



STUDIA UNIVERSITATIS

BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2013

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

1 / 2013
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

József MARTON, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Alexandru BOBOC, University of Bucharest, Romanian Academy, Romania
Erik EYNIKEL, Radboud University, Nijmegen, The Netherlands
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Hans ROTTER, Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, Austria
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
József NAGY, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Szabolcs ORBÁN, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Marc RASTOIN, Centre Sèvres – Faculté des Jésuites de Paris, France
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Judit ROBU

YEAR
MONTH
ISSUE

(LVIII) 2013
JUNE
1

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

1

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

CONTENTS

Ștefan LUPU: *The Imperious Eucharist: The Testament of Pope John Paul II*..... 5

Lucian FARCAȘ: *Altes und Neues im Familienleben im Bistum Iași / Rumänien*..... 21

Fabian DOBOȘ: *I motivi della soppressione della compagnia di Gesu'* 43

Iulian-Valerian IANUȘ: *Le radici rell'ateismo recondo. L'umanesimo integrale di Jacques Maritain* 59

Iulian FARAOANU: *Lc 10,1-12: Missione e povertà*..... 77

CONTENTS

Ildikó HOMA: *Crisis – Opportunity or Threat to the Spiritual
Development of the Person?* 93

Ágnes SZTANKOVICS: *Sport and Parish: Some Preliminary
Considerations for the Use of Midnight Table Tennis in
Pastoral Work* 109

THE IMPERIOUS EUCHARIST: THE TESTAMENT OF POPE JOHN PAUL II

ȘTEFAN LUPU¹

Abstract. On October 7, 2004, the Pope John Paul the II inaugurated the Eucharistic Year, but he left to God before its conclusion, on April 2, 2005. Being the last matter that he gave to the Universal Church in his 27 years of pontificate, we can consider the “Imperious Eucharist” as his last spiritual will, the horizon of the pastoral direction that he wished for the people of God at the turn of the third millennium. Underlining the inestimable value of the Eucharist, the Pope John Paul the II put into bold relief the contrast between the teaching of the Church and the life of Christians. His mystical view observed the deficit of the Eucharistic experience; that is why he noticed the Eucharistic urgency that the Church is living nowadays. The refresh of the faith in the true presence of the Christ in Eucharist will determine a refresh of the life and of the testimony of the Church in the middle of nowadays people.

Keywords: Pope John Paul the II, Church, pastoral year, Eucharist, true presence, transubstantiation, paschal mystery, faith, Christian experience, pastoral action.

1. The Eucharist, the horizon of a pastoral way

On October 7, 2004, Pope John Paul II, a few months before leaving to “Father’s house”, by the Apostolic Letter *Mane nobiscum, Domine*², was announcing the opening of the Eucharistic Year, the year which was to end in October 2005. As The Pope confessed that, the thought to propose the Catholic Church an Eucharistic Year was for a long time in his life, being somehow the “natural development of pastoral direction that I wanted to give to the Church, especially starting with the years of preparation of jubilee and which then I returned it in the years that followed the jubilee”.³ This pastoral way that The Pope followed and proposed to the Church since the beginning of his pontificate is Jesus Christ, the center not only of the Church history, but of the human history, or, in the formulation of the council of Vatican II, “the target of human history, to point to which the desires of history and civilization

¹ Roman Catholic Theological Institute, Th. Văscăuțeanu Street, 6, 700462 Iași, email: slupu@itrc.ro.

² JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Mane nobiscum, Domine* (07.10.2004), Iași, 2004.

³ JOHN PAUL II, *Mane nobiscum, Domine*, 4.

converge, the center of mankind, the joy of all hearts and fulfilling their aspirations” (GS 45).

Indeed, the thought always pointed to Jesus Christ in the Eucharist runs as a red thread through various initiatives and documents that Pope John Paul II gave to the Church, especially since the early preparation of the Great Jubilee of the Year 2000 and in those years that followed. Thus, in *Tertio millennio adveniente*, he wrote: “The year 2000 will be a year of an intense Eucharist: in the sacrament of the Eucharist the Saviour, embodied in Mary’s womb twenty centuries ago, still continues to offer Himself to the mankind as a source of divine life”.⁴ In the apostolic letter *Dies Domini*, suggesting to the faithful the “Sunday” meditation, as the Lord’s Day, he invites them all to rediscover the heart of Sunday in the Eucharistic celebration.⁵

After the jubilee, in the Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, the Pope said:

In the twentieth century, especially the Council of Vatican II onwards, the Christian community has grown so much in his way of celebrating the sacraments, especially The Eucharist. It must persevere in this direction, giving particular importance to Sunday Eucharist and to Sunday itself, understood as a special day of faith, the day of the risen Lord and of the gift of the Holy Spirit, the true Easter of the week.⁶

In 2002, proposing the Year of the Rosary, through the apostolic letter *Rosarium Virginis Mariae*⁷, The Holy Father was inviting the faithful to contemplate the image of Christ with Mary’s eyes and to ignite the same love that Mary has to her Son into their soul, The Pope integrated into the rosary prayer the mysteries of light, the core of which is institution of the Eucharist.⁸ Finally, in his latest encyclical letter, *Ecclesia de Eucharistia*⁹, The Pope John Paul II, illustrating the inseparable and vital relationship between the Eucharist and the Church, called on all Christians to celebrate the Eucharistic sacrifice commitment they deserve, giving Jesus in the Eucharist a cult of adoration, worthy of such a great mystery.

⁴ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), București, 1995, 55.

⁵ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Dies Domini* (31.10.1998), București, 1999, 32–34.

⁶ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), Iași, 2001, 35.

⁷ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Rosarium Virginis Mariae* (16.10.2002), Iași, 2002, 9ff.

⁸ JOHN PAUL II, *Rosarium Virginis Mariae*, 21.

⁹ JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), Iași, 2003.

Jesus Christ, the Saviour of the world, ascended to the Father, but remained in the midst of his Church in the Eucharist, to lead the people to the full communion with the Father, was, therefore, the horizon of grace which always led the pastoral guidance of Pope John Paul II. The thought to propose the whole Church a Eucharistic Year in which to experience this perennial truth more carefully, necessary for the very survival of the Church in history, never left the Holy Father, on the contrary it has been felt more acutely in the twilight of his life. The favorable opportunity to implement their vision, was offered by three major ecclesial events: first, the International Eucharistic Congress (October 10 to 17, 2004, Guadalajara), the second, the World Youth Day (August 16 to 21, 2005, Cologne) and finally, the Synod of Bishops (October 2 to 29, 2005, Rome) whose theme was just “The Eucharist, source and culmination of life and mission of the Church”.

The intention of The Pope, was that the Eucharistic Year to be “a year of synthesis, a kind of culmination of the entire road map.”¹⁰ Leaving the concrete ways of living of the Year in the pastors of local churches’ care, the Pope still wanted to provide some perspective to approach the Eucharist: “The Eucharist, a mystery of light” (Chapter II), “The Eucharist, source and epiphany of communion” (Chapter III), “The Eucharist, principle and mission project.” These perspectives have been taken by the Congregation for Divine Worship and the Sacraments Discipline which offered, in this regard, several suggestions and proposals.¹¹

The Universal Church and local churches took the lead of the Holy Father and were set in motion. Pastors and believers, all strove that the Eucharistic Year to become for all

a precious opportunity for a renewed awareness of the incomparable treasure which Christ entrusted to his Church. To be an incentive for a celebration of her life and felt, from which a Christian life to be transformed by love.¹²

So, what was expected from this Eucharistic Year was that, first, the Christians to be aware of the infinite value of the Eucharist; then, that the celebration of the Eucharist to be more vivid and felt; and, finally, that the celebration of the Eucharist to transform the Christian existence in the sense of love.

¹⁰ JOHN PAUL II, *Mane nobiscum, Domine*, 10.

¹¹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Anul Euharistiei, sugestii și propuneri* (15.10.2004), Iași, 2004.

¹² JOHN PAUL II, *Mane nobiscum, Domine*, 29.

Looking again at the motivations, how to update and the aim that the Pope proposed for the Eucharistic Year, spontaneous, two questions come to our mind. First: if the Eucharistic Year was for the Holy Father the synthesis and the peak of the road map together with the Church, during his pontificate, in the horizon of grace, Jesus Christ, really present in the Eucharist, to what extent the members of the living Church, the pastors and believers share themselves from this vision? It still remains the risk that the Pope to be only a visionary and the Christians to remain outside of his horizon? Let's remember the project that John Paul II proposed for the Jubilee in 2000: the third Christian millennium to lead to a renewal of the Church and of the world towards a civilization of love. Unfortunately, even the Pope noted that "facts wanted to emphasize, at the beginning of the millennium, a kind of cruel continuity with the previous events and often with the worst of them".¹³ The second question: if the Holy Father urges Christians to cast their eyes on the Eucharist, it means that there is an "impetuous Eucharist", or something happened with the consciousness of the believers, because they are one (or more) that do not look to Christ remained in their midst Eucharist, as to the "source and apogee" of both their lives and of the history of the Church and the world. The Pope, without leaving these deviations, reductions, says that he works for "long time in the humanity".¹⁴ But us, what should we do to take this will of the Holy Father, appropriating its horizon, but especially reaching a clear conscience of the inestimable value of the Eucharist, to a celebration of its life and to a transformation of our existence in love?

