

12

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES

- Pensieri sul Sacerdozio: Conversazione con i Seminaristi di Gozo 3
- John Henry Newman: Anglican Roots – Catholic Contribution 18
- Gratia Supponit Naturam 29
- The Apostolic Letter *Porta Fidei*:
Theological Reflections and Pastoral Implications 47
- Is-Sinjali fil-Kitbiet Ġovannej 63
- L-Idratazzjoni u n-Nutrizzjoni lill-Pazjenti 73

Sacred Heart Seminary
Gozo - Malta

Academic Year
2011 - 2012

Emmaus

A JOURNAL OF PHILOSOPHICAL, THEOLOGICAL, AND HUMANISTIC STUDIES,
published by the Sacred Heart Seminary - Gozo - Malta.
Founded 1999

No 12 (Academic Year 2011-2012)

ISSN 1563-0137

Editorial Board: Major Seminary Academic Council

(Joseph Bezzina, Anton Borg, Daniel Grech, Saviour Grima,
Emanuel Magro, Joseph Sultana, Daniel Xerri)

All correspondence to be addressed to:

The Editor
Emmaus
Sacred Heart Seminary
Victoria–Gozo
VCT 2042
MALTA.

Printed by Gozo Press • Gozo–Malta

© Sacred Heart Seminary, Gozo–Malta 2012

TOMMASO CAPUTO

PENSIERI SUL SACERDOZIO **conversazione con i seminaristi di Gozo***

Sono contento di stare con voi, perché sono contento di essere sacerdote e della vocazione ricevuta. Ciò mi fa sentire *a casa* ora con voi, in un luogo – il seminario – dove vivono giovani che hanno ricevuto da Dio la mia stessa chiamata e si preparano a vivere la mia stessa avventura. Così voi mi siete particolarmente fratelli, amici, per avere in comune la stessa avventura di vita. Ripenso ai sentimenti dell’apostolo Paolo - *padre* dei maltesi - che all’inizio della sua Lettera ai Romani scrive:

Ho infatti un vivo desiderio di vedervi per comunicarvi qualche dono spirituale perché ne siate fortificati, o meglio, per rinfrancarmi con voi e tra voi mediante la fede che abbiamo in comune, voi e io. Non voglio pertanto che ignoriate, fratelli, che più volte mi sono proposto di venire fino a voi - ma finora ne sono stato impedito - per raccogliere qualche frutto anche tra voi. (Rom 1,11-13)

Come anche non ricordare quel brano di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi: “Noi non intendiamo fare da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia, perché nella fede voi siete saldi” (1,24).

Nello stesso tempo che sono contento di stare con voi, vi confesso che sono anche un po’ in difficoltà. Perché? Perché desidero dirvi con sincerità, come si fa tra fratelli, tra amici, come stanno le cose. Desidero dirvi che, se da una parte l’essere sacerdote è un’avventura che infiamma il cuore, dall’altra – e oggi sempre di più – è una impresa non facile, non applaudita, faticosa. Lo scorso Giovedì Santo, Papa Benedetto XVI ha parlato di “una situazione spesso drammatica della Chiesa di oggi”¹, che domanda persone capaci di vivere in modo totalitario, senza aspettare ricompense umane.

* Il testo mantiene lo stile dialogico della conversazione che ha avuto luogo il 5 maggio 2012 in occasione della visita al Seminario di Gozo di S.E. Mons. Tommaso Caputo, Nunzio in Malta e in Libia.

¹ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia nella Santa Messa del Crisma (5 Apr 2012).

Non pensiate che fra qualche anno, diventando sacerdoti, sarete applauditi, entrerete in parrocchia e tutti verranno da voi.

Oggi – e lo vediamo tutti i giorni leggendo i giornali, guardando la televisione – sono già molti gli uomini e giovani per i quali il tema religioso è indifferente. La situazione potrà essere ancora più critica domani.

Non sarete cercati dalla gente. Dovrete andare a cercarla. E per cercare bisogna avere un messaggio da portare; non bastano certamente solo delle parole. Allo stesso tempo, come scrive Papa Benedetto XVI nella Lettera Apostolica *Porta Fidei* con la quale indice l'Anno della Fede,

d'altra parte, non possiamo dimenticare che nel nostro contesto culturale tante persone, pur non riconoscendo in sé il dono della fede, sono comunque in una sincera ricerca del senso ultimo e della verità definitiva sulla loro esistenza e sul mondo. Questa ricerca è un autentico 'preambolo' alla fede, perché muove le persone sulla strada che conduce al mistero di Dio.²

Questa situazione non ci scoraggia; piuttosto presenta una grande sfida.

Cito altre parole di Papa Benedetto XVI, questa volta del novembre scorso:

Ma come risvegliare la domanda di Dio, perché sia la questione fondamentale? Cari amici... la domanda su Dio è risvegliata dall'incontro con chi ha il dono della fede, con chi ha un rapporto vitale con il Signore. Dio viene conosciuto attraverso uomini e donne che lo conoscono: la strada verso di Lui passa, in modo concreto, attraverso chi l'ha incontrato.³

Il sacerdozio non è un mestiere: fare battesimi, funerali, celebrare messe. Essere sacerdote è essere *sacramento* di Dio⁴, cosa bellissima, che dà molta gioia.

Se il sacerdote è un uomo *di* Dio, la Chiesa, le chiese torneranno a riempirsi. Pensate a San Giorgio Preca. Un sacerdote che trasmette Dio è motivo di gioia per i fedeli ed è cercato. Sarà pieno di gioia anche lui stesso, perché è dando gioia che si riceve gioia.

La nostra è una vocazione che deve essere vissuta genuinamente. Occorre essere veri sacerdoti, così come Cristo e la Chiesa vogliono il sacerdote.

² PAPA BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica *Porta Fidei* (25 Ott 2011) n.10.

³ Discorso al Pontificio Consiglio per i Laici (Nov 2011).

⁴ Cfr. PAPA BENEDETTO XVI, Omelia a conclusione dell'Anno Sacerdotale (11 Giu 2010).

Un vescovo tedesco deceduto nel 1994, Mons. Klaus Hemmerle, ha pubblicato nel 1982 alcune “tesi” particolarmente incisive sul sacerdozio⁵. Le ho raffrontate con alcuni documenti del Vaticano II e con insegnamenti di Papa Giovanni Paolo II e di Papa Benedetto XVI, ed anche col contributo di alcuni santi e teologi. Vorrei oggi proporvi i seguenti *dieci pensieri sullo stile di vita sacerdotale*.

1. È più importante il modo in cui vivo da prete che l'attività che svolgo come prete.

“Operari sequitur esse”. Conta l’essere più del fare. Sono sempre sacerdote anche se non agisco sempre da sacerdote. Benedetto XVI al Clero di Roma:

Questo mi sembra un punto molto importante: prete non lo si è a tempo solo parziale; lo si è sempre, con tutta l’anima, con tutto il nostro cuore. Questo essere con Cristo ed essere ambasciatore di Cristo, questo essere per gli altri, è una missione che penetra il nostro essere e deve sempre più penetrare nella totalità del nostro essere.⁶

Dunque è fondamentale l’unità di vita. Sono sacerdote con la mia vita, non con la mia attività. E, nella vita, conta *come* si vive, ossia la carità che dà valore a tutto. In cielo porteremo non le nostre attività, non i nostri successi e neppure i nostri fallimenti, ma solo la carità. Vale la pena ricordare le parole di San Paolo che ci ammoniscono che senza la carità niente ha valore: neppure l’apostolato, neppure le opere di misericordia, neppure il dare il proprio corpo (cfr. 1Cor 13, 1ss). Vale la pena ricordare anche le parole di San Giovanni della Croce: “Alla sera della vita, saremo giudicati sull’amore”.⁷

Quest’unità di vita in cui viviamo il sacerdozio dev’essere segnata dall’amicizia, una vera amicizia col Signore. Ricordo adesso le bellissime parole di Papa Benedetto XVI pronunciate durante l’omelia per il sessantesimo anniversario della sua ordinazione sacerdotale:

‘Non più servi ma amici’: in questa parola è racchiuso l’intero programma di una vita sacerdotale. Che cosa è veramente l’amicizia? *Idem velle, idem nolle* – volere le stesse cose e non volere le stesse cose, dicevano gli antichi. L’amicizia

⁵ Edite a suo tempo dalla Conferenza Episcopale di Germania e recentemente, in una traduzione francese: WILHELM BREUNING – KLAUS HEMMERLE, *Prêtres: vivre plutôt que survivre*, Bruyères-Le-Châtel 2009.

⁶ PAPA BENEDETTO XVI, Discorso al Clero di Roma (10 Mar 2011).

⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Dichos de luz y amor*, 64.

è una comunione del pensare e del volere. Il Signore ci dice la stessa cosa con grande insistenza: ‘Conosco i miei e i miei conoscono me’ (cfr Gv 10,14). Il Pastore chiama i suoi per nome (cfr Gv 10,3). Egli mi conosce per nome. Non sono un qualsiasi essere anonimo nell’infinità dell’universo. Mi conosce in modo del tutto personale. Ed io, conosco Lui? L’amicizia che Egli mi dona può solo significare che anch’io cerchi di conoscere sempre meglio Lui; ... Significa che la mia volontà cresce verso il ‘sì’ dell’adesione alla sua. La sua volontà, infatti, non è per me una volontà esterna ed estranea, alla quale mi piego più o meno volentieri oppure non mi piego. No, nell’amicizia la mia volontà crescendo si unisce alla sua, la sua volontà diventa la mia, e proprio così divento veramente me stesso. ... Signore, aiutami a conoscerti sempre meglio! Aiutami ad essere sempre più una cosa sola con la tua volontà! Aiutami a vivere la mia vita non per me stesso, ma a viverla insieme con Te per gli altri! Aiutami a diventare sempre di più Tuo amico!⁸

2. È più importante ciò che Cristo fa in me di quel che io stesso faccio.

Il sacerdote, infatti, è colui che agisce “in persona Christi”.⁹

Papa Benedetto XVI insegna:

Il sacerdozio è quindi non semplicemente *ufficio*, ma sacramento: Dio si serve di un povero uomo al fine di essere, attraverso lui, presente per gli uomini e di agire in loro favore. Questa audacia di Dio, che ad esseri umani affida se stesso; che, pur conoscendo le nostre debolezze, ritiene degli uomini capaci di agire e di essere presenti in vece sua – questa audacia di Dio è la cosa veramente grande che si nasconde nella parola *sacerdozio*.¹⁰

E cosa dice Cristo di se stesso? “Il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la vita in riscatto per molti” (Mt 20,28). Sull’esempio di Gesù, il sacerdote è chiamato a vivere con un atteggiamento di servizio totale il dono di sé. Il cardinale Angelo Scola, attualmente arcivescovo di Milano, scrive: “Dall’unico insostituibile sacerdote scaturisce il dato che il ministero non può essere ridotto alla celebrazione dei riti. ‘Il nuovo culto’ (cfr Rm 12,1) – come lo definisce san Paolo – consiste, anzitutto, nell’offerta di sé a Dio, in Cristo Gesù, mediante il suo Spirito”.¹¹

⁸ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia per il sessantesimo anniversario della sua ordinazione sacerdotale nella Basilica di San Pietro (29 Giu 2011).

⁹ Cfr. PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

¹⁰ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia a conclusione dell’Anno Sacerdotale (11 Giu 2010).

¹¹ ANGELO SCOLA, *Eucaristia: Incontro di libertà*, Siena 2005, 97.

Cosa dobbiamo fare per vivere questo dono di sé? Bisogna abbracciare quella conversione profonda a cui ci chiama San Paolo: “Tutto è vostro... però voi siete di Cristo e Cristo è di Dio” (1Cor 3,21.23). Dobbiamo essere veramente “di Cristo, di Dio”. “Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me” (Gal 2,20).

3. È più importante che io viva l'unità del Presbiterio, piuttosto che realizzi da solo i miei impegni.

Siamo sacerdoti “insieme”. Nessuno di noi è chiamato a vivere il sacerdozio in maniera autocefala: siamo *con*-presbiteri. La *Pastores dabo vobis*, ricordando l'insegnamento di Giovanni Paolo II, afferma: “Il ministero ordinato ha una radicale ‘forma comunitaria’ e può essere assolto solo come ‘un’opera collettiva”¹². Centro della comunione sacerdotale, del Presbiterio, è il Vescovo:

Il ministero dei presbiteri è innanzi tutto comunione e collaborazione responsabile e necessaria al ministero del Vescovo, nella sollecitudine per la Chiesa universale e per le singole Chiese particolari, a servizio delle quali essi costituiscono con il Vescovo un unico presbiterio.¹³

Per questo “I presbiteri sono chiamati in primo luogo a vivere una relazione filiale e fraterna con il proprio Vescovo, del quale sono necessari collaboratori e consiglieri nel ministero”¹⁴. Un rapporto cordiale e schietto con il Vescovo non è dettato solamente da motivi di affinità psicologica, di opportunità pastorale o di strategia operativa; esso si radica nella configurazione sacramentale del ministero.

La conseguenza è chiara: la “communio” con il Vescovo, successore degli Apostoli, è “conditio sine qua non” e sorgente vitale per l'autenticità dell'*esse* e dell'*operari* del Presbiterio; per cui, senza questa unità, non c'è nemmeno, in senso pieno, il Presbiterio. In assenza di tale comunione – non illudiamoci – saremmo come rami staccati dall'albero: il destino è quello di diventare secchi, sterili; “In secondo luogo i presbiteri, uniti tra loro da ‘intima fraternità sacramentale’ ”¹⁵ sono chiamati a intessere relazioni fraterne con gli altri presbiteri. E la *Lumen Gentium* ci insegna:

¹² *Pastores dabo Vobis*, n. 17.

¹³ Ibid.

¹⁴ *Presbyterorum Ordinis*, n. 7.

¹⁵ *Presbyterorum Ordinis*, n. 8.

In forza della comune sacra ordinazione e della missione, tutti i presbiteri sono legati fra loro da intima fraternità, che deve manifestarsi spontaneamente e volentieri nel reciproco aiuto spirituale e materiale, pastorale e personale, nelle riunioni e nella comunione di vita, di lavoro e di carità.¹⁶

Il Concilio Vaticano II riferisce a questo tema anche nei nn. 7-9 di *Presbyterorum Ordinis*.

Se è più importante ciò che Cristo compie in me di quello che compio io, come e dove Cristo si fa incontrare? Cristo è l'Emmanuele, il Signore che sta con noi, in mezzo a noi (cfr. Mt 1,23; 18,20; 28,20), e ci ha lasciato questa fondamentale regola di vita apostolica: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13,35). Tiriamone allora le conseguenze. Se siamo solamente delle persone che pregano, questo non basta per dire che siamo cristiani. Anche il solo parlare di Cristo e del Vangelo, da solo non è sufficiente per essere riconosciuti come cristiani. Se invece ci amiamo gli uni gli altri, allora siamo veramente discepoli di Gesù e possiamo essere riconosciuti come tali.

L'amicizia sacerdotale, soprannaturale ed umana, rappresenta un potente antidoto contro il senso di solitudine e una straordinaria opportunità per realizzare la propria personalità sotto il profilo spirituale, psicologico e pastorale. Merita perciò che ad essa vengano dedicati "spazi" sufficienti, che vanno ricavati dalla nostra affollata agenda pastorale. Ciò che è investito in comunione non è sottratto all'apostolato: anzi, lo rende più intenso ed incisivo. Un prete sereno e allegro convince di più di uno troppo affannato e triste.

4. È più importante il servizio della preghiera e della Parola che il servizio alla mensa.

È l'esperienza descritta negli Atti degli Apostoli: "Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense" (6,2). Bisogna tenere sempre presente il nesso sostanziale fra interiorità e servizio. Attingendo alle immagini dell'Antico Testamento, San Gregorio Magno scrive:

Che altro sono gli uomini di santità se non dei fiumi ... che irrorano la terra riarsa? E tuttavia essi ... si inaridirebbero qualora ... non tornassero al luogo donde sono sgorgati. Se infatti non si raccolgono nell'interiorità del cuore e non incatenano il loro anelito all'amore per il Creatore ... la loro lingua s'inaridisce.

¹⁶ *Lumen Gentium*, n. 28.

Ma dall'amore essi di continuo fanno ritorno al proprio intimo, e ciò che ... dispensano all'esterno, lo attingono alla fonte ... dell'amore. Amando essi apprendono quello che insegnando annunciano.¹⁷

Indirizzando il dicastero della Curia Romana responsabile per il clero, Benedetto XVI insegna: “Dio è la sola ricchezza che, in definitiva, gli uomini desiderano trovare in un sacerdote”¹⁸. Visitando la città di Monaco di Baviera durante il suo secondo viaggio nella Germania Federale, il Papa si esprime così: “Diamo troppo poco, se non diamo Dio... il Dio di Gesù Cristo deve essere conosciuto, creduto ed amato, deve convertire i cuori, affinché anche le cose sociali possano progredire, affinché s'avvii la riconciliazione, l'impegno comune per la giustizia e l'amore...”¹⁹

Per poter dare Dio occorre essere in Dio tramite la *preghiera*. Solo dall'unione con Gesù possiamo trarre quella fecondità spirituale che è generatrice di speranza nel nostro ministero pastorale. Questo si realizza in particolare nella celebrazione dell'Eucaristia. A questo riguardo, San Leone Magno ci ricorda che “la nostra partecipazione al corpo e al sangue di Cristo non tende a nient'altro che a diventare ciò che riceviamo”²⁰. Se questo è vero per ogni cristiano, lo è a maggior ragione per noi sacerdoti.

Benedetto XVI insiste:

Divenire Eucaristia! Sia proprio questo il nostro costante desiderio e impegno, perché all'offerta del corpo e del sangue del Signore che facciamo sull'altare, si accompagni il sacrificio della nostra esistenza. Ogni giorno, attingiamo dal Corpo e Sangue del Signore quell'amore libero e puro che ci rende degni ministri del Cristo e testimoni della sua gioia. È ciò che i fedeli attendono dal sacerdote: l'esempio cioè di una autentica devozione per l'Eucaristia; amano vederlo trascorrere lunghe pause di silenzio e di adorazione dinanzi a Gesù come faceva il santo Curato d'Ars.²¹

Il teologo spagnolo Juan Alfaro (1914-1993) sottolinea il *divenire eucaristia* quando scrive sul dovere di “plasmare nell'esistenza e nell'azione il significato profondo dell'eucaristia; cioè, nel fare dell'eucaristia vita e della vita eucaristia”²²

¹⁷ SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem I hom*, 5,16: PL 76, 828B.

¹⁸ PAPA BENEDETTO XVI, Alla Plenaria della Congregazione per il Clero (16 Mar 2009).

¹⁹ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia nella città di Monaco di Baviera (10 Set 2006).

²⁰ SAN LEONE MAGNO, *Sermo* 12, *De Passione* 3,7, PL 54, 357.

²¹ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia del Corpus Domini (2006).

²² JUAN ALFARO, Eucaristia e impegno cristiano per la trasformazione del mondo in

Il sacerdote è anche a servizio della Parola:

... siamo mandati non ad annunciare noi stessi o nostre opinioni, ma il mistero di Cristo e, in Lui, la misura del vero umanesimo. Siamo incaricati non di dire molte parole, ma di farci eco e portatori di una sola 'Parola', che è il Verbo di Dio fatto carne per la nostra salvezza. Vale dunque anche per noi la parola di Gesù: 'La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato' (*Gv 7,16*)".²³

Nella sua Esortazione post-Sinodale *Verbum Domini*, Papa Benedetto XVI sottolinea il legame che unisce i ministri ordinati e la parola di Dio. Insiste che questa parola è indispensabile nella formazione di un cuore veramente pastorale.²⁴ Mette in rilievo la responsabilità dei ministri ordinati affinché dimorino nella parola che penetra tutti i loro pensieri e tutta l'azione pastorale che svolgono.²⁵

5. È più importante che io collabori spiritualmente con gli altri, invece di voler fare tutto da solo.

Nell'unico corpo di Cristo che è la Chiesa c'è una molteplicità di carismi. Il sacerdote non è un "tuttofare", al contrario è colui che col suo servizio mette in rilievo e dà spazio ai carismi, arricchendo così la Chiesa. Il sacerdote non porta in sé una sintesi di tutti i ministeri, ma il suo è il ministero della sintesi.

Per questo, nella sua *Lettera per l'indizione dell'Anno Sacerdotale* e riferendosi all'esempio di San Giovanni Maria Vianney, Papa Benedetto XVI esorta ad

evidenziare gli spazi di collaborazione che è doveroso estendere sempre più ai fedeli laici, coi quali i presbiteri formano l'unico popolo sacerdotale e in mezzo ai quali, in virtù del sacerdozio ministeriale, si trovano per condurre tutti all'unità della carità, 'amandosi l'un l'altro con la carità fraterna, prevenendosi a vicenda nella deferenza'. (*Rm 12,10*)²⁶

In questo contesto, continua il Papa,

è da ricordare il caloroso invito con il quale il Concilio Vaticano II incoraggia i presbiteri a 'riconoscere e promuovere sinceramente la dignità dei laici, nonché il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa...'. Siano pronti ad

Cristologia e antropologia, Assisi 1973, 610.

²³ PAPA BENEDETTO XVI al Clero di Roma (13 Mag 2005).

²⁴ PAPA BENEDETTO XVI, *Verbum Domini* (30 Set 2010) n.78.

²⁵ *Ibid.*, nn. 79-80.

²⁶ PAPA BENEDETTO XVI, *Lettera per l'indizione dell'Anno Sacerdotale* (2009).

ascoltare il parere dei laici, considerando con interesse fraterno le loro aspirazioni e giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter insieme a loro riconoscere i segni dei tempi.²⁷ Ai suoi parrochiani [puntualizza Benedetto XVI] il Santo Curato insegnava soprattutto con la testimonianza della vita.²⁸

Possiamo ricordare anche la seguente esortazione del Papa Benedetto XVI, in un incontro con i Parroci di Roma:

È necessario... migliorare l'impostazione pastorale, così che, nel rispetto delle vocazioni e dei ruoli dei consacrati e dei laici, si promuova gradualmente la corresponsabilità dell'insieme di tutti i membri del Popolo di Dio. Ciò esige un cambiamento di mentalità riguardante particolarmente i laici, passando dal considerarli 'collaboratori' del clero a riconoscerli realmente 'corresponsabili' dell'essere e dell'agire della Chiesa, favorendo il consolidarsi di un laicato maturo ed impegnato.²⁹

Il che vuol dire: preti *per* i laici e *con* i laici, perché la Chiesa, nella molteplicità delle sue vocazioni e funzioni, sia davvero "un cuor solo e un'anima sola" (At 4,32) e diventi lievito evangelico nella storia di un mondo che cambia. Infatti, nello svolgere del ministero pastorale, ogni sacerdote è chiamato ad essere *frater fratribus fraterno corde*.

6. È più importante che mi limiti a pochi e chiari punti, invece di fare tutto in fretta ed a metà.

Il bene deve essere fatto bene, e senza troppo chiasso. San Giorgio Preca amava ripetere: "Il bene non fa chiasso, e il chiasso non fa bene". Meglio fare poche cose, ma fatte bene. Questo è un consiglio molto utile.

Non siamo i *salvatori* del mondo. Il destino dell'uomo sulla terra è certamente anche nelle mani dell'uomo e di coloro che governano, ma non cessa di essere anzitutto nelle mani di Dio, supremo custode della verità, della giustizia e del diritto.

Circa i punti essenziali, Benedetto XVI ci ricorda:

A volte, essere operai nella vigna del Signore può essere faticoso, gli impegni si moltiplicano, le richieste sono tante, i problemi non mancano: sappiate attingere quotidianamente dal rapporto di amore con Dio nella preghiera la forza per portare

²⁷ *Presbyterorum Ordinis*, n. 9.

²⁸ PAPA BENEDETTO XVI, Lettera per l'indizione dell'Anno Sacerdotale (2009).

²⁹ PAPA BENEDETTO XVI, Incontro con i Parroci di Roma (26 Mag 2009).

l'annuncio profetico di salvezza; ri-centrate la vostra esistenza sull'essenziale del Vangelo; coltivate una reale dimensione di comunione e di fraternità all'interno del presbiterio, delle vostre comunità, nei rapporti con il Popolo di Dio; testimoniate nel ministero la potenza dell'amore che viene dall'Alto, viene dal Signore presente in mezzo a noi.³⁰

Siamo veramente convinti della necessità di un rapporto personale e intenso con Gesù? Questo rapporto aiuta, anzi stimola, il sacerdote affinché possa essere più concentrato. Nel primo volume del suo libro *Gesù di Nazaret*, Papa Benedetto domanda “Che cosa ha portato (Cristo)?”, e qualche riga dopo, egli risponde: “Ha portato Dio: ora noi conosciamo il suo volto, ora noi possiamo invocarlo. Ora conosciamo la strada che, come uomini, dobbiamo prendere in questo mondo”.³¹ Conoscendo la strada, possiamo essere più focalizzati nella nostra missione pastorale, e anche più attenti ai segni dei tempi.

7. È più importante agire nell'unità che operare, seppur perfettamente, nell'isolamento. Quindi è più importante la collaborazione del lavoro, la *communio* dell'*actio*.

Qui tocchiamo la questione circa l'oggetto dell'*annuncio*. Chi dobbiamo annunciare? Che immagine di Dio dobbiamo testimoniare e mostrare?

