morte).”²⁷ Anche a lui, la tradizione spesso attribuisce nella raffigurazione artistica, il simbolo della pietra perché fu legato ad una croce e poi in modo molto crudele lapidato.

L'apostolo *Tommaso* viene indicato con il versetto: “*Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris omnipotentis* (Ascese al cielo, siede alla destra di Dio Padre onnipotente).”²⁸ Nella Sacra Scrittura infatti è ricordato come colui che vuole mettere la mano nel costato di Cristo risorto. Nell'arte sacra *Tommaso* è sempre rappresentato con l'indice rosseggiante, con lancia, squadra o archipendolo.²⁹

L'apostolo *Bartolomeo* ha come versetto: “*Inde venturus est iudicare vivos et mortuos* (Di là ha da venire a giudicare i vivi e i morti)”³⁰. Nell'arte, spesso viene rappresentato di consueto con il coltello perché fu scuoiato. *Apostolo Matteo*, invece, ha il versetto che dice: “*Credo in Spiritum Sanctum* (Credo nello Spirito Santo)”³¹ e la tradizione iconografica lo presenta con il libro, con la spada, ecc.³²

L'apostolo *Giacomo*, detto *il Minore* in alcune circostanze della Sacra Scrittura viene nominato “fratello del Signore” (*Gv* 21, 2), cioè cugino. La frase che gli corrisponde dal *Credo* è: “*Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem* (La santa Chiesa cattolica e la

²⁵ Nella quarta formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

²⁶ Pasquale IACOBONE, *Mysterium trinitatis. Dogma e Iconografia nell'Italia medievale*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997, 159–230, 246–252.

²⁷ Nella quinta formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

²⁸ Nella quinta formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*.

²⁹ IACOBONE, *Mysterium trinitatis*, 159–230 e 246–252.

³⁰ Nella settima formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

³¹ Nella settima formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*.

³² MASTACCHI, “Iconografia”, 163.

comunione dei santi).”³³ L'arte sacra lo rappresenta mettendo in risalto alcune somiglianze con il Signore: capelli alla nazzarena e barba corta, in più, l'iconografia gli pone al collo un medaglione che ha l'immagine del Redentore.

Simone apostolo ha la frase: “*Remissionem peccatorum* (Nella remissione dei peccati).”³⁴ Viene nominato anche come Simone il cananeo, nell'arte è raffigurato con una sega. L'*apostolo Giuda Taddeo* invece è il fratello di Giacomo il Minore. A quest'apostolo gli coincide il versetto: “*Carnis resurrectionem* (Nella risurrezione della carne).”³⁵ Di solito nell'iconografia è raffigurato con una lettera (il rotolo), poi con la scure o mazza, con cui sarebbe stato trucidato, sotto la statua di Diana oppure legato a una croce è trafitto da frecce.³⁶

Il dodicesimo e ultimo *apostolo Mattia* ha la frase: “*Vitam aeternam* (Nella vita eterna).”³⁷ Mattia è il sostituto di Giuda Iscariota e nell'arte sacra è rappresentato nel momento della lapidazione e bruciato.

Avendo trattato singolarmente ogni Apostolo, ricordiamo brevemente anche i dodici oculi della Cappella che sono in corrispondenza con i dodici tondi degli Apostoli.

Nella storia dell'architettura, gli oculi hanno avuto una straordinaria funzione simbolica. Per oculo s'intende, in architettura, una piccola apertura di forma circolare oppure ovale, a volte anche solo dipinta, a scopo simbolico. L'oculo si distingue dal rosone principalmente per le dimensioni ridotte. Il termine viene spesso usato per l'apertura circolare che si può ritrovare alla base di una cupola come nel nostro caso della Cappella de' Pazzi dove lo scopo di queste aperture è quello di fare entrare luce nella costruzione e di dare un senso teologico al numero *dodici*.³⁸

³³ Nella nona formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

³⁴ Nella nona formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*.

³⁵ Nella nona formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*.

³⁶ MASTACCHI, “Iconografia”, 163.

³⁷ Nella dodicesima formella del ciclo pittorico di Apostoli con il *Credo*, Herman Weyen, sec. XVII, previa autorizzazione della *Biblioteca Marucelliana di Firenze*.

³⁸ BAROLSKY, “Toward an Interpretation of the Pazzi Chapel”, 228.

I dodici oculi richiamano lo stretto legame tra le dodici tribù d'Israele e i dodici Apostoli che si trovano in basso immediatamente sotto ogni l'oculo.

Attraverso gli oculi, la luce viene filtrata omogeneamente all'interno della Cappella. Anche la luce che penetra attraverso i oculi simboleggia la luce della grazia divina. Gli oculi sono inseriti nel registro superiore della cupola. Le dodici aperture si trovano ognuna alla base di ciascuna vela della cupola, e dall'oculo posto in alto sotto la lanterna.

A questo punto invece passeremmo rapidamente alla scoperta del simbolismo dei Cherubini e dell'Agnello con il libro e i sette sigilli.

Sui pareti in alto della Cappella de' Pazzi si trova il fregio, sempre con il tema dei Cherubini come all'esterno e con l'aggiunta dell'Agnello, simbolo di Redenzione, ma anche della potente Arte della Lana.

Qual è la relazione tra i Cherubini e la liturgia? Perché si è pensato di decorare la Cappella con questi esseri di Dio?

La decorazione con le figure dei Cherubini, costituisce un significativo concetto teologico dell'intera Cappella. Si volle che la Cappella avesse come uno dei fili conduttore il concetto di Sapienza e adottò la simbologia sapienziale del cherubino che nella tradizionale iconografia cristiana è l'essere che ha il privilegio di contemplare Dio, ricevendo il dono della saggezza e la capacità di comunicarlo. In questo caso, i cherubini rappresenta lo stupore di fronte alla sapienza Divina che si diffonde con la grazia fino all'umanità.³⁹

La presenza dei Cherubini raffigurati nella Cappella, mantiene in stretta relazione la memoria storica tra l'Antico Testamento e l'intero spazio del Cristianesimo.

Il nome di Cherubini per la prima volta compare nel libro della Genesi 3, 24: "E esiliò (il Signore Dio) l'uomo e pose a oriente del Giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante per custodire la via dell'albero della vita."

Secondo la classificazione delle schiere degli angeli, i Cherubini sono posti *oltre il trono di Dio*, espressione metaforica per indicare l'estrema vicinanza a Dio ed al suo potere. Perciò essi sono posti a guardia della luce e delle stelle. Si crede che, anche se sono stati allontanati dal

³⁹ BAROLSKY, "Toward an Interpretation of the Pazzi Chapel", 230.

piano reale e materiale degli uomini, la luce divina che essi filtrano giù dal cielo possa ancora toccare le vite umane.

Troviamo spesso nell'Antico testamento Cherubini che hanno quattro ali e quattro facce, ovvero una di uomo, una di cherubino, una di leone ed infine una di aquila, mentre nell'iconografia classica ed artistica, sono raffigurati con volti umani, di rarissima bellezza e splendore. Se esaminiamo attentamente i loro nomi, essi ci rivelano il potere che gli è dato di conoscere e di contemplare Dio.