2. Worship of the Eucharist, light and shadow

The invisible God manifested in the Word made flesh, Jesus Christ, Son of God. After rising, "what was visible in our Savior has passed into sacramental rites".¹⁵ Therefore, "we see something and understand something else. We see a man [Jesus], but we believe in God."¹⁶ The Church, the sacrament of Christ's salvation for man, is living from the cult whose center is the incarnate Word, the Father's Sacrament. The Word which is expected to be addressed to the human follows an understandable rational response (*rationale obsequium*). Thus, the human word becomes adoration, sacrifice, thanksgiving (*Eucharist*). This "spiritual worship" (Rom 12,1) is the heart of active and

¹³ JOHN PAUL II, *Mane nobiscum, Domine*, 6.

¹⁴ JOHN PAUL II, *Mane nobiscum, Domine*, 6.

¹⁵ Pope LEO THE GREAT, „Sermo 2 de Ascensione”, 61 (74), 2, in *SChr* 74bis, 278.

¹⁶ ORIGEN, „In epistolam ad Romanos”, 4, 2, in *PG* 14, 968B.

conscious “participation” of God’s people in the mystery of the Eucharist (cf. SC 14 and 18), reaching the fullness of the Holy Communion.¹⁷

Council of Vatican II has devoted the Eucharistic mystery Chapter III of the Constitution on the sacred liturgy, but everything is said in this document on the liturgy, as the “source and culmination” of the action of the Church, regards especially the celebration of the Eucharist. Indeed, the Eucharist is the “peak” of Christian initiation and apostolic action, because it requires membership in the communion of the Church while it is also “spring” because it is food for its life and mission (cf. SC 10). In this regard, Pope John Paul II in his encyclical letter *Ecclesia de Eucharistia*, referring to the apostolic letter *Novo millennio ineunte*, in which he urged the Christians to know, to love and to imitate Christ, notes that “a renewed impetus in the Christian life passes through the Eucharist”.¹⁸

Indeed, it is undeniable that the liturgical reform undertaken by the Council of Vatican II, as noted by Pope John Paul II in the same encyclical, brought the faithful ones great spiritual benefits. Among them, the Holy Father lists: a more conscious, active and fruitful participation in the holy sacrifice of the altar, a larger worship granted to the Blessed Sacrament; a greater devotion to the Blessed Sacrament processions, especially on the occasion of the Solemnity of Corpus Christi. However, the Pope does not ignore the shadows that were sometimes left in the Church in what concerns the worship of the Eucharist. The main deviations in this respect, reported by John Paul II, are: the almost complete abandonment of the Eucharistic adoration and some abuses that lead to the darkening of the true faith on the Eucharist, such as, for example, a little understanding of the Eucharistic mystery, the denying of the ministerial priesthood necessity and of the sacramental character of the Eucharist, ecumenical initiatives developing Eucharistic practices contrary to the discipline of the Church. In the shadows that lie in the doctrine of the Eucharist and of the unacceptable ways to celebrate her, Pope John Paul II strongly intervened by sending to bishops, priests, deacons, to the religious ones and to all Christian laity the encyclical letter *Ecclesia de Eucharistia*, so that “the Eucharist constantly shine with all the grandeur of its mystery.”¹⁹

¹⁷ *Institutio Generalis Missalis Romani* (20.04.2000), 13.

¹⁸ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 60.

¹⁹ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 10.

Continuing with the Encyclical *Ecclesia de Eucharistia* the instruction *Redemptionis Sacramentum* must also be read²⁰, given by the Congregation for Divine Worship and the Sacraments, in accord with the Congregation for the Doctrine of Faith. Taking the appeals of Pope John Paul II in what concerns the “shadows” left on the Eucharist, this statement emphasizes the abuses, sometimes very serious, occurring in some Christian communities “against the nature of liturgy and of the sacraments, as well as against tradition and the authority of Church, which often compromise today in various ecclesial fields the liturgical celebrations.”²¹ If, on one hand, the rules established by the Church require “conformity of thought and word and provision of external soul acts”²² whereas by the sacred liturgy, Jesus Christ wants to gather his Church to be “a single body and one soul”²³ on the other hand, abuses are rooted in a false concept of freedom, and as well as the ignorance about the origin, meaning and importance of the sacred signs.²⁴

It is not the place here to present all these abuses reported by the Congregation for Divine Worship and the Sacraments; for details, please read the instruction, but I just want to emphasize the concern of the Church in front of the deviant attitudes and unfaithful actions of its members. John Paul II wrote that the mystery of the Eucharist “is too high to allow anyone to treat it as he likes, violating its sacred character and universal dimension.”²⁵ In turn, the instruction *Redemptionis Sacramentum* points out that the abuses “substantially harm the unity of the Roman Rite”, “violates the just right of believers to the liturgical action”, “introduce elements of distortion and discord in the Eucharist” and produce “doctrinal uncertainty, the perplexity and scandalization of the people of God.”²⁶ Instead, all believers have the right “to have a true liturgy and, in particular, a celebration of Holy Mass which to be as the Church desired and established”; the Catholic people has the right “to be celebrated for him the integral Holy Mass, in accordance with the Magisterium of the Church teaching; “finally, the Catholic community has the right” that for her to commit the celebration of the Holy Eucharist so that a sacrament of unity

²⁰ CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP AND THE DISCIPLINE OF THE SACRAMENTS, *Redemptionis sacramentum. Instrucțiune despre câteva lucruri care trebuie să se respecte și să se evite cu privire la preasfânta Euharistie* (25.03.2004), Iași, 2004.

²¹ *Redemptionis sacramentum*, 4.

²² *Redemptionis sacramentum*, 5.

²³ *Liturghierul Roman*, Iași 2009, 623: Rugăciunea euharistică a III-a.

²⁴ *Redemptionis sacramentum*, 7 and 9.

²⁵ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 52.

²⁶ *Redemptionis sacramentum*, 11.

really occur, completely excluding any deviations and anything that can give rise to divisions and factions in the Church.²⁷

The theme chosen by Pope John Paul II to XIth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, held in October 2005 was: “The Eucharist, source and summit of the life and mission of the Church”. In *Lineamenta*, sent to the bishops to develop the *Instrumentum laboris*, three issues are reported to be the subject of a serious approach²⁸:

a) God’s Son, Jesus Christ, through his gestures of the Last Supper and, in particular by the words “Do this in remembrance of me” did not want a simple fellowship table, but a liturgy, a true cult of worship of the Father “in spirit and truth” (cf. John 4,24);

b) once the liturgical reform, the secular heritage of the Catholic Church was not destroyed, but it was intended to promote, in fidelity to the Catholic tradition, of a renewal of the liturgy, in order to promote the sanctification of the Christians;

c) the real presence of God in the Blessed Sacrament was willed by Him, for God Emanuel to be today and always a God close to man, his Lord and Savior.

These data are sufficient to realize the “impetuous Eucharist” which the Church lives today. As in a pendulum motion, it seems that we got to the last point where either we leave the axis of gravity, or we do the reverse movement back to the true center of gravity of our Christian existence, Jesus Christ truly present in the Eucharist. The Pope and the bishops’ Magisterium, after the Council of Vatican II, point intervened to encourage the liturgical reform and to evaluate its consequences. Having noted the “lights”, especially the participation of the faithful in the liturgy, pastors of the church reported the “shadows” left in some communities: the discredit of the Eucharistic adoration, worship and the abuses that lead to the darkening of the true faith and of the Catholic doctrine on this wonderful sacrament. The antidote can be no other than the recovery of a whole concept of the mystery of the Eucharist, which together take the proclaimed word of God, the community gathered with the priest who celebrates *in persona Christi*, bringing thanks to God-the-Father for his gifts, the transubstantiation of bread and wine into the body and blood of the Lord, under the sacramental presence of Jesus’ consecrated word, the sacrifice of the cross given by the Father, the sharing of the Body and Blood of the Risen Lord.²⁹

²⁷ *Redemptionis sacramentum*, 12.

²⁸ XI ORDINARY GENERAL ASSEMBLY OF THE SYNOD OF BISHOPS, *The Eucharist: source and summit of the life and mission of the Church. Lineamenta*, 4.

²⁹ *The Eucharist*, 25.

3. “The Impetuous Eucharist”: an integrated concept of the Eucharist

Council of Vatican II helped the church to become more aware that at “the Last Supper, in the night he was betrayed, our Savior instituted the Eucharistic Sacrifice of his body and blood to perpetuate over time the sacrifice of the cross until his second coming“ (SC 47). The Church, his beloved bride, knows that it celebrates “the memorial of his death and resurrection, a sacrament of piety, sign of unity, bond of charity, a paschal banquet in which we receive Christ, the soul is overwhelmed with grace and a pledge of the future glory is given to us” (SC 47).

3.1. The sacrament of the new and eternal alliance

The preparatory context of Jesus’ last supper consists of his offerings and sacrifices to God in the Old Testament, as gratitude, petition and atonement of sins. Thus, on the last supper of Jesus with the disciples, we find in watermark, the Servant of Yahweh figure who sacrifices himself by shedding his blood for the New Covenant (cf. Isa 42,1-9; 49,8), instead and for humanity.