Se Dio è Amore-Comunione, se la Chiesa è Comunione, possiamo essere testimoni di Dio Amore e della Chiesa Comunione solamente a partire dalla comunione, dall'essere in comunione. Se agisco da “impresario privato” e solitario, non do testimonianza della Chiesa Comunione e di Dio Amore-Trinità.

Una santa carmelitana di Firenze, Maddalena de' Pazzi, era solita dire che “vale più il meno perfetto con l'unità che il più perfetto con la disunione: perché la perfezione che Dio vuole è la comunione dei cuori, la riconciliazione di tutto e di tutti in Cristo”.

Il Beato Giovanni Paolo II insiste sulla centralità di una comunione autentica nella Chiesa:

Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? Anche qui il discorso potrebbe farsi immediatamente operativo, ma

³⁰ PAPA BENEDETTO XVI, Omelia (2 Mag 2010).

³¹ PAPA BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, Città del Vaticano – Milano 2007, 67.

sarebbe sbagliato assecondare simile impulso. Prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come 'uno che mi appartiene', per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio.³²

Durante il discorso per l'apertura del Convegno Ecclesiale della diocesi di Roma sull'Eucaristia Domenicale e la testimonianza della carità, il Papa Benedetto XVI insegna:

La comunione con Cristo è sempre anche comunione con il suo corpo che è la Chiesa, come ricorda l'apostolo Paolo dicendo: 'Il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane' (1Cor 10,16-17). È, infatti, l'Eucaristia che trasforma un semplice gruppo di persone in comunità ecclesiale: l'Eucaristia fa Chiesa. È dunque fondamentale che la celebrazione della Santa Messa sia effettivamente il culmine, la 'struttura portante' della vita di ogni comunità parrocchiale.³³

8. Più importante, perché più feconda, è la croce, meno le nostre realizzazioni pratiche.

“Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me” (Gv 12,32).

Gesù si è presentato al mondo con la parola, con l'esempio, con la predicazione, ma l'ha trasformato con la prova dell'amore: la croce. San Paolo esorta gli anziani (i presbiteri) di Efeso a vegliare “su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il sangue del proprio Figlio” (At 20,28).

³² PAPA GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6 Gen 2001) n. 43.

³³ PAPA BENEDETTO XVI, Discorso per l'apertura del Convegno Ecclesiale della diocesi di Roma sull'Eucaristia Domenicale e la testimonianza della carità nella Basilica di San Giovanni in Laterano, Roma (15 Giu 2010).

Parlando al Clero di Roma Benedetto XVI ha così commentato:

Qui troviamo una parola centrale sulla Chiesa. La Chiesa non è un'organizzazione che man mano si è formata; la Chiesa è nata nella Croce. Il Figlio ha acquistato la Chiesa nella Croce e non solo la Chiesa di quel momento, ma la Chiesa di tutti i tempi. Ha acquistato con il suo sangue questa porzione del popolo, del mondo, per Dio. E questo mi sembra che debba farci pensare. Cristo, Dio ha creato la Chiesa, la nuova Eva, con il suo sangue. Così ci ama e ci ha amati, e questo è vero in ogni momento. E questo ci deve anche far capire come la Chiesa è un dono; essere felici che siamo chiamati ad essere Chiesa di Dio; avere gioia di appartenere alla Chiesa...³⁴

La Chiesa è nata nella Croce. Molti Padri della Chiesa hanno visto in Gv 19, 34 (“uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue ed acqua”) la nascita della Chiesa a partire dall'acqua (che simboleggia il sacramento del battesimo) dal costato di Gesù crocifisso, e dal sangue (che ci fa ricordare l'eucaristia). Sant'Agostino sintetizza così il pensiero patristico: “Quando il Signore dormiva sulla croce, la lancia attraversò il suo costato e scaturirono i sacramenti con i quali la Chiesa è stata creata. E così la Chiesa venne creato dal costato di Adamo”.³⁵ Il teologo italiano Bruno Forte, attualmente arcivescovo di Chieti-Vasto, scrive che “la Croce è la suprema teologia: ma non di meno essa è per il filosofo della tradizione occidentale il luogo della provocazione più alta”.³⁶ Il nostro sacerdozio è innestato nella croce vittoriosa di Gesù. Sono stato informato che il sacerdote gozitano don Michele Attard, direttore spirituale in questo Seminario per lunghissimi anni e morto in concetto di santità, amava ripetere: “No redemption without blood”, nel senso che il nostro sacerdozio consiste nel essere Cirenei sofferenti con Gesù sofferente.

9. Più importante è l'apertura all'insieme (quindi all'intera comunità, alla diocesi, alla chiesa universale), meno gli interessi particolari, per quanto rilevanti.

Se il punto 7 riguardava “l'annuncio”, ora ci si riferisce alla “finalità della missione”. A che scopo annunciamo il Vangelo? Per creare la comunità cristiana. La comunità è la realizzazione della salvezza.

Sappiamo che dobbiamo fare ogni sforzo pur di salvare “un'anima”. Il Magistero recente completa tale insegnamento invitandoci a lavorare per

³⁴ PAPA BENEDETTO XVI al Clero di Roma (11 Mar 2011).

³⁵ SAN AGOSTINO, in *Ps.* 126, 7.

³⁶ BRUNO FORTE, *Confessio theologi ai filosofi*, Napoli 1995, 32.

“*edificare la comunità*”. Una direzione, questa, sottolineata dal Concilio, quando scrive: “piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse”.³⁷ Se questo cammino appartiene alla missione della Chiesa di tutti i tempi (non ci si può salvare e fare santi se non nella Chiesa e come Chiesa), esso – come ci ha ricordato il Beato Giovanni Paolo II nella *Novo Millennio Ineunte* – riceve oggi una nuova e più intensa caratterizzazione comunionale, corrispondente alla maturazione nella Chiesa di una più acuta coscienza della sua identità trinitaria e della sua missione nella storia come sacramento di unità.³⁸

L’apertura all’*insieme* ci conduce ad approfondire il senso ecclesiale, quindi a mostrare un amore più grande per la Chiesa. Il Cardinale Angelo Sodano, già Segretario di Stato di Sua Santità, in un discorso tenuto nell’Aula della Conciliazione del Palazzo Lateranense, confida:

L’amore alla Chiesa ci porterà anche a conoscerla più intimamente. È vero che, in genere, non si ama una persona se prima non la si è conosciuta, ma è anche vero che uno non la conosce veramente se non l’ama ... L’amore alla Chiesa ci porta poi, per conseguenza, ad amarne i Pastori e ad essere solidali con tutti i suoi membri, specialmente con i più poveri ed i più sofferenti.³⁹

10. Più importante è testimoniare a tutti la nostra fede, invece di sentirsi costretti a soddisfare le richieste che di volta in volta ci pervengono.

Facciamo attenzione alla “pastorale tappa-buchi”.

È necessario saper tagliare, dire di no. È necessario trovare tempo per la preghiera, per la confessione, per lo studio... “Per loro io consacro (santifico) me stesso, perché siano anch’essi consacrati (santificati) nella verità” (Gv 17,19).

Vale molto di più la testimonianza di una vita fraterna fra il parroco e il suo vice-parroco... che il fare tante cose. Crediamo di fare di più, ma poi cosa raccogliamo?

³⁷ *Lumen Gentium*, n. 35.

³⁸ *Ibid.*, n. 1.

³⁹ ANGELO SODANO, *La corteccia e il tronco. La Chiesa fra apparenza e realtà*, Città del Vaticano 1998, 30.

Si tratta della strategia dell'apostolato, dell'evangelizzazione. Vogliamo soddisfare tutti? Ci esauriamo e non risolviamo nulla.

Guardiamo a Gesù. Solo così potremo evitare il pericolo di una Chiesa che magari può apparire come un bel mobile dal di fuori, ma che dentro è corrosa dal tarlo. Come riconoscere il Cristo nell'eucaristia, nella predicazione e nelle attività pastorali, se non lo si riconosce nei nostri collaboratori? Nella Lettera Apostolica *Porta Fidei*, Papa Benedetto XVI elabora sulla testimonianza comune che siamo chiamati a professare:

Professare con la bocca, a sua volta, indica che la fede implica una testimonianza ed un impegno pubblici. Il cristiano non può mai pensare che credere sia un fatto privato. La fede è decidere di stare con il Signore per vivere con Lui. E questo 'stare con Lui' introduce alla comprensione delle ragioni per cui si crede. La fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede. La Chiesa nel giorno di Pentecoste mostra con tutta evidenza questa dimensione pubblica del credere e dell'annunciare senza timore la propria fede ad ogni persona. È il dono dello Spirito Santo che abilita alla missione e fortifica la nostra testimonianza, rendendola franca e coraggiosa.⁴⁰

Conclusione

È importante essere sacerdote, ma prima del sacerdote c'è il cristiano, e prima del cristiano c'è l'uomo. Sarà difficile essere veri sacerdoti se prima non viviamo da uomini e da cristiani veri.

L'uomo è persona libera e responsabile. Papa Benedetto XVI ha recentemente affermato:

'Vegliate!'. Questo è l'appello di Gesù nel Vangelo. È un richiamo salutare a ricordarci che la vita non ha solo la dimensione terrena, ma è proiettata verso un 'oltre'. L'uomo, dotato di libertà e responsabilità, sarà chiamato a rendere conto di come ha vissuto, di come ha utilizzato le proprie capacità: se le ha tenute per sé o le ha fatte fruttare anche per il bene dei fratelli.⁴¹

Cosa sto facendo con i talenti che Dio mi ha dato?

Cristiano: Gesù è il Maestro. Il suo "pensiero" deve diventare il mio "pensiero", la mia "mente". Qualcuno potrebbe dire: "Io la penso così, voglio così...". No! Non conta il nostro pensiero. Conta il pensiero di Cristo (2 Cor 1,24; 5,14; Gal 3,20; Fil 1,21). L'amore appassionato per Cristo e l'amore appassionato

⁴⁰ PAPA BENEDETTO XVI, *Porta Fidei*, n. 10.

⁴¹ PAPA BENEDETTO XVI, *Angelus* (27 Nov 2011).

di Cristo verso tutti sono la base dell'esistenza del presbitero, che è prima di tutto un battezzato, un discepolo di Cristo che viene chiamato ad assumere la missione presbiterale in favore del popolo di Dio.

Sacerdote: è Cristo che si fa servo per amore (Gv 13,13-17) ... e diventa padre, dando la vita nuova (Gv 12,32), quella vera. Benedetto XVI al Clero di Roma:

‘Servire’, questo deve essere anche per noi determinante: siamo servitori. E servire vuol dire non fare quanto io mi propongo, quanto sarebbe per me la cosa più simpatica; servire vuol dire lasciarmi imporre il peso del Signore, il giogo del Signore; servire vuol dire non andare secondo le mie preferenze, le mie priorità, ma lasciarmi realmente ‘prendere in servizio’ per l’altro... non scegliamo noi cosa fare, ma siamo servitori di Cristo nella Chiesa e lavoriamo come la Chiesa ci dice, dove la Chiesa ci chiama... servitori che non fanno la propria volontà, ma la volontà del Signore.⁴²

Carissimi, la nostra è una vocazione per l’amore. La nostra formazione per il sacerdozio, e poi tutta la nostra attività sacerdotale, dev’essere segnata dall’amore, un’amore che rafforza la comunione nelle nostre comunità ecclesiali, un amore che continuamente diventa servizio mentre ogni giorno ripetiamo il senso pieno della lavanda dei piedi, un amore che ci porta a testimoniare il nostro attaccamento al Signore. Amare è *essere-per* gli altri, essere disponibili. Questo amare trova il suo *culmen et fons* nel rapporto personale col Signore. Nel suo incontro con i seminaristi, durante la Giornata Mondiale della Gioventù, a Colonia in Germania, Papa Benedetto XVI descrive la bellezza della chiamata “nel momento che potremmo definire ‘innamoramento’”. L’anima del seminarista, e naturalmente l’anima del sacerdote è colma “di stupore, che gli fa dire nella preghiera: Signore, perché proprio a me? Ma l’amore non ha ‘perché’, è dono gratuito, a cui si risponde con il dono di sé”.⁴³

Ci congediamo con le parole sempre attuali di Sant’Agostino: “Se mi atterrisce l’essere per voi, mi consola l’essere con voi. Perché per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è il nome di una carica, questo di una grazia: quello è il nome di un pericolo, questo della salvezza”.⁴⁴

⁴² PAPA BENEDETTO XVI al Clero di Roma (10 Mar 2011).

⁴³ PAPA BENEDETTO XVI, Incontro con i Seminaristi a Colonia in Germania nella Chiesa di San Pantaleon (19 Ago 2005).

⁴⁴ SAN AGOSTINO, *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483.

GEOFFREY ROWELL

JOHN HENRY NEWMAN ANGLICAN ROOTS – CATHOLIC CONTRIBUTION

In September 2010, as the culmination of his Papal visit to this country, Pope Benedict beatified John Henry Newman. In so doing he affirmed the work of God’s grace in the whole of Newman’s life. As my good friend, Mgr Rod Strange, currently Rector of the Beda College in Rome, said when we were both called to address a group of civil servants concerned with the Papal visit, the beatification is not about half a life but the whole of it.

When Newman died in 1890, William Charles Lake, then Dean of Durham, wrote to the editor of the (Anglican) church newspaper, *The Guardian*:

No doubt [Newman] has worked an immense change in the national feeling in the view taken of the Roman Church, and in this and other respects the benefits which he has conferred on his own Church are great. But most fair-minded men will agree, I believe, with a statement of your own, that the Roman Church has not ‘the same paramount reason to be grateful to him’ as we have, for that he is the ‘founder, we may almost say, of the Church of England as we see it.’ At a time when the Church of England seemed to rest on no principle, and to aim at no definite object, when the hearts of those who loved it were failing them, it was Mr Newman, who, at the moment when he was, apparently dying in Sicily, exclaimed with a sort of inspiration that he should not die, ‘for he had a work to do in England;’ it was he who for twelve years influenced Oxford and the English Church generally, as no man has ever done before or since; it is to those twelve years that we owe the establishment of principles which have gone so far to change the character of the Church of England, during the last half-century, and of which the full development is probably still to come.

Lake went on to put at the heart of those principles qualities which flowed from Newman’s own character. “His ideal of a true Church...lay in its maintenance of two things of which the New Testament is full, and which are characteristic of it, devotion and self-sacrifice.”¹

¹ *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XXXII, Oxford 2008, 494-5.

Owen Chadwick echoes this theme in another way in his classic essay on *The Mind of the Oxford Movement*:

The movement, though dogmatic, was not dogmatic simply because it possessed or shared a particular theory of dogma. It always saw dogma in relation to worship, to the numinous, to the movement of the heart, to the conscience and the moral need, to the immediate experience of the hidden hand of God – so that without this attention to worship or the moral need, dogma could not be apprehended rightly. The Creed was creed – the truth; not a noise of words to evoke prayer. But it roused the mind to prayer, and only through prayer and life was it known to be the truth. The Oxford men did not affirm, that which helps men to be saints must be true. But they had much sympathy with the proposition, and would probably have agreed that it contained more than a seed of truth. And in this modified sense it is right to see the Oxford Movement as an impulse of the heart and conscience, not an enquiry of the head. Certainly the principle changes which it brought in English life were changes in the mode of worship, or in the understanding of sanctity, or in the consequent methods of religious practice, and the changes of theological or philosophical thinking were by comparison less far-reaching.²

James Pereiro in a recent study has shown how important *ethos* was as a concept to the Oxford Movement, and to Newman.³

Newman, we recall, chose the words *cor ad cor loquitur* as his cardinalatial motto. It was a phrase taken from St Francis de Sales (in whom Newman saw a similarity of character with John Keble). It comes from a long letter that Francis de Sales wrote in 1604 to the Archbishop of Bourges:

It is necessary, in a word, to speak with feeling and with devotion, simply, candidly, and with confidence, and to be convinced of what you teach and what you inculcate. The great art is to have no artifice. Our words should be inflamed, not by cries or by unmeasured action, but by interior feeling. They should come from the heart rather than from the mouth. After all it is the heart that speaks to the heart, the mouth speaks only to the ears....

The ancient Fathers, and all those who have produced fruit, have abstained from such trash and worldly trifling. They spoke from the heart to the heart, like good fathers to their children.⁴

² OWEN CHADWICK, *The Spirit of the Oxford Movement*, Cambridge 1990, 1-2.

³ JAMES PEREIRO, *Ethos and the Oxford Movement: at the heart of Tractarianism*, Oxford 2008. 'It is the contention of the present study that, in the language of the Tractarians *ethos* is a concept rich in consequences, involving a complex theory of religious knowledge which deeply influenced the genesis and development of the Oxford Movement.', 2.

⁴ GEOFFREY ROWELL, "Cor ad cor loquitur": Newman's choice of his cardinalatial motto as

There was a continuity in Newman, as well as pilgrimage and development, and the fact that as a Roman Catholic he chose to republish almost all his Anglican works without substantial emendation or correction has a significance all its own. Amongst those Anglican works are the eight volumes of his *Parochial and Plain Sermons*, sermons which, when taken in conjunction with the powerful contemporary accounts of Newman's preaching, embody Newman's understanding summed up in his cardinalatial motto. In 1824, just after his ordination as a deacon, he noted that "Those who make comfort the great subject of their preaching seem to mistake the end of their ministry. Holiness is the great end. There must be a struggle and a trial here. Comfort is a cordial, but no one drinks cordials from morning to night."⁵

In the *Apologia*, the history of his religious opinions, provoked by the brash attack by Charles Kingsley, Newman speaks of his Evangelical conversion in the autumn of 1816, when, with a crisis in the family (his father's bank had failed) and himself falling ill, he had to stay on at school at Ealing, where his schoolmaster, the Evangelical Walter Mayers had a powerful influence on him.

When I was fifteen... a great change of thought took place in me. I fell under the influences of a definite Creed, and received into my intellect impressions of dogma, which, through God's mercy, have never been effaced or obscured. Above and beyond the conversations and sermons of the excellent man... who was the human means of this beginning of divine faith in me, was the effect of the books which he put into my hands, all of the school of Calvin.... [I] believed that the inward conversion of which I was conscious, (and of which I still am more certain than that I have hands and feet,) would last into the next life, and that I was elected to eternal glory.⁶

Newman goes on to speak further of the consequences of this Evangelical conversion. One was an inwardness and solitariness "isolating me from the objects which surrounded me, in confirming me in my mistrust of the reality of material phenomena, and making me rest in the thought of two only supreme and luminously self-evident beings, myself and my Creator."⁷ The other was the influence of the biblical commentator, Thomas Scott of Aston Sandford, who had himself made a pilgrimage from Unitarianism to Trinitarian faith,

a pointer to his understanding of Christian faith and its communication, in *John Henry Newman: theologian and cardinal*, Newman Symposium, Rome, October 1979, *Studia Urbaniana*, 10, 1981.

⁵ J.H. NEWMAN, *Autobiographical Writings* edited by H. TRISTRAM, 1956, 172.

⁶ J.H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 1864, 58-59.

⁷ *Ibid.*, 59.

and who was the one, Newman said, “who first planted deep in my mind that fundamental truth of religion.” Scott also gave Newman two phrases which “for years I used almost as proverbs” – “‘Holiness before peace’ and ‘Growth is the only evidence of life.’”⁸

So, from this significant moment of Evangelical conversion, which Newman never repudiated, comes a concern for holiness; for sanctification as a process of Christian growth and transformation; a deep concern with revealed religion – Christian truth as dogmatic, something given; and the Trinity as at the heart of the Christian understanding of God. All of this was to be tested when Newman went up to Oxford as a rather shy and nervous Evangelical; failed to do as well as he had hoped in his finals, but redeemed this by winning by examination one of the prized Fellowships of Oriel College. In the Oriel Common Room, which was famously said “to stink of logic”, he met contrasting characters – John Keble, formed in the old High Church tradition, already a devout priest, who modelled for Newman the personal character of teaching and the pastoral responsibility of the tutor, which Newman himself was to put into practice when he himself became a tutor of Oriel, and then as Vicar of the University Church; and Richard Whateley, rumbustious and ebullient, with a sharp mind, who liked to use young minds as anvils for hammering out his ideas. Newman had to study as an undergraduate Aristotle’s *Rhetoric* and was later used by Whateley to assist with Whateley’s own *Elements of Rhetoric*. Aristotle had spoken of how the personal character – the $\eta\theta\omicron\varsigma$ – of the speaker was crucial to persuasion. It was important in preaching, Whateley said that the congregation should perceive that they are being personally addressed, not merely listening to something read out and recited before them. We see this set out by Newman in his University Sermon of 1832, “Personal Influence the Means of Propagating the Truth”.

Men persuade themselves, with little difficulty, to scoff at principles, to ridicule books, to make sport of the names of good men; but they cannot bear their presence: it is holiness embodied in personal form, which they cannot steadily confront and bear down: so that the silent conduct of a conscientious man secures for him from beholders a feeling different in kind from any which is created by the mere versatile and garrulous Reason. . . . In him who is faithful to his own divinely implanted nature, the faint light of Truth dawns continually brighter; the shadows which at first troubled it, the unreal shapes created by its own twilight-state vanish; what was as uncertain as mere feeling, and could not be distinguished from a fancy except by the commanding urgency of its voice,

⁸ Ibid., 60-61.

becomes fixed and definite, and strengthening into principle, it at the same time develops into habit.⁹

For Newman “the object of the Written Word” is “not to unfold a system for our intellectual contemplation, but to secure the formation of a certain character.”¹⁰ Language always has an inadequacy to express the lived reality.

Moral character in itself, whether good or bad, as exhibited in thought and conduct, surely cannot be duly represented in words. We may, indeed, by an effort, reduce it in a certain degree to this arbitrary medium; but in its combined dimensions it is as impossible to write and read a man (so to express it), as to give literal depth to a painted tablet.¹¹

For Newman the givenness of revealed religion is for the purpose of enabling growth in holiness, and, as he comments in this same sermon, the fact that episcopal order and infant baptism may not be clearly proved by the record of Scripture, does not mean that they should be rejected, but rather that they should both be received as having a necessary place in Christian truth to serve this very end. The individual’s growth in holiness is paralleled collectively in the emergent character of the church of the early centuries.

Newman’s Anglican faith was formed in the particular context of Oxford, and the challenges facing the Church of England in his day, so it was also formed more intimately in the context of his own family. His younger brother, Charles, became a convinced atheist, and Newman’s Christian apologetic was honed in his endeavour to convince Charles of the truth of the Christian faith. Another brother, Francis, became first an Evangelical enthusiast (he went on a mission of the Plymouth Brethren to Persia) and then a vague theist. In 1823 he writes to Charles saying that

Contradictions can no more be true in religion, than in astronomy or chemistry – and there is this most important distinction, to those who believe in revelation, between scientific and religious opinions, that, where as errors in the former are unattended with dangers to the person who mains them, he who holdeth not ‘the faith’ . . . such a one is aid to be incapable of true moral excellence, and so exposed to the displeasure of God.’ It is important to impress upon the conscience that in questions of religion we are ‘playing with edged tools.’¹²

⁹ J.H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, edited by J.D. EARNEST – G. TRACEY, Oxford 2006, 65. 72.

¹⁰ *Ibid.*, 67.

¹¹ *Ibid.*, 85.

¹² J.H. NEWMAN to Charles Newman (12 Dec 1833), in *Letters and Diaries*, I, 69-70.

He tells Charles that he does not “expect to show Christianity *true*, as to prove it *rational*; nor to prove infidelity *false*, so much as *irrational*.”¹³ In another letter he argues with Charles about the authenticity of the Gospels and about miracles.¹⁴ A little over ten years later he writes to Francis, whom he sees as abandoning orthodox Christianity. “Latitudinarianism *is* a secret Socinianizing.” He denounces,

.....that wretched, nay...cursed Protestant principle of private judgement. ‘On what ground of reason or Scripture do you say that every one may gain the true doctrines of the gospel for himself from the Bible? Where is illumination promised an *individual* for this purpose? Where is it any where hinted that the aid of teachers is to be superseded? Where that the universal testimony of the Church is not a principle of belief as sure and satisfactory as the word of Scripture?.... Why should you object, as you take Scripture to be from God and to be an external bond upon you, to take the universal teaching of the Church also? What antecedent probability is there against it? You cannot say that Scripture *cannot possibly* mean what the Church means – only that it *need not*. Why may it not have been God’s intention that the Church should be, as the keeper, so the interpreter of Scripture?’¹⁵

Newman liked to say, particularly after his move from the Church of England to the Roman Catholic Church, that he was “not a theologian”, by which he meant that he was not a systematic theologian characteristic of the the neo-scholastic Roman theologians of his day. He had, after all, in common with all others ordained in the Church of England read classics and mathematics rather than theology at Oxford, though he had subsequently attended significant lectures, such as Charles Lloyd’s on liturgy, and he read voraciously. His writing was always in response to need, and interfaced with his preaching, both the *Parochial and Plain Sermons* and the very important fifteen University Sermons. The first *Essay on Miracles*, which I have recently edited, along with the second *Essay*, was a response to an invitation to write for the *Encyclopaedia Metropolitana*. The *Arians of the Fourth Century*, was a response to a request from a similar source. The *Lectures on the Prophetic office of the Church* resulted from Newman taking over from Benjamin Harrison a correspondence with the Abbé Jager, a French catholic priest, which enabled Newman to develop a powerful defence of the Anglican *via media* as a middle way between Rome and popular Protestantism. The *University*

¹³ Ibid., 219 (24 Mar 1825).