Passiamo alla descrizione del simbolismo dell'*Agnello* con il libro e sigilli rappresentati nella Cappella. Per capire meglio questo simbolismo dell'Agnello, diamo uno sguardo attento alla Sacra Scrittura e più precisamente al libro dell'Apocalisse. Nel quinto capitolo, abbiamo il testo fondamentale che parla dell'Agnello con il libro e i sette sigilli. Ecco riportato l'intero quinto capitolo, per avere una visione completa del racconto biblico:

Colui che sta sul trono ha in mano un libro scritto di dentro e fuori sigillato con 7 sigilli. Un angelo grida: chi è degno di aprire il libro e sciogliere i sigilli? Un Agnello in piedi in mezzo al trono alle 4 creature viventi ed in mezzo agli anziani, che sembrava essere stato immolato che aveva 7 corna e 7 occhi che sono i 7 spiriti di Dio, mandati per tutta la terra. Quando l'Agnello prese il libro, le 4 creature ed i 24 anziani si prostrarono davanti all'Agnello, ognuno aveva una cetra e delle coppe d'oro piene di profumi che sono le preghiere dei santi. Tutti cantavano un nuovo canto: "Tu sei degno di prendere il libro e di aprire i sigilli, perché sei stato immolato ed hai acquistato a Dio, con il tuo sangue, gente di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e ne hai fatto per il nostro Dio un regno e dei sacerdoti; e regneranno sulla terra." Tutte le creature che sono nel cielo, sulla terra, sotto la terra e nel mare, e tutte le cose che sono in essi dicevano: "A colui che siede sul trono, e all'Agnello, siano la lode, l'onore, la gloria e la potenza, nei secoli dei secoli". Le 4 creature dissero: *Amen* ed i 24 anziani si prostrarono ed adorarono. (*Ap 5*)

Esaminato il testo biblico, possiamo sostenere che il simbolo dell'Agnello già dall'antichità è stato considerato come l'immagine del candore, della tolleranza, della mitezza, dell'innocenza e della purezza. Sempre, nell'antichità, era considerato, insieme all'ariete, l'animale sacrificale per eccellenza⁴⁰, perciò è anche il simbolo di Cristo e del suo

⁴⁰ BARTOLI, *La chiave*, 83.

sacrificio supremo. Spesso nell'arte cristiana l'agnello in mezzo alle pecore oppure in disparte, significa l'Agnello di Dio, che porta i peccati del mondo.⁴¹

Come già abbiamo detto, nella Bibbia l'agnello identifica il simbolo sacrificale per eccellenza, rimane celebre il passo che vede Abramo immolare l'animale in luogo del figlio Isacco.⁴² Questo episodio della tradizione ebraica venne poi adottato dal cristianesimo, che paragonò l'agnello a Cristo perché come l'animale fu sacrificato senza colpa.⁴³ L'agnello nella religione cristiana diventò anche emblema degli apostoli e in genere di tutti i semplici o gli innocenti, ovvero uomini santi e peccatori redenti.⁴⁴

Significato dell'*agnello* è l'immagine biblica della Vittima offerta in sacrificio che è Cristo stesso. E anche l'iconografia dell'*agnello* compare spesso associato alla figura di Cristo nei contesti evangelici.⁴⁵

La Sacra Scrittura, così come viene espresso nel vangelo secondo Giovanni, riporta il simbolo dell'Agnello che è Cristo il quale ha consacrato se stesso, affinché tutti gli uomini siano consacrati (*Gv* 17, 19), assumendo per noi il peccato e lavando nella sua passione.⁴⁶ Nel libro dell'Apocalisse si trova ancora più visibile questa l'immagine dell'Agnello immolato per i peccati di tutti e come nel suo sangue le vesti siano state mondate (*Ap* 1, 5 e 7, 14).

Quando si utilizza l'agnello come simbolo di Cristo, non si presuppone semplicemente che la figura dell'agnello indichi Cristo, ma che tra l'agnello e Cristo, è un legame profondo, determinato dalla mansuetudine e dal sacrificio: l'uso del simbolo dell'agnello è legato al proposito di attribuire alle cose e alle figure della natura un valore, che va al di là della loro immediata apparenza, che rinvia alle forme celebrative o a un significato invisibile della realtà, che non può essere immediatamente designato, ma che deve essere raggiunto indirettamente, per via trasver-

⁴¹ BAROLSKY, "Toward an Interpretation of the Pazzi Chapel", 229.

⁴² Martine DULAEY, *I simboli Cristiani*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2004, 118.

⁴³ DULAEY, *I simboli Cristiani*, 118.

⁴⁴ *Dizionario dei simboli*, Casale Monferrato: Piemme, 1993, 12.

⁴⁵ BARTOLI, *La chiave*, 83.

⁴⁶ DULAEY, *La chiave*, 119.

sale.⁴⁷ Il rapporto tra la figura simbolica dell'agnello e il suo significato si costruisce attraverso il principio dell'analogia (parola che in greco ha il significato originario di "proporzione"), che mette a confronto due domini diversi della realtà, istituisce un profondo legame tra varie realtà.⁴⁸

Adesso, per ultimo spieghiamo lo zodiaco che è rappresentato all'interno della Cappella de' Pazzi. Prima di tutto dobbiamo ricordare che fin ora, per mancanza di documenti, l'autore del dipinto non è conosciuto ma sappiamo la datazione che risale a 1442, secondo i restauri compiuti nel 2009⁴⁹, che invece hanno aperto la chiave di un universo ignoto e ancora tanto da esplorare. Come i Medici nella Sagrestia Vecchia, anche i Pazzi vollero ornare la volta della scarsella con l'immagine di un vero cielo.

La conciliabilità del zodiaco col cristianesimo, ci viene spiegata in modo esaustivo da André Corboz nel suo articolo *La "Danae" di Mabuse (1527) come testimonianza dell'idea di Sancta Antiquitas*, egli afferma:

Bisogna ricordare un'altra corrente di pensiero che oggi riteniamo difficilmente conciliabile col cristianesimo, cioè l'astrologia. Non c'era una distinzione chiara tra astronomia e astrologia prima del Settecento, anche se molti autori hanno criticato, dal '400 in poi, l'assurdità dell'astrologia e se nel 1586 Sisto V, con la bolla *Coeli et terrae* condannò l'astrologia divinatrice.⁵⁰

Da notare una questione molto importante di André Corboz sul discorso della nascita di Gesù in relazione col zodiaco:

La nascita di Cristo, poi, è in relazione col solstizio d'inverno [...], la data di Pasqua non è "storica", bensì astronomica, mentre i Re Magi sono stati guidati da una stella. Così la presenza di temi astrali nelle chiese non sorprende, tanto meno che Lattanzio e Agostino sono loro pure certi dell'influenza degli astri.⁵¹

⁴⁷ BARTOLI, *La chiave*, 83.

⁴⁸ *Dizionario dei simboli*, 12.

⁴⁹ Brunella TEODORI, *Problemi di restauro e di conoscenza*, Conferenza per l'occasione dell'inaugurazione del restauro dello zodiaco nella Cappella de Pazzi, 4 luglio 2009.

⁵⁰ André CORBOZ, "La 'Danae' di Mabuse (1527) come testimonianza dell'idea di *Sancta Antiquitas*", *Artibus et Historiae* 42 (2000) 9–29 (15).

⁵¹ CORBOZ, *La 'Danae' di Mabuse*", 16.

Per quanto ci interessa in modo particolare:

Nella cupola minore della Sagrestia Vecchia del Brunelleschi, a San Lorenzo, c'è una pittura eseguita dopo il 1442 che mette in mostra il cielo alla data del 4 luglio '42, senza dubbio in rapporto con avvenimento preciso, mentre la Cappella dei Pazzi a Santa Croce (1443–1446) esibisce la volta celeste a mezzogiorno del 6 luglio 1439.⁵²

Secondo le analisi fatte sul dipinto, si è notata la somiglianza dello zodiaco di questa Cappella con quello della Sagrestia Vecchia al interno della Chiesa San Lorenzo, un'somiglianza così evidente, nonostante l'estremo degrado dell'affresco e la perdita di una buona parte (quasi metà), di questa causa di varie situazioni.

Quando, nel 1986, grazie al restauro, fu possibile riconoscere i pianeti nella Sagrestia Vecchia in San Lorenzo e quindi proporre una data certa corrispondente allo zodiaco rappresentato, si trovò anche il modo di domandarsi se lo stesso zodiaco era riconoscibile anche nella Cappella de' Pazzi. Dai primi interventi di restauro, fu possibile individuare la stella Regola, tra le zampe del Leone, il pianeta Venere, davanti al Cancro e Giove sotto la coda dell'Ariete.