Also, the Jewish religious banquets, especially those of the Passover, the memorial of the exodus, and the slaughtered feasts served to express the gratitude for the blessings received from God and to enter into communion with Him, thanks to the killed victims (cf. 1Cor 10,18-21). The Eucharist puts us in communion with Christ’s sacrifice.

In addition, in the tradition and Jewish worship, the blessing (*berakah*) represented, on one hand, the communication of God’s life to the man and, on the other hand, man’s worship recognition of God’s work. This was held by the sacrifice from the temple and the dinner in the house (cf. Gen 1,28; 9,1; 12,2-3, Luke 1,69.79). The Blessing was also the *euloghia* that praise to God and the *Eucharist*, or thanksgiving. This last aspect will begin to identify in Christianity the form and content of the anaphora or the Eucharistic prayer.

The Jews also had a sacred or a sacrificial convivial feast (*Toda*), in use and in the time of Jesus, characterized by thanksgiving and bloodless sacrifice of bread and wine. It thus could be understood as another aspect of the last supper, that of the convivial sacrifice of thanksgiving.

The Old Testament rite of blood shed as sacrifice is in the background alliance that God concluded with his free people (cf. Gen. 24,1-11). Foretold by the prophets (cf. Isa 55,1-5, Jer 31,31-34; Ezek 36,22-28) and absolutely necessary to understand the Last Supper and the whole revelation of Christ, this rite has a name (in Hebrew, *Berit*, translated into Greek by *diateke*) which will indicate the body of the New Testament writings. Indeed, at the Last Supper, the Lord established the alliance, his will to his disciples and the whole Church.

The prophetic and memorial signs foretold in the Old Testament (the dinner in Egypt, the hand, the annual celebration of Easter) are celebrated in the sacraments of the Church. In them the divine sanctifying power is contained, the transformed and full of Holy Spirit death and of the resurrection of Jesus Christ, celebrated every Sunday, or even daily. St. Ambrose says:

Now be careful, if the bread is the most excellent angels and of the Lord's body, which certainly is a body that gives life [...] That event was the figure, this is the truth.³⁰

The historical fact of the last supper is recounted in the Gospels according to St. Matthew (26,26-28), St. Mark (14,22-23), St. Luke (22,19-20) and St. Paul in the First Letter to the Corinthians (11,23-25), which allows us to understand the meaning of the event: Jesus Christ is given (cf. John 13,1) as food for man, he gives his body and shed his blood for us. This alliance is new, as it is ushering in a new state of communion between man and God (cf. Heb 9,12), then, it is new and better than the old one, because the Son of God on the cross gives himself to those who receives Him and gives them power to become children of the Father (cf. John 1,12, Gal 3,26). The command "Do this in remembrance of me" indicates the reliability and continuity of the gesture, which must remain until the coming of the Lord (cf. 1Cor 11,26).

Committing this act, the Church reminds the world that between God and man there is an indestructible friendship, thanks to the love of Christ who, giving himself, he defeated the evil. Thus, the Eucharist is power and place of unity for the human race. But the novelty and significance of the last supper is directly and immediately related to the redemptive act of the cross and of resurrection, the "final word" of God given to man and the world. In this way, Christ with the burning desire to keep the Passover, to offer himself (cf. Luke 22,14-16) becomes our Passover (cf. 1Cor 5,7): the cross begins at dinner (cf. 1Cor 11,26). It is the same person, Jesus Christ, who, at dinner in a bloodless way and on the cross with his own blood, is both a priest and a victim that offers to the Father. Therefore, we cannot separate Christ's death from his resurrection (cf. Rom 4,24-25), the new life which springs out here and where we are immersed by baptism (cf. Rom 6,4).

St. John's Gospel speaks of the Eucharistic mystery in Chapter VI. After a similar scheme of the Last Supper, the miracle of loaves of bread split to a crowd is described and at the same time, Jesus is speaking about the bread that gives life, meaning his body and blood – the real food and drink. Who has faith in Jesus Christ and eats his body acquires eternal life. It's hard to understand

³⁰ AMBROSE OF MILAN, „De mysteriis”, 47, in *SChr* 25bis, 182.

the discourse on the Eucharist: only he who seeks Jesus, and not himself, can approach him (cf. 26,6.14ff). Such awareness was expressed, after Pentecost, in the assembly of the baptized believers while listening the apostolic teaching, to the fellowship and the *fractio Panis* communion (cf. Acts 2,42.46; 20,7-11), the “Lord’s Supper” (cf. 1Cor 11,20). Here is the apostolic dimension of the Eucharist.

The New Testament accounts of the Eucharist, lived as thanksgiving and sacramental memory, indicate the fact that recognizing the Lord’s body and blood in the communion of the already consecrated bread and wine, his presence is recognized. At the same time, the confusing of the “Last Supper” with a certain mass is seriously considered a true sentence (cf. 1Cor 11,29). In addition, the Apostle considers that the presence of God in flesh and blood does not depend on the conditions of the one who receives and shares with him all forms of one body because Christ’s life flows from them. To be a single heart and one soul (cf. Acts 2,46; 4,32-33) to enable sharing of goods, was the characteristic of the apostolic church, which shared the joys and sufferings of its members that they lived the charity (cf. 1Cor 12,26-27).

From the briefly outlined above context of the Bible some aspects about the truth of the Eucharist, that make from the sacrament of the altar a unique and priestly sacramental reality: the act of thanksgiving and praise to the Father, the memorial of the Paschal Mystery, the permanent presence of the Lord.³¹

3.1.1. Thanksgiving and praise to the Father

In the memory of the Church, in the heart of the Eucharistic celebration, stand the words of Jesus’ presence among us. “This is my body [...] This is the cup of my blood”. Jesus offers himself as a true and last sacrifice, which fulfills all the Old Testament figures. In him resides what was always wanted but never touched.

Jesus, in the light of prophecy (cf. Isa 53,11 ff), suffers for the most people and shows in him the true expectation of the true sacrifice and worship is fulfilled. He himself is standing before God, intercede not for him, but for all. This intercession is the true sacrifice, prayer, the thankful celebration of God, which we reimbursed ourselves and the world. The Eucharist is therefore the sacrifice to God in Jesus Christ, in order to receive his love.

Jesus Christ is the Living one and he benefits from glory in the sanctuary of heaven, where he entered thanks to his own blood (cf. Heb 9,12); he is the immutable and eternal state of the high priest (cf. Heb 8,1-2), he “has a

³¹ *Catechism of the Catholic Church*, 1322-1419.

priesthood” which does not set off (Heb 7,24 ff), he is offering Father and because of the infinite merit of his earthly life, he continues to radiate the redemption of man and the cosmos, which transforms and summarizes in him (cf. Eph 1,10). All these means that the Son Jesus Christ is the mediator of the new covenant for those who have been called to eternal inheritance (cf. Heb 9,15). His sacrifice remain forever in the Holy Spirit, and reminds the Church of all that the Lord has committed as the great and eternal priest (cf. 14,26; 16,12-15).

God was pleased to accept his Son’s sacrifice as a victim for the sin and the Church prays that the sacrifice to help the world’s redemption. There is a complete identity between the sacrifice and the sacramental renewal set at the dinner that Christ had to be celebrated in his memory, as a sacrifice of praise, action of thanksgiving, of intercession and atonement.³² Therefore, due to the sacrificed love of God, the “Mass updates the sacrifice of the cross, not adds or enhances it.”³³ Consequently, the priority is the sacrifice. This was followed by dinner at which we feed with the sacrificed lamb on the cross.

3.1.2. The Memorial of the Paschal Mystery

To bring forth the memory of Christ is to remember all his life because, at the Mass, the mysteries of redemption, but especially after St. Paul, the humiliation (cf. Phil 2), the Supreme Love, that made him obedient unto death on the cross are present in their own way throughout the year. Whenever we eat his flesh and drink his blood we proclaim his death until he comes (cf. 1Cor 11,26) and his resurrection (cf. Acts 2,32-36; Rom 10,9; 1Cor 12,3; Phil 2,9-11). Therefore, he is the slain Lamb (cf. 1Cor 5,7-8), who stands as the Risen One (cf. Acts 5,6).

The institution of the Eucharist began at the Last Supper: the words that Jesus said then are an anticipation of his death; but even this one remains empty if his love was not stronger than death, to come to the resurrection. That is why death and resurrection are called the *mysterium paschale* in the Christian tradition. This means that the Eucharist is more than just dinner: its price was a death that was defeated by resurrection. Therefore, the pierced side of Christ is the original place of which the Church is born from and of the sacraments that builds it, the Baptism and the Eucharist, the gift and the link of love (cf. John 19,34). Thus, in the Eucharist, we adore him “who was dead, but he is now alive for ever” (Rev 1,18). Roman canon expresses this immediately after the consecration:

³² *Institutio Generalis Missalis Romani*, 2.

³³ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 12.

So, Lord, we, your servants and your holy people, celebrating the happy passion as well as the glorious resurrection from the dead and ascension into heaven of your Son, our Lord Jesus Christ, we offer to thy glorious majesty, from your gifts a true and pure sacrifice, the endless holy bread of life and the cup of the eternal salvation.