¹⁴ Ibid., 258-160 (26 Oct 1825).

¹⁵ Ibid., V, 166-167 (23 Nov 1835).

Sermons were a powerful engagement with the utilitarian, rationalist critiques of religion, as exemplified by the writings of Hume and Bentham, and sought to critique both reason and faith. The *Tamworth Reading Room Letters* were another, marvellously polemical and satirical, attack on education has being concerned solely with “useful knowledge” (the occasion was Sir Robert Peel opening a reading room at Tamworth in which he praised it for excluding books on religion which were sure to divide). Both the *University Sermons* and the *Tamworth Reading Room Letters* lay the foundations for two of Newman’s most creative and significant works as a Roman Catholic – *The Idea of a University*, which remains one of the most important defences of the University as a place for the inculcation not to useful knowledge but of wisdom, and *The Grammar of Assent* which is the culmination of Newman’s defence of the rational probity of the assent of faith, with the justification of the cumulative evidences which lead us to a commitment of certitude. His republication of the *Lectures on the Prophetical Office of the Church* in 1877 as *The Via Media of the Anglican Church*, included an important new preface which in some significant ways shows a continuing commitment to the Aristotelian golden mean (what the English Reformation called ‘a golden mediocrity’) in a catholic ecclesiology.

Let me sketch a little of what Newman contributed in these Anglican writings, noting of course that they were also the product of years in which he was engaged as a major writer of the *Tracts for the Times*, with their programme of recalling Anglicans to their claim to professing the faith and order of the early church, and the consequences of that for their engagement with what he and others saw as the undermining of the Christian character of the State. For there is no doubt that the catalyst of the Oxford Movement was the emergence of a pluralist state – at that time a multi-confessional state of Christian character, but now, of course, taken a good deal further. For that very reason the challenges were for the Church of England one of Christian identity and ecclesiology. It is no accident that the first occurrences of the word *Anglican* and *Anglo-Catholic* were in the mid-1830s in Newman’s *Lectures on the Prophetical Office of the Church*. The series of volumes entitled *The Library of Anglo-Catholic Theology* were not an early version of *Ritual Notes* but were the republication of the works of the seventeenth century divines – writers such as Lancelot Andrewes, William Laud, Archbishop John Bramhall, John Cosin and others – out of the conviction that it was these writers who provided a coherent Anglican theology which showed an authentic English

catholicism. This was in accord with an understanding of the church as existing in different branches each shaped by the characteristic culture of its nation.

In the Long Vacation of 1828 Newman began to read the Fathers chronologically, he was later to say that it was the Fathers who made him catholic. In a certain sense it is possible to see Newman taking from individual Fathers ideas that become important in his theology. From Clement there is an awareness of the place of the Church of Rome as a church with particular responsibility for the unity of the church and for the settling of disputes. From Ignatius of Antioch there is the recognition of the importance of the bishop as again the one with the ministry of unity, but also as the president of the Eucharist. From Justin Martyr he gains a sense of what he called “the dispensation of paganism”, that Christ was the fulfiller not only of Jewish prophecy but also of the searchings of non-Christian philosophies, in whom are to be found “seeds of the Word”. In Clement of Alexandria and Origen he finds a sense of economy and dispensation, of gradual revelation and of God’s reserve in a withholding of the fulness of revelation. This importance of reserve in communicating religious knowledge goes hand in hand with Newman’s strong conviction that to say that Christianity is a revelation is not to deny that it is also a mystery – it is both together.

If by speaking of the Gospel as clear and intelligible a man means to imply that this is the whole of it, then I answer “No; for it is also deep and therefore necessarily mysterious....Religious Truth is neither light nor darkness, but both together; it is like the dim view of a country seen in the twilight, with forms half extricated from the darkness, with broken lines and isolated masses.”¹⁶

When David Friedrich Strauss published his sceptical *Life of Jesus*, Newman told Pusey that Pusey’s *Lectures on Types and Prophecies* indicated the only approach that would counter Strauss’s scepticism, an indication that Newman gained from his reading of the Fathers a sense of the symbolic character of Christianity. This went hand in hand with the sacramental sense that Newman gained both from his study of Bishop Butler and from John Keble, and which Newman emphasised in an early article on *Poetry with reference to Aristotle’s Poetics*.

Revealed Religion should be especially poetical – and it is so in fact while its disclosures have an originality in them to engage the intellect, they have a beauty to satisfy their moral nature....With Christians a poetical view of things is a duty

¹⁶ J.H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical* I, 1871, 40-42.

– we are bid to colour all things with hues of faith, to see a Divine meaning in every event, and a superhuman tendency.¹⁷

Newman was to note later that the contemporary taste for religious poetry had “taken the place of the deep contemplative spirit of the early Church” so much that it can be characterised as *mysticism*, in that it tends to “penetrate below the surface of things, and to draw men away from the material to the visible world.”¹⁸

In writing *The Arians of the Fourth Century* Newman had to wrestle with the process by which the orthodoxy of the Nicene Creed had been arrived at. Those looked to as orthodox teachers in the pre-Nicene period could not be expected to profess Nicene Orthodoxy in terms of the creed, yet the anticipations of that orthodoxy were there. He was to remember and develop this when he came to preach his last University sermon on the Development of Doctrine and in the *Essay on Development* which followed it. Christianity as a revealed religion nonetheless exists in the world of time, flux and history, and therefore cannot be static. In the same way his controversy with the Abbé Jager which lay behind the *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, enabled Newman to develop an understanding of tradition which on the one hand comprised the conciliar creeds and dogmatic statements, which he labelled Episcopal Tradition, and the much more inchoate and vaster life of the Church in which conciliar statements were ground, which he labelled Prophetic Tradition. This includes the praying life of the Church, theological reflection, sermons, even popular prejudices. Prophets or Doctors of the Church “are the interpreters of the revelation; they unfold and define its mysteries, they illuminate its documents, they harmonize its contents, they apply its promises. Their teaching is a vast system, not to be comprised in a few sentences, not to be embodied in one code or treatise, but consisting of a certain body of Truth, pervading the Church like an atmosphere.”¹⁹ When Newman preached his final University Sermon on *The Development of Christian Doctrine* he preached on the Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary, 1843. He took as his text St Luke 2,19: *But Mary kept all these things and pondered them in her heart.* Mary’s pondering (the Greek word is *συμβάλλω*) is seen by Newman as the

¹⁷ Ibid., I, 23.

¹⁸ Ibid., 289-290.

¹⁹ J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, edited by H.D. WEIDNER, Oxford 1990, 208.

“pattern of Faith, both in the reception and in the study of Divine Truth.”²⁰ The reflection upon Divine Truth is a process which moves from “what was at first an impression on the Imagination has become a system or creed in the Reason.”²¹ In keeping with his striving to hold together Revelation and Mystery (or what the Orthodox might call the kataphatic and apophatic ways) Newman reminds us that

Creeds and dogmas live in the one idea they are designed to express, and which alone is substantive; and are necessary only because the human mind cannot reflect upon it, except piecemeal, cannot use it in its oneness and entirety, nor without resolving it into a series of aspects and relations.... Catholic dogmas are, after all, but symbols of a Divine fact, which, far from being compassed by those very propositions, would not be exhausted, nor fathomed, by a thousand.²²

In the end the articulation of doctrine comes out of the lived sacramental life of the Church. As Newman told Sir James Stephen, in 1835:

No mode of teaching can be imagined so public, constant, impressive, permanent, and at the same time reverential than that which makes the forms of devotion the memorial and declaration of doctrine – reverential because the very posture of the mind in worship is necessarily such. In this way Christians receive the Gospel literally on their knees, and in a temper altogether different from critical and argumentative spirit which sitting and listening engender.²³

Lex orandi, lex credendi

Newman continually returns to the transforming power of the incarnation, that he expresses in the familiar words from *Praise to the Holiest in the Height* (from *The Dream of Gerontius*):

*And that a higher gift than grace
should flesh and blood refine,
God's Presence and His Very Self
and essence all-divine.*

He shared with Athanasius the conviction that “God became man so that man might become God”; that our end and goal is that we may become “partakers of the Divine nature.” When he wrote the *Lectures on Justification* he was

²⁰ J.H. NEWMAN, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, 211.

²¹ *Ibid.*, 222.

²² *Ibid.*, 223.

²³ J.H. NEWMAN to Charles Newman (16 Mar 1835), in *Letters and Diaries*, V, 46.

concerned for the reality of transforming grace, and not a merely imputed righteousness; just as he was concerned when writing on faith to look for a real and not a notional assent. So he affirms: “Our true righteousness is the indwelling of our glorified Lord.” “This is to be justified to receive the Divine Presence within us, and be made a Temple of the Holy Ghost..” “Justification comes *through* the Sacraments; is received *by* faith; *consists in* God’s inward presence; and *lives* in obedience.” All of this is laid down and articulated during his time as an Anglican, and is the faith he took forward into the Roman Catholic Church.

Wilfrid Ward in his *Last Lectures* wrote of Newman in words which sum up much of what I have attempted to say, and which points to why his beatification should be cause of celebration for Anglicans as well as for Roman Catholics.

He realised in his own self the power of a great personality....He was steeped in Christianity. And he endeavoured to impart to others the visions and feeling as well as the arguments which inspired his own faith.... By winning the personal love of his followers he gained the supremacy over them which enabled him to instil with authority the Christian *ethos* which filled his own nature. He was by nature and culture alike a true artist, and he communicated to his disciples by means of his art his own self, with its many-sided living and intensely Christian way of looking at the world.... When he argued he communicated not dry, formal, theoretical arguments, but the living process of mind through which he had himself passed.... From first to last the method is the same. It is that of an artist, who is likewise poet, historian, thinker and theologian, painting, with a minuteness which only great endowment can achieve, the living process of his own mind – his philosophical thought, his historical studies, his imagination, his emotion – presenting to others the picture of Christianity which this process first paints for himself, depicting also the depth of his own conviction as a testimony to the force of the considerations which have convinced him.²⁴

(Bishop G. Rowell gave this lecture at the Sacred Heart Seminary, Gozo, on 11 February 2012.)

²⁴ WILFRID WARD, *Last Lectures*, 1918, 122-3.

CARLO BRESCIANI

GRATIA SUPPONIT NATURAM

Colloco questa mia breve conversazione con voi, tra confratelli che condividono la grazia del presbiterato e nello stesso tempo sanno di aver bisogno di una continua formazione, nell'ambito appunto di quella formazione permanente che è dovere personale di ciascuno di noi e nello stesso tempo diritto dei fedeli.

Dice infatti la Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis* (PdV):

La formazione permanente è espressione ed esigenza della fedeltà del sacerdote al suo ministero, anzi al suo stesso essere. È dunque amore a Gesù Cristo e coerenza con se stessi. Ma è anche *atto di amore verso il Popolo di Dio*, al cui servizio il sacerdote è posto. Anzi, *atto di vera e propria giustizia*: egli è debitore verso il Popolo di Dio... destinatario della Parola di Dio, dei Sacramenti e del servizio della Carità, che sono il contenuto originale e irrinunciabile del ministero pastorale del sacerdote. La formazione permanente è necessaria perché il sacerdote sia in grado di rispondere, nel modo dovuto, a tale diritto del Popolo di Dio (n. 70).¹

Sappiamo che la formazione permanente non riguarda solo la continua preparazione spirituale, teologica e pastorale richiesta dal veloce mutamento che interessa tutta la nostra società, ma coinvolge anche la nostra umanità. Intendo cioè fare riferimento alla prima delle quattro dimensioni della formazione che viene ricordata dalla *Pastores dabo Vobis*. Essa al n. 43 concisamente afferma: “Senza un’opportuna formazione umana l’intera formazione sacerdotale sarebbe priva del suo necessario fondamento.”

Quest’affermazione dei Padri sinodali esprime un’esigenza che trova la sua motivazione più profonda e specifica nella natura stessa del presbiterato e del suo ministero. Questa esigenza, secondo PdV n.43 ha un duplice fondamento:

- a. Il presbitero, chiamato ad essere immagine viva di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa, deve cercare di riflettere in sé, nella misura del possibile, quella perfezione umana che risplende nel Figlio di Dio fatto

¹ PAPA GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Pastores dabo Vobis* (1992) n. 70.

uomo e che traspare con singolare efficacia nei suoi atteggiamenti verso gli altri, così come gli evangelisti li presentano.

- b. La formazione umana del sacerdote rivela la sua particolare importanza in rapporto ai destinatari della sua missione: proprio perché il suo ministero sia umanamente il più credibile ed accettabile, occorre che il sacerdote plasmi la sua personalità umana in modo da renderla ponte e non ostacolo per gli altri nell'incontro con Gesù Cristo Redentore dell'uomo.

Cosa significa per la nostra vita di sacerdoti? Significa che dobbiamo avere una forte coscienza che portiamo tesori in vasi di creta – la nostra umanità – e che questi vasi dobbiamo cercare di renderli sempre più trasparenti e solidi onde il tesoro che portiamo e che ci è stato affidato con l'ordinazione non venga oscurato o disperso. Da qui ne viene l'esigenza di coltivare quelle virtù umane e relazionali che, per quanto dipende da noi, rendono fecondo il ministero.

Non solo, dunque, per una giusta e doverosa maturazione e realizzazione di sé, ma anche in vista del ministero i futuri presbiteri devono coltivare una serie di qualità umane necessarie alla costruzione di personalità equilibrate, forti e libere, capaci di portare il peso delle responsabilità pastorali. Occorre allora l'educazione all'amore per la verità, alla lealtà, al rispetto per ogni persona, al senso della giustizia, alla fedeltà alla parola data, alla vera compassione, alla coerenza e, in particolare, all'equilibrio di giudizio e di comportamento.

... Di particolare importanza è la capacità di relazione con gli altri, elemento veramente essenziale per chi è chiamato ad essere responsabile di una comunità e ad essere 'uomo di comunione'. Questo esige che il sacerdote non sia né arrogante né litigioso, ma sia affabile, ospitale, sincero nelle parole e nel cuore, prudente e discreto, generoso e disponibile al servizio, capace di offrire personalmente, e di suscitare in tutti, rapporti schietti e fraterni, pronto a comprendere, perdonare e consolare.

... In questo contesto si inserisce, come momento qualificante e decisivo, la formazione... alla maturità affettiva, quale esito dell'educazione all'amore vero e responsabile.

1. L'umanità del prete è la mediazione naturale della grazia

Una descrizione certo bella, ma molto impegnativa. Il prete è chiamato ad essere "ponte e non ostacolo", dice la *Pastores dabo Vobis* con una espressione molto efficace. Paolo VI, nella Lettera enciclica *Sacerdotalis cælibatus* ricorda che non si deve pretendere che la grazia supplisca la natura.² La parabola del

² PAPA PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis cælibatus* (24 Giu 1967) n. 64.

seminatore (Lc 8,4-15) ci ricorda sempre, qualora ce ne fossimo dimenticati, che siamo noi il terreno in cui è seminato il fertile seme della grazia di Dio.

L'umanità del prete spesso si manifesta di fatto determinante sia per la vita buona nel ministero, sia per l'efficacia della sua azione pastorale. Siamo quello che siamo. Possiamo fare qualcosa per rendere più "ponte" della grazia di Dio la nostra umanità così che essa non sia troppo ostacolata dal suo peso e dalla sua fragilità? Sicuramente sì. Il presbitero deve formare la propria personalità così che essa possa rimandare ad altri e non fermare a sé. Ciò, tra l'altro, richiede: la capacità di relazionarsi in modo maturo con persone o gruppi di persone senza forme di dipendenza o di aggressività; un solido senso di appartenenza, fondamento della comunione con il presbitero e di una responsabile collaborazione al ministero del vescovo;³ la libertà e la coerenza nel realizzare i grandi ideali nelle piccole azioni d'ogni giorno; il coraggio di prendere decisioni e di restarvi fedeli anche quando sono molto costose; la capacità di correggersi e di accettare la correzione; la fiducia e la stima negli altri, base per un'accoglienza disponibile; la capacità di integrare, secondo la visione cristiana, la propria sessualità in modo da vivere liberamente la ricchezza del celibato.⁴

Non possiamo mai dire di aver concluso l'opera di modellazione del nostro carattere, la lotta per il dominio di noi stessi, per il controllo di quella parte di noi che non vorremmo avere, che ci umilia e che invece dobbiamo sopportare con pazienza in modo tale da non farla pesare negativamente anche sugli altri. Non abbiamo mai finito di crescere nelle virtù umane e relazionali, né si può dire che una volta acquisite in misura sufficiente per arrivare all'ordinazione, lo siano una volta per sempre. Nessuno può presumere di sé in questo campo, se non vuol prepararsi a disillusioni amare.

Sappiamo bene che queste virtù non si acquisiscono solo attraverso la riflessione teorica, ma attraverso la riflessione in situazione e il successivo esercizio personale nel mettere in pratica quanto è stato portato alla nostra coscienza, magari dalla critica dei fedeli o dagli autorevoli richiami dell'autorità.

La nostra natura umana in quanto tale porta con sé molte possibilità, molte potenzialità positive. Esse sono affidate alla nostra libertà, affinché possano

³ *Pastores dabo Vobis*, n. 17: AAS 84 (1992) 682-684.

⁴ PAPA PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis calibatus* (24 giugno 1967).

passare dalla potenzialità al possesso attuale. Solo il continuo esercizio in situazione, non senza l'aiuto della grazia di Dio, permette lo sviluppo delle virtù umane.

Ovviamente per la nostra formazione non va trascurato nulla di quanto la sapienza spirituale del passato ci ha tramandato e che l'esperienza di tanti e santi padri spirituali ci hanno insegnato. Da sempre la Chiesa ha saputo che la direzione spirituale, sincera e aperta, nella quale ci si consegna alla guida di un esperto padre spirituale, è un aiuto insostituibile e indispensabile nel cammino concreto di vita cristiana. Questo vale ancor di più per un sacerdote.

2. Il peso della nostra storia e i suoi influssi sulla nostra personalità

Nella nostra formazione permanente dobbiamo fare i conti con la nostra storia. Quello che siamo è il frutto della storia da noi vissuta. L'educazione che abbiamo ricevuto e quella che nel corso del tempo siamo stati in grado di darci ha formato la personalità che possediamo, ma la continua auto-educazione è la prima corrispondenza umana all'opera della grazia in noi.

In alcuni casi, lo sviluppo delle qualità umane e relazionali, di cui si è detto, può essere ostacolato da una storia passata non ancora risanata e che provoca disturbi, sconosciuti nella loro reale portata allo stesso sacerdote e spesso da lui attribuiti erroneamente a cause esterne a sé (autorità, fedeli, confratelli, ecc.), senza avere, quindi, la possibilità di affrontarli adeguatamente.⁵ Diventando preti abbiamo portato con noi una storia personale già in parte vissuta, storia che ha lasciato le sue ferite e forse accentuato le nostre fragilità. Portiamo con noi la storia della nostra famiglia con i suoi miti nei quali siamo cresciuti; portiamo i legami familiari che ci hanno formato e alcune modalità relazionali che abbiamo appreso fin da piccoli, portiamo il nostro carattere, ecc. Tutto

⁵ Per meglio comprendere queste affermazioni, è opportuno fare riferimento alle seguenti affermazioni di GIOVANNI PAOLO II: "L'uomo, dunque, porta in sé il germe della vita eterna e la vocazione a far propri i valori trascendentali; egli, però, resta interiormente vulnerabile e drammaticamente esposto al rischio di fallire la propria vocazione, a causa di resistenze e difficoltà che egli incontra nel suo cammino esistenziale sia a livello conscio, ove è chiamata in causa la responsabilità morale, sia a livello subconscio, e ciò sia nella sua vita psichica ordinaria, che in quella segnata da lievi o moderate psicopatologie, che non influiscono sostanzialmente sulla libertà della persona di tendere agli ideali trascendenti, responsabilmente scelti" (*Allocuzione alla Rota Romana* [25 gennaio 1988]: AAS 80 [1988] 1181).

ciò è ricchezza e debolezza nello stesso tempo. Ricchezza, perché la nostra storia ha sviluppato in noi quelle doti che ci hanno portato a scoprire e ad abbracciare il dono della vocazione. Debolezza perché non necessariamente tutto va pienamente d'accordo con l'identità del presbitero che dobbiamo assumere in noi e con una piena comunione con lo stile di vita di Gesù.

Cambiare la storia già vissuta non è possibile, ovviamente; dipende però da noi il come la assumiamo consciamente nella nostra vita, dipende da noi far sì che essa non sia un peso frenante nel nostro modo di affrontare la vita e le relazioni.

Inoltre, anche il sacerdote riflette, in modo più o meno accentuato, il disagio di un'emergente mentalità caratterizzata da consumismo, da instabilità nelle relazioni familiari e sociali, da relativismo morale, da visioni errate della sessualità, da precarietà delle scelte, da una sistematica opera di negazione dei valori, soprattutto da parte dei mass-media.⁶ Poiché, anche noi preti dobbiamo fare i conti sia con le molteplici manifestazioni di quello squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo⁷ – che si manifesta in modo particolare nelle contraddizioni tra l'ideale di oblatività, cui coscientemente aspiriamo, e la nostra vita concreta – sia con le difficoltà proprie di un progressivo sviluppo delle virtù umane e relazionali, non siamo immunizzati nei confronti da questa mentalità emergente che rischia sempre di penetrare sottilmente nella nostra vita.

La conseguenza è che la nostra umanità, non ancora pienamente conformata a Cristo, ci può portare a vivere in modo non costruttivo le specifiche tensioni della vita del ministero, tensioni che stimolano e nello stesso tempo mettono alla prova la nostra maturità umana e spirituale. Mi fermo su alcune di queste tensioni allo scopo di mettere in luce ciò di cui stiamo parlando: la necessaria e continua formazione della nostra umanità dentro l'esercizio del ministero sacerdotale.

⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per l'Utilizzo delle Competenze Psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei Candidati al sacerdozio*, Giugno 2008, n. 5.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 Dic 1965), n. 10: AAS 58 (1966), 1032-1033.

3. Tra le tensioni del ministero verso una matura umanità

Mi pare si possa dire, in termini generici, che il vissuto del prete è ricco di specifiche tensioni anche forti, che possono diventare psicologicamente e spiritualmente molto creative e feconde di maturità umana, ma anche distruttive di una unità di vita, dispersive in ordine alla motivazione fondamentale che dovrebbe reggere la sua vita. Si tratta di tensioni che esigono di essere affrontate consapevolmente con metodo ed equilibrio. In caso contrario il ministero può diventare un rischio pericoloso per la vita buona del prete e per i fedeli.

3.1 Tensione tra attenzione a sé e attenzione agli altri

Il vissuto del prete – nel suo spessore umano, spirituale e pastorale – è quanto mai complesso e richiede un grande equilibrio tra le diverse dimensioni della vita che egli è chiamato a condurre, una vita per di più molto esposta pubblicamente.⁸ La vocazione è per il ministero, per il servizio al Popolo di Dio. Proprio per questo si tratta di un vissuto spesso influenzato se non determinato da altri nelle sue modalità esterne, sia perché l'obbedienza porta il prete ad assumere determinati ruoli e incarichi non sempre immediatamente consoni con quello che sarebbe da lui desiderato (con il rischio che si instauri un conflitto con i confratelli e con l'autorità suscettibile di amareggiare poi il resto della vita), sia perché esposto per vocazione a rispondere ai bisogni degli altri fino al punto che a volte egli si domanda se gli rimanga ancora tempo per sé e per i propri leciti interessi. Si tratta di una esposizione tale che può portare a dispersione dell'unità interiore di vita. La conseguenza è l'emergenza di forme di *burn out* che stanno manifestandosi anche nella vita del prete: richieste di tempi di pausa, bisogno di *staccare la spina*, forme definite genericamente *depressive* o di esaurimento.

Molto ricche sono le esperienze che il prete incontra, chiamato spesso ad entrare in ambiti di vita intima e spirituale delle persone, quindi a rapporti molto profondi e coinvolgenti, capaci di donargli una visione della vita molto matura; ma, se non affrontate adeguatamente, possono portare a frammentazione, dispersione, disorganizzazione; rischi da cui la vita del prete non è affatto esente, soprattutto oggi.

⁸ Diversamente dal passato, epoca in cui il prete viveva pressoché ritirato in canonica, oggi la vita del prete è vorticosamente gettata nella frenesia delle mille iniziative da fare (catechesi, gruppi, predicazione, iniziative di ogni genere di carità e di 'animazione sociale', sollecitazioni continue provenienti dai diversi uffici di curia).

D. Cozzens, nel suo libro per tanti aspetti molto ispirante, ha sottolineato il rischio per il prete di rimanere l'eterno bambino: il *Puer aeternus*.⁹ Si tratta di quel sacerdote che al modo dell'eterno adolescente non riesce a dare un ordine preciso alla propria vita, incapace di assumere la responsabilità della cura di se stesso, che vive lasciandosi trasportare dall'emotività del contingente, magari pieno di attività fino all'esaurimento, con tutte le ovvie conseguenze del caso, non ultime dal punto di vista affettivo.

A volte il prete è preso da un insidioso senso di colpa, in quanto ha l'impressione più o meno conscia di non dare sufficientemente se stesso, senso di colpa che può portare fino al punto di non salvare nulla per sé, di non prendersi cura di sé (anche della propria salute), di non salvarsi tempo per sé, ecc. C'è una dedizione alla pastorale che è squilibrata, quando porta a un'esposizione continua, senza porsi e porre confini personali, di spazio, di tempo, ecc.