Le posizioni sono risultate sostanzialmente le medesime della Sagrestia Vecchia. Per tutte due le cupole il cielo rappresentato, è quello del 4 luglio 1442; come si sarebbe potuto vedere a Firenze in quella data, poco prima delle 11:00 della mattina, senza l'atmosfera, senza la luce diffusa del cielo.⁵³

E' indubbio porsi una domanda molto adeguata: Perché queste due pitture, astronomicamente identiche, vengono realizzate da famiglie diverse tra di loro come furono i Pazzi e i Medici, in spazi sacri, architettonici simili tra di loro? Vari studiosi, come Isabella Lapi Ballerini, hanno provato a dare una risposta plausibile che resta tale, però per la mancanza di documentazione e si deve fermare solo ai presupposti. Piero Ranfagni si domanda:

⁵² CORBOZ, La 'Danae' di Mabuse", 16.

⁵³ Piero RANFAGNI, *Il cielo della Cappella Pazzi restaurato. La data del cielo dei Pazzi*, Conferenza per l'occasione dell'inaugurazione del restauro dello zodiaco nella Cappella de Pazzi in 4 luglio 2009.

Perché il cielo viene rappresentato in modo così realistico e non simbolico, su superfici concave e non convesse, come si usava all'epoca? Con quale tecnica sono stati collocati sulla cupola i vari corpi celesti, quale catalogo stellare è stato utilizzato, chi fu l'astronomo o gli astronomi che fornirono la loro consulenza, a quale iconografia delle costellazioni si è riferito il pittore?⁵⁴

La similitudine della configurazione delle due cupole rappresenta semplicemente la data e il cielo letto in senso astrologico. Si dovrebbe capire qual'era il pronostico, oppure se riguardava una persona o un evento storico pubblico. Francesca Carrara indica questa ipotesi:

Forse per la celebrazione comune di un evento, che si dice collegabile al re Renato d'Angiò in quella lontana estate a Firenze, o forse auspicio per la riconquista delle Terre Sante e del Santo Sepolcro, rievocato nell'immagine architettonica di entrambi, o forse da ricollegarsi al Concilio che tanti dotti aveva convocato a Firenze, certo i due affreschi si susseguirono a non molta distanza, quando ancora le due famiglie erano ancora alleate e con intenti comuni.⁵⁵

La studiosa Brunella Teodori afferma che si tratta di una rara decorazione profana quattrocentesca in un ambiente sacro – seppure inserita in un'epoca in cui tali rapporti erano usuali specie nel Rinascimento fiorentino – guidata da un'importante committenza quella della famiglia Pazzi, che la fece erigere [...] come suo mausoleo nella chiesa francescana.⁵⁶

I due dipinti, sia questo nella Cappella de Pazzi, sia quello dalla Sagrestia Vecchia di San Lorenzo, rappresentano un unicum della cultura artistica e scientifica del tempo.

Basti pensare che all'inizio della realizzazione del dipinto, la mappa del zodiaco presentava tutti gli elementi astronomici rilevati con estrema precisione: l'eclittica con le costellazioni zodiacali e il Sole posto tra i Gemelli e il Cancro, i meridiani, il Polo Nord e i pianeti in transito collocati in posizioni particolari.

⁵⁴ RANFAGNI, *Il cielo della Cappella Pazzi* (2009).

⁵⁵ Francesca CARRARA, *Un cielo dimenticato nella storia della Cappella Pazzi*, Conferenza per l'occasione dell'inaugurazione del restauro dello zodiaco nella Cappella de Pazzi, 4 luglio 2009.

⁵⁶ TEODORI, *Problemi di restauro* (2009).

Dai particolari che si osservano nel dipinto si capisce che l'artista era molto legato alla tradizione miniaturistica e che venne assistito da un astronomo; probabilmente Paolo dal Pozzo Toscanelli, amico di Brunelleschi e anche di Leon Battista Alberti.

L'opera è eseguita con una tecnica insolita e preziosa: una pittura a secco su fondo di azzurrite, con gli elementi astronomici che sono dorati. Un simile interesse così particolare, era in sintonia con la tradizione e con gli eventi culturali della città; ricordiamo inoltre che nella biblioteca di San Marco i numerosi testi astrologici ed ermetici, furono tutti ben collocati e messi in evidenza.

Nel dipinto relativo allo zodiaco, troviamo inserito il rapporto tra le fasi lunari e la liturgia pasquale. La raffigurazione dello Zodiaco è frequente nel Medioevo, in particolare nell'arte romanica; manoscritti, mosaici pavimentali e decorazione scultorea che esprimono a pieno l'idea del tempo che passa, come pure quella dell'influenza degli astri sulle occupazioni umane per questo esse, vengono solitamente associate alle attività dei mesi.

D'altra parte la Chiesa stessa assegna al lavoro stagionale dei campi un valore importante e estremamente positivo. Lo Zodiaco è inoltre fortemente connesso alla concezione dell'uomo come microcosmo, ogni organo del quale è sottoposto all'influsso delle costellazioni e dei pianeti.

Anche nella Cappella de' Pazzi nel corso della fine metà del XV secolo ha largo spazio, pur con leggere varianti che riguardano la sequenza cronologica o l'accostamento tra mese e relativo segno, la rappresentazione del ciclo cosmologico.

**LETTERA APOSTOLICA IN FORMA DI “MOTU PROPRIO”
MITIS IUDEX DOMINUS IESUS
PER LO SNELLIMENTO DEL PROCESSO CANONICO
DI NULLITÀ MATRIMONIALE**

IOSIF IACOB¹

Abstract. Taking a close look at the family and marriage nowadays, particularly noticing the problems that the institution of marriage is facing determines the Church to become much more aware and responsible in solving the problems Christian couples are facing today. The church as divine-human institution disposes of valuable instruments to this purpose. Such is the legal procedure of the marriage nullity trial, which assesses the validity or invalidity of marriage from the perspective of canon law. A faithful pastoral ministry requires a reform of matrimonial law. This paper analyses the reform of the canonical regulations on marriage initiated by Pope Francis, notably the contribution of his two recent motu proprio apostolic letters, *Mitis Iudex Dominus Iesus* and *Mitis et Misericors Iesus* which endorse a swifter and more accessible canonical procedure for the declaration of the nullity of marriage.

Key words: marriage, marriage trial, nullity of marriage, indissolubility, canon law, Holy See.

Introduzione

L'8 dicembre 2015 sono entrate in vigore le modifiche riportate al Codice di Diritto Canonico col progetto di riforma per le cause di dichiarazione di nullità matrimoniale². Tale progetto vigeva già da molto

¹ Universitatea Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, email: iosiac@hotmail.com.

² Le modifiche al Codice di Diritto Canonico e al Codice di Diritto Canonico per le Chiese Orientali riportate nella Lettera Apostolica in forma di “Motu Proprio” *Mitis Iudex Dominus Iesus* (per la Chiesa Latina) rispettivamente nella Lettera Apostolica in forma di “Motu Proprio” *Mitis et Misericors Iesus* (per le Chiese Orientali) sono state promulgate l'8 settembre 2015, nella festa della Natività della Vergine Maria. Per il Codice di Diritto Canonico (Chiesa Latina), queste modifiche rappresentano

tempo negli intenti del Sommo Pontefice ma anche nelle diverse strutture della Santa Sede, soprattutto nella visione del *Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*.³ Perciò, conoideriamo molto utile, ma anche di grande necessità teologica, canonica e pastorale analizzare alcuni aspetti generali, della natura di questo documento.