During the last supper, in the person of Jesus Christ coexist, the last Old Testament, as now, and the New Testament, as the future imminent sacrifice.³⁴ With the Eucharist, we enter into another time that is not subject to measurement, but in the future to illuminate the past, it is now offered to us as a stable present; so the mystery of Christ, Alpha and Omega, is contemporary of every man, of any time.³⁵ Time is short (cf. 1Cor 7,29), we expect the resurrection of the dead and we already live in heaven. "This mystery makes the earth heaven."³⁶

3.1.3. Permanent presence of the Lord

In all sacraments Jesus Christ acts through sensible signs which, without changing the appearances, acquire a capacity of sanctification. In the Eucharist, he is present with his body and blood, soul and his divinity, giving man his whole person and life. In the Old Testament, God, through his emissaries, was now present through the cloud, tabernacle, temple; with the New Testament, at the fullness of time, he comes to live among people through the Word made flesh (cf. John 1,14), becoming truly Emanuel (cf. Matt 1,23), speaking through his Son (cf. Heb 1,1-2).

St. Paul, in order to explain what happens in the Eucharistic communion, says: "Who is united with the Lord forms one spirit with him" (1Cor 6,17), in a new life that comes from the Holy Spirit. The Divine Liturgy is the presence of Christ which "gathers all creatures,"³⁷ around the altar and "providentially, unites both with themselves and with each other".³⁸ John Chrysostom says: "When you approach the holy table, to believe that there is the king of all."³⁹ Therefore, worship is inseparable from the sacrament.

Great is the mystery of the real presence of Jesus Christ! For the Council of Vatican II, it has the same sense of Tridentine definition: with the transubstantiation, the Lord is present with his body and blood (cf. *SC* 7, 47).

³⁴ JOHN CHRYSOSTOM, „In S. Mathaeum”, 82, 1, in *PG* 58, 737-738.

³⁵ N. CABASILAS, „De vita in Christo”, I, 1, in *SChr* 355, 74.

³⁶ JOHN CHRYSOSTOM, „In epistulam I ad Corinthios”, 24, in *PG* 61, 205.

³⁷ GREGORY OF NYSSA, „Homilia in Ecclesiastem”, III, in *PG* 44, 469.

³⁸ MAXIMUS THE CONFESOR, „Mystagogia”, 1, in *PG* 91, 664.

³⁹ JOHN CHRYSOSTOM, „Homilia in Oziam”, 6, 4, in *PG* 56, 140.

The Eastern and Oriental Fathers speak of the bread and wine metabolism⁴⁰ into the body and blood of the Lord. There are two significant ways to combine reason and mystery, because, as Paul VI said, the Eucharistic presence “is, in its way, the greatest of miracles.”⁴¹

3.2. The Eucharist, a gift to the Church

From the Last Supper he passed to the Eucharist, a name preferred to other names: Lord’s Supper, breaking of bread, Holy Sacrifice, Holy Mass⁴² to show that it is, above all, a thanksgiving (from the Greek *eucharistein*). This explains the fact that the Eucharist began to be celebrated on Sunday morning by those baptized, while the catechumens and penitents are excluded. The celebrative scheme seems to be already delineated in the Gospel of St. Luke (cf. 24,25-31): Emmaus on the evening of Easter, the Risen Lord appears to his disciples, they listen Him carefully, until he is experienced in thanksgiving and the breaking of bread. In *Traditio apostolica* the Eucharist is the discovery of the Father in the mystery of Son who is redeeming the man and also the gratitude of Church for this redemptive salvation.⁴³

St. Ignatius of Antioch bears witness of Christians in attending the Eucharist commitment to strengthen the harmony of faith and to overcome divisions caused by Satan, for it to live in unity, because one is Corpus Christi, one is the altar and bishop, to recognize it the in body of Jesus Christ who suffered for sins and rose again.

With the official recognition of the Church first theological reflection began to develop, which will determine the future Eucharistic doctrine about Christ’s presence, about how to prepare and about the sacrificing size, as evidenced by the catechism of the Church Fathers which preceded, and were accompanied by the Christian initiation.

The Eucharist is the sacrament of Christ’s presence. This, St. Thomas Aquinas says, it differs from other sacraments⁴⁴. The term used *repraesentare* indicates that he wants to show that the Eucharist is not merely a pious memory, but the efficient and effective presence of the Lord who died and rose

⁴⁰ CYRIL OF JERUSALEM, „Catechesin mystagogicam”, IV, 2, 1-3; IV, 7, 5-6; V, 22, 5, in *SChr* 126 bis, 136, 154, 172.

⁴¹ PAUL VI, Encyclical Letter *Mysterium fidei* (3 November 1965), 26, in *AAS* 57 (1965) 766.

⁴² *Catechism of the Catholic Church*, 1328–1332.

⁴³ HIPPOLYTUS OF ROME, „Traditio apostolica”, VIII, in *SChr* 11, 79.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, III, 73, a.1.

again, and who wants to reach every man⁴⁵. The significance of the sacrament is threefold:

First points to the past, as commemorating the Passion of the Lord, which was a real sacrifice. The second [...] regards the present effect, i.e. the unity of the Church where people are gathered through this sacrament [...] The third meaning for the future, because this sacrament foresees the divine happiness projected to be achieved in the country.⁴⁶

In the *Corpus Christi* office he left us the famous antiphon which repropose this meaning: “O sacrum Convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.”

3.2.1. The Sacrament of unity and sanctity of the Church

The Eucharist reveals the nature of the one, holy, catholic and apostolic Church, both local and universal. The greatness and beauty of the Catholic Church consists precisely that it does not remain fixed at a time or to a millennium, but it grows, it matures and penetrates deeper the mystery, it proposes truths of thought and liturgies to celebrate. Therefore, it sees that it continues to be one Church of Christ.

However, even from the early beginnings of the Church, we can see how some opposed to the unity of the Church, and preferred to be close in their tight circle (cf. 1Cor 11,17-22). Still, the Eucharist meant to gather and to overcome barriers, to lead people to a new unit in the Lord. The Eucharist is the sacrament by which Christ unites us with him in one body and makes the holy Church.

3.2.2. The Apostolicity of the Eucharist

The Lord left the sacraments to the Apostles. Thus, the Church has received two thousand years to pass the same apostolic faith. From Ascension Day, the Church keeps gaze fixed on the Lord who said: “No one has ascended into heaven except the Son of Man who came down from heaven” (John 3,13). The Risen Christ ascended to heaven with his glorified body of flesh, but he remains with his mystic his body on earth, which is the Church in its members (cf. 1Cor 12,5) and in his sacraments, especially in the Eucharist. He foretold: “If I don’t go, the Comforter will not come to you” (John 16,7), who had made possible the incarnation of *Corpus verum* and that gives life to the *Corpus mysticum* of the Church.

⁴⁵ THOMAS AQUINAS, III, 74, a.1; 79, a.1.

⁴⁶ THOMAS AQUINAS, III, 79, a.4.

The Apostolicity of the Eucharist and the Church is not just a historical reference, but the permanent manifestation of Jesus Christ contemporary to any man, of any time⁴⁷ and it shows the mystery of our ecclesial communion. This presence, consequence of the incarnation, is therefore the mystery of faith. As he discovers the mystery of the Church, the Eucharistic celebration is permeated with wonder and made to contemplate: *Ave, verum corpus natum de Maria Virgine*.

Thus lived, the Apostolic note of the Church is intrinsic to the Mystical Body deep communion and the cause of inner transformation. This makes us better understand that the Eucharist is “but mystery”, which dramatically exceeds the power of the assembly. It is not the community who gives, but the community that comes up, as emphasized by the ordained minister, that the church gives to a local community, that she could celebrate.

3.2.3. The Catholic Eucharist

No less important is the catholicity of the Eucharist, or its relationship with the universal and local Church. The communion, that by “no accident [...] became one of the specific name of this sublime sacrament”⁴⁸, wants to indicate the nature of the Church. If it is true that the Church “continues to live and grow” (LG 26) from the Eucharist, however, its celebration “cannot be the starting point of ecclesial communion, which means that there are already, as then to strengthen and lead to perfect”⁴⁹.

Council of Vatican II states that the Catholic communion is expressed in the “links” of the profession of faith, in the apostles’ teaching, in the sacraments and hierarchical order (LG 14). It requires, therefore, a “context of full respect for external relations of communion”⁵⁰ especially the baptism and the priesthood. The Eucharist as a sacrament between these connections is necessary, but to be clearly Catholic it should be celebrated *una cum papa et episcopo*, principles of the visible unity of universal and particular.

Conclusion

Pope John Paul II went to the Lord on April 2, 2005, before the end of the Eucharist. As the last topic he gave to the Church universal in his 27 years of reign, we may consider the “imperious Eucharist” as his spiritual testament,

⁴⁷ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 23.

⁴⁸ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 34.

⁴⁹ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 35.

⁵⁰ JOHN PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, 38.

the horizon of a pastoral way to people whom he wanted to turn to God in this third millennium.