La dedizione pastorale – che deve esserci – va equilibrata con una responsabile cura di se stessi (anche spirituale), non difensiva delle proprie comodità o dei propri piaceri, ma della propria unità di vita. Un riflesso di questa tensione si ha in un'altra tensione quella tra ministero e vita spirituale.

3.2 *Tensione tra ministero e vita spirituale*

Esiste un intimo rapporto tra la vita spirituale del presbitero e l'esercizio del suo ministero, rapporto che il Concilio così esprime:

I presbiteri, infatti, sono ordinati alla perfezione della vita in forza delle stesse azioni che svolgono quotidianamente, come anche di tutto il loro ministero, che esercitano in stretta unione con il vescovo e tra di loro. Ma la stessa santità dei presbiteri, a sua volta, contribuisce moltissimo al compimento efficace del loro ministero.¹⁰

Nel rito dell'ordinazione ci è stato consegnato un mandato “Renditi conto di ciò che farai, imita ciò che celebrerai, conforma la tua vita al mistero della croce di Cristo Signore” (alla consegna del pane e del vino).

Il ministero ha le sue esigenze, non di rado gravose. Il rischio è che si crei una scollatura tra il ministero vissuto (liturgia, organizzazione della comunità,

⁹ D. COZZENS, *Verso un volto nuovo del sacerdote. Riflessioni sulla crisi spirituale del sacerdote*, Brescia 2002, 121-128.

¹⁰ *Presbyterorum Ordinis*, n. 12.

attività burocratiche, ecc.) da un lato, e vita spirituale personale dall'altro, una vera e propria patologia nel rapporto tra ministero e vita secondo lo Spirito. È possibile che il fecondo rapporto tra ministero e vita spirituale si alteri: o il ministero assorbe tutto non lasciando più spazio alla vita nello spirito, oppure si ricorre, come tentativo di rimedio, a forme di rifugio nel sicuro o di ritiro, o a scuole di spiritualità che male si coniugano con il ministero pastorale proprio del presbitero diocesano. Nell'un caso e nell'altro, l'umanità del prete finisce per pagare un prezzo troppo alto, fino al punto da non riuscire più a reggere il ministero.

Il presbitero non può che attingere la sua spiritualità da quel che è come cristiano – fedele con i fedeli – e da quello che è e adempie come presbitero nella Chiesa di Dio, secondo il motto agostiniano: “con voi sono cristiano, per voi sono vescovo” e aggiungeva che se l'essere cristiano è grazia, l'essere vescovo (la funzione) è pericolo.¹¹ Non si può sbilanciarsi totalmente su un aspetto o sull'altro, pena la frantumazione dell'unità di vita.

Non si tratta allora di inventarci cammini di spiritualità al di fuori del nostro ministero: quel che siamo e facciamo è il tessuto della nostra vita spirituale. La nostra sacramentalità non può essere ridotta a mera funzionalità: sarebbe una nuova forma pericolosa di clericalismo. Siamo cristiani in cammino di fede con i fratelli nella fede insieme con la Chiesa; siamo presbiteri in quanto servi della Chiesa comunione, all'interno dell'unico presbiterio sotto la guida del vescovo.

L'impegno per vivere in modo integrato ministero e vita spirituale non è mai finito, ma da questo dipende la nostra vita buona nel ministero e il prevenire dolorose frustrazioni.

3.3 Tensione tra vocazione e professione

Il vissuto del prete, mi pare che viva oggi anche una tensione tra vocazione e professione. È ovvio che alla base di tutta la nostra vita ci sta una vocazione, una chiamata: “vieni con me ... seguimi ...”. Al centro della nostra vita sta, quindi, la risposta a una domanda di sequela, quella di quel Gesù di cui ci siamo innamorati proprio per il suo stile di vita buono. Non siamo i funzionari

¹¹ “Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è nome di un ufficio assunto, questo di grazia; quello è nome di pericolo, questo di salvezza.” (S. Agostino)

di Dio o della Chiesa, pena la perdita di senso del nostro essere presbiteri, prima ancora che del nostro ministero.

Vocazione dice riferimento a qualcosa di totalizzante nella vita, qualcosa che dà un senso, una prospettiva generale a tutta la vita; non dice riferimento a momenti più o meno isolati, dice invece di un orientamento ad abbracciare la globalità della vita, orientamento capace di creare un'armonia tra tutti i momenti e tutte le dimensioni nelle quali essa si dispiega. Non solo, vocazione dice riferimento a una persona – Gesù – che si rende presente nella vita del prete e a cui continuamente egli deve dare una risposta nella sequela; dice non ripiegamento su di sé, in ascolto dei propri bisogni (cosa non esclusa in modo assoluto, ma in prima battuta dice ascolto e risposta ad altri da sé).

Professione, invece, dice riferimento ad attività che coinvolgono solo alcuni momenti di vita, importanti certamente ma che non coinvolgono necessariamente né la totalità della vita né la sua interiorità. La professione implica ruoli non necessariamente globalizzanti, ruoli che possono restare periferici rispetto all'identità e alla vita interiore: finita l'attività (le 8 ore di lavoro giornaliero il cui scopo può essere semplicemente il guadagno necessario per fare poi altro), uno può avere una sua vita privata, tutt'altra rispetto a quanto egli ha svolto durante l'esercizio del ruolo professionale. Professione comporta la possibilità di una netta distinzione, se non addirittura decisa separazione, tra vita pubblica e vita privata.

La professione si basa su una preparazione tecnica a svolgere bene il ruolo affidato o assunto (competenza), poi la vita privata resta a libera scelta e discrezione del singolo. La vita come vocazione invece non sopporta una tale separazione, meno che meno la vita del prete la quale richiede un'ovvia coincidenza tra il suo volto pubblico (la sua predica) e la sua vita privata, molto esigente di un livello profondo di umanità e di spiritualità.

La tensione tra vocazione e professione si verifica oggi forse ancor di più rispetto al passato in quanto sempre più al prete vengono richieste specializzazioni non solo nell'annuncio della Parola o nei riti da celebrare, ma nelle relazioni umane, nelle relazioni di aiuto (cosa in sé non negativa), negli adempimenti burocratici. Il fatto è che queste relazioni non possono essere vissute come le assumerebbe un funzionario. Un funzionario è colui che fa un intervento, magari tecnicamente ben studiato e preparato, ma poi non necessariamente investe la sua vita su quello che ha insegnato. Per il

prete invece è diverso: l'intervento è l'espressione di quello che sta cercando di vivere a pieno nella sua vita. Si può fare una predica come funzionario (esegeticamente e teologicamente corretta) e una predica come prete: materialmente può essere la stessa predica, ma il vissuto del prete che sta dietro è diverso, perché il prete è chiamato a giocare la vita su quello che ha predicato, e lo sta già facendo.

La professione si colloca in qualche modo a lato della vita, nella periferia, la vocazione si colloca al centro organizzativo della vita stessa. La sua vita, infatti, prima ancora di essere specificata dai suoi compiti ministeriali (ruoli) affidatigli dalla Chiesa, è qualificata dalla sua relazione personale con Gesù nella Chiesa e con la Chiesa. Il ministero, proprio per questo, si differenzia dalla gestione di alcune opere, per quanto esse possano essere intrinsecamente importanti per i loro fruitori.

Proprio per quanto detto, le molteplici attività del presbitero nascondono dei rischi, il più evidente dei quali è la possibile separazione tra personale vita di fede e ministero presbiterale. In alcuni casi il ministero stesso richiede che si assumano delle professioni (per esempio di insegnante) con il rischio che la professione venga prima del ministero. Egli può allora diventare un funzionario, che trasmette magari in modo irreprensibile le verità della fede e l'insegnamento magisteriale della Chiesa: un esecutore diligente dei compiti affidatigli. Non è cosa da poco (non sempre un presbitero è aggiornato sull'insegnamento magisteriale), certo è cosa necessaria, ma è troppo poco per la vita di fede del presbitero e alla fine provoca insoddisfazione e frustrazione. Una vita così potrebbe essere vissuta anche da chi non crede, in modo analogo a qualsiasi dipendente che fa cose da cui non crede affatto dipenda la sua vita.

Il ministero non è mai riducibile alla trasmissione di contenuti corretti di fede di cui il presbitero si fa portatore, quasi neutro riproduttore/ripetitore di un messaggio che gli è stato affidato, in modo analogo a cui un registratore ripete fedelmente quanto vi è stato inciso. L'annuncio del Vangelo coinvolge la personale esperienza di esso che il ministro ha fatto: la parola pronunciata è e deve essere sempre in qualche modo rivelativa della persona. Gli psicologi (ma non c'è bisogno di essere psicologi) sanno bene che attraverso la parola detta si può risalire alla personalità del parlante.

Proprio per questo la verità annunciata passa attraverso lo strumento comunicativo (la personalità del presbitero). Sappiamo molto bene, e le scienze

della comunicazione ce lo ricordano, che non si dà separazione tra il mezzo e il contenuto della comunicazione.

3.4 La tensione nelle relazioni umane

Un modo di indicare l'identità del prete è oggi affermare che egli è "uomo di comunione": lo fa anche la *Pastores dabo Vobis* e il magistero. Sacerdote "uomo di comunione", significa uomo capace di vivere le relazioni coi confratelli e con i fedeli che gli sono affidati con uno stile comunionale.

C'è stata una evoluzione nei tempi recenti nella sottolineatura della vita spirituale del presbitero. Il Concilio di Trento aveva situato il presbitero, tanto nella riflessione teologica quanto nella pratica, soprattutto in rapporto a Cristo (prete *alter Christus*, si diceva). Dopo il Vaticano II, invece, si preferisce presentare il presbitero sotto l'angolazione ecclesiologica: il presbitero è servo della comunità, della Chiesa, della comunione.

Questo completamento della figura del prete era necessario ed, evidentemente, va considerato come positivo. Ma rischia di introdurre una nuova unilateralità per il modo in cui sono vissute le relazioni e la ricerca di comunione. Quando la Chiesa viene sentita, come spesso oggi accade per molti nostri *fedeli*, più come un dato sociologico che come mistero, anche il ministero presbiterale rischia di essere sentito anche dal presbitero in maniera essenzialmente funzionale a stabilire gratificanti relazioni, ed allora la vita del prete può depauperarsi e avvitarci su se stessa.

Si usa ormai dire con frequenza che il prete è l'uomo delle relazioni. C'è una profonda verità in tutto questo. La stessa *Pastores dabo Vobis* n.43 insiste su questa dimensione umana del vissuto del prete.¹² Dal tipo di relazione che si è in grado di stabilire, si ha un certo tipo di pastorale.

¹² Di particolare importanza è la capacità di relazione con gli altri, elemento veramente essenziale per chi è chiamato ad essere responsabile di una comunità e ad essere "uomo di comunione". Questo esige che il sacerdote non sia né arrogante né litigioso, ma sia affabile, ospitale, sincero nelle parole e nel cuore, prudente e discreto, generoso e disponibile al servizio, capace di offrire personalmente, e di suscitare in tutti, rapporti schietti e fraterni, pronto a comprendere, perdonare e consolare. L'umanità di oggi, spesso condannata a situazioni di massificazione e di solitudine, soprattutto nelle grandi concentrazioni urbane, si fa sempre più sensibile al valore della comunione: questo è oggi uno dei segni più eloquenti ed una delle vie più efficaci del messaggio evangelico (*Pastores dabo Vobis*, n. 43).

Nel contesto delle relazioni, il prete vive una tensione specifica: quella tra *intimità e distanza* che garantisce la necessaria misura per un proficuo apostolato. Le relazioni pastorali ci portano nell'intimità delle persone: per le confidenze di cui siamo fatti oggetto (si pensi alla confessione), per la fiducia che le persone pongono in noi per il semplice fatto che siamo preti, per la possibilità che ci è data di entrare nelle famiglie e nelle loro dinamiche, ecc. Si tratta ovviamente di opportunità pastorali di grande rilievo. Ma chiedono al prete di saper porre le giuste distanze dentro le relazioni, senza finire in relazioni fredde che non lo coinvolgono affatto, ma neanche in eccessiva intimità che elimina i confini, crea coinvolgimenti aggressivi o affettivi (non necessariamente di rilievo morale per comportamenti specifici impropri: ma resta comunque sempre la necessità di rispetto dei confini dell'intimità propria e dell'altra a garanzia della reciproca libertà di vita) che poi risultano di difficile gestione sia per sé sia per l'altro. Eccessiva freddezza o aggressività (confini troppo rigidi) impediscono una relazione pastorale in grado di manifestare la giusta empatia che facilita il passaggio dei contenuti di fede che riteniamo necessari per la situazione specifica; eccessivo calore (confini molto labili o inesistenti) porta con sé coinvolgimenti confidenziali nei quali poi diventa difficile districarsi.

La gestione dei confini nelle relazioni e nei tempi dell'apostolato è una delle questioni che confronta fortemente il presbitero oggi e gli richiede una adeguata maturità affettiva. Sicuramente ha a che fare con la necessaria gestione delle emozioni e dei sentimenti per una vita spiritualmente ordinata e con un necessario rispetto della vita affettiva altrui. Il non rispetto dei confini nelle relazioni porta a una *guerra emotiva* sempre dolorosa per il presbitero e per i fedeli, i cui esiti possono essere disastrosi per sé e per gli altri.

3.5 Tensione con la grande madre: la Chiesa

Vorrei mettere in evidenza un'altra tensione che il prete vive dentro la sua vita spirituale: intendo il rapporto con la Chiesa, la nostra *grande madre*. Mi pare ovvio che debba far parte della nostra vita spirituale un grande amore per la Chiesa alla cui costruzione dedichiamo tutta la nostra vita e il meglio delle nostre fatiche intellettuali e fisiche. Non voglio qui, evidentemente, fare una teologia sulla Chiesa e sul rapporto del prete con la Chiesa.

Come preti siamo parte della Chiesa e nello stesso tempo siamo di fronte alla Chiesa, come ricorda la *Pastores dabo Vobis*.¹³ Come parte della Chiesa siamo in cammino di fede come tutti i fedeli, pellegrinanti nella fede camminiamo insieme con loro e dobbiamo quindi prenderci cura della nostra fede come tutti i fedeli appunto. Dall'altra parte, in virtù del ministero che per grazia ci è stato affidato, siamo di fronte alla Chiesa come coloro che annunciano il vangelo con autorità, siamo guide non despoti o padroni della comunità. Come guide abbiamo un'autorità, ma nello stesso tempo siamo sotto la guida di un'autorità che ha la sua concretizzazione personale nel vescovo che presiede il presbiterio di cui siamo parte.

In questa molteplicità di relazioni il vissuto del prete ha una sua complessità, anche perché è sottoposto a una molteplicità di sollecitazioni: quelle che vengono dai fedeli e quelle che vengono dal Vescovo (curia, ecc.) e queste non sempre sono in armonia tra loro, soprattutto oggi per quanto riguarda, per esempio le questioni morali o matrimoniali. Il prete, che vive quotidianamente a contatto con i fedeli e con le loro richieste, può avvertire un forte senso di disagio, non sentendosi capito dai superiori nelle sue difficoltà, arrivando a sentire una specie di senso di colpa nei confronti dei fedeli per alcuni no che si sente costretto a dire, portando sottostante anche una specie di risentimento nei confronti dell'autorità, da cui non si sente compreso. A volte arrivano dall'alto indirizzi pastorali che non condivide o non comprende, ma gli è richiesto di passarli nella pratica e quindi di aiutare i fedeli ad accettarli, quando anche questi fanno fatica a comprenderne le motivazioni sottostanti (anche per una conoscenza della fede e della vita di Chiesa molto carente). La bellezza di essere parte della Chiesa, di questa stupenda comunità nello spirito, ma anche realtà molto umana, rischia allora di offuscarsi, con ripiegamenti più o meno vistosi nel tram tram della vita quotidiana vissuta piattamente.

Il risentimento può avere effetti molto devastanti la vita spirituale del prete, non tanto perché porti a lasciare le pratiche di pietà o il breviario (può essere), quanto perché toglie lo slancio nel donare con entusiasmo noi stessi nell'azione pastorale e incrina il rapporto con l'autorità, non necessariamente portando alla palese disobbedienza, quanto a forme di passività e di resistenza alla collaborazione cordiale e pronta.

¹³ “In quanto rappresenta Cristo capo, pastore e sposo della Chiesa, il sacerdote si pone non soltanto nella Chiesa ma anche di fronte alla Chiesa”, *Pastores dabo Vobis*, n. 16.

Mi pare che il conflitto con l'autorità, in questi tempi di individualismo diffuso, coinvolga molti sacerdoti; anche se non sempre emerge palesemente, spesso viene espresso nell'insoddisfazione manifestata in molteplici forme. Non di rado, chi trova difficoltà nel rapporto con l'autorità e con l'obbedienza quando gli viene richiesta, tende ad essere poi autoritario con i fedeli e nelle pratiche pastorali.

Vorrei qui fare riferimento anche a un altro tipo di vissuto che mi pare sia presente in una certa misura nella vita del presbitero. Il presbitero ha attese più o meno esplicite nei confronti della Chiesa (Chiesa universale, diocesi, parrocchia) e le proietta con facilità su di essa aspettandosi che vengano soddisfatte.

Non di rado capita che egli proietti su di essa le attese che aveva sulla propria madre. Il vissuto del rapporto del prete con la madre è oggetto di molti studi e per certi aspetti molto rivelativi di un rapporto mai risolto. La Chiesa provvede al presbitero una casa, un lavoro, uno stipendio, un ruolo sociale per il solo fatto di esser prete e mandato in una parrocchia. La Chiesa si fa carico del suo futuro garantendoglielo, ecc. È una specie di grande madre protettiva, una volta entrati in essa, essa dovrebbe provvedere a tutto: una specie di grande utero che dovrebbe proteggere da tutte le contrarietà della vita. Sta bene che la Chiesa provveda ai suoi sacerdoti, ma questo può generare (ovvio non in tutti) un vissuto di attese/pretese improprie, che tende a mantenere in un vissuto schiettamente infantile che deresponsabilizza nei confronti dei comuni impegni della vita: tocca al vescovo garantire una parrocchia su misura e su gradimento, tocca ai fedeli risolverci i comuni problemi delle contraddizioni in cui porta la vita di parrocchia e la vita pastorale in genere; lo stipendio comunque garantito senza verifica di produttività (per certi aspetti giusto, ma siamo l'unica categoria che non ha alcuna verifica di produttività) può indurre un vissuto di disimpegno o di ritiro pastorale dai luoghi che più confrontano (tanto c'è una madre che comunque provvede a me e mi garantisce lo stipendio) e non sto parlando necessariamente dei preti anziani. Il risultato può essere un infantilismo affettivo.

Si tratta di un vissuto che non ha integrato la figura paterna, quella che porta ad affrontare in prima persona il mondo con le sue avversità, assumendosene i rischi senza rifugiarsi piagnucolando alla ricerca delle braccia materne che proteggano dal confrontarsi con il mondo. Mi pare questo un vissuto non proprio del tutto assente dai nostri ambienti. Se vedo bene, è un aspetto sul

quale dovremo fare, come clero, qualche riflessione più approfondita in un futuro non molto lontano.

3.6 Tensione dell'inadeguatezza e del limite

La personale esperienza di fede non è mai esaustiva del mistero della persona di Cristo, per questo, onde evitare il rischio di un soggettivismo della fede, il ministro non può che rimandare se stesso e i fedeli alla fede della Chiesa, in cui il *Christus totus* si manifesta. Qui il prete vive un'altra tensione, quella dell'inadeguatezza, dell'essere cioè sempre al di qua di quello che dovrebbe essere: si tratta della tensione generata dal doversi affidare a Dio, dopo aver fatto tutto quanto era in proprio potere. Il prete sa bene di non essere un funzionario, ma sa anche che la sua vita non è mai pienamente conformata a quel Gesù come dovrebbe esserla. Egli vive in sé un senso di colpa ontologico (non morale) che è legato alla consapevolezza della sua finitezza, alla sua non perfezione, ministro sempre al di qua di quello che dovrebbe essere sia come persona, sia come ministro del Vangelo. Egli supera questa tensione soltanto in un affidamento di fede, che non lo esime da quell'impegno che gli è stato affidato nell'ordinazione. Si tratta di un'esperienza del limite che tanto più è forte tanto più dovrebbe approfondire la fede nel fatto che la salvezza non viene da sé ma da altri.

Questa tensione che ho chiamato dell'inadeguatezza, dovrebbe portare a rendersi conto di vivere sempre dentro il limite proprio e dell'istituzione di cui si fa parte o che si gestisce. Il prete è portatore del tutto di Dio che deve seminare nel frammento delle vite concrete, del momento storico contingente, delle imperfette istituzioni umane ed ecclesiali. Si tratta di un vissuto che non di rado fa soffrire e porta a dire "basterebbe così poco", ma quel poco in più non c'è per resistenza delle persone o per impermeabilità contingente della situazione di fatto esistente o per il peso delle istituzioni.

Il vissuto dello scontro con il limite può suscitare spontanee reazioni che vanno da forme di rifiuto totale, aggressivo e impaziente (si collocano qui anche le diverse forme diverse di perfezionismo verso se stessi e verso gli altri), con conseguente chiusura irritata su se stessi o con più o meno esasperata critica (proiezione esterna della non accettazione del limite), a forme di acquiescenza rinunciataria nei confronti di quel granello di senapa che pur si può gettare sapendo attendere che fruttifichi. La realtà è che tanto più si è portatori un messaggio esigente, tanto più si è portati a scontarsi con il limite umano e con

la lentezza dei cambiamenti che caratterizzano tutto ciò che è umano. Star dentro il limite creativamente, senza lasciarsene sommergere, richiede un vissuto capace di non legarsi ai risultati ma alle motivazioni, pur impegnandosi a raggiungere il massimo dei risultati possibili. Richiede il saper fare i conti con i limiti delle persone, a partire dalla propria, passando attraverso quella dei fedeli per giungere a quella dei superiori e con i limiti delle istituzioni.

Lo scontro con il limite struttura la nostra personalità adeguandola gradualmente al principio della realtà (senza appiattirla su di essa) e facendola uscire da quel narcisismo primario del bambino che pensa che tutto il mondo debba girare attorno a sé pronto a gratificare ogni suo desiderio. Può essere uno scontro generativo di creatività personale dentro quel limite, ma, se non superato e integrato, può essere fonte di tensioni psicologiche destrutturanti che possono esitare in ricerca di molteplici compensazioni affettive nella fantasia o nell'azione. Esse possono andare dall'arroccamento su un passato ormai perso (vissuto come il paradiso terrestre perduto: che sia il Concilio di Trento, o il vescovo precedente, o la parrocchia che ci è stato chiesto di lasciare, o quant'altro poco importa) a viaggi solitari in internet fino a compensazioni affettive o sessuali vissute in relazioni anonime da toccata e fuga, ecc.

Ovvio che lo scontro con il limite non riguarda solo il vissuto del prete, ma mi pare che nel prete ci siano delle particolarità specifiche, proprio perché la nostra vita spirituale è orientata al tutto e quindi è molto esigente. Siamo più esigenti perché puntiamo in alto, e questo porta con sé il rischio dell'impazienza: perdita del vero senso della misericordia verso di noi e verso gli altri (superiori compresi).

Mi pare che vivere a pieno questa dimensione abbia che fare con quel "conforma la tua vita alla croce di Cristo" che ci è stato consegnato nel giorno della nostra ordinazione presbiterale. Sì, perché il limite è una croce e una sfida alla nostra ricerca di successo, di affermazione di sé, in una parola di auto-salvezza. Si tratta come si vede di un vissuto che dovrebbe portarci più profondamente dentro la dimensione di fede. In una parola, solo Dio salva, non la perfezione umana delle nostre opere e realizzazioni. Non è questa la nostra fede? Essa è sfida e consolazione per la nostra prassi pastorale e per i suoi inevitabili limitati successi.

4. Necessità di una regola di vita per una vita buona del prete

Io sono convinto che abbiamo bisogno di riprendere una regola di vita, non come gabbia rigida che la restringe e mortifica, ma come spazio che la permette in maniera ordinata per sé e per gli altri. Solo una regola adeguata di vita permette la crescita armonica della nostra personalità sacerdotale, corrispondendo all'opera della grazia di Dio in noi.

Alcuni elementi di questa regola di vita, ma solo a modo di esemplificazione. Quattro mi sembrano i pilastri che, per quanto ci riguarda, non dovrebbero mancare.

- i. *I tempi.* Una saggia distribuzione del tempo, anche del riposo, è importante per una sana spiritualità incarnata, per una adeguata cura della nostra salute e per una saggia pastorale e per la gestione delle tensioni di cui abbiamo parlato. Poiché i fedeli sanno che a pranzo possono trovarci, rischiamo di non poter mangiare neppure un boccone con un po' di tranquillità. Non intendo indurre a forme di 'quietismo' pastorale, ma forse a volte ci lasciamo coinvolgere troppo (talora ne siamo costretti) senza darci un ordine di tempo per pregare e meditare con calma per esempio, per partecipare a ritiri, a riunioni di zona coi confratelli, agli esercizi annuali o alle iniziative di formazione permanente. Capisco che possa sembrare ad alcuni troppo, ma qualche mezza giornata di *relax* se proprio non ogni settimana, ma almeno una volta tanto ...
- ii. *I luoghi.* Siamo sempre esposti al pubblico, rischiamo di non avere più un luogo nostro. Le case dei curati italiani sembrano a volte più accampamenti abbandonati in fretta che abitazioni in cui continua a vivere una persona. Certo, è per fare spazio e accoglienza ai giovani, ma poi diventa difficile viverci un po' dignitosamente e ordinatamente. Non penso a case inaccessibili e sempre chiuse a tutti, ma non tutto deve essere sempre esposto al pubblico. Mi pare importante avere anche uno spazio di *privacy* per coltivare la propria intimità.
- iii. *Le relazioni.* Siamo uomini di relazione, è vero, ma dobbiamo prestare attenzione alle modalità delle nostre relazioni, curando di mantenere la giusta distanza, pur senza perdere in empatia o

rendere superficiali le relazioni. Questo significa curare e salvare anche uno spazio di solitudine con noi stessi (e con Dio!), cosa diversa dall'isolamento o dall'evasione.