1. Il contesto in cui si colloca il documento

Ritornando al momento dell'elezione del Sommo Pontefice Papa Francesco, possiamo costatare una particolarità, che lui stesso ricorda, con riferimento alle parole che sono state indirizzate a lui, quando il cardinale brasiliano Claudio Hummes, nel momento in cui la sua elezione era certa, seduto al suo fianco gli disse: “Non dimenticarti dei poveri.”⁴ Nelle diverse strutture e situazioni della vita ecclesiale e sociale possiamo parlare di una certa “povertà”. Nel nostro caso, sicuramente sarebbe da mettere in discussione la povertà delle relazioni umane e soprattutto in ciò che potrebbe essere la vita di famiglia, la vita relazionale e il matrimonio cristiano che, attualmente, è messo sempre più alla prova dalle attuali visioni sulla famiglia e dalle problematiche con le quali si confronta il matrimonio oggi.

In questo contesto, anche le due Assemblee Sinodali dei Vescovi (5–19 ottobre 2014 e 2–25 ottobre 2015) rappresentano un intento del Santo

la sostituzione integrale del Libro VII, Parte III, Titolo I, Capitolo I sulle cause di nullità matrimoniale: “Decreto e statuisco che il Libro VII del codice di Diritto Canonico, Parte III, Titolo I, Capitolo I sulle cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio (cann. 1671-1691), dal giorno 8 dicembre 2015 sia integralmente sostituito con ciò che segue”. (Lettera Apostolica *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Preambolo)

³ L'intervento del Cardinale Francesco Coccopalmerio, Presidente del Consiglio per i Testi Legislativi, nel Seminario di Studio organizzato dalla Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Riforma del processo per la nullità del matrimonio, 30 ottobre 2015, LUMSA, Roma;
<<https://www.youtube.com/watch?v=ZFqWVZVweYI>>

⁴ *Discorso del Santo Padre Francesco ai rappresentanti media*, 16 marzo 2013, Roma.
<https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html>

Padre di richiamare l'attenzione su quelle che potrebbero essere i problemi del matrimonio e della coppia nei nostri tempi.

Un primo quadro generale in cui possiamo inserire il problema della nascita del suddetto documento è proprio l'interesse sul tema della famiglia e delle situazioni coniugali speciali nei nostri tempi. Nella *Relatio Synodi* della III Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi si parte da un riferimento chiaro al valore e alla necessità della famiglia sana, in uno sguardo oggettivo e attuale nella missione integrale della famiglia di evangelizzare:

Grembo di gioie e di prove, di affetti profondi e di relazioni a volte ferite, la famiglia è veramente “scuola di umanità” (cf. *Gaudium et Spes*, 52), di cui si avverte fortemente il bisogno. Nonostante i tanti segnali di crisi dell'istituto familiare nei vari contesti del “villaggio globale”, il desiderio di famiglia resta vivo, in specie fra i giovani, e motiva la Chiesa, esperta in umanità e fedele alla sua missione, ad annunciare senza sosta e con convinzione profonda il “Vangelo della famiglia” che le è stato affidato con la rivelazione dell'amore di Dio in Gesù Cristo e ininterrottamente insegnato dai Padri, dai Maestri della spiritualità e dal Magistero della Chiesa. La famiglia assume per la Chiesa un'importanza del tutto particolare e nel momento in cui tutti i credenti sono invitati a uscire da se stessi è necessario che la famiglia si riscopra come soggetto imprescindibile per l'evangelizzazione.⁵

Di fronte a tanti segnali di crisi, la Chiesa “fedele alla sua missione” ribadisce un suo discorso e una sua visione sull'identità del matrimonio e dello stato generato dall'unione matrimoniale, cercando soluzioni per le diverse realtà matrimoniali in crisi e per situazioni coniugali delicate, come le separazioni, i divorziati non risposati, divorziati risposati etc.

Un aspetto suggerito dall'esperienza pastorale della Chiesa mostra che con un aiuto adeguato e con l'azione della riconciliazione della grazia una grande percentuale dei matrimoni cristiani che sono in crisi riescono a superarla in maniera soddisfacente. Un ruolo particolare in questo senso occupa il saper perdonare e sentirsi perdonati, che è un'esperienza fondamentale nella vita familiare. Nello stesso tempo è necessario un discernimento particolare nella missione della Chiesa e di quelli che sono impegnati nella pastorale della famiglia nell'accompagnare le situazioni di

⁵ “Relatio Synodi” della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione* (18.10.2014), 2.

grande disagio come i separati, i divorziati, gli abbandonati e in modo particolare la sofferenza di coloro che hanno subito ingiustamente la separazione, il divorzio o l'abbandono, oppure sono stati costretti dai maltrattamenti del coniuge a rompere la convivenza.⁶

In questo contesto, i Padri sinodali hanno sottolineato il grande disagio in cui si trovano le coppie che dubitano sulla validità del loro matrimonio e che non possono chiarire la loro situazione a causa della mancanza di strutture ecclesiali che vengano incontro alle loro difficoltà, ma anche le situazioni in cui sono obbligate ad aspettare tempi indefiniti fino alla soluzione delle cause proposte. Un grande numero dei Padri sottolinea la necessità di rendere più accessibili ed agili, possibilmente del tutto gratuite, tutte quelle procedure per il riconoscimento dei casi di nullità matrimoniale. Essi indicano anche delle proposte in vista dello snellimento del processo matrimoniale, ricordando tra altre possibili vie: il superamento della necessità della doppia sentenza conforme; una via amministrativa sotto la responsabilità del vescovo; un processo sommario per i casi di nullità notoria. Non sono mancate le voci dei Padri che si sono opposti a tali iniziative, esse riscontrano un pericolo per una giusta e profonda analisi delle cause che potrebbe non garantire un giudizio affidabile.⁷

Con questi presupposti, in seguito a questa Assemblea Sinodale, il Santo Padre costituisce una commissione presieduta dal decano della Rota Romana, mons. Pio Vito Pinto che avrà come missione di rianalizzare ed elaborare le norme processuali procedurali che possano snellire i processi canonici matrimoniali. Questa commissione elaborò il testo che fu presentato al Santo Padre nel mese di giugno, e ricevette la sua firma il 15 di agosto 2015 per essere poi promulgato l'otto di settembre.⁸

La suddetta Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio è stata ricordata nell'Assemblea Ordinaria del Sinodo de Vescovi del mese di ottobre 2015 come uno strumento che, modificando la vigente procedura processuale, viene a semplificare i modi in cui si svolgono i processi

⁶ *Le sfide pastorali sulla famiglia* 44–47.

⁷ *Le sfide pastorali sulla famiglia* 48.

⁸ Intervento del Cardinale Coccopalmerio, Riforma del processo per la nullità del matrimonio <<https://www.youtube.com/watch?v=ZFqWVZVweYI>>.

matrimoniali e abbreviare i tempi per la soluzione delle eventuali cause di nullità matrimoniale.

Per tanti fedeli che hanno vissuto un'esperienza matrimoniale infelice, la verifica dell'invalidità del matrimonio rappresenta una via da percorrere. I recenti Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* e *Mitis et Misericors Iesus* hanno condotto ad una semplificazione delle procedure per l'eventuale dichiarazione di nullità matrimoniale. Con questi testi, il Santo Padre ha voluto anche “rendere evidente che il Vescovo stesso nella sua Chiesa, di cui è costituito pastore e capo, è per ciò stesso giudice tra i fedeli a lui affidati” [...] Sarà pertanto necessario mettere a disposizione delle persone separate o delle coppie in crisi, un servizio d'informazione, di consiglio e di mediazione, legato alla pastorale familiare, che potrà pure accogliere le persone in vista dell'indagine preliminare al processo matrimoniale.⁹

Un primo passo indicato dal documento, in vista della semplificazione procedurale, dà una particolare attenzione alla figura del Vescovo diocesano, come pastore e capo del gregge e perciò anche giudice, ma anche una speciale importanza alla pastorale familiare e ad un servizio specializzato di mediazione e consiglio.

2. Struttura del documento

Il Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, è composto di tre sezioni, che, anche se sono un tutto unitario, ognuna di esse evidenzia una maniera distinta di approccio della riforma intenzionata dal Santo Padre in rapporto alla realtà del matrimonio nelle sue caratteristiche cristiane, teologiche e giuridiche, e in particolar modo in ciò che potrebbe significare il processo di nullità matrimoniale.