Karol Wojtyła began his pontificate, by saying: “Do not be afraid! Open the doors to Christ!” He concluded with the prayer addressed to Christ: “Mane nobiscum, Domine (Stay with us, Lord)!” Christ was the center not only of his faith, but also of his preaching and pastoral action. He was deeply convinced that Christ is the way to the Church and human fulfillment. So, he strove, by word and especially by the example of his life, to witness to all men that Christ the Savior is not far from any man, on the contrary, he wished to remain present among the Church, especially in the Eucharist.

Emphasizing the paramount of the Eucharist, Pope John Paul II highlights the contrast existing between the Church doctrine and the Christian life. His gaze found the mystical Eucharistic experience in a deficit, hence the “imperious Eucharist”, in which the Church is today. The refresh of faith in the real presence of Christ in the Eucharist will lead to a renewal of church life and to a witness among people today.

**ALTES UND NEUES IM FAMILIENLEBEN IM BISTUM IAȘI /
RUMÄNIEN**
SOZIALE WANDELPROZESSE UND IHRE WIRKUNG AUF DAS
FAMILIENBILD

LUCIAN FARCAȘ¹

Zusammenfassung. Die Situation der Familie ist immer ein Schwerpunkt im pastoralen Auftrag der römisch-katholischen Kirche gewesen. Besonders im Bistum Jassy (rum. Iași) hat sich das Interesse für die Familien überwiegend in katechetischer, moralischer und spiritueller Hinsicht erwiesen. Der vorliegende Beitrag ist eher ein Versuch, tiefgreifende Änderungen bezüglich der Familienbilder aus sozial-ethischer Sicht zu beobachten, die im Zusammenhang mit politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ereignissen in der rumänischen Gesellschaft stehen.² Es werden Chancen und Gefahren dargestellt, die ständig durch das Phänomen *Exodus* – Migration, Verlagerung und Auswanderung der Bevölkerung in verschiedenen Formen – begleitet werden.

Stichwörter: Katholiken in Rumänien, kirchliche Minderheiten, Familienbilder, politische Änderungen, Migration, Armut und Reichtum, kommunistische Verfolgung, das Verhältnis Gesellschaft-Familie / Staat-Kirche, prekäre Wirtschaft und Familienschicksal.

Die Familie ist unter anderem der Ort, wo Solidarität gelernt, entfaltet und praktiziert wird. Wenn nun von *Solidarität in der Krise* die Rede ist, spürt auch die Familie das Phänomen der tiefen sozialen Veränderungen aus den letzten Jahren. Unter den vielen Aspekten einer Krise sind Chancen, aber

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, email: lfarcas@itrc.ro.

² Es ist wohl möglich, dass beim Lesen dieses Beitrags eine ausreichende wissenschaftliche Fundierung vermisst würde. Aber das hängt eng damit zusammen, dass eine Fachliteratur im wissenschaftlichen Bereich zu dieser Thematik nur mühsam zu finden ist. Eine gewisse wissenschaftliche Fundierung, d. h. mehr bibliographische Quellen, wäre – mit vieler Großzügigkeit – wohl möglich, aber eine Fachliteratur im engen Sinne für den Bereich *Kirche und Gesellschaft* gibt es hierzulande nicht. Den Zusammenhang zwischen Kirche und Gesellschaft, Glaube und (Sozial)Philosophie, Theologie und Gesellschaftsleben gibt es hier in keiner wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Die Geschichte zwischen Kirche und Staat sieht in Rumänien wie das Drama einer unglücklichen Familie aus: starke Bindung bis nach dem Krieg (1945–48), gewaltvolle Scheidung während des Kommunismus und wieder unklare Bindung nach der Wende, immerhin mit Ausnahmen, positiver oder negativer Art. In diesem Kontext hatten die Minderheitskirchen/Konfessionen ihre Rolle zu finden und zu spielen. Der vorliegende Text ist ein erster Versuch, die Zusammenhänge zwischen den Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft – am Beispiel einer Minderheitskirche, Bistum Iassy – zu beobachten.

zugleich auch Gefahren zu sehen. Die heutigen Familiensituationen sind in sich keine einfachen Lebenslagen, die erst nach der grossen Wende aus dem Jahre 1989 erschienen wären. Zwar kennt die allgemeine gesellschaftliche Entwicklung nach 1989 neue Lebensformen in der Politik, in der Wirtschaft und in der Kultur, aber sie erlebt immer noch die geschichtliche Last aus der kommunistischen Zeit.³ Für die römisch-katholische Minderheit aus dem rumänischen Moldawien, d.h. Ost-Rumänien, die das Bistum Jassy bildet, gelten die Ereignisse und die Wirkungen der grossen Wende genau so gut und tief wie für die ganze rumänische Bevölkerung. Im ersten Teil dieses Beitrags werden soziale Aspekte dargestellt, die das Leben der Familien vor 1989 geprägt haben. Dem folgt im zweiten Teil eine Beschreibung der Familienlage nach der Wende. Der dritte Teil behandelt die Sondersituation der Katholiken aus der Bukowina. Für alle Lebensphasen gilt ein gesellschaftlicher Prozess, der unter dem Zeichen des *Exodus*⁴ mit sozialen Risiken – Chancen und Gefahren – zu verstehen ist. Dabei ist *Solidarität* ständig im Spannungsfeld zwischen *Solidarisierung* und *Entsolidarisierung* zu berücksichtigen.

1. Familiensituationen vor der Wende

1.1. Schwere Zeiten nach dem Zweiten Weltkrieg

Sozial-politisch gesehen kann diese Periode nach dem Zweiten Weltkrieg als eine Zeit der *Enttäuschung* betrachtet werden. Für die rumänische Bevölkerung als auch für die Regierung endete der Krieg mit grossem Verlust. Der lange Kampf neben deutschen Truppen hat keine Unabhängigkeit Russland gegenüber bringen können. Noch weniger hat es neben den Alliierten gegen Ende des Krieges gebracht. Im Gegenteil, Rumänien musste Jahre lang schwerwiegende Kriegsreparaturen an Russland zahlen. Andererseits sind die russischen Truppen in Rumänien geblieben und in ihrer Gegenwart und durch ihren Einsatz wurde das kommunistische Regime eingeführt. Zugleich blieb das lange Warten auf das *Kommen der Amerikaner* ohne Antwort.

a) Auf die Zukunftsperspektiven und die gesellschaftlichen Umstrukturierungen des kommunistischen Regimes haben die Katholiken im Bistum Jassy reagieren müssen. Die absolute Mehrheit der Gläubigen lebte damals auf dem Land und war fast ausschliesslich in der damaligen Agrarwirtschaft

³ Man sieht das in der Meinungsforschung, wonach die rumänische Bevölkerung diese Entwicklung unterschiedlich beurteilt. Nur eine kleine Minderheit begrüsst das Neue in dieser Entwicklung, während die Mehrheit das gute Alte vermisst.

⁴ Der biblische Begriff *Exodus* wird hier als soziales Phänomen übernommen. Es bezieht sich auf soziale Prozesse, die als Wandern der Menschen zwischen nahen Orten und Auswandern zwischen fernen Ländern stattfinden.

beschäftigt. In jenen Zeiten hatte die Soziallehre der Kirche noch keinen besonderen Klang für die Bauern und die Landwirtschaft. Und trotzdem spürten die römisch-katholischen Bischöfe und die Priester, dass die soziale Doktrin der Kirche gerade in solchen Zeiten der sozialen Umstrukturierung wichtig ist. Neben Bischof und Klerikern standen auch viele Männer, die als Soldaten auf der Ostfront waren und wahrnehmen konnten, was der reale Kommunismus bedeutete. Es wäre für die damalige Lebenslage eine Chance für die Familien gewesen, sich im Lichte der Soziallehre auf die bevorstehenden Gesellschaftsänderungen vorzubereiten. Alles Unternehmen in dieser Richtung aber fand sein dramatisches Ende im Jahre 1948 durch ein Regierungsgesetz, das die Handlungsmöglichkeiten der Kirche(n) im gesellschaftlichen Raum drastisch eingeschränkt hat. Die Chancen der nowendigen *Solidarisierung* in Zeiten der Not wurden durch staatliche Institutionen im Namen des Marxismus und Atheismus auf Null gebracht.

b) Es begann in Wirklichkeit eine systematische Verfolgung der katholischen Christen und der Kirche. Bischöfe, Diözesanpriester, Ordensleute und zahlreiche Laien wurden willkürlich verhaftet, verurteilt und für viele Jahre ins Gefängnis geworfen. Es bildete sich langsam der Prozess der *Entsolidarisierung* zwischen Bürgern und Familien. Viele Familien, mit vor allem deutscher Herkunft, verlassen das Land und machen sich auf den Weg nach Deutschland oder anders wohin. Für diejenigen, die das nicht getan haben, kommen neue unbekannte Nachbarn und dadurch neue Lebensverhältnisse. Es entwickelte sich nicht ein Sinn für Gemeinschaft und Gemeinde, sondern eher Skepsis und Misstrauen dem Anderen gegenüber. Man fing an zu denken und damit zu leben, der Andere, die Nachbarfamilie könnte eine enge Verbindung zu *Securitate* haben. Sowohl in der Stadt als auch auf dem Land stellte man Zeichen der Familienisolierung und Entfernung von Nachbarn und sogar von Verwandten fest. Die Leute auf dem Land mussten grosse Mengen an Nahrungsmitteln und Agrarprodukten für die Kriegsreparatur liefern. Die Art und Weise, wie diese von bekannten Menschen aus gleichem Ort gesammelt wurden, führte oft zu Feindschaften, Misstrauen, Streit und Spaltung der Familienkreise und der traditionellen Nachbarschaft. Das alte, ruhige Leben im freundlichen Miteinander ging langsam in den Hintergrund, stattdessen breitete sich das neue, kollektive Leben nach dem Maßstab der kommunistischen Denkrichtung aus.