Significa anche che nel nostro progetto di vita deve entrare anche il tipo di relazioni che vogliamo mantenere nel presbiterio: non possiamo coltivare le relazioni solo con i fedeli, o con alcuni fedeli, e trascurare quelle con i confratelli con i quali condividiamo la responsabilità della pastorale. Intendo dire con tutti i confratelli, non solo con quelli con cui c'è un sano rapporto amicale. Non possiamo dimenticare che anche le relazioni possono diventare forme di evasione, soprattutto quando diventano molto selettive.

- iv. *Le collaborazioni.* Mi pare che una sana regola di vita debba comprendere anche la valorizzazione delle collaborazioni e delle corresponsabilità. Significa attenzione a lasciare il giusto spazio agli altri, per promuovere la loro corresponsabilità nella Chiesa e quindi la loro personalità cristiana. Non solo le collaborazione e corresponsabilità con i laici, ma anche all'interno del presbiterio (si pensi alle unità pastorali o come le si voglia chiamare): anche a causa del numero, ma anche e soprattutto della complessità della pastorale odierna, il prete che fa tutto sembra una figura del passato più che del futuro.

Quattro pilastri molto semplici, ma in grado di dare un minimo di struttura solida al nostro procedere, mantenendo una adeguata unità di vita. Il tutto non in chiave autodifensiva, ma per vivere più profondamente la carità pastorale.

(Don Carlo Bresciani ha dato questa relazione ai sacerdoti e seminaristi di Gozo, il 28 gennaio 2012.)

HECTOR SCERRI

THE APOSTOLIC LETTER *PORTA FIDEI* THEOLOGICAL REFLECTIONS AND PASTORAL IMPLICATIONS

From time to time, Popes have often decided to dedicate a specific intention to particular years. Besides the customary Holy Years celebrated periodically since 1300 and culminating in the Great Jubilee of the year 2000, we have witnessed in the last five decades the celebration of a number of special years by the Universal Church. Among these, one recalls the Year of Faith (1967-68) on the nineteenth centenary of the martyrdom of St Peter, the Marian Year (1987-88), the Year of the Rosary (2002-03), the Year of the Eucharist (2004-05), the Pauline Year (2008-2009) and the Year for Priests (2009-10). In each case, the aim of different Popes was to invite the Universal Church to reflect more deeply on a particular aspect of the mission and life of the People of God.

On 16 October 2011, His Holiness Pope Benedict XVI announced the celebration of the Year of Faith from 11 October 2012, the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council, to 24 November 2013, the Solemnity of Christ the King. The Pope first announced the event in the context of a homily during the Mass concluding the First International Meeting organised by the Pontifical Council for the New Evangelization. In the Angelus Address, following this Mass, he referred once again to the Year of Faith. On the following day, 17 October 2011, an Apostolic Letter by Pope Benedict, *Porta Fidei*, for the indiction of the Year of Faith, was presented to the press. The Letter had been signed by the Pope a few days earlier and bears the significant date of 11 October, the anniversary of the inauguration of the Second Vatican Council in 1962.

This article seeks to address these issues: (1) firstly, to take note of Benedict XVI's intentions for the celebration of the Year of Faith. The key to his intentions is found in the mentioned homily and address on 16 October 2011; (2) to identify a number of themes in *Porta Fidei* while proposing some pastoral

implications for ecclesial life in the diocese, in the parishes, and in religious groups and movements. This article does not seek to provide a summary of the Apostolic Letter, but rather a diagonal reading of the main threads of its text.

1. The Indiction of the Year of Faith: the Scope of Pope Benedict XVI

What are the Pope's intentions for the celebration of the Year of Faith? What lies in the very heart and mind of Benedict XVI? The first seven years of his pontificate have clearly shown that the current Bishop of Rome is not only a professional theologian but also a learned catechist well-versed in the art of pedagogy. An attentive following of his speeches, particularly his many encounters with the general public, as well as during special meetings with young people or priests or other categories, it is all too evident that Pope Benedict loses no opportunity to teach the Christian faithful.¹

The basic key to understanding *Porta Fidei* lies in the conclusion of the homily during the Mass for the New Evangelization, celebrated in St Peter's Basilica in the Vatican on 16 October 2011. The aims accompanying the Year of Faith are fourfold: (i) "to give a fresh impetus to the mission of the whole Church to lead human beings out of the wilderness in which they often find themselves to the place of life, friendship with Christ that gives us life in fullness"²; (ii) to be an experience of grace and a commitment for a more profound conversion towards God; (iii) to lead the faithful to strengthen their faith in God; and (iv) to proclaim God and his Good News with joy to contemporary humanity. The Holy Father challenged the congregation in St Peter's Basilica: "Dear brothers and sisters, you are among the protagonists of the New Evangelization that the Church has undertaken and carries forth, not without difficulties but with the same enthusiasm as the first Christians"³. These words are implicitly addressed to all the Christian faithful all over the world.

Following the celebration of the Eucharist in St Peter's Basilica, Pope Benedict XVI proceeded to address the faithful from the window of his study

¹ Cf. JOHN A. BERRY, "Benedittu XVI: Kitbiet, Tamiet u Vizjoni", in *Melita Theologica* 61 (2010), 67-80; HECTOR SCERRI, "X-Ray Pastoral tal-Papa Benedittu XVI", in *Teresa* 4 (2007), 145-151.

² POPE BENEDICT XVI, Homily, Mass of the New Evangelization, 16 Oct 2011, in *L'Osservatore Romano* (English edition, 19 Oct 2011), 7.

³ Ibid.

in the Apostolic Palace. Before the recitation of the Angelus, he proceeded to elaborate further on the aims of the Year of Faith. Within the context of this brief address, he also stated that: (v) this year offered an opportunity to rediscover the beauty and the centrality of the faith; (vi) the faith can be renewed and deepened on a personal level as well as on a communitarian level; (vii) the accent of this year was not so much a celebratory one, but rather marked with a missionary attitude *ad gentes* and aimed to promote the New Evangelization.⁴

In his Apostolic Letter *Porta Fidei*, Pope Benedict XVI goes into greater detail with regard to the aims behind the Year of Faith. As a professional theologian, the Vicar of Christ reminds us that we can deepen our faith by returning to the sources of our religion. This *ressourcement* to Scripture, to the writings of the Church Fathers and to early liturgical texts is especially important to experience the vitality of the experience of the early Church. Engaging ourselves in an attentive and discerning reading of the signs of the times, the members of the Church are called to a personal and ecclesial renewal. Pope Benedict, in fact, affirms that the Year of Faith is “a summons to an authentic and renewed conversion to the Lord, the one Saviour of the world. In the mystery of his death and resurrection, God has revealed in its fullness the Love that saves and calls to conversion of life through the forgiveness of sins”.⁵ This fundamental experience, the Pope teaches, is carried out by means of an authentic interpretation of the documents of the Second Vatican Council.⁶ Using the important tools offered by the documents of this landmark in the history of the life and the mission of the Church, Christians can undergo a profound experience of ongoing renewal.

On a personal note, I recommend an attentive re-reading of two of the four Constitutions of the Council, namely that on the Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*) and that on Divine Revelation (*Dei Verbum*). This leads us to focus our lives as believers on *the two tables* – the table of the Word of God and the table of the Eucharist – which are central to the Christian community.

⁴ POPE BENEDICT XVI, Angelus Address (16 Oct 2011) in *L'Osservatore Romano* (English edition, 19 Oct 2011), 7.

⁵ POPE BENEDICT XVI, Apostolic Letter *Porta Fidei* (11 Oct 2011) n. 6.

⁶ An important pronouncement by Pope Benedict XVI on the authentic interpretation of the Second Vatican Council was made during his first annual address to the Roman Curia on the occasion of the exchange of Christmas greetings, on 22 Dec 2005. See BENEDETTO XVI, *Insegnamenti*, I, 2005, Città del Vaticano 2006, 1023-1027.

A contemporary application of the precious content of the mentioned Constitutions is found in two post-synodal Apostolic Exhortations by Pope Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis* (22 February 2007) on the Eucharist, and *Verbum Domini* (30 September 2010) on the Word of God.

2. Four Aspects encountered in *Porta Fidei*

As stated above, the scope of this section of the paper is not to provide a summary of the Apostolic Letter published in October 2011. This section seeks to present a number of themes which one discovers while reading between the lines of the text of this insightful work by Pope Benedict XVI. Unravelling *Porta Fidei* leads to the discovery of these threads which are seen to bind the document. Most naturally, there are other themes which one may discover. The following is a sincere attempt at reading *Porta Fidei* while offering the reader a number of pastoral perspectives useful to ecclesial life. Moreover, each theme is accompanied with a scriptural text which may be taken as a useful paradigm for reflection and orthopraxis.

2.1 The faith experience as a journey

One of the recurring themes in *Porta Fidei* is the journey-dimension of the faith experience. This is an experience which, when embraced by the individual, is far from static. It is useful to observe the images used by Benedict XVI. In the opening words of the first paragraph of the Apostolic Letter, he affirms: “The ‘door of faith’ (Acts 14,27) is always open for us, ushering us into the life of communion with God and offering entry in to his Church. It is possible to cross that threshold when the word of God is proclaimed and the heart allows itself to be shaped by transforming grace. To enter through that door is to set out on a journey that lasts a lifetime”.⁷ Travel-paradigms are very common in the Judaeo-Christian tradition, for example, the journey of Abraham from Ur of the Chaldeans to the land promised to him by God (in Genesis), the great milestone in the history of the People of God which narrates their liberation from Egyptian bondage and their arrival in the Promised Land (in Exodus), the journeys of the prophets Elijah and Elisha (in the books of the Kings), and the missionary journeys of Paul and the other apostles (in the Acts of the Apostles).

⁷ *Porta Fidei*, n. 1.

Pope Benedict invites Christians to undertake a spiritual journey, and he refers to the pivotal image of the Exodus journey, while echoing the homily pronounced during the Mass for the inauguration of his pontificate. He writes: “The Church as a whole and all her Pastors, like Christ, must set out to lead people out of the desert, towards the place of life, towards friendship with the Son of God, towards the One who gives us life, and life in abundance”.⁸ The desert in the Judaeo-Christian tradition is not simply the place of aridity and death, but it is, on this account, the place and the experience of dependance upon God who provides protection, nourishment and guidance. Moreover, the desert is the place where one listens unhindered to the word of God. Even the word for desert in Hebrew, *midbar*, is etymologically related to the word *dabar* which signifies God’s word. Listening to the word of God leads the believer to experience the need of purification, a process which can be embraced wholeheartedly and with single-mindedness.

The German Pope continues to dwell on the theme of the journey of faith when he refers to the experience of the Samaritan woman in the fourth chapter of John’s Gospel. Again, we notice that important stimulus to move from stagnation to the life-giving water. Benedict XVI affirms that “the people of today can still experience the need to go to the well, like the Samaritan woman, in order to hear Jesus, who invites us to believe in him and to draw upon the source of living water welling up within him (cfr Jn 4,14)”.⁹

Brother John of Taizé affirms that “the image of the journey as a key to the Bible has one great advantage: its dynamic, open-ended character. In addition to corresponding well to the mentality of our time, it enables us to grasp the progressive quality of God’s self-revelation, and the dimension of risk, adventure, which is so fundamental to the life of faith. Pilgrimage as understood here is not the movement *toward* faith, conceived of as a static mentality, but on the contrary an aspect of believing itself – as for Abraham, the journey and the risk only begin when one says *yes* to God’s call and sets out on the road of the promise”.¹⁰ It is in this light that we can continue to unravel this important theme in *Porta Fidei*. The dynamic character of the believer’s experience in the encounter with Christ is highlighted. The love *of* Christ and *for* Christ propels Christians in a centrifugal experience which

⁸ *Porta Fidei*, n. 2.

⁹ *Porta Fidei*, n. 3.

¹⁰ Brother JOHN of Taizé, *The Pilgrim God. A Biblical Journey*, Oregon 1985, 3-4.

leads them to bear witness in society and to be persuasive agents of the New Evangelization.

Pope Benedict states: “‘*Caritas Christi urget nos*’ (2 Cor 5,14): it is the love of Christ that fills our hearts and impels us to evangelize. Today as in the past, he sends us through the highways of the world to proclaim his Gospel to all the peoples of the earth (cfr Mt 28,19)”.¹¹ Within this active process, Christians are called to deepen their faith. In fact, the Holy Father invites Christians to rediscover and to study afresh the content of the faith,¹² as well as to retrace “the history of our faith, marked as it is by the unfathomable mystery of the interweaving of holiness and sin”.¹³

During this ongoing encounter and experience of Christ, believers are called to proclaim the faith.¹⁴ It is true that the life of Christians is at times shrouded in weakness and sin; but, far from contradicting the sacred mysteries they encounter, their failures spur them to bring faith and life into greater harmony with each other. This has been very well expressed by St Peter Chrysologus, bishop of Ravenna, who dwells upon the implication of the celebration of the sacraments on the life of the Christian:

Be, O man, be both a sacrifice to God and a priest. Do not lose what the divine authority gave and conceded to you. Put on the robe of sanctity, gird yourself with the belt of chastity. Let Christ be the covering of your head. Let the cross remain as the helmet of your forehead. Cover your breast with the sign of heavenly knowledge. Keep the incense of prayer ever burning as your perfume. Take up the sword of the spirit. Set up your heart as an altar. Free from anxiety, move your body forward in this way to make it a victim for God [...] Thus your body will become your sacrificial victim [...] Your body lives, O man, it lives as often as you have offered to God a life of virtues through the death of your vices (*Sermon 108*).

Participating in the encounter with the word of God and in the Eucharist urges Christians to look beyond their personal problems and needs. Listening to the proclaimed word and partaking in the sacramental Body and Blood of Christ instils within them an irresistible desire to be prophets on the edge of society, truly attentive to the needs of the marginalised. Yet, this type of prophetic

¹¹ *Porta Fidei*, n. 7.

¹² *Porta Fidei*, n. 11.

¹³ *Porta Fidei*, n. 13.

¹⁴ See *Porta Fidei*, n. 13.

existence should not be sombre, since the dedicated Christian, according to St Augustine, ought never to renounce being a messenger of Easter joy:

Alleluia means “Praise the Lord”. So let us praise the Lord, brothers and sisters, with our lives and our tongues, with hearts and mouths, with our voices and our behaviour. That, surely, is how God wants *alleluia* to be sung to him, so that there is no discord in the singer. So first of all let there be harmony in ourselves between tongues and lives, between mouths and consciences. Let our voices, I repeat, be in harmony with our behaviour (*Sermon 256,1*).

The renowned Italian theologian, currently the archbishop of Chieti-Vasto, Bruno Forte reflects upon the challenges accompanying the faith-journey. He expresses his conviction that this journey is marked by an unending struggle. He writes: “*Chi pensa di aver fede senza lottare, non crede più in nulla: con Dio non si perde, si capitola in una resa senza condizioni di intensissimo amore, di profondissima morte. La fede è l’esperienza di Giacobbe*”.¹⁵ This leads us to refer to the night-long struggle of Jacob at the ford of the Jabbok (Gen 32,23-32). This faith experience entails one’s dying-to-self in humility to serve the Lord while divesting oneself of any conditions one may be tempted to make. The scriptural icon I propose for meditation and application is the journey of Tobias as described in the book of Tobit. The journey is characterised by determination, progress, spiritual and physical healing, as well as by an important Christian attitude, namely, allowing oneself to be guided and led.

2.2 *The Centrality of the Word of God*

The faith journey we have reflected upon so far has the word of God as its lifeblood. The proclaimed word of God brings about personal and communitarian transformation and conversion. Pope Benedict XVI, from the start of his Apostolic Letter, affirms that the proclamation of the living Word of God allows the heart “to be shaped by transforming grace”.¹⁶ It is only by this openness to the Word that “an authentic and renewed conversion to the Lord, the one Saviour of the world”¹⁷ can take place.

This encounter with the Lord is a transformative experience. Our encounter with God does not consist in the repetition of gestures or useless words. It

¹⁵ BRUNO FORTE, *Confessio theologi ai filosofi*, Napoli 1995, 29.

¹⁶ *Porta Fidei*, n. 1.

¹⁷ *Porta Fidei*, n. 6.

is an encounter with the living God who instils within us a passionate love for him and for neighbour. God, writes Bruno Forte, is like a devouring fire:

Se Dio per te non è fuoco divorante, se l'incontro con Lui è per te soltanto tranquilla ripetizione di gesti sempre uguali e senza passione d'amore, il tuo Dio non è più il Dio vivente, ma il 'Deus mortuus', il 'Deus otiosus'.¹⁸

For the purposes of this part of this article, I will focus on a particular Gospel pericope, that of the disciples of Emmaus¹⁹ who are encountered only once in Luke's Gospel while they were travelling. The narrative is found in the 24th chapter of this Gospel – the Gospel characterized by an emphasis on the mercy of God, the *quotidienneté*²⁰ of God's invitation to salvation to all and the diffusion of the Good News starting from Jerusalem to the ends of the earth. This particular narrative – one of many in the Judaeo-Christian Tradition, and in particular in the New Testament – has been chosen because it can be considered to be an epitome of all spiritual journeys where the encounter with the word of God is highlighted. It is a journey marked by a radical transformation after the encounter of two discouraged disciples with the Risen Christ.

The purpose of these reflections is not an exegetical one. The narrative will not be read from the point of view of the scriptural science of exegesis, but chiefly from the angle of missionary spirituality. The two disciples were overwhelmed by a sinking feeling of sadness. Everything seemed to be collapsing around them. The excruciating death of their beloved Master was to them the sudden end of the hope he had so powerfully instilled in their thirsting hearts. Their Master's death was a great humiliation. Everything around them came crashing down on that terrible Friday afternoon. It had indeed been a shattering experience, especially for that small circle of intimate friends who shared his life and vision. Thus, with sadness wafting about in their minds and enveloping their hearts, they decided to leave the Holy City. Why not return to the countryside where they belonged? And so they did. They trudged on and on. The road to Emmaus was not short. It was something like 12 km long.

¹⁸ B. FORTE, *Confessio*, 31.

¹⁹ See JACQUES DUPUIS, *Who Do You Say I am? Introduction to Christology*, New York 1994, 53-55.

²⁰ See HECTOR SCERRI, *Quotidienneté in the Writings of Adalbert-G. Hamman (1910-2000): The Existential Concern of a Twentieth-century Patristic Scholar*, in F. Young – M. Edwards – P. Parvis (eds.), *Studia Patristica 40, Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Leuven – Paris – Dudley/MA 2006, 31-336.

The two men mumbled and grumbled about the terrible fate of their Master. Although they knew the road to their home village so well, the journey seemed never-ending. It seemed they had shackles on their aching feet. They hardly realized that someone was following them closely.

Specific parts of the text are being referred to enable the reader to enter into the shoes (or the sandals!) of Cleopas and the other disciple. The Lucan text is an incisive one. Luke, whom Tradition has often considered to have been a painter besides being a doctor, is a master story-teller. The vivid colours in the details of the text serve to induce the listener or the reader to empathize with the two disciples, and to experience the same feelings which had wrecked their former enthusiasm.

Heads down, their hearts swimming in a sea of gloom, they failed to notice the man walking in their shadow. They did not recognize the man... What took place as they plodded on was an outpouring of grief. They expressed their previous expectations about the Messiah... The stranger, a man of compassion and empathy, proved to be a real companion to the other two. As it had been throughout his life, he was yet once more being true to his mission... The unending journey to Emmaus seemed to lapse into timelessness. They hardly realized that they had reached their destination. The stranger's mysterious and enlightening presence shook their predicament to its very foundations. Time had flown ... or had they experienced the timelessness of the Eternal Word who had just spoken to them?

We can understand the type of spiritual journey those two men were experiencing. In a crisis situation, they opted out of the Jerusalem community. Overcome by delusion, they thought it would be better to forget their former positive experiences with Jesus of Nazareth. Their journey from Jerusalem to Emmaus is one marked by pessimism, self-centredness and self-pity. One is struck by the radical transformation which they were to experience. Stopping at an inn, the two men instinctively invited the stranger to share their frugal meal. Their hearts had already experienced an initial transformation. They felt they had to be welcoming... Their hearts of stone were already becoming hearts of flesh. Their hearts began beating fast when they saw him take the bread, break it and bless it. Their hearts beat even faster, as they unsuccessfully tried to embrace him. He had vanished before them.

Reflecting on this encounter, the English theologian and author Nicholas Lash, of the University of Cambridge, writes that “at the end of the road, the context is one of hospitality: they invite the stranger in. He is the guest; they are his hosts. At least, this would have been so, in the old language. What they discover, when they are at table, is that it is they, in fact, who are the guests, recipients of hospitality, and that it is he who is the host”.²¹ As Lash provocatively affirms, the two disciples have learnt *to speak a new language*. As soon as they recognise their Risen Master, they begin to grasp a new reality, his new presence which transcends space and time. The contrast between the emotional-spiritual experiences of the two journeys is highlighted, inviting the reader of Luke 24 to re-live the essentials of this gospel pericope.

Overpowered by joy, the two disciples rushed out of the inn and ran to the road, while they shouted: “Did not our hearts burn within us as he talked to us on the road and explained the scriptures to us?” (Lk 24,32)”. Brother John of Taizé introduces an innovative concept or divine title, that of *the pilgrim God*. In the text by Luke we have seen the Risen Christ who could have done things otherwise, and yet who decides *to be a travelling companion* to those two dejected men. In other words, borrowing Brother John’s words, we are faced with *an itinerant God* who encounters human beings, opening for them, and others through them, a future full of promise²².

One observes a turning-point in the narrative. After their eyes – *the eyes of faith* – were opened when they encountered their Risen Master, they became changed men. They re-embark on a journey – a journey which is physically similar to the previous one, though in reverse, but spiritually very diverse. They felt it was their duty not to lose any precious time, and to return once more to the Jerusalem fold. Off they set, back to Jerusalem! Forgetting they had just made that painful journey... putting aside all their previous fears... although it was dark and dangerous to travel... they ran and and ran with amazing speed. Though the paving stones their feet stepped upon were the same ones they had trudged upon a couple of hours earlier, the journey was remarkably different. From the passive meandering of pessimism they now rushed forth with active torrents of optimism. The narrative of Luke 24 is considered to be one of the best paradigms of all spiritual journeys. We have seen the different

²¹ NICHOLAS LASH, *Theology for Pilgrims*, London 2008, 166.

²² See Brother JOHN of Taizé, *The Pilgrim God*, 14-15.

emotional states the disciples were in. Those two physical journeys are an icon of that internal journey of the individual who is searching for the Divine.

2.3 *The complementarity of the Content of the Faith and Daily Life*

Pope Benedict XVI, in *Porta Fidei*, underlines the relationship between *knowing* and *doing*. On one hand, we have the creed, that is the content of the Christian faith, while on the other, we are called to act as responsible beings inspired by the richness of the Word of God. The Pope teaches that “knowing the content to be believed is not sufficient unless the heart, the authentic sacred space within the person, is opened by grace that allows the eyes to see below the surface and to understand that what has been proclaimed is the word of God. Confessing with the lips indicates in turn that faith implies public testimony and commitment”.²³ In other words, Pope Benedict is referring to the complementarity between *fides quae creditur* (the content of the faith) and *fides qua creditur* (the practical commitment and witness). This is the relationship between knowledge and action, or between the mind and the heart of the believer.

This leads us to consider the experience of the first Christians as it is described in the introductory chapters of the Acts of the Apostles. Four characteristics — teaching, unity, the breaking of the bread and prayer — indicate that Christians shared faith, brotherhood, love and mercy. In sharp contrast to the society which surrounded them, the early Christians carried out an offering or a distribution of goods which took place in connection with the breaking of the bread. The well-known biblical scholar from the Reformed Tradition, Joachim Jeremias, while interpreting *koinonia* as assistance (*Unterstützung*), affirms that it can also be understood as being a work of charity (*Liebestätigkeit*).²⁴

Unity and charity are the two corresponding poles of the new lifestyle of the members of the earliest Christian community who “met in their houses for the breaking of bread; they shared their food gladly and generously” (Acts 2,46). It is clear from this text that the community of disciples which Jesus founded was to be based on brotherly communion in the sense that Christians shared their life and resources. St Paul employs the term *koinonia* also to describe the action of the Holy Spirit (2 Cor 13,13). This Pauline application of *koinonia*

²³ *Porta Fidei*, n. 10.

²⁴ Cfr JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 147.

helps one to understand better the complementarity between the Eucharist and the action of the Holy Spirit in the community.

The authentic experience of Christian communities of all ages can be immortalised by the extent of the relationship between celebration and witness, that is between *orthodoxy* and *orthopraxis*: “Now that you *know* these things, blessed are you if you *act* accordingly” (Jn 13,17). This leads me to propose the biblical icon of the washing of the disciples’ feet in Jn 13. The pericope is laden with action-verbs focused on the prophetic action of Jesus when he carried out the task normally done by slaves. The text serves as a paradigm for the exercise of authority in the Church in a spirit of service which is marked by selfless availability and disinterested solidarity.