A. La prima sezione è rappresentata da un preambolo in cui si specificano i presupposti della riforma come anche i criteri fondamentali che hanno guidato l'opera della modifica del processo di nullità matrimoniale. Tra i presupposti ricordati nel documento, troviamo: la missione della ricerca della verità e della giustizia nella vita della Chiesa;

⁹ *Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco al termine della XIV Assemblea generale ordinaria (4-25 ottobre 2015) sul tema “La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo”*, 24 ottobre 2015, 82 <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/24/0816/01825.html>>.

il principio della salvezza delle anime; l'indissolubilità del sacro vincolo del matrimonio.

Questi presupposti rappresentano il punto di partenza del lavoro e la preoccupazione costante della commissione costituita dal Romano Pontefice con il compito di proporre una strada per la riforma del processo matrimoniale canonico, in vista dello snellimento. In questo senso, la celerità del processo matrimoniale non vuole rappresentare un aumento delle cause matrimoniali, ma cerca di rispondere in modo più efficace a quelle che sono le necessità dei fedeli, in modo che essi possano prendere visione della propria situazione e trovare una risposta che possa dare certezza, sia a favore del vincolo, sia a favore della dichiarazione di nullità del matrimonio.

La preoccupazione della salvezza delle anime, che – oggi come ieri – rimane il fine supremo delle istituzioni, delle leggi, del diritto, a spingere il Vescovo di Roma ad offrire ai Vescovi questo documento di riforma, in quanto essi condividono con lui il compito della Chiesa, di tutelare cioè l'unità nella fede e nella disciplina riguardo al matrimonio, cardine e origine della famiglia cristiana. Alimenta la spinta riformatrice l'enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale; la carità dunque e la misericordia esigono che la stessa Chiesa come madre si renda vicina ai figli che si considerano separati.¹⁰

La celerità, sottolinea il documento, non può essere a scapito dell'indissolubilità del matrimonio o modificare gli atti processuale e le tappe che possa portare ad una meno esigente e approfondita analisi, ma in vista di un chiarimento di coloro che, per molto tempo, avrebbero potuto trovarsi in dubbio circa la propria situazione matrimoniale.

Ho deciso di dare con questo Motu proprio, disposizioni con le quali si favorisca non la nullità dei matrimoni, ma la celerità dei processi, non meno che una giusta semplicità, affinché, a motivo della ritardata definizione del giudizio, il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio.¹¹

¹⁰ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Preambolo.

¹¹ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Preambolo.

I criteri elencati nel documento di riforma del processo di nullità matrimoniale si trovano nella seconda parte del preambolo e precedono il testo dei canoni che sostituiranno l'intero contenuto del Capitolo I, Titolo I, Parte III del Libro VII del Codice di Diritto Canonico. Questi costituiscono il nocciolo degli intenti della commissione nello snellire il processo e nello stesso tempo mantenere il carattere giudiziario salvaguardando la dottrina e la disciplina della Chiesa in riferimento al matrimonio.

Elencando i sette criteri fondamentali, non possiamo non notare una continuità con la dottrina tradizionale giuridica della Chiesa, ma nello stesso tempo anche la particolarità nel riconoscere e accentuare alcuni principi particolari che corrispondono alle necessità attuali della Chiesa e dei fedeli: la celerità del processo; l'importanza della figura de Vescovo – giudice, come “garante dell'unità cattolica nella fede e nella disciplina”¹² e il desiderio di colmare la distanza fisica e morale tra le istituzioni della Chiesa e i fedeli (il processo come uno strumento pastorale).¹³

I criteri sono:

1. Una sola sentenza in favore della nullità esecutiva che viene a sostituire la normativa che prevedeva una doppia decisione conforme a favore della nullità affinché le parti possano essere ammesse a nuove nozze canoniche.

2. La figura dell'unico giudice (chierico) sotto la responsabilità del Vescovo che deve vegliare per assicurare che non si indulga qualunque lassismo nello svolgimento delle tappe del processo.

3. Lo stesso Vescovo è giudice che come pastore e guida del popolo, secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II¹⁴, ha tra le diverse missioni anche quella di giudicare i propri sudditi.

4. Il processo più breve, forma che viene proposta in aggiunta a quella documentale, presente già nella normativa esistente, da applicare nei casi in cui l'accusa di nullità è sostenuta da argomenti particolarmente evidenti.

¹² *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Preambolo.

¹³ P. MONETA, *La dinamica processuale nel Motu Proprio. “Mitis Iudex”*, Seminario di studio presso la Lumsa, Roma, 30 ottobre 2015, <<https://www.youtube.com/watch?v=b9QDU8sNL4I>>; <http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf>.

¹⁴ *Christus Dominus*, Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella chiesa, 28 ottobre 1965.

Gli altri tre criteri fanno riferimento alle figure che nella struttura ecclesiastica hanno il ruolo di mettere in luce la comunione: la sinodalità della Chiesa, i compiti e la funzione delle Conferenze Episcopali e la Sede Apostolica che attraverso il Tribunale ordinario della Rota Romana viene a rafforzare il vincolo fra la Sede di Pietro e le Chiese particolari avendo cura “di contenere qualunque abuso del diritto, perché non abbia a riceverne danno la salvezza delle anime.”¹⁵

B. La seconda sezione propone il testo integrale che sostituirà la normativa vigente sul processo di nullità matrimoniale. Esplicitamente, e composta da 21 canoni che sostituiranno l’altrettanti numero dei canoni esistenti.

Nel primo articolo *De foro competenti et de tribunalibus* ritroviamo i tre canoni 1671–1673 che rappresentano una sintesi ma anche una eliminazione (dalla normativa vigente) di quello che potrebbe dilungare il processo stesso nella ricerca del foro competente del tribunale. Più ancora, si insiste sulla figura del Vescovo (can. 1673) come giudice di prima istanza a favore di un volto più collegiale nell’amministrare la giustizia nella Chiesa anche in questioni più delicate come quella della dichiarazione di nullità del matrimonio. In questo modo il vescovo non è soltanto garante della giustizia ma anche responsabile dinnanzi a Dio, alla Chiesa e ai fedeli nel ricercare e proporre la verità. Inoltre, il ruolo attivo del Vescovo nella attività giudiziaria, oltre a corrispondere alla sua missione episcopale (insegnare, santificare e governare), rappresenta anche un avvicinamento delle strutture della Chiesa ai fedeli.¹⁶

Sempre in vista del facilitare l’avvicinamento delle strutture ai fedeli e diminuire i tempi dei processi viene specificato anche l’obbligo dei vescovi di costituire tribunali nel loro territorio ma anche accedere a un tribunale viciniore già esistente.¹⁷ Nello stesso tempo, il Vescovo, per facilitare la missione di giudicare i propri sudditi nelle cause di nullità matrimoniale può costituire il tribunale monocratico al quale “siano

¹⁵ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Preambolo.

¹⁶ George Horta ESPINOZA, *Prima analisi della Riforma del Processo canonico di nullità del Matrimonio*, 13.10.2015, PUL, Roma

<<https://www.youtube.com/watch?v=4j48dHMhFhM>>.

¹⁷ *Can. 1673 § 2.*

associati due assessori di vita specchiata, esperti in scienze giuridiche o umane, approvati dallo stesso Vescovo per questo compito.»¹⁸

Nel secondo articolo, *De iure impugnandi matrimonium*, il can. 1674 nei tre paragrafi, che è l'unico canone che costituisce l'articolo sul diritto di impugnare il matrimonio, non riporta alcuna novità, esso sostituendo i canoni 1674–1675 della normativa in vigore fino l'8 di dicembre 2015.