1.2. Tiefgreifende Agrarreform mit sozialen Wirkungen

Die meisten Katholiken des Bistums Jassy lebten auf dem Land. Unter ihnen gab es kaum besonders reiche Leute, aber genau so wenig sehr arme Mitbürger. Sie waren fleissig und lebten aus dem Ertrag ihrer eigenen, oft harten Arbeit. Die Agrarreform der Regierung, eingeführt nach dem Beispiel

des kommunistischen Kolchos, hat das Leben auf dem Land tief getroffen. Dieses landwirtschaftliche System mag am Anfang einige, meist arme Menschen begeistert haben, aber die Meisten haben fast alles verloren: Grundstück, Pferde und Arbeitsmittel, ebenso Freiheit und die Verantwortung im landwirtschaftlichen Unternehmen.

a) Zu Beginn dieser Agrarreform konnten manche Familien ihren Lebensstandard verbessern, weil sie nun relativ gleichen Lohn wie alle anderen für ihre Arbeit bekommen haben. Scheinbar gab es zu dieser Zeit und unter den damaligen Lebensumständen bescheidene Schritte auf dem Weg einer *Solidarisierung* im Bereich der Arbeitsplanung und – verrichtung. Diese Chance aber ist nur begrenzt genutzt worden. Eine solidarische Erfahrung hatten die Katholiken mehr in der und durch die Kirche, wo sie ihre Identität, ihre Kultur und ihre christlichen Werte gemeinsam besser bewahren und erleben konnten. Im gleichen kirchlichen Bereich sind die letzten Widerstände gegen die Agrarreform *Kolchos* geleistet worden.⁵

b) In der damaligen Zeit versuchte die politische Macht, durch einige Kontrollmechanismen sowohl das private als auch das öffentliche Leben der Bürger zu überwachen. Für die Katholiken war das besonders belastend. Sie waren in der Tat nicht als rumänische Staatsbürger anerkannt und als solche behandelt. Sie wurden eher als *Fremdkörper* in der Gesellschaft bezeichnet und konnten nur mit Schwierigkeiten eine sichere Vertreibung vermeiden.⁶ Bischöfe, Priester – vor allem Franziskaner – und viele Laien waren immer noch in verschiedenen Gefängnissen mit Sonderbehandlung. Wegen brutaler Folter, harter Arbeit und schlechter Ernährung sind viele von ihnen gestorben oder schwer krank geworden.⁷ Erst um das Jahr 1965 wurden sie nach und nach

⁵ Die römisch-katholischen Gebiete des Bistums Jassy sind die letzten Regionen in ganz Rumänien gewesen, denen das Kolchossystem im Jahre 1962/1963 unter Bedrohung und Gewaltanwendung aufgezwungen wurde. Beispielhaft dazu ist der Widerstandsfall aus der Pfarrgemeinde Butea im Kreis Jassy.

⁶ Das kommunistische Regime hat die römisch-katholische Kirche als Konfession zuerst nicht amtlich anerkannt. Sie war in der Tat einfach toleriert. Die Regierung hat das Kirchenrecht der Katholiken nicht als ihr Grundgesetz anerkannt und die damaligen katholischen Bischöfe wollten nichts anderes bei der Regierung vorlegen, was die *Communio* mit Rom abzubrechen drohte.

⁷ So ist der Fall des Märtyrerbischofs von Jassy, Dr. Anton Durkovič, gewesen, der in Österreich nahe bei Wien in Bad Deutsch-Altenburg geboren wurde und schon als Kind nach Rumänien gekommen ist. Er wurde als Bischof von Jassy im Jahre 1948 verhaftet, gewaltsam behandelt und starb dann verhungert – er durfte keine Nahrung mehr bekommen – am 10.12.1951. Bis heute noch konnte man seine Gebeine nicht finden, weil er in strengem Geheimnis in ein Massengrab geworfen wurde. Zur Zeit läuft die Vorbereitung für seine Seligsprechung.

entlassen. Während dieser harten Zeiten war die allgemeine Seelsorge eingeschränkt und sicher hatten darunter an erster Stelle die Familien zu leiden. Es gab Schwierigkeiten hinsichtlich des Kirchenbesuchs, besonders für diejenigen, die eine gewisse Leitungsposition in der Gesellschaft hatten. Das galt auch für die Lehrer, die oft in die Kirche gehen wollten und dann in der Schule Atheismus lehren mussten. Die Verantwortung der Eltern für ihre Kinder wurde vor eine unangenehme Probe gestellt. Für das *Wohl* und die *Zukunft* der Kinder wurden sie unter Druck gesetzt, sich zwischen Kirche, d.h. Glaube und Schule, bzw. Atheismus zu entscheiden. Es entstand langsam eine Spaltung zwischen den Familienmitgliedern, die nachher die Einheit der Familie bedrohte.

1.3. Flimmernde Hoffnung

Eine gewaltige Industrialisierung hat in Rumänien in den 60er und 70er Jahren stattgefunden. Das hat gleichzeitig dazu geführt, dass viele Menschen das Leben auf dem Land verlassen und in die Städte gezogen sind. Grund dafür war einerseits die Tatsache, dass man von der Arbeit in der Agrarwirtschaft immer weniger Geld bekam. Das war unzureichend für die Gesamtkosten des Familienlebens. Andererseits war die Hoffnung da, im Industriebereich mehr zu verdienen und dadurch die Lebensumstände zu verbessern. Besonders im Jahr 1968 mit dem *Prager Frühling* flimmerte eine kleine Hoffnung im Zusammenhang mit dem politischen Lebensbereich auf, was sicher zu Änderungen auch in der Wirtschaft und in der Kultur führen sollte. In diesem Kontext kann man den grössten *Exodus* der katholischen Bevölkerung feststellen. Ungefähr die Hälfte der Katholiken haben das Leben im städtischen Raum gewählt. Das bedeutet neue Chancen für bessere Wohnung, Schulung, Arbeit und Freizeit. Aber zugleich wird das von Trennung, Entfernung und Entsolidarisierung innerhalb der eigenen Familie sowie der Familienkreise begleitet.

a) Das ruhige Leben auf dem Land, wo Wandelprozesse nur selten waren, fing langsam an, neue Denkweisen zu akzeptieren, andere Wohnmöglichkeiten für denkbar zu halten, verschiedene Lebensstile zu probieren. Für die Arbeit in der Landwirtschaft haben die Leute sehr wenig Geld bekommen. Sie haben dafür eher Agrarprodukte erhalten. Damit aber konnte man keine bedeutenden Investitionen oder neue Gewinne erzielen. Noch schlimmer, im Laufe der Zeit wurden auch diese immer weniger. Im Gegensatz dazu ist der Wunsch nach einem besseren Leben grösser geworden. Die riesigen Pläne im Industriebereich und im Bauwesen konnten Arbeitsplätze mit besserem Lohn schaffen. In einer ersten Phase waren es die Männer, die den ländlichen Raum verlassen und irgendwo in den Städten, in sowohl nahen als auch fernen Regionen des Landes Arbeit gesucht haben. Ohne eine entsprechende berufliche Bildung wurden sie meistens für harte körperliche Arbeit aufgenommen. Nach und nach

hat die männliche Jugend das Dorfleben zuerst verlassen und fing an, eine Berufsschule zu besuchen und dann bessere Arbeitsbedingungen zu schaffen, um damit einen höheren Lohn zu erhalten. Später ist auch ein gewisser Teil der Mädchen den gleichen Weg gegangen. Sie durften nicht nur die traditionsbedingten Frauenberufe ausüben, sondern sie waren neben Männern bei den härtesten Arbeitsstellen in den Fabriken oder auf den Baustellen zu sehen. Im Endeffekt hat sich das materielle, bzw. das finanzielle Leben deutlich verbessert. Es ist in relativ kurzer Zeit möglich geworden, auf dem Land ein neues und grösseres Eigenhaus zu bauen oder in der Stadt ein Appartement zu kaufen oder es durch den Arbeitsvertrag in den Plattenhäusern zu bekommen.⁸

b) Der *Exodus*-Prozess aus dieser Periode bringt wichtige Wandlungen bezüglich des Familienspiegels mit sich. Die Einheit und die Treue in der Familie wurden durch das lange Vermissten der Väter, die weit weg von Zuhause und für sehr lange Zeiten sein konnten, zerbrechlicher. Die damaligen Kommunikationsmittel konnten die Familienbeziehungen nur bescheiden lebendig erhalten. Es entstand eine Vielfalt an Möglichkeiten, die die Gründung der Familie, den Wohnungsort, die Gestaltung des Familienlebens betreffen. *Verschiedenheit* galt als Kennzeichen der neuen Familien: Andere und verschiedene Konfessionen, Mentalitäten, Kulturen, Lebensvorstellungen, Weltanschauungen, Wertüberzeugungen lassen sich im Milieu des Familienspiegels erkennen. Zu den grossen und neuen Problemen der Gesellschaft, die in den Bereichen der Politik, der Wirtschaft und der Kultur von Bedeutung waren, konnten sich die Kirchen kaum äussern. Ein sozial-ethisches Wort war nicht die Stärke des Christentums in Süd-Ost-Europa, wo überwiegend die orthodoxe Tradition gepflegt wurde. Der Handelsraum der evangelischen und katholischen Kirchen im sozialen Zusammenhang sah ziemlich eingeschränkt aus. Ihr Schwerpunkt war mehr im liturgischen Kontext zu finden. Andererseits gab es durch den Einfluss der kommunistischen Ideologie eine gewisse Begeisterung des Proletariats angesichts der gesamten Umgestaltung des sozialen Lebens. Ihre Familien konnten die negativen Begleiterscheinungen des marxistischen Sozialsystems nicht rechtzeitig wahrnehmen. Der langsame Verlust der eigenen Autonomie und der Eintritt der Abhängigkeit vom Staat haben dazu geführt, dass *Isolierung* und *Entsolidarisierung* der Familien und derer Mitglieder nur selten thematisiert wurden.