A noteworthy exponent of the inseparable interdependence of *leitourgia* and *diakonia* is St John Chrysostom. He was always anxious to connect liturgy and life, charity received and charity practised. John Chrysostom reveals the prolongation of the Eucharist in the life of the Christian. A recurring theme in his sermons is the exhortatory appeal that Christians give homage to the body of Christ in the poor. Without mincing his words, he holds that remaining complacent in the face of social inequality amounts to worshipping the Bread of heaven without assuming the prophetic task of sharing earthly bread.

In fact, John Chrysostom rebuked those members of his flock who were not willing to help others, even in small things: “For you the Father has not spared his own Son, his only born Son; yet you disregard this Son when he dies of hunger. [...] God has given his own Son to us, and you have not given [...] even a crumb of bread [to him] who has been immolated and delivered up for you” (*Homiliae in Epistolam ad Romanos*, 15).

John therefore praised the custom of the faithful who, after participating in the Eucharist, did not return immediately to their homes; having brought abundant provisions with them, they sat at the same table with the poor, and ate and drank the same things. It is in this light that the bishop of Constantinople emphasises charity in order that communion may be a true sharing and that the poor may have their share. In fact, availability in all circumstances means being ever attentive to the needs of one’s neighbours who may be asking not for financial assistance, but for one’s time, competence or moral support.

John Chrysostom was consistently interested in the social dimension of the Eucharist. On several occasions, he links the Eucharist to a number of social exigencies, and claims that it should induce a change in lifestyle. A liturgical celebration which is inward-looking and closed to the social milieu defeats its purpose. In this regard, one observes that John Chrysostom drew a parallel between Christ and the needy, between the venerable table of the Lord and the holy hand of the hungry.

John Chrysostom repeatedly insists that the Christian conception of the Eucharist is not to be restricted only to the celebration of the sacrament and to the reception of the Body and the Blood of Christ, but is to include living by grace in the world, and labouring for the eradication of poverty and the transformation of oppressive structures. John Chrysostom affirms very clearly that Christians are responsible for their neighbours, especially if the latter lack what is intrinsic to human dignity.

2.4 The context of the faith experience

All that has been presented in this article – the faith experience as a journey, the proclamation of the word, commitment – always takes place within a particular context. The faith experience of the Christians was never meant to be an isolated experience taking place within the walls of a laboratory or a sacristy. Living and sharing one's faith inevitably – or rather thankfully! – takes place within a true down-to-earth context. In *Porta Fidei*, Pope Benedict XVI refers to the challenges faced by Christians of all ages. He explains that for many centuries, until recent times, the Christian faith, so often intertwined with culture, was “a self-evident presupposition for life in society. In reality, not only can this presupposition no longer be taken for granted, but it is openly denied”.²⁵ The Pope goes on to explain the profound crisis of faith which has affected so many people and societies. Nonetheless, it is within these milieux that the Gospel is to be proclaimed.

It remains ever important to remain attentive to the signs of the times²⁶ and to remain in dialogue with all the stakeholders present in society. True to his character and outlook upon life, Pope Benedict reminds us that “we must not forget that in our cultural context, very many people, while not claiming to have the gift of faith, are nevertheless sincerely searching for the ultimate meaning

²⁵ *Porta Fidei*, n. 2.

²⁶ Cf. *Porta Fidei*, n. 15.

and definitive truth of their lives and of the world. This search is an authentic ‘preamble’ to the faith, because it guides people onto the path that leads to the mystery of God”.²⁷ These very realistic words by the Holy Father remind us of what Bruno Forte writes, when considering the experience of both the believer and the unbeliever: “*Il credente in fondo non è che un povero ‘ateo’, che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. Se il credente non fosse tale, la sua fede, la sua fede non sarebbe niente altro che un dato sociologico, ... una delle tante ideologie che hanno ingannato il mondo e determinato l’alienazione del mondo*”.²⁸

The biblical icon I propose, here, is the situation of the early Christian community preceding and during the Council of Jerusalem (Acts 15,1-35). The Church was then facing cultural challenges, internal debate, and the danger of rupture. What stands out clearly is personal and ecclesial discernment which led to concrete decisions and actions. This biblical pericope can be studied, used for personal and communitarian prayer, and applied in the context of the reflection of the local Church upon itself and vis-à-vis society. The passage is applicable to the faith experience in relation to the cultural context of the *ekklesia*. The text, just as that of the two disciples of Emmaus, may also be useful during the celebration of parish assemblies, diocesan missions and pastoral synods.

Conclusion

At the conclusion of this article, I propose the great figure of Cardinal John Henry Newman, beatified by Pope Benedict XVI in September 2010 during his pastoral visit to Great Britain. The spiritual experience and the depth of the faith journey of Newman can accompany us as we celebrate the Year of faith. Some of the themes which I have underlined in the course of this paper are very conspicuous in the life of the great English convert. Much has been written and said about the Mediterranean journey once embarked upon by John Henry Newman. On his return journey, somewhere at sea, off the coast of Sardinia, probably when becalmed in the Straights of Bonifacio, on 16 June 1833, Newman expressed his interior state in three brief stanzas. One of the chief contemporary Newman experts, Roderick Strange, states that “for many years congregations have delighted in singing ‘Lead, Kindly Light’,

²⁷ *Porta Fidei*, n. 10.

²⁸ B. FORTE, *Confessio*, 38-39.

largely oblivious of its origins. To know its source, the relief and gratitude which inspired it, is to recognise instantly its intense personal character for Newman".²⁹

In this poem, *The Pillar of the Cloud*, one is struck by the theme of the journey. Newman's long journey, far from home, is a metaphor of that deep interior spiritual struggle he was experiencing. Strange affirms that the poem "captured poignantly his experience of the kindly light which had guided him through darkness when he was far from home: one step was enough; it acknowledged the wilfulness which once had loved to see and choose its own path, but now no longer; it professed hope in the power that would continue to guide him over rough countryside of every kind – moor and fen, crag and torrent – till the night was gone".³⁰ This is the complete text of the poem:

Lead, Kindly Light, amidst th' **encircling gloom**
Lead Thou me on!
The night is dark, and I am far from home --
Lead Thou me on!
Keep Thou my feet; I do not ask to see
The distant scene – one step enough for me.

I was not ever thus, nor pray'd that Thou
Shouldst lead me on.
I loved to choose and see my path, but now
Lead Thou me on!
I loved the garish day, and, spite of fears,
Pride ruled my will: remember not past years.

So long Thy power hath blest me, sure it still
Will lead me on,
O'er moor and fen, o'er crag and torrent, till
The night is gone;
And with the morn those angel faces smile
Which I have loved long since, and lost awhile.³¹

This experience may inspire Christians to live the Year of Faith in a profound and meaningful way. Christians are provoked to give an answer to the questions asked by other believers, and the questions asked by society. We are all faced by deep existential questions. We are faced by personal dilemmas. Shall we

²⁹ RODERICK STRANGE, *John Henry Newman. A Mind Alive*, London 2010, 113-114.

³⁰ *Ibid.*, 114.

³¹ J.H. NEWMAN, *Verses on Various Occasions*, London – New York – Bombay 1903, revised 2002, 156-157.

“put out into the deep water” (Lk 5,4)? Or do we prefer, perhaps, the shallow water where our securities thrive? Shall we allow the Spirit of God to fill our hearts and lives that we may be led wherever he wants to lead us? Are we faithful to our prophetic calling? Are we courageously facing the challenges of 21st century society?

This article has sought to provoke the reader to delve into themes which are not immediately identifiable at a first glance of the Apostolic Letter *Porta Fidei*. Pope Benedict XVI, in calling the Universal Church to celebrate the Year of Faith, is inviting us to dig deeply in the search for our Christian roots. The Holy Father is urging all the members of the People of God to rediscover the richness of the Word of God and the teachings of the Magisterium, in particular the documents of the Second Vatican Council and the *Catechism of the Catholic Church*. In his Address to the participants in the Plenary Meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith, on 27 January 2012, Benedict XVI described the Year of Faith as

a favourable moment to repropose to all the gift of faith in the Risen Christ. [...] As we know, in vast areas of the earth, faith risks being extinguished, like a flame that is no longer fed. We are facing a profound crisis of faith, a loss of the religious sense that constitutes the greatest challenge to the Church today. The renewal of faith must therefore take priority in the commitment of the entire Church in our time. I hope that the Year of Faith will contribute, with the cordial cooperation of all the members of the People of God, to making God present in this world once again and to giving men and women access to the faith to entrust themselves to the God who loved us to the end (cfr Jn 13,1), in Jesus Christ, Crucified and Risen.³²

(Fr Hector Scerri gave this lecture as part of the three day adjournment for the clergy at the Sacred Heart Seminary, Gozo, on 11 February, 2012.)

³² POPE BENEDICT XVI, Address to Participants in the Plenary Meeting of the Congregation for the Doctrine of the Faith, 27 Jan 2012, in *L'Osservatore Romano* (English edition, 1 Feb 2012), 3.

MARK BONELLO

IS-SINJALI FIL-KITBIET ĠOVANNEJ

1. L-Użu u t-Tifsiriet Differenti tat-Terminu ‘Sinjali’

Il-Kelma ‘sinjal’ kienet u għadha tintuża b’modi differenti u tfigg diversi affarijiet. Ovvjament fi żmien u qabel il-kitbiet ġovannej¹ kien hemm użu differenti ta’ din il-kelma li però setgħu affettwaw l-istess użu fil-kitbiet ġovannej, iżda mhux mill-aspett teologiku. Nistgħu għalhekk nġid li kemm l-influss mill-kultura Griega u anke dik Lhudija affettwaw l-użu ta’ din il-kelma fit-Testment il-Ġdid tal-awturi l-oħra, kif ukoll il-kitbiet ġovannej.

Kultura Griega

F’Omeru *sēma* tirreferi għal dehriet li jfissru xi haġa, pereżempju sinjali bħal beraq fis-sema jindikaw ir-rieda ta’ Zeus.² Is-sinjali, li ovvjament ikunu naturali, huma mġhotija prominenza. Drabi oħra s-sinjal jista’ jkun tbassir li Alla huwa ferħan però flimkien ma’ dawn hemm sinjali oħra li jiġu qabel diżastri kbar. Għall-ewwel il-kelma fiha element attiv. *Sēmeion* x’aktarx żviluppat minhabba l-bżonn ta’ terminu aktar astratt. Pass iehor għall-użu ġenerali ta’ *sēma* beda jidher meta Omeru beda jużaha għat-tbassir akustiku (sajjetti) li huwa wkoll inkluz mas-sinjali.

Użu iehor huwa f’sens ġenerali ta’ sinjal jew marka li biha wiehed (jew xi haġa) jintgħaraf minn iehor, eż. marki fuq il-ġisem li jidentifikaw il-persuna. Għalkemm użata b’mod diverġenti is-sens tal-kelma hu uniformi. Li rridu nifhmu bil-kelma *sēma* hu li tista’ tirreferi għal oġġett jew ċirkustanza li twassal għal intuwiżżjoni jew perċezzjoni. Il-perċezzjoni tista’ tkun morali jew reliġjuża, imma t-terminu fih innifsu mhux reliġjuż.

¹ B’*kitbiet ġovannej* qed nifhmu il-kitbiet ta’ San Ġwann fit-Testment il-Ġdid.

² G. FREIDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* 7, Grand Rapids/MI 1983, 202.

Fl-użu dirett tal-kelmiet *sēma* jew *sēmeion* jistgħu jfissru: is-sintomu ta' mard, riħa ta' annimal, bandiera ta' bastiment, marka fuq annimal għas-sagrificċju, il-kuruna ta' mexxej, is-siġill ta' ċurkett, id-disinn fuq tarka, il-marka fuq merħla. *Sēmeion* tidher użata aktar però *sēma* tibqa' użata għall-monumenti. Tintuża wkoll għall-użu tat-trasferiment, bħal fil-każ ta' meta fl-isfera militari tingħata l-ordni permezz ta' sinjali biex is-suldati jitolqu mill-post. Tista' tintuża wkoll biex timmanifesta xewqa li tidher fl-ohrajn. Fl-isfera religjuża infatti, l-allat jesprimu x-xewqat tagħhom permezz tas-sinjali.

L-Antik Testament

Fl-Antik Testament miktub bil-Grieg (LXX), *sēmeion* tidher madwar 125 darba.³ L-aktar li nsibuha hi fil-Pentatewku u fil-Profeti (Izaija, Ġeremija, Eżekjel). Fil-*Lakix Ostraka*,⁴ rapport militari, din il-kelma tfisser ovvjament is-sinjali mogħtija b'xi oġġett li jagħti sinjal jew jgħaddi informazzjoni. Dan it-terminu jindika oġġett li jista' jiġi pperċeput, b'mod speċjali billi jidher. Hekk insibu f'Salm 86,17, sinjali li jidher. Fil-Ġenesi 9,12ss il-qawsalla hija sinjal ta' patt. Num 14,22 jirreferi għal sinjal viżibli li sar fl-Eġittu. Iċ-ċirkonċizzjoni hija sinjal viżibli f'Ġen 17,10ss. Hemm ukoll id-demmi imċappas mal-koxox tal-bibien fl-eżodu (Eż 12,77ss). Kull tribù kellu wkoll is-sinjal tiegħu (Num 2,2). U hafna eżempji oħra.

Is-sinjal ġieli sar bħala konferma, jiġifieri biex jistabilixxi ċertezza li ma kinitx ċerta. Hekk pereżempju f'Ġożwe 2,1ss is-sinjal jikkonferma l-wegħda lil Raħab li l-familja tagħha tiġi salvata. U aktar 'il quddiem f'4,1ss is-sinjal iservi biex ifakkar u jagħti kunfidenza. Is-sinjal (marka) ta' Kajjin f'Ġen 4,15 iservi bħala sinjal li jiproteġih aktar milli jikkundannah.

Drabi oħra s-sinjal huwa wirja tal-kobor t'Alla bħal fil-każi tal-mirakli l-kbar li wettaq Alla fl-Eżodu u d-Dewteronomju. L-enfasi hawn qiegħed fuq l-intervent rivoluzzjonarju tal-azzjoni t'Alla fil-hajja tal-bniedem. Hemm ukoll sinjali simboliċi mill-profeti li Alla kien iwassal permezz tagħhom hafna drabi mehuda mill-preżent biex ifissru l-futur.

Il-frazi *sēmeia kai tērata* tfisser it-tbassir li s-superstizzjużi jipperċepixxu fi żminijiet ta' krizi, filwaqt li fis-LXX din il-frazi tindika l-mirakli l-kbar t'Alla fl-Eġittu.

³ Ibid., 208.

⁴ Ibid., 209.

Il-kittieba l-kbar Filun u Ġużeppi Flavju jagħmlu użu mit-terminu *sēmeion* bħal fis-LXX. Filun jużah l-aktar fis-sens miftuħ tal-Griegi bħala terminu li jindika. Anke Ġużeppi jagħmel dan, iżda juża' *sēmeia* ukoll għal sinjali u *passwords* militari. Għalih *sēmeion* hu terminu li jindika ogġett li se jagħti informazzjoni b'xi mod.

Fit-Testment il-Ġdid

Fit-Testment il-Ġdid *sēmeion* tidher 73 darba, 10 f'Mattew, 7 f'Mark, 10 f'Luqa, 24 f'kitbiet Ġovannej, 13 fl-Atti, 8 f'Pawlu u darba fl-ittra lil-Lhud. Insibu użu ta' kliem ieħor bħal: *Tēras* li tidher biss fil-plural ma' *sēmeia*; *Dŷnāmis* li tidher ma' *sēmeia kaí tērata* f'Atti 2,22; Tess 2,9, iżda nsibuha ukoll weħidha, b'mod speċjali f'Mattew, però bl-ebda mod fi Ġwanni; *Ērgon* toqgħod mal-kelma *sēmeion* fi Ġwanni.

Fil-Vangeli sinottiċi u l-Atti nsibu użu u tifsiriet differenti tat-terminu sinjali/*sēmeion*:

Sinjal jew Marka – Fil-frazi ta' Lq 2,12 imsellfa mill-Antik Testment, is-sinjal juri l-verità tal-messaġġ imħabbar mill-aṅġlu. Is-sinjal mogħti lir-rġhajja jagħtihom motivazzjoni (v.15) biex imbagħad huma stess isiru sinjal għal Marija. F'Mt 26,48 Ġuda juża' bewsa bħala sinjal ta' indikazzjoni lis-soldati biex jarrestaw lil Ġesù. F'Mt 24,3 id-dixxipli jitolbu sinjal tal-parusija ta' Kristu.

Is-sinjal tal-Profeta Ġona – f'Mt 12,39-40 Ġesù japplika għalih innifsu s-sinjal ta' Ġona. Il-punt ta' din il-frazi oskura hija li Ġona nnifsu huwa s-sinjal, fis-sens li Alla għażel lilu biex jaħdem permezz tiegħu halli jwassal il-poplu għall-indiema. Dan is-sinjal jiehu aktar qawwa permezz tal-qawmien mill-imwiet ta' Kristu.

It-talba għal sinjal – Il-frazi f'Mt 12,38ss hija t-tweġiba għat-talba ta' sinjal. Din it-talba toriġina primarjament fiċ-ċirku tal-iskribi għal sinjal wiehed li jiġi minn Alla u li jikkonvincihom li l-ministeru ta' Ġesù hu awtentiku biex inehħu kull dubju li kellhom. Is-sinottiċi jużaw il-kelma *dŷnāmis* mhux *sēmeion* għall-mirakli ta' Ġesù, u huma dawn is-sinjali (li ta' kontrib kienu jarawhom bħala sinjali ġejjin mix-xitan) li jqanqlu t-talba għal sinjal. Għar-Rabbini li kienu mharrġin tajjeb fl-Iskrittura kienu jissuspettaw il-mirakli meta dawn kienu purament atti umani nieqsa mill-kummisjoni speċifika t'Alla. Għalhekk

dawn ma kienux kuntenti u xtaqu sinjal, għax Ġesù kien jaġixxi bil-qawwa tiegħu mingħajr rabta mat-tradizzjoni.

Is-sinjali ta' Bin il-Bniedem – din il-frazi tidher biss f'Matthew (24,30) fejn is-sinjal jidher qabel il-migja ta' Bin il-bniedem. X'aktarx is-sinjal hu mogħti biex ikun hemm il-possibiltà li uħud jindmu fl-aħħar mument ukoll.

“Ikun sinjal li jmeruh” – Lq 2,34. F'dan il-passaġġ li għandu xejra tal-Antik Testament, Xmun iħabbar fuq it-tfajjel Ġesù li għad ikun sinjal li jmeruh. Alla jpoġġi dan is-sinjal biex “jinkixfu l-hisbijet ta' ħafna qlub”. Huwa f'relazżjoni ma' dan is-sinjal li allura dan se jgħib il-waqgħa u l-qawmien ta' ħafna f'İzrael.

Fl-Atti, is-'sinjal' insibuh f'konnessjoni mal-fejtan ta' raġel f'4,16,22 u f'8,6,13 jiddeskrivi l-għemil ta' Filippu.

Sēmei kai tērata – din l-frazi nsibuha f'Mt 24,24/Mk 13,22 u hawn tħisser li t-twettiq tas-sinjal huwa proġettat għall-futur. Insibuha 9 darbiet fl-Atti u hija użata biex tagħti sinjal għal era ġdida ta' redenzjoni eskatoloġika. Insibuha wkoll 3 darbiet f'Pawlu u darba fi Ġwanni 4,48.

2. L-Użu tas-'Sinjali' minn Ġwanni

Is-Singularità fl-użu tas-Sinjali fil-Vanġelu ta' Ġwanni

L-użu tas-'sinjali' fir-Raba' Vanġelu, bl-orjentazzjoni tiegħu lejn l-awto-manifestazzjoni minn Ġesù fl-għemejjel, għadu jiġi miżmum bħala pekuljarità tal-evanġelista jew tat-tradizzjoni li hu uża. L-istess japplika għall-kitbiet gōvannej l-oħra. Avolja fl-Apokalissi nsibu eċċezzjoni f'zewġ każijiet meta dan it-terminu huwa relatat mal-mirakli tal-antikrist.

L-Isfond tal-Antik Testament

L-injostiċiżmu ellenistiku m'għandux jiġi kkunsidrat bħala sfond għall-użu tas-'sinjali' fil-kitbiet gōvannej.⁵ Dan it-terminu ġej mis-LXX. Hawn is-sinjali jwassluna għad-dikjarazzjoni ta' Alla wieħed bħala 'Alla ta' İzrael' minn Alla nnifsu. L-għemejjel ta' Kristu huma tal-istess tip tal-għemejjel t'Alla li wettaq fl-Eżodu. Il-Glorja tal-għemejjel bħal fl-Antik Testament, insibuha fil-manifestazzjoni tal-qawwa t'Alla. Id-differenza hi li issa r-referenza hi għal Kristu, li jgħaqqad m'Alla lil dawk li jingħaqdu miegħu.

⁵ C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, 1954, 210-234 f'G. FREIDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* 7, Grand Rapids/MI 1983, 255.

Il-Karattru tipoloġiku tas-‘Sinjali’ Ġovannej

Ġwanni jagħti aċċent tipoloġiku lis-sinjali, biex jenfasizza li Ġesù huwa l-‘profeta’ (4,19) u l-ħaruf tal-Moġħdija tar-redenzjoni eskatoloġika. Is-sinjali, allura, għandhom funzjoni simili tas-sinjali fl-Eżodu. Madanakollu, peress li Ġesù huwa akbar minn Mosè, allura anke l-ghemejjel tiegħu huma akbar. Mela għalhekk Ġesù huwa Mosè l-ġdid, anzi huwa aktar għax jaġixxi bħal Alla u għalhekk jirrivela ruħu bħala l-Iben t’Alla.

Tipi ta’ Sinjali

It-tip ta’ rakkonti tas-‘sinjali’ fir-raba’ vanġelu jaqblu sostanzjalment ma’ dak tas-sinottiċi. Fil-fatt tlieta mis-sinjali ġovannej ta’ Ġesù huma preżenti anke fit-tradizzjoni sinottika: il-fejġan tat-tifel tal-uffiċjal (Ġw 2,26-54; Lq 7,1-10; Mt 8,5-13), it-tkattir tal-hobż (Ġw 6,1-15; Mk 6,32-44) u Ġesù li jimxi fuq l-ilma (Ġw 6,16-21; Mk 6,45-52; Mt 14,22-23). Minkejja li l-ewwel rakkont ma jidhirx parallel f’sens strett, it-tnejn l-oħra juru qbil preċiż, għax kienu ġa magħquda fit-tradizzjoni ta’ qabel Marku u jiġu preżentati flimkien, sew fis-sinottiċi kif ukoll fi Ġwanni. Tlett ġesti oħra huma wkoll simili għall-oħrajn tat-tradizzjoni sinottika: il-fejġan tal-paralitiku (Ġw 5,1-18; Mk 2,1-12), il-fejġan tal-ghama (Ġw 9,1-7; Mk 8,22-26; Mt 10,46-52) u l-qawmien ta’ mejjet (Ġw 11,1-46; Lq 7,11-17; Mk 5,21-43). Tibqa’ bla parallel il-bidla tal-ilma f’ inbid ta’ kap. 2, li fl-istess hin ma tantx tidher differenti mit-tkattir tal-hobż, u f’kull każ tista’ tasal għat-tradizzjoni bibblika (ċikli ta’ Elija u Elizew 2Slat 2,15; 4,1).⁶

3. Is-‘Sinjali’ fil-Kitbiet Ġovannej

Huwa għal kollox sorprendenti li fir-raba’ vanġelu nsibu inqas ġesti straordinarji milli fil-vanġeli sinottiċi. Ġwanni zamm seba’ atti kbar ta’ Ġesù, waqt li terz tal-vanġelu ta’ Mark hu ddedikat għar-rakkonti tal-mirakli ta’ Ġesù. Dan mhuwiew xi żball ta’ ommissjoni ta’ mirakli li dahlu fil-vanġelu ta’ Mark iżda importanti ninnotaw li dan in-nuqqas fi Ġwanni hu magħmul b’għażla intenzjonata u għandu finalità preċiża, kif jingħad fl-aħhar tal-opra: “Hemm hafna sinjali oħra li Ġesù għamel quddiem id-dixxipli tiegħu u li m’humieix imnizzla f’dan il-ktieb” (20,30). F’kap. 21 li hi żgur ta’ awtur differenti u li kien konxju ta’ din ir-riduzzjoni, jgħid ukoll: “iżda hemm ukoll bosta hwejjeg

⁶ Ara R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, I, London 1982, 525.

ohra li ghamel Ġesù. Li kieku kellu jikteb kollox haġa b'haġa nahseb li anqas id-dinja stess ma kienet tesagħhom il-kotba li kienu jinkitbu” (21,25).

Hemm differenza fiċ-ċirkustanzi li jakkumpanjaw is-sinjali. Fit-tradizzjoni tas-sinottiċi hemm aktar attenzjoni lejn l-aspett meraviljuż tal-mirakli u l-entuzjażmu li jġibu magħhom – il-folol irossu madwar Ġesù bil-morda tagħhom u jitolbu l-għajnuna; l-istgħagib quddiem il-mirakli u aktar tard billi jistgħagbu fit-toroq man-nies l-oħra. Dan is-sens ma nsibuhx fil-vangelu ta' Ġwanni. Ġwanni anqas ma' jagħmel bħas-sinottiċi li jirrakkontaw mirakli li jixxiebhu ma' stejjer pagani ta' mirakli attribwiti lil shaħar jew '*wonder-workers*' tal-kultura Ellenista.