Il terzo articolo, *De cause introductione et instructione*, nei cann. 1675–1678, si orienta verso la figura del giudice e il modo di istruire la causa per non dilungare eccessivamente i tempi processuali. In questo senso, il giudice ha la missione di accettare la causa immediatamente, dal momento in cui ha la certezza che il matrimonio è irreparabilmente fallito, non specificandosi più il ricorso ad altri mezzi pastorali che portino ad una convalidazione del matrimonio o a ristabilire la convivenza, così come veniva menzionato nel canone 1676 della normativa che adesso viene riformulata con il Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*.¹⁹

Un ruolo particolare incombe al Vicario Giudiziale che trovando fondamento per la causa deve ammettere e notificare il difensore del vincolo e la parte convenuta se il libello non è stato firmato da entrambe le parti. Trascorso il tempo per prendere nota della notifica il Vicario Giudiziale deve determinare la formula del dubbio e avviare la causa per il processo breve o con il processo ordinario in base alle caratteristiche riportate nel libello.²⁰

Una speciale rilevanza nello svolgimento del processo di nullità matrimoniale lo occupa la confessione giudiziale delle parti sostenuti da eventuali testi sulla credibilità delle stesse, che possono avere un valore di prova piena. Il giudice è chiamato a una analisi oggettiva in riferimento o fondandosi su tali prove, non di dichiarare in una maniera indiscriminata o in un giudizio frettoloso la nullità o la validità di un matrimonio, piuttosto di scoprire verità circa la validità o meno del vincolo contratto.²¹

¹⁸ *Can. 1673 § 4.*

¹⁹ *Can. 1675 della normativa proposta dal Mitis Iudex Dominus Iesus, diversa dalla formulazione del can. 1676 della normativa del Codice di Diritto Canonico del 1983.*

²⁰ *Can. 1676.*

²¹ *Can. 1678*

Il quarto articolo, *De sententia, de eiusdem impugnationibus et exsecutione*, formula le caratteristiche della sentenza e i modi d'impugnazione mediante l'appello ma anche l'esecuzione della stessa, nei quattro canoni 1679–1682. La celerità dell'esecuzione della sentenza consiste propriamente nel diventare immediatamente esecutiva senza necessitare una conferma da un tribunale del secondo grado, fermo restando la possibilità di appello, in termini stabiliti dal diritto, che porterà il collegio dei giudici insieme al difensore del vincolo designato a richiedere alle parti di presentare le obiezioni nei termini decisi, e se l'appello risulta dilatorio in modo manifesto, con decreto può essere confermata la sentenza di prima istanza.

Una particolarità del documento troviamo nel articolo quinto, *De processu matrimoniali brevior coram Episcopo*, dedicato al processo più breve, l'innovazione significativa della riforma del processo di nullità matrimoniale. Questo è un nuovo tipo di processo che entra nella pratica della Chiesa con l'attuale documento proposto nei 5 canoni, 1683–1687, che formano il contenuto di questo articolo. Su questa particolarità, in quanto è una delle caratteristiche fondamentali della breve durata di un processo matrimoniale, ci soffermeremo nella seguente parte del nostro articolo.

Il sesto articolo, *De processu documentali*, rispettivamente cann. 1688–1690 del documento *Mitis Iudex Dominus Iesus*, è dedicato al processo documentale, sezione già esistente in pratica costante giudiziaria nella Chiesa per i casi in cui si invoca la nullità presentando prove incontestabili “se da un documento che non sia soggetto a contraddizione o a eccezione alcuna, consti con certezza dell'esistenza di un impedimento dirimente o del difetto di forma legittima, purché sia chiaro con eguale sicurezza che non fu concessa la dispensa, oppure del difetto di un mandato valido in capo al procuratore.”²²

In un simile processo lo sveltimento consiste nella riduzione dell'istruttoria in base a due argomenti correlati come quello dell'esistenza di un documento che attesti l'esistenza della nullità per impedimento o difetto di forma e nel caso in cui esistono le altre prove per la mancata dispensa. In questo caso, verificandosi questi requisiti, “la decisione deve

²² *Can.* 1688.

essere una sentenza affermativa [...] e non è necessaria la doppia conformità.”²³

La parte seconda e centrale del documento si conclude con l'articolo settimo, intitolato *Normae generales*, che ha come contenuto solo il canone 1691 con tre paragrafi, che enumera alcune indicazioni sugli obblighi morali e civili e rimandi certe procedure in alcune circostanze a diversi altri canoni e tipi di giudizio.²⁴

C. La terza sezione del Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, intitolata *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandum*, contiene le norme procedurali ed è una parte del tutto distinta, che ha come scopo il diffondere la conoscenza delle leggi, offrire un aiuto ai fedeli nel processo di comprensione delle tappe e procedure matrimoniali, e perché l'operato del tribunale possa rispondere alle esigenze dei fedeli, come lo stesso documento sostiene, in base alle indicazioni della III Assemblea del Sinodo dei Vescovi del ottobre 2014:

La III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi, celebrata nel mese di ottobre 2014, ha constatato la difficoltà dei fedeli di raggiungere i tribunali della Chiesa. Poiché il Vescovo, come il buon Pastore, è tenuto ad andare incontro ai suoi fedeli che hanno bisogno di particolare cura pastorale, unitamente con le norme dettagliate per l'applicazione del processo matrimoniale, è sembrato opportuno, data per certa la collaborazione del Successore di Pietro e dei Vescovi nel diffondere la conoscenza della legge, offrire alcuni

²³ Manuel J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, Roma: Ediurcla, 1996, 534; PIERO ANTONIO BONNET, “Il processo documentale”, in AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Cita del Vaticano, 1992, 51–92; Mateo MARTINEZ CAVERO, “En torno al proceso documental”, *Revista española de derecho canonico* 41 (1985) 429–446.

²⁴ Come esemplificazione e chiarimento riproponiamo il canone 1691, l'ultimo dell'attuale riforma: Can. 1691 § 1. Nella sentenza si ammoniscano le parti sugli obblighi morali o anche civili, cui siano eventualmente tenute l'una verso l'altra e verso la prole, per quanto riguarda il sostentamento e l'educazione. § 2. Le cause per la dichiarazione di nullità del matrimonio non possono essere trattate con il processo contenzioso orale di cui nei cann. 1656-1670. § 3. In tutte le altre cose che si riferiscono alla procedura, si devono applicare, a meno che la natura della cosa si opponga, i canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario, osservate le norme speciali per le cause sullo stato delle persone e per le cause riguardanti il bene pubblico.

strumenti affinché l'operato dei tribunali possa rispondere alle esigenze dei fedeli, che richiedono l'accertamento della verità sull'esistenza o no del vincolo del loro matrimonio fallito.

Questa parte è suddivisa in sei titoli e 21 articoli in base anche al numero dei canoni della parte precedente. Le indicazioni presenti in questa parte sono prevalentemente di natura pastorale con il compito di richiamare una certa prassi da implementare nella vita della Chiesa per quanto riguarda l'indagine previa di natura pastorale, indagine pregiudiziale, in vista della realizzazione del processo matrimoniale, specificando la missione del vescovo di "seguire con animo apostolico i coniugi separati e divorziati, che per la loro condizione di vita abbiano eventualmente abbandonato la pratica religiosa."²⁵

A portare contributo a questa indagine pregiudiziale sono invitate tutte le strutture della vita ecclesiale: il vescovo, le strutture parrocchiali e diocesane, i fedeli. Tutti insieme hanno la missione di aiutare l'indagine che "si svolgerà nell'ambito della pastorale matrimoniale diocesana unitaria"²⁶ in tal modo essendo ricordata la missione del Vescovo di affidare a persone idonee, "dotate di competenze anche se non esclusivamente giuridico-canoniche"²⁷ come il parroco proprio dei coniugi, la persona che ha preparato i coniugi per le nozze, altri chierici, consacrati, o laici preparati.²⁸

La missione dell'indagine pastorale e quella di "raccogliere gli elementi utili per l'eventuale introduzione della causa" e vedere "se le parti sono d'accordo nel chiedere la nullità."²⁹

Questa parte procedurale si propone non una rianalisi di tutto il processo e esporre minutamente l'insieme della normativa ma "soprattutto chiarire le principali innovazioni legislative e, ove occorra, integrarle."³⁰

Quali sarebbero le principali regole di riferimento?