⁸ Das war möglich dank des Arbeitsvertrages, weil der Arbeitgeber, bzw. eine Fabrik über Wohnungen verfügte, die den eigenen Angestellten zugeteilt wurden.

1.4. Krisenzeiten und Niedergang des sozialen Systems

Schon gegen Ende der 70er Jahre wurde das allgemeine Sozialleben immer schlechter. Noch gewaltiger war diese Verschlechterung in den 80er Jahren. Während in Ländern wie Polen, Ungarn oder Tschechoslowakei Zeichen der Verbesserung im sozialen Umfeld zu sehen waren, war es in Rumänien fast umgekehrt. Die meisten sozialen Dienste wurden immer problematischer geleistet. Darunter haben an erster Stelle die Familien leiden müssen. Die staatlichen Maßnahmen, angesichts der vielfältigen Krisenformen in der Gesellschaft, haben keine tiefgreifende Vorbereitung auf den Niedergang des kommunistischen Systems zulassen können. Die sogenannte *Revolution* im Dezember 1989 ist immer noch nicht geklärt. Das hat Folgen für die kommenden Zeiten hinterlassen.

a) Die letzten Jahre der kommunistischen Herrschaft in Rumänien haben weiter tiefgreifende Veränderungen im Zusammenhang mit dem Familienbild gebracht. Wenn in diesen schwierigen Zeiten die Rede von *Chancen* möglich wäre, dann ist es meistens mit dem Begriff *Enttäuschung* zu verstehen. Das ganze Sozialsystem – Politik, Wirtschaft, Kultur – blieb angesichts der neuen Bewegungen und Entwicklungen in den anderen Ländern ziemlich verschlossen. Vielmehr wurden die allgemeinen Lebensbedingungen immer schlechter. Das brachte nach und nach einen gewissen Grad an *Unzufriedenheit* der Bevölkerung mit sich, was zwar in wenigen Fällen zu öffentlichen und ernststen Widerstandsversuchen⁹ geführt hat, aber leider blieben diese ohne ein tiefgreifendes Echo auf der großen Gesellschaftsebene. Trotz vieler friedlicher Lösungsversprechungen von Seite der Regierung, sind die Hauptverantwortlichen für diese Widerstände mit Gefängnis, Zwangsarbeit, Deportierung bestraft und in einigen Fällen sind sie sogar unter unbekanntem Umständen ums Leben gekommen. Weil viele Familien oder Familienmitglieder aus dem Bistum Jassy gerade in diesen Regionen Arbeit und Wohnung gefunden haben, wurden sie zum Teil von diesen Ereignissen und deren Folgen hart getroffen. Es entstand so ein Riss in den Familienkreisen oder zwischen den Mitgliedern der Familie. Andererseits gab es auch das Gegenteil davon: zunehmende

⁹ Es geht hier um zwei Fälle des Widerstands. Zuerst ist der Bergarbeiterstreik aus der Region Jiu-Tal im Jahre 1977. Dieser dauerte einige Tage und wurde so dramatisch, dass selbst der damalige Präsident Nicolae Ceaușescu seinen Urlaub am Schwarzen Meer unterbrechen musste und dann sofort nach Jiu-Tal gekommen ist, um die Verhandlungen mit den Streikenden zu koordinieren. Der zweite Fall hat zehn Jahre später (1987) in Brașov (Kronstadt) anlässlich der Lokalwahlen stattgefunden. Die Öffentlichkeit wurde nur wenig und relativ falsch über diese Ereignisse informiert, so dass deren Wirkung für eine eventuelle Meinungsbildung der Bevölkerung nur bescheiden und isoliert sein konnte.

Distanzierung von den staatlichen Institutionen und Einrichtungen und langsam wachsende *Solidarisierung* in kleinen Bevölkerungskreisen, angefangen mit der eigenen Familie. Die Angst und die Sorge für das Überleben und für die eigene Zukunft hat irgendwie zu einer abnehmenden Angst oder Furcht dem marxistischen Staat gegenüber geführt. Es wuchs immer mehr der Vorbehalt und der Verdacht gegenüber den öffentlichen und zugleich amtlichen Kommunikationsmitteln – Fernsehen, Rundfunk, Presse – der eigenen Gesellschaft und man schenkte mehr Aufmerksamkeit und Glaubwürdigkeit den Informationen, die vom Ausland herkamen.¹⁰ Man kann hierzu weiter sagen, dass das Familienleben den öffentlichen amtlichen Lebensraum mit seinen Ideologien allmählich zu verlassen anfing. Währenddessen nahm die pflegende Sorge für ein menschliches Leben im Familienkern und -kreis zu. Für die römisch-katholischen Familien aus dem Bistum Jassy gilt für diese Zeiten ein unerwartetes Wachstum im Zusammenhang mit dem pastoralen Leben. Die Mehrheit der Priester war in diesen Jahren sehr jung¹¹, unter 40 Jahren, und konnte wichtige Aufgaben mit zahlreichen Initiativen für Kinder und Jugendliche, Erwachsene und alte Menschen übernehmen. Somit bildete sich ein Familienbild, das eine enge und fruchtbare Beziehung zur Kirche, bzw. zum Glauben zu pflegen wusste.¹² Nur so kann man zwei Tatsachen aus den letzten Jahren des Kommunismus in Rumänien erklären: der Bau von neuen großen Kirchen (etwa in den Pfarrgemeinden Adjudeni, Nicolae Bălcescu, Șcheia, Butea u.a.) und die große Zahl der Priesteramtskandidaten trotz der Begrenzung durch die Regierung.¹³

b) In den letzten Jahren des Kommunismus in Rumänien hat sich ein gesellschaftliches Phänomen entwickelt, das man mit Recht als *Versöhnung mit der Wirklichkeit* bezeichnen kann. Es geht vor allem hier um die vielfältigen Gefühle der Ohnmacht der Menschen den sozial-politischen Umständen

¹⁰ Es geht hier vor allem um Radiosender wie „Free Europe“ (München), „Deutsche Welle“ (Köln) und „American Voice“ (USA), die zahlreiche Sendungen in rumänischer Sprache zur Verfügung gestellt haben.

¹¹ Nach dem Tod des Bischofs von Jassy Petru Pleșca (als Folge des Erdbebens im März 1977) wurde zum Diözesanadministrator – mit dem Amt des *Ordinaris* – der damalige Regens im Priesterseminar Msgr. Petru Gherghel im Alter von nur 38 Jahren ernannt. Er konnte erst am 1. Mai 1990 nach der grossen Wende zum Bischof geweiht werden.

¹² Tatsächlich gab es in diesen Jahren kinderreiche Familien nicht unbedingt wegen der staatlichen Geburtskontrolle, sondern aus christlichen Überzeugungen gegenüber den moralischen Werten der Ehe und Familie.