Ġwanni juża *sēmeion* fis-sens formali tagħha bħala 'sinjal' jew 'indikazzjoni' (cfr Bħala twiddiba f'Apk 12,1, 3, 'prova' fi Ġw 2,18, 'att meraviljuż' f'Apk 13,13-14). Referenza komuni għal dan it-terminu huwa meta minħabba l-perċezzjoni viżwali tagħha, tinghata konferma dwar xi haġa jew dwar il-persuna li twettqu, Ġesù (ara Ġw 2,23; 6,14; Apk 15,11; Ġw 10,32-33; 14,9ss). Bħal fis-sinottiċi, in-nies titlob sinjal lil Ġwanni, anke wara l-miraklu ta' meta' Ġesù tema' hamest elf (6,1ss; cfr 2,18).

Il-frazi *sēmai kai tērata* tidher f'4,48 f'kuntest polemiku, imma biex forsi terġa' tfakkar fir-redenzjoni Możajka. Il-punt hu li issa li Ġesù hu sinjal prezenti, m'għandux bżonn iwettaq sinjali biex jafferma lilu nnifsu avolja huwa l-Mosè l-ġdid. Ġwanni f'20,29, "Henjin dawk li ma rawx u emmnu", jafferma dal-punt u jħabbar li l-Knisja tista' tkun kapaċi temmen mingħajr ma jinghatawlha sinjali.

Aspetti Distintivi tas- 'Sinjali'

Kemm fi Ġwanni kif ukoll fl-Apokalissi, *sēmeion* tieħu post *dynamis* tas-sinottiċi. Dan minħabba l-fatt li Ġwanni ma jitkellemx fuq is-saltna t'Alla, u għalhekk ma jipprezentax il-mirakli bħala atti ta' poter u qawwa (*dynamis*) li jgħinu biex tiġi mwaqqfa s-saltna t'Alla.⁷ Is-sinjali gowannej huma att relatat ma' min jagħmilhom (Ġw 3,2). Il-kwalità tagħhom ġejja mill-kwalità tal-awtur (9,16). Hekk ukoll pereżempju l-'bhima' fl-Apokalissi, twettaq sinjali kbar imma dawn iwassluna għall-idolatrija (13,13ss). Għalhekk fil-kitbiet gowannej,

⁷ Ibid., 526.

is-‘sinjal’ hu merfugh strettament għal Ġesù fl-evanġelju u għall-qawwiet li mhux ġejjin minn Alla fl-Apokalissi.⁸

Is-sinjali ta’ Ġesù huma mirakoluži b’mod distint (2,23; 3,2; 11,47; 12,37), imma għandhom karattru messjaniku (2,11; 4,54; 6,14) ladarba jtemmu xewqat u mard. Insibu ukoll fil-vanġelu fejn jgħid li Ġesù kien qed iwettaq diversi mirakli (11,47) però ftit huma enfasizzati b’mod speċjali. F’harsa ġenerali huma mirakli li huma mistennija u marbuta ma’ żmien messjaniku. Ġwanni però ma jirreferix għall-fejġan tal-imġiddmin jew għall-eżorċiżmi. Huwa juża l-kelma ‘sinjal’ biex ipiŋgi lil Ġesù bħala l-Messija u dan it-tip ta’ mard, skond it-tradizzjoni tardiva Lhudija, il-fejġan tal-lebbra ma kienx meqjus aktar bħala sinjal tal-era messjanika. Ġwanni ma jara l-ebda konnesjoni bejn is-sinjali u d-distruzzjoni tal-qawwa ta’ Satana, u għalhekk ninnutaw li l-eżorċiżmi ma’ jeżistux f’dan il-vanġelu.⁹ Madanakollu huwa jitkellem dwar l-ostilità bejn Ġesù u Satana però s-sinjali mhumiex meqjusa bħala għodda biex jiġġieldu l-ħażen. Ġwanni huwa aktar interessat li jipprezenta mirakli li jqajmu mistoqsijiet fuq in-natura ta’ dak li wettaqhom.¹⁰

Punt iehor li jikxef id-distinzjoni tal-kitba gōvanneja hija li qatt ma nsibu l-kelma ‘sinjal’ użata għal xi frazi, imma hija riservata strettament għall-atti ta’ Ġesù.¹¹ Għall-użu tat-terminu *sēmeíon* nistgħu nġhidu li hu użat l-aktar mill-awtur innifsu (2,11, 23, eċċ) jew oħrajn (3,2; 7,31; 9,16). Insibu li jsemmih Ġesù darba f’6,26. Għalhekk fi Ġwanni, differenti mis-Sinottiċi, l-Atti jew mid-dinja tal-madwar, it-terminu għalih huwa importanti għall-interpretazzjoni teoloġika.

Sēmeíon u Ērgon (*Sinjali u Għemejjel*)

Fi Ġwanni, is-27 silta li jużaw il-kelma *ērga* għandhom relazzjoni ċara mal-kelma *sēmeía* (ara 5,20.36; 6,29; 7,3.21; 9,3-4; 10,25). L-‘għemejjel’ (*ērgon*) fis-sinottiċi hija użata darbtejn biex tiddekrivi mirakli ta’ Ġesù (Mt 11,2; Lq 24,19).¹² Għalhekk, jekk dan it-terminu kien verament użat minn Ġesù, ifisser li

⁸ Din hi kkonfermata minn Ġw 10,41, fejn insibu li bil-kontra ta’ Ġesù, il-Battista ma jwettaq l-ebda sinjal. Ara G. FREIDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* 7, Grand Rapids/MI 1983, 245.

⁹ Ara R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, I, London 1982, 526.

¹⁰ G. FREIDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* 7, Grand Rapids/MI 1983, 246.

¹¹ Ibid, 247.

¹² R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, I, London 1982, 526.

Ġwanni nrexxielu jippreservah filwaqt li s-sinottiċi qabzilhom. Dan it-terminu huwa użat darbtejn biss fis-sinottiċi biex jiddeskrivu l-mirakli ta' Ġesù (Mt 11,2, Lq 24,19).¹³ Fl-Antik Testament kien jintuża għall-għemil jew għemejjel ta' Alla mwettqa għall-poplu tiegħu, mibdija fil-kreazzjoni u jkomplu fl-istorja tas-salvazzjoni. Bl-użu tat-terminu 'għemejjel' għall-mirakli, Ġesù kien qed jassoċja l-ministeru tiegħu mal-kreazzjoni u l-għemejjel salvifiċi tal-Missier fil-passat (ara Ġw 5,17).¹⁴

Ġesù juża t-terminu 'għemejjel' (*ērgon*) biex jirreferi għal dak li l-awtur isejjaħlu 'sinjal' (*sēmeion*). Jigifieri kull meta Ġesù jirreferi għal dak li Ġwanni jsejjaħlu 'sinjal', hu dejjem¹⁵ juża 'għemil'. Dan il-mod ta' użu nsibuh biss fi Ġwanni.

Ġhalkemm l-'għemejjel' huma ta' Ġesù, hu ma jsejjaħhomx tiegħu. Hu jwettaqhom f'unjoni unika mal-missier (3,35; 8,19; 12,45; 14,9ss). Hu jwettaqha biss meta tasal is-sieġha tiegħu (2,4) u hu jaf liema hi din is-sieġha (13,1) u fiha jagħmel l-għemejjel t'Alla (2,1ss; 6,1ss; 11,1ss) i.e. l-għemejjel li Alla jagħtih biex iwettaq (5,36). L-għemejjel huma sinjali għax peress li huma tiegħu dawn iservu bħala awto-rivelazzjoni t'Alla innifsu. M'humieqx biss mirakli; huma jagħtu fehma ġdida t'Alla ladarba l-Missier qed isir magħruf permezz tal-Iben (8,19, 54-55; 14,7). Ġesù biss jista' jinterpretar s-sinjali, kif jagħmel fid-diskorsi rivelatorji li nsibu warajhom.

Sēmeion u Pīstis (*Sinjali u Fidi*)

L-għan tal-Vanġelu hu l-fidi f'Ġesù Kristu, iben Alla (20,31). Is-sinjal jistabilixxi l-fidi, imma Alla hu l-kontenut tal-fidi, mhux is-sinjal. Is-sinjal huwa r-rivelazzjoni tal-Missier mill-Iben u l-istqarrija tal-Missier fuq l-Iben. Il-laqgħa mal-persuna ta' Ġesù fis-sinjali twassal biex wieħed jibda jara, jagħraf u jifhem (2,11; 4,53). Ġwanni jurina kif is-sinjali għandhom qawwa kostanti biex jistabilixxu l-fidi għax Ġesù dejjem jibqa' Hu li Hu. Però l-fidi qatt ma tista' tiġi sfurzata bis-sinjali għax fuq kollox jiddependi mill-persuna li qed tirċievi.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 527.

¹⁵ G. FREIDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* 7, Grand Rapids/MI 1983, 248.

Ta' min jinnota li l-mirakli ta' Ġesù la huma relatati ma' stqarrijiet profetiċi u anqas m'huma mqanqla mill-kompassjoni meta affaċjat minn xi bżonnijiet speċifiċi. Izda huma sinjali esklussivi li Ġesù hu l-Kristu.¹⁶ Huma sinjali li Ġesù hu r-Rivelatur u l-Irrivelat. Sakemm Ġesù kien għadu bniedem haj fil-ġisem bħal tagħna, is-sinjali kellhom preċedent fuq il-Kelma. Wara l-Ghid imbagħad il-komunità kellha l-Kelma tax-xhieda, u għalhekk m'hemmx bżonn aktar tas-sinjali, għax issa jimxu bil-fidi.

Sēmeíon u Logos (Sinjali u Kelma)

Jekk fi Ġwanni s-sinjali ta' Ġesù jwassluna indirettament għal għand dak li veru hu, fil-kelma tiegħu huwa jagħti informazzjoni diretta fuqu innifsu biex iwieġeb għall-mistoqsija “int min int?” (Ġw 8,25). Is-sinjali u l-kelma huma relatati ma' xulxin mill-qrib u nistgħu ngħidu li jekk il-kelma tinterpreta s-sinjali, is-sinjali jagħmlu l-kelma awtentika, imma t-tnejn b'mod li jsibu l-unità tagħhom esklussivament fil-persuna ta' Ġesù li jipprezenta lilu nnifsu bħala dak li jagħxi u li għandu d-dritt li jgħid “jien hu”. Fejn fl-Antik Testament l-interpretaturi umani jgħidu Alla xi jrid u x'jixtieq jagħmel, fi Ġwanni Ġesù nnifsu jinterpreta x'jagħmel b'referenza għalih u għall-Missier (ara 5,17; 8,25; 11,1ss).

Sēmeíon u Dōxa (Sinali u Glorja)

Il-glorja ta' Kristu jew ta' Alla hi manifestata f'Kana u fil-qawmien ta' Lażzru, u l-fidi tad-dixxipli hija magħquda ma' din il-manifestazzjoni. Il-fidi tiġi fl-aqwa tagħha meta tara l-glorja tas-sinjali (1,14; 12,37ss). Il-glorja ta' Ġesù hija l-eżistenza tiegħu nnifsu. Il-glorja timmanifesta l-omnipotenza tiegħu u timpresjona d-dixxipli bil-kobor tiegħu. Il-konnessjoni mal-glorja turi li għal Ġwanni s-sinjali mhumiex sempliċiment simboli. It-terminu huwa ċentrali kemm Teoloġikament u anke Kristoloġikament.

Sēmeíon tal-Irxox? (Sinjali tal-Irxox)

Ir-referenza għal sinjali li nsibu fi Ġw 20,30-31, “hemm hafna sinjali ohra li Ġesù għamel...”, mhix qed tirreferi għall-qawmien mill-imwiet jew id-dehriet wara l-qawmien, għax fi Ġwanni dawk huma aktar l-għemejjel ta' Alla, u l-punt f'Ġw 20 huwa x-xhieda fl-irxox, mhux l-għotja ta' sinjali ġodda. Anqas m'għandna referenza għall-kruċifissjoni, izda hawn “il-hafna sinjali ohra”

¹⁶ Ibid., 252.

huma d-diversi għemejjel li Ġesù għamel u li l-awtur halla barra. Dawn jista' jkun li huma dawk li nsibu f'kapitlu 21 li x'aktarx ġew miżjuda iżda Ġwanni jidher attent biex ma jpongix il-kruċifissjoni u l-qawmien mas-sinjali.

DANIEL GRECH

L-IDRATAZZJONI U N-NUTRIZZJONI LILL-PAZJENTI

1. X' nifhmu bit-terminu Ewtanasja?

Bit-terminu ewtanasja jew *mercy killing* nifhmu l-qtil intenzjonat ta' pazjent permezz ta' injezzjonijiet jew metodi oħra li jwasslu għall-mewt.¹ It-teoloġija morali tikkwalifika din id-definizzjoni bħala ewtanasja diretta jew attiva. F'sens aktar wiesgħa nistgħu nitkellmu wkoll minn ewtanasja indiretta jew passiva.

Ewtanasja attiva: hemm żewġ sinjifikati differenti li spiss jiġu mogħtija; uħud jgħidu li l-ewtanasja attiva ssehh meta wiehed jagħmel azzjoni diretta u immedjata pereżempju meta tingħata injezzjoni letali. Oħrajn isostnu li ewtanasja attiva hija ċerta forma ta' passività, jiġifieri meta l-pazjent jiġi mcaħhad mill-alimentazzjoni neċessarja sabiex ikun jista' jgħix.²

L-ewtanasja attiva tinqasam fi tliet forom:

- i. Ewtanasja volontarja – din issehh meta l-hajja tal-pazjent tiġi mwaqqfa mit-tabib fuq talba tiegħu stess;
- ii. Ewtanasja non-volontarja – din tirreferi għal meta l-hajja tal-pazjent tiġi mwaqqfa mingħajr it-talba tal-pazjent innifsu. Dan jista' jsehh minhabba diversi raġunijiet bħal *dementia*, *mental handicap* jew f'każi ta' età żgħira ħafna bħal trabi tat-twelid. Dawn il-persuni huma mwaqqfa milli jgħixu mingħajr ma huma stess ikunu talbu, deċizzjoni li tiġi mehudha minn persuna oħra bħal qrafa jew tobbja;

¹ KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II*, II, Worcester 2000, 309.

² KLAUS DEMMER, *Diritto di vivere e diritto di morire*, noti mogħtija fl-Università Gregorjana, 1974-75.

- iii. Suwiċidju assistit – meta t-tabib jassisti b’mod attiv jew joffri l-metodi lill-pazjent sabiex itemm haġtu.

Ewtanasja indiretta: hija meta twaqqaf kull sforz terapewtiku ulterjuri, jiġifieri meta t-tabib quddiem sitwazzjoni disperata ma jibqax japplika aktar mezzi terapewtiċi, iżda xorta waħda jżomm haġ lill-pazjent. Huwa ma jkunx qed jaġġmel terapija iżda sempliċiment juża mezzi disponibbli sabiex inaqqas it-tbatija tal-pazjent. Waqt li jaġġmel dan huwa jkun qed jipprevedi wkoll il-proċess tal-mewt li jkun qed isehh. Jistgħu jinholqu sitwazzjonijiet fejn id-distinzjoni netta bejn ewtanasja attiva u dik indiretta ma tkunx daqstant ċara, minhabba l-fatt li ż-zieda fit-tbatija tal-pazjent tkun qed jeżiġi doza aktar qawwija ta’ mezzi li jtaffulu l-uġiġh, imma fl-istess hin jgħaġġlu l-proċess tal-mewt.

Fid-dawl ta’ din id-distinzjoni bejn dawn iż-żewġ tipi ta’ ewtanasja, it-tabib spiss jiġi f’konfront ma’ sitwazzjoni kumplessa li tista’ tiġi kemm min-naħa tal-pazjent meta huwa jaġġmel talba esplicita sabiex itemm il-hajja tiegħu, kif ukoll mill-kunsens familjari mogħti lilu li jista’ jkun kemm għal raġunijiet personali jew ekonomiċi.

Nistgħu niġbru s-sitwazzjoni li jsib ruħu fiha t-tabib għal żewġ każi:

- i. *Meta m’hemmx aktar tama għall-pazjent li jirkupra definittivament;* jiġifieri meta t-tabib waqt li japplika l-mezzi terapewtiċi li għandu għad-dispożizzjoni jkun konxju li l-pazjent qed joqrob sabiex imut, kif ukoll ikun qed itawwal artifiċjalment it-tbatija korporali tiegħu. Il-mezzi terapewtiċi jkunu sempliċiment qed itawlu l-proċess tal-mewt mingħajr tama fundata li tagħti lill-marid haġja umanament denja. L-istess sitwazzjoni tirriżulta meta l-applikazzjoni tat-terapija twassal lill-pazjent sabiex jiddependi fuq il-magni, jew fi kliem iehor tkun qed tikkundanna lill-marid għal eżistenza bijoloġika li fiha kull funzjoni mentali tkun imwaqqfa b’mod definittiv.
- ii. Sitwazzjoni simili tinholq meta l-pazjent ikun qed ibati minn dak li jissegħaħ bhala *tumur ċelebrali* jew tumur fil-moħh. Quddiem dan il-każ, it-tabib isib ruħu quddiem dilemma: min-naħa jista’ jiċhad li joffri xi tip ta’ terapija u hekk iħalli lill-marid b’haġja qasira imma waħda persunali; min-naħa l-oħra jista’ jaġġmel l-intervent kirurgiku fuq il-moħh iżda fl-

istess waqt jikkundanna l-marid għal stat ta' defiċjenza mentali. Quddiem dan il-fatt nitkellmu wkoll mid-dritt tal-persuna li tmut mewta naturali jew kif spiss jiġi msejjaħ, għad-dritt ta' mewt umanament denja quddiem il-fatt li wahda bhala tali m'għadhiex possibli.

- iii. It-tieni każ huwa meta t-tabib għandu quddiemu persuna li bil-kundizzjoni defiċjenti tagħha ma tkunx tista' tghix hajja persunali, lanqas b'mod limitat jew modest. Hawn jidhlu dawk is-sitwazzjonijiet fejn persuna titwieled b'deformazzjoni permanenti jew trabi li jkollhom parti essenzjali mill-moħħ tagħhom nieqes bir-riżultat li ma jkunux kapaċi jghixu hajja konxja. Quddiem dawn is-sitwazzjonijiet wiehed jistaqsi jekk hix leċita ewtanasja attiva jew dik indiretta f'ċerti każi, kif ukoll x'inhil d-differenza moralment rilevanti bejn iż-żewġ tipi ta' intervent mediku.

Trattamenti Ordinarji u Straordinarji

It-teologija morali kattolika tagħmel distinzjoni bejn żewġ tipi ta' trattamenti, dik ordinarja u dik straordinarja. It-trattamenti ordinarji huma “dawk il-mediċini, trattamenti u operazzjonijiet kollha li joffru tama raġjonevoli ta' benefiċċju għall-pazjent, u li wiehed jista' jiksibha u jamministraha mingħajr spejjeż u tbatija eċċessiva jew xi inkonvenjent ieħor”.³ Jekk wiehed minn dawn il-kundizzjonijiet huwa nieqes, allura nikklassifikaw dik il-kura bhala wahda straordinarja. Wiehed irid iżomm f'moħħu li l-kriterju ta' kif jiġu kklassifikati l-metodi wżati jista' jinbidel maż-żmien skont l-avvanz li jsir fl-oqsma konċernati. Għaldaqstant f'każijiet konkreti mhux dejjem huwa faċli li wiehed jiddetermina l-proċedura xi tkun iżda tibqa' għall-gudizzju raġjonevoli tal-bniedem.

Xi teologi jużaw id-distinzjoni bejn metodi proporzjonati jew sproorzjonati. Din id-distinzjoni hija bbażata fuq il-paragun ta' bejn it-tip ta' trattament użat, il-kumplessità u r-riskju li jhaddan, l-ispejjeż u l-possibilitajiet tal-użu tiegħu fuq naħa minnhom, u r-riżultat li wiehed jistenna waqt li jzomm f'moħħu l-istat tal-pazjent flimkien mar-riżorsi materjali u morali tiegħu fuq in-naħa l-oħra. Jekk ir-relazzjoni ta' bejniethom hija raġjonevoli allura t-trattament użat huwa

³ KARL H. PESCHKE, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II*, II, Worcester 2000, 261.

proporzjonat, jekk le huwa kkunsidrat bhala sproporzjonat. Ghaldaqstant din id-distinzjoni xorta tibqa' wahda ambigwa u li ma toffrix xi kriterju ehfef sabiex wiehed jikkwalifika t-tip ta' terapija li tigi amministrata.⁴

Il-kriterju tal-kwalità tal-ħajja (quality of life criterion)

Il-kriterju tal-kwalità tal-ħajja jibbaża fuq il-fatt li l-obbligazzjoni li tibda jew titkompla tingħata kura f'kazijiet ta' pazjenti b'mard kritiku għandu jiġi determinat mill-abiltà tal-istess persuna li tirrealizza l-iskopijiet ta' ħajjitha u li tgħix ħajja li fiha sens; jew skont kif jgħidu xi whud b'potenzjal li tidhol f'relazzonijiet umani. Meta dan huwa assenti jew totalment subordinat għall-isforz li wiehed jagħmel sabiex jgħix, il-minimu mitlub mill-kwalità tal-ħajja għal eżistenza umana huwa nieqes u għalhekk il-persuna tista' tithalla tmut. Ta' min jgħid li dan huwa kundizzjoni wahda biss li permezz tagħhom wiehed jista' jiġġudika l-karattru obbligatorju ta' trattament.⁵

Quddiem dan il-fatt wiehed jistaqsi dwar x'inhu l-irwol li għandu dan il-kriterju fid-deċizzjonijiet li jittiehdu. Spiss jitressaq l-argument li wiehed m'għandux jitgħabba bil-piż li jiehu hsieb dawk il-persuni li qed ibatu diżabiltà mentali jew fiżika, minħabba li l-kwalità tal-ħajja tagħhom hi wahda baxxa u għalhekk m'huwiex neċessarju li tigi mharsa l-ħajja. Dan l-argument anki meta huwa motivat minn xewqa umanitarja sabiex titnaqqas it-tbatija, xorta wahda jinjora d-dinjità u l-qdusija tal-ħajja umana. L-idea li persuni b'diżabiltà jgawdu l-ħajja fuq livell inqas minn ohrajn hija wahda żbaljata. Fejn hemm it-tbatija, r-risposta li għandha tagħti s-soċjetà m'għandhiex tkun dik li twarrab jew telimina l-ħajja ta' dawn il-persuni iżda li tgħin sabiex ittejjeb il-kundizzjoni umana tagħhom. Ħafna drabi l-akbar tbatija għal dawn il-persuni ma tkunx id-diżabiltà iżda l-attitudni u l-preġudizzju bbażata fuq l-idea li ħajja li għandha diżabiltà serja mhix ta' min wiehed jibqa' jgħixha.

It-tradizzjoni morali toffri tliet possibilitajiet li fihom il-kriterju tal-kwalità tal-ħajja huwa rilevanti mad-deċizzjoni tat-trattament li għandu jingħata:

- i. Wiehed għandu jipprova jnaqqas tbatija żejda u jaċċetta metodi moralment aċċettabli li jtejbu l-kwalità tal-ħajja tal-pazjent;
- ii. Wiehed jista' legittimament jirrifjuta xi trattament li jista' jikkawża xi piż serju jew riskju fuq il-pazjent. Din id-deċizzjoni

⁴ Ibid., 262.

⁵ Ibid., 263.

mhix l-istess bhal l-intenzjoni li wiehed itemm hajtu sabiex jevita l-piż li jghix fi stat ta' dizabilità;

- iii. F'xi każi l-kundizzjoni tal-pazjent tista' tinfluwenza b'mod dirett il-benefiċċji jew il-piżijiet ta' trattament speċifiku li jista' jinghata. Eżempju pazjent li huwa konfuż jew li qed ibati minn *dementia* jista' jsib l-assistenza medika ta' nutrizzjoni u idratazzjoni aktar ta' tbatija minn oħrajn li jifhmu l-iskop għaliex qegħdha tinghata. F'dawn il-każi, għandhom jinstabu metodi oħra qabel ma wiehed jikkonkludi li jwaqqaf in-nutrizzjoni jew idratazzjoni li huma neċessarji sabiex tiġi sostnuta l-hajja.