²⁵ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali per la trattazione delle cause di nullità matrimoniale, art. 1.

²⁶ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 2.

²⁷ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 3.

²⁸ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 3.

²⁹ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 4.

³⁰ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 6.

Per quanto riguarda il foro competente e i tribunali si specifica la ricerca di un'attenzione particolare al principio di prossimità fra il giudice e le parti, con un riguardo ad una cooperazione tra i tribunali, in tal modo da assicurare che chiunque, parte o testi, possano partecipare al processo col minimo dispendio. Questo deve essere perseguito anche nelle diocesi che non hanno un proprio tribunale in cui il Vescovo è obbligato a preoccuparsi di formare persone che possano prestare la loro opera per le cause matrimoniali nei tribunali da costituirsi.³¹

Un altro aspetto che viene dinnanzi alla necessità del fedele è l'indicazione data al giudice di ammettere la domanda anche se la parte è impedita a presentare il libello con la condizione di far redigere dal notaio per iscritto un documento che deve essere letto alla parte e da essa approvato, che avrà valore legale a tutti gli effetti, e terrà luogo di libello.³²

3. Il processo matrimoniale più breve davanti al Vescovo

Le ragioni della realizzazione di questa riforma del processo matrimoniale per le cause di nullità è proprio quella di presentare delle modalità più veloci e accessibili perché il cuore dei fedeli che attendono il chiarimento del proprio stato non sia lungamente oppresso dalle tenebre del dubbio.

Le vie specificate che sono rappresentate dalla rinuncia alla doppia sentenza conforme, la possibilità di affidare le cause ad un unico giudice e il processo matrimoniale più breve dinnanzi al vescovo. Se le prime due proposte già erano da tempo contemplate e già presenti come eccezione in alcune situazioni, quella del processo più breve dinnanzi al Vescovo evidenzia una particolare attenzione data alla figura e alla missione del Vescovo come pastore e giudice nella Chiesa locale per i suoi sudditi. Dunque, questa sarebbe l'innovazione più rilevante per la riforma voluta da Papa Francesco, che rappresenta un tipo di processo speciale che si affianca a quello ordinario, se nella rispettiva causa si costata la presenza di certi requisiti specifici per poter avviare la procedura del *processus brevior*.

³¹ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 8.

³² *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 10.

Le caratteristiche dello svolgimento del processo più breve

Un primo punto da definire per poter avviare un processo più breve sono i requisiti necessari perché la pratica possa essere risolta mediante questo processo speciale. Questi si trovano nel can. 1683 dove si menziona la loro presenza contemporaneamente:

Allo stesso Vescovo diocesano compete giudicare la cause di nullità del matrimonio con il processo più breve ogniqualvolta: 1° la domanda sia proposta da entrambi i coniugi o da uno di essi, col consenso dell'altro; 2° ricorrano circostanze di fatti e di persone, sostenute da testimonianze o documenti, che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata, e rendano manifesta la nullità.³³

Il primo requisito per poter avviare il processo più breve dipende dalla posizione che assuma ognuna delle parti in causa. La condizione e quella che la domanda deve essere fatta dai due coniugi, questa essendo considerata "il primo e il più normale requisito idoneo a consentire l'adozione del processo più breve."³⁴

Alla domanda congiunta è equiparata anche quella fatta da uno solo dei coniugi con il consenso dell'altro. Questo consenso può avvenire mediante una dichiarazione indirizzata al tribunale in cui si specifichi l'accordo con la richiesta della parte che desidera avviare la causa, ma anche in diverse altre situazioni da valutare, come quella del rimettersi alla giustizia del tribunale, o il silenzio nel caso in cui la persona citata una seconda volta non dà alcuna risposta.³⁵

Il secondo requisito è quello menzionato al punto secondo di questo articolo, in cui si specifica la necessità della ricorrenza delle circostanze di fatti e persone che rendano manifesta la nullità, alla quale si aggiunge una regola di natura processuale riguardante le prove, che tale circostanze devono essere sostenute da testimonianze o documenti che non richiedano una inchiesta o una istruzione più accurata. Nel comprendere meglio quali potrebbero essere queste circostanze facciamo riferimento alle regole procedurali dove, nell'articolo 14 § 1, leggiamo:

³³ Can. 1683 del *Mitis Iudex Dominus Iesus*.

³⁴ MONETA, *La dinamica processuale*;
<http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf>.

³⁵ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 6.

Tra le circostanze che possono consentire la trattazione della causa di nullità del matrimonio per mezzo del processo più breve secondo i cann. 1683-1687, si annoverano per esempio: quella mancanza di fede che può generare la simulazione del consenso o l'errore che determina la volontà, la brevità della convivenza coniugale, l'aborto procurato per impedire la procreazione, l'ostinata permanenza in una relazione extraconiugale al tempo delle nozze o in un tempo immediatamente successivo, l'occultamento doloso della sterilità o di una grave malattia contagiosa o di figli nati da una precedente relazione o di una carcerazione, la causa del matrimonio del tutto estranea alla vita coniugale o consistente nella gravidanza imprevista della donna, la violenza fisica inferta per estorcere il consenso, la mancanza di uso di ragione comprovata da documenti medici, ecc.³⁶

Questa lunga serie de circostanze enumerate negli articoli delle regole procedurali evidenzia l'importanza che tali fatti possono avere al fine de far emergere sin dall'introduzione della causa, dallo steso libello, la nullità del matrimonio. Non si può parlare di automatismo tanto che la presenza di una di queste circostanze obblighi a procedere con il processo breve. Esse vengono inquadrare nella vicenda umana che viene messa dinanzi al giudizio della Chiesa e in relazione con il capo di nullità che viene invocato nella causa.

Queste circostanze, specifica il can. 1683, “devono essere sostenute da testimonianze o documenti che non richiedano un'inchiesta o un'istruzione più accurata”. La nullità del matrimonio, invocata da una o entrambe le parti, che emerge con chiarezza dalla presentazione dei fatti nel libello, deve essere provata con facilità ed immediatezza. Soltanto nella fase istruttoria si potrà constatare e accertare la forza probatoria di simili circostanze o fatti che sono sostenuti o meno da testimonianze o documenti adeguati, che possono riportare un importante apporto a alla dimostrazione della nullità.³⁷

Per la brevità del processo si specifica che l'istruttore, nominato dal Vicario giudiziale, raccolga le prove in una sola sessione fissando il termine di 15 giorni per le osservazioni dopo di che il Vescovo, ricevendo gli atti e consultandosi con l'istruttore e l'assessore, dopo aver analizzato

³⁶ *Mitis Iudex Dominus Iesus*, Regole procedurali, art. 14 § 1.

³⁷ MONETA, *La dinamica processuale*;
<http://www.consociatio.org/repository/Moneta_Lumsa.pdf>.

le osservazioni se vi fossero, raggiungendo la certezza morale, deve emanare la sentenza o deve rimettere la causa al processo ordinario.³⁸

Contro una simile sentenza, come quella del Vescovo diocesano, si dà appello al Metropolita o direttamente alla Rota Romana.