Tajjeb ngħidu li metodu li huwa kkunsidrat bhala ordinarju jew proporzjonat għal xi pazjenti m'għandux jiġi kkunsidrat bhala straordinarju jew sproportjonat għall-persuni b'dizabilità gravi sempliċiment fuq il-ġudizzju li l-hajja tagħhom mhix ta' min jghixha. Spiss dan il-kriterju qiegħed jitressaq quddiem is-soċjetà sabiex tiġi promossa l-ewtanasje u għaldaqstant il-Knisja għandha tkompli tishaq fuq il-valur tas-sagrality tal-persuna umana bhala l-prinċipju fundamentali f'kull deċiżjoni morali li tittiehed.⁶

2. Il-Prinċipji Morali

It-tradizzjoni morali nisranija thares lejn il-hajja bhala don ta' Alla waqt li tirrispetta l-hajja ta' kull individwu għaliex huwa mahluq fuq ix-xbieha ta' Alla nnifsu. Bhala nsara aħna nemmnu li lkoll ġejna mifdiya minn Kristu u msejha sabiex niehdu sehem miegħu fil-hajja eterna. Minn dawn il-prinċipji t-tradizzjoni nisranija matul is-sekli żviluppat vizjoni distinta lejn il-harsien tal-hajja umana. Il-Knisja thares lejn il-hajja bhala don li ġie afdat f'idejna sabiex niehdu hsiebu u mhux biex nahkmu fuqu b'mod assolut. Għaldaqstant hija topponi kull metodu dirett li jmur kontra l-hajja innoċenti tal-individwu. Bhala prinċipji fil-harsien tal-hajja umana nsemmu:

- i. Il-hajja umana thaddan valur speċjali u sinjifikattiv għaliex hija l-fundament ta' valuri umani oħrajn. Il-hajja hija "l-ewwel dritt tal-persuna umana" u "il-kundizzjoni tal-oħrajn kollha".⁷

⁶ *Nutrition and Hydration. Moral and Pastoral Reflections*, Official documents issued by the Committee for Pro-Life Activities of the National Conference of Catholic Bishops, April 1992.

⁷ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Procured Abortion* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1974), no. 11.

- ii. Kull tentattiv kontra l-hajja tal-individwu, inkluzi l-ewtanasja u s-suwiċidju għandhom jiġu miċhuda.⁸ L-ewtanasja hija att kontra l-hajja li hadd m'għandu dritt li jagħmel jew li jitlob għalih innifsu, kif ukoll l-ebda stat jew awtorità umana ma tista' tirrikmanda jew tippermetti b'mod legittimu. Għalkemm il-htija individwali tista' tonqos jew tkun assenti minhabba fatturi emozzjonali jew ta' tbatija li jdghajfu l-kuxjenza, xorta wahda ma jbidlux il-ħazen oġġettiv tal-att innifsu.
- iii. It-tbatija hija fatt tal-hajja umana u li għandha sinjifikat speċjali għan-nisrani bhala sejha li permezz tagħha jaqsam mat-tbatija redentiva ta' Kristu. Għaldaqstant m'hemm xejn ħazin li wiehed jipprova jnaqqas mit-tbatija li persuna tkun qed thoss. Fil-fatt hija xi haġa pożittiva li wiehed jagħmel dan, sakemm b'mod intenzjonat ma jikkawżax il-mewt jew jinterferi ma' obligi morali jew reliġjużi.
- iv. Kulhadd għandu d-dritt li jiehu hsieb il-hajja u s-saħħa tiegħu nnifsu, kif ukoll li jfittex kura medika neċessarja mingħand professjonisti. Għaldaqstant dan ma jfissirx li kull rimedju possibli għandu jiġi wżat f'kull ċirkustanza. Wiehed m'huwiex obligat li juża mezzi straordinarji jew sproporzjonati sabiex jippreserva l-hajja, jiġifieri metodi li ma joffrux tama raġjonevoli li minnha jista' jibbenefika l-pazjent jew li tkun tinvolvi tbatija eċċessiva. Id-deċiżjonijiet marbuta ma' dawn il-mezzi huma ta' natura kumplessa u għandhom jittiehdu mill-pazjent f'konsultazzjoni mal-familjari tiegħu, qassis u tabib meta huwa possibli.⁹
- v. Fl-aħħar fażi tal-mewt, wiehed m'huwiex obligat li jtawwal il-hajja tal-pazjent b'kull mod possibli: "meta l-mewt inevitabli hija wahda imminente minkejja l-metodi użati, huwa permess fil-kuxjenza li tittiehed deċiżjoni li tirrifjuta forom ta' trattament li jirriżultaw fi prolungament prekarju u diffiċli tal-hajja, sakemm

⁸ KONCILJU VATIKAN II, Kostituzzjoni Pastorali *Gaudium et spes*, 27. Suicide must be distinguished from "that sacrifice of one's life whereby for a higher cause, such as God's glory, the salvation of souls or the service of one's brethren, a person offers his or her own life or puts it in danger," CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Euthanasia* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1980), part 1.

⁹ *Declaration on Euthanasia*, part 4.

il-kura normali li tinghata lill-pazjent f'kazijiet simili mhix interrotta".¹⁰

- vi. Waqt li tafferma l-hajja bhala don ta' Alla, il-Knisja taghraf li l-mewt ma tistax tigi evitata u li permezz taghha tibda l-hajja eterna. Ghalhekk "minghajr ma wiehed ihaffef is-siegħa tal-mewt tiegħu", il-pazjent li jkun wasal li jmut ghandu jaççetta din ir-realtà waqt li jipprepara ghaliha kemm emozjonalment u kemm spiritwalment.¹¹
- vii. Id-deçiżjonijiet rigward il-hajja umana għandhom jirrispettaw ir-rekwiżiti tal-ġustizzja, waqt li jharsu lejn kull persuna umana bhala proxxmu tiegħi nnifsi, kif ukoll tigi evitata kull diskriminazzjoni ibbażata fuq età jew dipendenza.¹²
- viii. Kull persuna umana għandha dinjità unika u valur indipendenti, mill-mument tal-konċepiment u f'kull stat tal-iżvilupp taghha, irrispettivament mill-kundizzjoni fiżika taghha. B' mod partikulari l-persuna diżabbli hija persuna bi drittijiet innati, sagri u invjolabbli taghha. L-ewwel fost dawn hemm id-dritt fundamentali u inaljenabbli għall-hajja.
- ix. Id-dinjità u l-valur tal-persuna umana, li huma l-fundament tat-tagħlim nistrani fuq id-dritt tal-hajja, joffru bazi għal ordni soċjali ġust. Is-soċjetà għandha tipproteġi d-dritt għall-hajja permezz ta' liġijiet u *policies* oħra mhux tant biex issir aktar nistranija biss iżda sabiex tkun waħda aktar umana.¹³

Il-Katekiżmu tal-Knisja Kattolika dwar l-Ewtanasja

Il-Katekiżmu tal-Knisja Kattolika fejn jitkellem mill-ewtanasja jistqarr li "huma x'inhuma l-motivi u l-mezzi, l-ewtanasja diretta ssehh meta wiehed itemm il-hajja ta' persuna b'diżabilità, jew marida jew qieghdha tmut. Moralment ma tistax tigi aċċettata." Ikompli jelabora li "għemil jew nuqqas ta' għemil li, minnu nnifsu jew bl-intenzjoni ta' min jagħmlu, jagħti l-mewt

¹⁰ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Euthanasia* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1980), part 4.

¹¹ *Ibid.*, Konkluzjoni.

¹² *Gaudium et spes*, 27.

¹³ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Instruction on Respect for Human Life in Its Origin*, part 3.

lil dak li jkun biex ma jbatix aktar, hu qtil li jmur gravament kontra d-dinjità tal-persuna tal-bniedem u kontra r-rispett li jisthoqq lil Alla l-Ħaj u Hallieq. Żball ta' ġudizzju li wiehed jagħmel bi hsieb tajjeb, ma jbididilx in-natura ta' dan il-qtil, li għandu dejjem jiġi kkundannat u pprojbit.”

Il-waqfien ta' proċeduri mediċi li jqumu ħafna, u li huma perikolużi, straordinarji, u mingħajr proporzjon mar-riżultati li jinkisbu, jista' jkun legittimu. Dan il-waqfien ikun ifisser li ma tkunx trid “kura terapewtika li fiha nfisha hi ħarxa ħafna”. Dan ma jfissirx li hemm il-hsieb li tinghata l-mewt: wiehed ikun biss jaċċetta li ma jstax iżomm il-mewt. Id-deċiżjoni trid tittiehed mill-marid innifsu jekk jaf u għandu l-hila jagħmel dan, jew inkella minn min għandu d-dritt jiehu din id-deċiżjoni, iżda fl-istess hin għandu dejjem jirrispetta r-rieda raġjonevoli u l-interessi legittimi tal-marid.

Ukoll meta jitqies li l-mewt hi fil-qrib, l-għajnuna li soltu tinghata lill-marid m'għandhiex tieqaf. L-użu ta' mediċini biex itaffu t-tbatijiet tal-moribond, ukoll jekk dawn il-mediċini se jnaqqsu xi granet minn ħajtu, jistgħu jaqblu moralment mad-dinjità tal-bniedem, jekk il-mewt wiehed ma jkunx iridha, la direttament u lanqas indirettament, imma biss jittolleraha, għax ma jstax jagħmel mod iehor. Il-kura li tinghata biex tonqos it-tbatija tista' tkun sura privileġġjata ta' mħabba li ma tfittix l-interessi tagħha: għal dan il-għan, kura bħal din ta' min jinkoraġġiha.¹⁴

3. L-Applikazzjoni tal-Prinċipji u xi diskussjonijiet

F'Awwissu 2007, il-Kongregazzjoni tal-Fidi kienet ifformulat gabra ta' risposti għall-mistoqsijiet li kienu ġew imressqa mill-Konferenza Episkopali Amerikana dwar in-nutrizzjoni u l-idratazzjoni ta' pazjenti li jkunu qed ibatu minn dik il-kundizzjoni magħrufa aħjar bħala “stat veġetattiv”. L-oġġett ta' dawn il-mistoqsijiet kienu jekk il-kura li kienet qed tinghata, b' mod partikolari meta amministrata b' metodi artifiċjali, kinitx qed tkun ta' piz kbir kemm għall-pazjent innifsu, kemm għall-qraba tiegħu, kif ukoll għas-sistema sanitarja sal-punt li setgħet tiġi kkunsidrata, fid-dawl tat-tagħlim morali tal-Knisja, bħal mod straordinarju jew sproporzjonat u għaldaqstant li ma torbotx moralment.

Favur il-possibiltà li wiehed jirrinunċja għall-alimentazzjoni jew l-idratazzjoni ta' dawn il-pazjenti spiss jiġi nnotat dak li kien qal il-Papa Piju XII fl-indirizz tiegħu fil-Kungress ta' Anestesioloġija fl-24 ta' Novembru

¹⁴ *Katekiżmu tal-Knisja Kattolika*, nn. 2277-2279.

1957. F'din l-okkazjoni l-Papa kien ghamel referenza għal żewġ prinċipji etiċi ġenerali. Min-naħa huwa saħaq li r-raġuni naturali u morali Kristjana jzommu li f'każ ta' mard serju, il-pazjent u dawk kollha li għandhom sehem mill-kura tiegħu, għandhom id-dmir li joffru l-kuri neċessarji sabiex tiġi mharsa s-saħħa u l-ħajja tal-persuna. Min-naħa l-oħra dan id-dmir ġeneralment jiġbor fih l-użu ta' dawk il-mezzi li meta jittiehdu ċ-ċirkustanzi kollha, huma kkunsidrati bħala mezzi ordinarji, jiġifieri mezzi li ma jimponux xi piż straordinarju kemm fuq il-pazjent u kemm fuq l-oħrajn. Kemm il-ħajja, s-saħħa u anki l-attivitatijiet temporali tal-bniedem huma kollha subordinati għall-fini spiritwali u ultimu li huwa jhaddan. Għaldaqstant wiehed m'għandux jibqa' lura milli jagħmel dak kollu li hu possibli sabiex iħares il-ħajja u s-saħħa tal-pazjent, sakemm ma jkunx qed inaqqas mir-rispett ta' dmirijiet oħra meqjusa bħala ta' natura aktar gravi.

Huwa tajjeb ninnutaw li l-argumenti li l-Papa kien qiegħed iressaq kienu qed jirreferu għal sitwazzjonijiet fejn wiehed għandu juża jew iwaqqaf dawk il-metodi hekk imsejha ta' 'ri-animazzjoni'. Għaldaqstant meta nitkellmu mill-istat ta' ħajja veġetattiva, l-pazjent xorta waħda jkun qiegħed f'kundizzjoni li jjeħu n-nifs waħdu, jeseġwixxi funzjonijiet metabolici, kapaċi jiddiġerixxi l-ikel b'mod naturali u fuq kolloxx ikun qiegħed f'sitwazzjoni stabbli. Il-problema tinholoq minħabba l-fatt li dawn ma jkunux jistgħu jirċievu l-alimentazzjoni (l-ikel) waħidhom. Jekk dawn jiġu mċaħħda milli jingħataw l-ikel u x-xorb meħtieġ huma jmutu, iżda l-kawża tagħhom ma tkunx il-marda fiha nfisha jew l-istat veġetattiv li fih jinsabu, iżda n-nuqqas tal-amministrazzjoni tal-bżonn neċessarju tal-ikel. Barra min dan, l-użu ta' mezzi sabiex jingħata l-ikel mhux wiehed straordinarju u ma jikkostitwixxix xi piż partikolari.

Jista' jkun ikkunsidrat ta' piż meta wiehed ikun qiegħed f'dan l-istat għal tul ta' żmien, bħal fil-każ ta' mard mentali gravi u nies morda bl-*alzheimer*, fejn il-pazjent ikollu bżonn l-assistenza kontinwa għal xhur shaħ jekk mhux għal diversi snin. Għaldaqstant wiehed ma jistax fuq il-fatt li dawn is-sitwazzjonijiet jistgħu jkunu ta' piż kbir fuq il-familjari, japplika l-prinċipji formulati minn Piju XII (jiġifieri li tingħata l-kura neċessarja sakemm mhix ta' piż straordinarju fuq il-pazjent jew dawk ta' madwaru) u b'hekk ikun ikkunsidrat bħala leċitu li wiehed jabbanduna għall-kors naturali lill-istess pazjent u jhallih imut. Ma kienx dan is-sens li fuqu tkellem il-Papa Piju XII rigward l-użu tal-mezzi straordinarji. Il-Maġisteru tal-Knisja jkompli jzomm u jishaq li f'każ ta'

mard gravi, xorta wahda jibqa' d-dritt u d-dmir li jġu applikati dawk il-kuri neċessarji sabiex tiġi kkonservata l-ħajja u s-saħħa tal-bniedem.

Fid-Dikjarazzjoni fuq l-Ewtanasja li kienet ippublikata mill-Kongregazzjoni tad-Duttrina tal-Fidi nhar il-5 ta' Mejju 1980, issir distinzjoni bejn il-mezzi proporzjonati u dawk sproportjonati, kif ukoll bejn dawk it-trattamenti terapewtiċi u kura normali li għandha tingħata lill-marid: “fl-eventwalità ta' każ ta' mewt inevitabbli, minkejja l-mezzi użati, huwa kkunsidrat bħala leċitu fil-kuxjenza li wiehed jagħzel li ma jiehux trattamenti li jġibu magħhom prolungament prekarju u ta' tbatija biss, mingħajr ma wiehed iwaqqaf dawk il-kuri msejħa bħala normali lill-marid f'każi simili”.¹⁵ Bil-wisq inqas m'għandhiex tiġi interrotta dik il-kura ordinarja għal dawk li ma jinsabux quddiem mewt imminente, bħalma huwa l-każ ġeneralment ta' dawk li jkun fi “stat veġetattiv” li jkun propju l-waqfien tal-kuri ordinarji l-kawża tal-mewt tagħhom.

Fis-sena 1995, il-Kunsill Pontifiċju għall-pastorali tal-operaturi sanitarji, ippublika dokument li fih jafferma esplicitament li “l-alimentazzjoni u l-idratazzjoni, anki jekk mogħtija b'mod artifiċjali, jaqgħu fost il-kuri normali li għandhom jingħataw lill-marid sakemm ma jkunux ta' dannu gravi għalih; iċ-ċaħda ta' dawn il-kuri jista' jkollha t-tifsira ta' ewtanasja vera u propja.”

Fid-diskors li għamel il-Papa Ġwanni Pawlu II waqt il-Kongress Internazzjonali fuq *It-trattamenti ta' kura tal-ħajja u l-istat veġetattiv. Progressi xjentifiċi u dilemmi etici* (20 ta' Marzu 2004) huwa jikkonferma b'termini ċari:

- i. Sabiex tiġi indikata dik il-kundizzjoni li fiha persuna fi “stat veġetattiv” iddum 'il fuq minn sena, beda jiġi użat it-terminu ta' *stat veġetattiv permanenti*. Din id-definizzjoni ma tikkorrispondix għal xi dijanjosi (eżami mediku) differenti imma sempliċiment għal ġudizzju dwar it-tama li l-pazjent jirkupra mill-istat li jkun fih isir aktar diffiċli jekk jibqa' għaddej iż-żmien.
- ii. Quddiem dawk li jġibu fid-dubju l-“kwalità umana” tal-marid fi “stat veġetattiv permanenti” jiġi affermat li “l-valur intrinsiku

¹⁵ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Declaration on Euthanasia* (5 May 1980), part 4.

tad-dinjità persunali ta' kull esseri uman ma jinbidlux, ikunu xi jkunu ċ-ċirkustanzi konkreti ta' hajtu.”

- iii. Il-pazjent fi stat veġetattiv, kemm waqt li qed jirkupra u kemm fil-proċess li jwassal għall-mewt, għandu dritt għall-assistenza sanitarja bażika (nutrizzjoni, idratazzjoni, iġene, eċċ) kif ukoll għall-prevenzjoni ta' kumplikazzjonijiet marbuta mal-post fejn ikun qed joqgħod. L-għoti ta' ikel u ilma anki b' mod artifiċjali, huma dejjem mezzi naturali ta' harsien tal-ħajja u mhux att mediku. Għaldaqstant l-użu tagħhom għandu jiġi kkunsidrat fil-linja tal-prinċipju ta' ordinarju u proporzjonat u bħala tali moralment obligatorju, jiġifieri li jkun qed jilħaq l-iskop propju tiegħu, dak li jkun ta' nutriment għall-pazjent u tnaqqis tat-tbatija.
- iv. Il-valutazzjoni tal-probabilità, li hija bbażata fuq it-tama baxxa għall-marid li jinsab fi stat veġetattiv għal aktar minn sena li jirkupra minnu, ma jistax jiġġustifika b' mod etiku l-interruzzjoni tal-kuri minimali għall-pazjent, li fihom jidhlu l-alimentazzjoni u l-idratazzjoni. Il-mewt minħabba n-nuqqas ta' ikel jew xorb, huwa l-uniku rizultat possibli għan-nuqqas tagħhom, li jirrizulta fl-ewtanasje propja minħabba ommissjoni.

Konkluzjoni

Rigward il-pożizzjoni tal-Knisja u l-prinċipji li jiġu applikati fir-rigward tal-kura lil dawk il-pazjenti li qed ibatu minn mard jew kundizzjonijiet li jkunu jirrikjiedu l-assistenza medika ta' kura *palliativa* bħalma hi n-nutrizzjoni u l-idratazzjoni, nistgħu nsemmu dawn il-konkluzjonijiet¹⁶:

- i. Il-bniedem hu dejjem mogħni b' dinjità li ma tikbirx jew tonqos skont il-kwalità tal-ħajja tiegħu;
- ii. Fil-kura ta' pazjenti b' mard terminali, għandhom jiġu evitati żewġ estremi: min-naħa l-*akkaniment terapewtiku*¹⁷ jiġifieri tagħmel interventi li jikkawżaw uġiġh lill-marid mingħajr titjib konsiderevoli għal saħħtu; min-naħa l-oħra, l-*abbandun*

¹⁶ MAURIZIO PIETRO FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica*, Edizione Camilliane, 2009².

¹⁷ GUIDO GATTI, *Manuale di Teologia Morale*, Torino 2003, 265-266.

terapewtiku fejn wiehed iħalli lill-marid terminali mingħajr ebda kura. Il-kriterji, fosthom dawk klassiċi tal-mezzi ordinarji/straordinarji u proporzjonati/sproporzjonati jgħinu biex wiehed ma jaqax f' dawn l-estremi;

- iii. Il-pazjent għandu dejjem dritt għall-kura *palliativa* li tinkludi n-nutrizzjoni artifiċjali;
- iv. In-nutrizzjoni u l-idratazzjoni artifiċjali jagħmlu parti mill-kura ordinarja u minima li l-pazjent għandu dritt għaliha u li għandha tiġi sospiza biss fil-prossimità tal-mewt (*l-exitus*) naturali tal-pazjent.

Għaldaqstant biex nirreferu għall-każ tagħna, minkejja l-fatt li tista' tkun ta' piż għall-familjari tal-pazjent, il-kura mogħtija tibqa' dejjem waħda ordinarja li ma tistax tiġi miċhuda. It-tul tal-marda m'għandu qatt ikun ikkunsidrat bħala kriterju li jwassal sabiex jitwaqqfu l-mezzi artifiċjali u ċ-ċaħda tagħhom jibqa' dejjem qtil dirett u att moralment ħazin.

ABOUT THE AUTHORS

Mark Bonello is a fourth year student for BA in Theology at the Sacred Heart Major Seminary in Gozo. After receiving his primary education at Patri Matthew Sultana School in Xaghra and his secondary education at the Sacred heart Minor Seminary, he completed his post-secondary education course at Sir M.A. Refalo Centre for Further Studies in Victoria. In September 2005 he was admitted to the Sacred Heart Major Seminary to further his philosophical and theological studies. Between 2008 and 2009 he accomplished his pastoral year at St Luke's parish, Noarlunga, South Australia. He was ordained Deacon on the 23 June 2011 and will be ordained Priest for the diocese of Gozo on the 3 June 2012. After his ordination he will be continuing his studies in Catechetics and Pastoral ministry for the Youth in Rome.

Carlo Bresciani, psicologo e moralista, è l'attuale Rettore del Seminario di Brescia (Italia) e Direttore dell'Istituto Superiore per Formatori. Ordinato sacerdote nel 1975, ha studiato a Roma alla Gregoriana dal 1975 al 1980 e poi dall'81 all'82. È stato assistente dell'Associazione medici cattolici dall'82 al 2001. Sempre dal 1982 egli è insegnante di teologia morale nel seminario di Brescia e insegnante in università Cattolica. Tante volte è intervenuto in corsi, seminari e dibattiti sui temi dell'etica. A Brescia è impegnato anche come membro del comitato esecutivo dell'Istituto Paolo VI. Apprezzato teologo morale ed esperto di bioetica, ha un competenza specifica in campo formativo e nell'accompagnamento spirituale. Egli è anche consultore della Congregazione per l'educazione cattolica.

Tommaso Caputo was born at Afragola (Naples, Italy) on the 17th October 1950. He studied philosophy and theology at the Pontifical Theological-Faculty of Naples and obtained a Licentiate in Sacred Theology. He was ordained priest on the 10th April 1974 in Naples, where he was a member of the staff at the Major Seminary, an assistant parish-priest and a religion teacher in State Schools. In Rome he obtained a doctorate in Canon Law from the Pontifical Lateran (University and completed his studies at the Pontifical Ecclesiastical Academy. Assigned to the Diplomatic service of the Holy see in 1980, he served in the Apostolic Nunciatures in Rwanda, the Philippines and Venezuela, and in the Vatican's Secretariate of State, where on the 19th June 1993, he was nominated Head of Protocol. On the 3rd September 2007, His Holiness Pope Benedict XVI appointed him Apostolic Nuncio in Malta and in Libya, and consecrated him Bishop in St Peter's Basilica in the Vatican, on the 29th September 2007.

Monsignor Caputo began his mission in Malta by presenting the Letters of credence to President Edward Fenech Adami on the 6th December 2007 and, on the following day, by a Mass in St John's Co-Cathedral in Valletta.

Daniel Grech is a fourth year student for BA in Theology at the Sacred Heart Major Seminary in Gozo. He received his primary education at Saint Therese School in Kercem and his secondary education at the Sacred heart Minor Seminary. He completed his post-secondary education course at Sir M.A. Refalo Centre for Further Studies in Victoria. He began his formation for the priesthood at the Sacred Heart Major Seminary in Gozo in September 2005, where he continued his philosophical and theological studies. In 2008 he left to Canada for his pastoral year at Divine Infant parish, Orleans. On the 23 June 2011 he was ordained Deacon and on the 3 June 2012 he will be ordained Priest for the diocese of Gozo. He will be continuing his studies for the Licenciante in Dogmatic Theology in Rome.

Geoffrey Rowell is an Anglican bishop, currently serving as the third Bishop of Gibraltar in Europe. He was educated at Winchester College and Corpus Christi College, Cambridge, and ordained priest in the Church of England in 1969. He served as Chaplain of Keble College in Oxford (1971-1994). He was also examining Chaplain to the Bishop of Leicester (1979-1990) and to the Bishop of Winchester (1991-1993). From 1994 to 2001 he was suffragan bishop of Basingstoke. On 18 October 2001 He was commissioned as Bishop of Gibraltar in Europe at St. Margaret's, Westminster, and enthroned in the Cathedral of the Holy Trinity, Gibraltar, on 1 November 2001.

Hector Scerri, is Head of the Department of Fundamental and Dogmatic Theology and Senior Lecturer at the University of Malta. After his university studies in Malta (1984-93), he defended his doctoral thesis at the Pontifical Gregorian University, Rome in 1998. He was Vice-Rector of the Malta Major Seminary from August 1998 to August 2008. In September 2008, he was appointed President of the Malta Theological Commission and President of the Diocesan Ecumenical Commission. Since 2000, he has occupied the post of censor theologus of the Archdiocese of Malta. He also lectures in dogmatic theology at the Gozo Major Seminary and the Institute of Biblical Culture, Malta. He is a member of Societa Italiana per la Ricerca Teologica (S.I.R.T.), Association Internationale Cardinal Henri de Lubac and Societas Oecumenica.