Conclusioni

Il sacramento del matrimonio, come unione fedele e indissolubile tra un uomo e una donna chiamati ad accogliersi reciprocamente e ad accogliere la vita, è una grande grazia per la famiglia umana. La Chiesa ha la gioia e il dovere di annunciare questa grazia a ogni persona e in ogni contesto.³⁹ Però, per i fedeli che hanno vissuto un'esperienza matrimoniale infelice, la verifica dell'invalidità rappresenta una via da percorrere. Il Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* per la Chiesa Latina, come anche *Mitis et Misericors Iesus* per le Chiese Orientali, rappresentano un intervento del Santo Padre in vista della semplificazione e dello snellimento delle procedure, per le eventuali situazioni di nullità matrimoniale. Un ruolo particolare nell'applicabilità di queste procedure si trova nella missione degli Ordinari diocesani che sono chiamati ad avvicinare di più le strutture giudiziarie alle necessità dei fedeli e soprattutto essere lui stesso chiamato a giudicare alcune cause facilitando l'applicazione della giustizia.⁴⁰

In riferimento a questa nuova norma fondamentale, Mons. Pinto, Decano del Tribunale della Rota Romana e Presidente della commissione istituita da Papa Francesco per elaborare questi documenti, in un suo intervento, affermava:

Per comprendere la tensione teologico-giuridica che anima il motu proprio sul nuovo processo di nullità matrimoniale è indispensabile accogliere la novità del pontificato di Francesco, che risulta da una duplice centralità. Da una parte, il Vangelo di Cristo pone al centro i poveri. Dall'altra, come risulta chiaro dalla promulgazione di questa nuova legge di giustizia e di misericordia, vi è la comprensione dell'esercizio del ministero come *diakonia* ("servizio"), in comunione indispensabile con i vescovi a capo delle Chiese nel mondo.

³⁸ *Cann.* 1685–1687.

³⁹ *Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* 69.

⁴⁰ *Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco* 82.

In seguito, nello stesso intervento, ricordava il coraggio del papa che invita i Vescovi a esercitare e a vivere la loro potestà episcopale, partendo da una metanoia, mettendosi in gioco per la salvezza di coloro che si trovano lasciati fuori dal sistema vigente.

Così Francesco, con questa legge fondamentale dà il vero inizio alla sua riforma: ponendo al centro i poveri, cioè i divorziati risposati tenuti o considerati lontani, e chiedendo ai vescovi una vera e propria *metanoia*. Cioè una “conversione”, un cambiamento di mentalità che li convinca e sorregga a seguire l’invito di Cristo, presente nel loro fratello, il vescovo di Roma, di passare dal ristretto numero di poche migliaia di nullità a quello smisurato di infelici che potrebbero avere la dichiarazione di nullità – per l’evidente assenza di fede come ponte verso la conoscenza e quindi la libera volontà di dare il consenso sacramentale – ma sono lasciati fuori dal vigente sistema.

Questa riforma, creata da persone fallaci rimane un lavoro sempre perfettibile e sicuramente sarà bisogno di tempo per essere implementato. Comunque, il Santo Padre rimane ottimista e con tranquillità accoglierà le tappe dell’implementazione delle norme, pure le resistenze che potranno apparire:

E chiaro che è un atto di uomini, dunque fallaci, comunque onesti, che hanno discusso, votato e quasi tutto approvato all’unanimità. Il Santo Padre è stato confortato da questa conclusione e da ultimo ha voluto sentire quattro grandi esperti, poiché tutto è perfettibile, e questi grandi esperti, che restano segreti, hanno fornito le loro osservazioni, hanno trovato che la sostanza e anche la forma del documento poteva lasciare il Santo Padre tranquillo.⁴¹

⁴¹ L’intervento di mons. Pio Vito Pinto, durante la conferenza stampa sul Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*
<<http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/conferenza-stampa-motu-proprio-nullita.aspx>>.

REVIEWS

Walter Dietrich, *Samuel. Teilband 1: 1 Sam 1–12 (Biblischer Kommentar Altes Testament VIII/1)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011.

Walter Dietrich is well known for his long-standing scholarship on the Books of Samuel. This commentary tackles the first twelve chapters of 1 Samuel, on 567 pages (including an index, a map and several images). It proposes a twofold approach to the book, – a diachronic and a synchronic reading, which complete each other in a successful manner. The synchronic analysis, informed by narratology, pursues the account of the early period of the monarchy, focusing on the narrative arc and structure of the story, the (sketchy) picturing of the characters, the perspective of the narrative under its spatial, temporal and character-related aspects, the stylistic devices, and on another level, – quite originally – the various images of God, in different narratives. The classical diachronic analysis addresses the textual history and the redaction history (in a reversed chronological order). Dietrich assigns a particular significance to the pre-deuteronomistic stage, more specifically to a “Höfische Erzählwerk” about the first kings, stemming from the post-722 period, from the reign of Hezekiah or Manasseh. This work presupposes earlier traditions about Samuel and Saul (some rooted in the Nord), about the Ark and about David. Dietrich proposes thus a middle path between the radical readings assuming that the entire work is nothing more than a Deuteronomistic creation and the overly confident reconstructions of early historical traditions. The Höfische Erzählwerk came to integrate an originally independent story of Samuel and Saul, coming from the Nord, produced before the fall of the Northern Kingdom. The story of the Ark with its connection with Jerusalem is more recent. Blocks of tradition were handed over independently. The Deuteronomistic redaction is also addressed. The book, argues Dietrich, is the result of a long process of writing and redaction that spans over half a millennium.

The translation and detailed commentary follow closely the Hebrew text, without hurting however the smoothness of the German syntax. The text units are analysed from a synchronic perspective, with a focus on narratological aspects, more manifest here than it is usual in German

commentaries. Dietrich is very much concerned with the beauty and depth of the biblical text, with the hidden themes and motifs, but also with the intention of each passage. The interpretation is enriched with perspectives from the *Wirkungsgeschichte*. As part of this approach the commentary includes a good number of images from famous or less-known artists (Marc Chagall, Gustave Doré, Frank Topham), representations from the synagogues in Capernaum and Dura Europos as well as several medieval Bible codices. These representations are themselves carefully analysed as part of the reception-history of the text.

The comprehensive literature attests the depths of the work and the wide range of perspectives engaged by the author. It includes a large number of German, English, French and Italian titles, – commentaries and exegetical monographs, but also historical and archaeological approaches, as well as literary-synchronic and theological readings.

The commentary of Walter Dietrich is without a doubt a major work that cannot be bypassed and will become a standard piece of the scholarship on the Books of Samuel.

Korinna Zamfir

James D. G. Dunn, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids, MI / Cambridge: Eerdmans, 2013.

James Dunn's collected essays on the oral traditions behind the canonical gospels call attention to the importance of the oral transmission of logia and narratives in the ancient culture that produced the gospels, in a world where the degree of literacy was fairly low. The essays also recap Dunn's earlier work on memory. The volume brings together four decades of scholarship.

The fifteen essays are brought together in three sections, which discuss the oral traditions that came to be incorporated in the gospels, the role of memory and eyewitnesses in the formation and transmission of non-written Jesus-traditions as well as the quest for the historical Jesus and the constitution of the New Testament.

REVIEWS

Dunn picks up in some essays the points and arguments that he had formulated already in the well-known *Jesus Remembered* (vol. 1 of his *Christianity in the Making*, 2003). Thus, Dunn argues, Jesus made a lasting impact on some of those who have listened his teaching, and this contributed to the constitution of a core group of disciples that have transmitted stories and logia of Jesus. These traditions may be tracked and allow us to understand the historical Jesus. The transmission of these traditions shows that early Christians were concerned to remember Jesus, to preserve and transmit memories about his preaching.

Dunn challenges the view that in the writing of the gospels the early Church produced Jesus-sayings with a significant degree of freedom. He attempts to change the literary mindset of contemporary scholarship, pointing to the oral character of Palestinian culture. Oral tradition is an event, a communal performance that on the other hand also requires individuals to perform the traditions. Oral traditions are both stable and fluid. This explains why the similarities and differences between the Synoptic gospels. Thus, Dunn argues that the differences noticed in triple traditions may be explained not only with the two-document theory and the literary interdependence of the gospels (which he does not deny), but also with the phenomenon of oral transmission. A number of essays address the issue of oral traditions focusing on Q.

The volume is a useful reminder of the importance of the oral transmission of the gospel material, even if perhaps some readers might not share the optimism concerning the possibility to reconstruct such oral traditions behind literary works.

Korinna Zamfir