¹³ Es gab gerade in den damaligen Zeiten mal über Hundert Seminaristen im Bistum Jassy, das ungefähr 250.000 Katholiken zählen konnte. Eine solche Zahl von Priesteramtskandidaten ist nur selten im ganzen Europa zu finden.

gegenüber. Scheinbar hatte die marxistische Herrschaft religiös-ewige Züge angenommen. Langsam drehte sich das gesellschaftliche Leben nur um die Person des Diktators Ceaușescu. Dieser wollte als der einzige Experte – der Allwissende – in allen Bereichen des sozialen Lebens auftreten und als solcher anerkannt und von allen verehrt werden. Angesichts der immer unmenschlicher werdenden Lebenslagen proklamierte die kommunistische Macht goldene Epochen des Lichtes, des Fortschrittes und des absoluten Sieges, und all das dank des einzigartigen Friedensstifters in der Person des *Conducator(s)*. Auf sozial-politischer Ebene wurde ein Personenkult ausgeübt, der die ganze Bevölkerung zur Ehre des Diktators beschäftigen musste. Aus wirtschaftlicher Sicht spürte man in der Wahrheit das Auseinanderklaffen. Unter den Bedingungen einer gescheiterten Wirtschaftsideologie sollten die Auslandsschulden bezahlt werden und dafür hatte die Bevölkerung unter einer allgemeinen Abstinenz zu leiden, besonders im Zusammenhang mit den Nahrungsmitteln, Stromlieferung und Wohnungsheizung. Während sich die Nomenklatur eigene vom öffentlichen Lebensraum getrennte Lebensressourcen verschaffen konnte, mussten die meisten Bürger ihr Leben nur unter erbärmlichen Umständen retten. Kritische Stimmen in der Öffentlichkeit gegen solche Lebenslagen waren kaum möglich.¹⁴ In der Tat konnte von den Bürgern so viel wie nichts organisiert werden, um tiefgreifende Strukturenänderungen zu fordern. Stattdessen haben Angst und Resignation immer mehr zugenommen, womit gesellschaftliche Apathie und Lethargie eng verbunden waren. Eine institutionalisierte *Lüge* wurde zum Verhaltensmittel in Politik, Wirtschaft und Kultur und, was schlimmer gewesen ist, die Menschen wussten das und trotzdem haben sie sich damit *versöhnt*. Wenn im Vorfeld des öffentlichen Lebens die Lüge für Wahrheit gehalten wurde, hat sich im Hintergrund der gesellschaftlichen Lebensumstände eine Strategie des Überlebens entwickelt. Für die Meisten bedeutete das eine Vielfalt von Sorgen unter dem Zeichen der Armut, für andere wenige war das die (un)glückliche Chance, durch Bekanntschaften, geheime Beziehungen, Korruption und Betrug immer reicher zu werden. Vor solchen gesellschaftlichen Erscheinungen konnten sich die Familien allein nicht schützen. Umgekehrt, sie wurden zum Teil auch davon betroffen. Auf dem Familienbild gegen Ende der 80er Jahre ist das Zeichen der Machtlosigkeit und der Resignation zu finden. Sozial-ethisch gesehen führte das irgendwie von einer aushaltbaren Armutslage zu harten

¹⁴ Widerstand und Dissidenz gab es in den ersten Jahren des Kommunismus. Aber im Vergleich zu den anderen vom Kommunismus geprägten Ländern wurden diese Bewegungen in Rumänien fast ganz vernichtet. Was daraus noch am Leben geblieben ist, war zu schwach für die Bildung von kritischen Stimmen in der Öffentlichkeit mit Nachhall bei der Bevölkerung.

Lebenslagen des sozialen Elends, wo leider für den Prozess der Entmenschlichung viel zu viel Raum da war. Im Endeffekt war das Volk nicht imstande, sich grundsätzlich bei gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zu beteiligen. Es konnte nur ohnmächtig und passiv hinschauen und erst später die Wirkungen der sozialen Änderungen hinnehmen und das eigene Leben unter eventuell neuen Umständen gestalten.

2. Familiensituation nach der Wende

Das Ende des 20. Jahrhunderts entspricht für die rumänische Gesellschaft einer historischen Zeitperiode, in der die ganze Bevölkerung die gegenwärtigen sozialen Wandlungen als eine harte Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft durchmachen muss. *Tranziția – die Übergangszeit* ist das Zauberwort gewesen, das alles, egal ob es um neue politische, wirtschaftliche oder kulturelle Ereignisse ging, erklären sollte. Vor allem ist dieses Wort angewandt aber auch missbraucht worden, um die negativen Seiten der gesellschaftlichen Änderungen zu vertuschen. Die institutionalisierte Verschleierung der geschichtlichen Ereignisse, die tiefgreifend in der rumänischen Gesellschaft und in der Bevölkerung gewirkt haben, hat es verhindert, sowohl die sogenannte *Revolution* im Dezember 1989 als auch die kommunistische Vergangenheit mit historisch glaubwürdigen Mitteln zu bewältigen.¹⁵ Über das damalige Geschehene hinaus gilt die Feststellung, dass tiefgreifende Wandlungsprozesse auf allen sozialen Ebenen in Gang gebracht wurden. Leider gilt weiter, besonders für die rumänische Geschichte nach 1989, die kritische Mahnung der katholischen Soziallehre, dass der Zusammenbruch eines schon gescheiterten Sozialsystems kein neues besseres Gesellschaftssystem von sich allein bringen kann.¹⁶ In Wirklichkeit wollte man einen oberflächlichen Wandel der öffentlichen sozialen Systeme, Strukturen und Institutionen, während die tiefe innere Wandlung der Menschen als Hauptakteure des gesellschaftlichen

¹⁵ Im vorliegenden Beitrag können die historischen Ereignisse im Dezember 1989 nicht ausführlich dargestellt werden. Man bleibt aber immer noch bei der Frage, was ist in der Wahrheit damals geschehen: spontane *Revolution* oder organisierter *Putsch*? Dies beschäftigt die Bürger auch nach 22 Jahren. In der Tat braucht man die historische Wahrheit nicht zu *suchen*, sondern sie einfach aus den Geheimarchiven zu *enthüllen*. Vg. dazu O. WOLF, *Ceaușescus Schatten schwindet: politische Geschichte Rumäniens 1988-1998*, Köln – Weimar – Wien – Böhlau, 1998, bes. 47ff.; A.U. GABANYI, *Rumänien, die inszenierte Revolution*, München – Oldenbourg, 1998.

¹⁶ Hierzu vgl. die lesenswerte Studie von S. TOBLER, „Menschenwürde und Armut – Ein Forschungsprojekt in Rumänien“, in I. GABRIEL, H. RENÖCKL, (Hrsg.), *Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen*, Wien – Würzburg, 2012, 135–146.

Wesens übersehen blieb.¹⁷ Auf jeden Fall begann nach der Wende eine Zeitperiode, die sowohl neue Chancen als auch neu unbekannte Lebensgefahren erfahren hat. Der *Exodus*-Prozess hat neue Dimensionen erhalten, die die Solidarität sowohl im sozialen Lebensraum als auch im Familienleben vor vielfältige neue Fragen gestellt haben.

2.1. Vom grossen Enthusiasmus zu tiefer Enttäuschung

Nach fast 50 Jahren kommunistischer Herrschaft ist die grosse Begeisterung der Bevölkerung in den ersten Tagen und Wochen nach den gesellschaftlichen Ereignissen im Dezember 1989 verständnisvoll. Neue und reale Lebenschancen sind auf einmal erschienen, von denen die Meisten einfach nicht mehr träumen konnten. Neue Gestaltung des politischen Wesens, Umstrukturierung der Volkswirtschaft, bürgerliche Freiheit und ideologiefreie Kultur konnten von der sozialen Änderung Gebrauch machen. Aber vergleichsweise, wie passiv die Bürger am gesellschaftlichen Geschehen vor der Wende teilgenommen haben, genau so wenig hatten sie Möglichkeiten nach der Wende, sich bei der Gestaltung der sozialen Prozesse zu beteiligen. In einem solchen gesellschaftlichen Kontext stehen die Lebenschancen neben den Gefahren.

a) Nennt man hier die neuen Chancen nach der Wende, ist leider festzustellen, dass diese an erster Stelle nicht im wirtschaftlichen oder sozial-kulturellen Bereich zu finden waren, sondern in der Politik. Der Auftritt der historischen Parteien, die Umstrukturierung der kommunistischen Strömungen in sozialistische Bewegungen und extremistische Orientierungen waren Orte in der nun verwirrt gewordenen Gesellschaft, in denen neue Lebensanfänge möglich sein sollten. Die Chancen in anderen Bereichen außer Politik waren nur durch eine Art *Solidarisierung* möglich – als Mitglied oder als finanzieller Unterstützer – mit der Partei oder einer politischen Koalition, die die politische Macht inne hatte. Unter denen, die ihre neuen Chancen in verschiedenen öffentlichen Lebensräumen nutzen konnten, waren nur wenige Bürger, die dafür auch die notwendige Kompetenz, Bildung und Ernsthaftigkeit zeigen konnten. Chancen nutzen und bürgerliche Tugenden neben Orientierung an sozial-ethischen Werten auszuüben, hat sich nur mühsam und in seltenen Fällen bewahrheitet. Alles, was in dieser Zeit Chancen nutzen heissen konnte, stand unter dem Zeichen der *Bescheidenheit*, es war einfach zu wenig für die Neugestaltung der gesellschaftlichen Abläufe. Im Bezug auf das Familienleben gilt dies ebenso. Ihre Lebenschancen waren viel an *politischer* Orientierung und

¹⁷ Wenn die Wirklichkeit so aussieht und als solche verstanden wird, dann ist allein die Zahl der Menschenopfer der *Revolution* – über 1000, vor allem junge Menschen – einfach zu hoch.

Zugehörigkeit gebunden. Private Initiativen sind zwar frei geworden, aber im Hintergrund wurden sie immer weiter von politischen Machthabern abhängig. Bevor die Familien die neuen Chancen nutzen konnten, mussten sie zuerst lernen, wie man eigene Verantwortung und Kompetenz in privaten Angelegenheiten und Initiativen gewinnen kann. Die Kunst des privaten Unternehmens war für die Meisten fremd, das sollte zuerst erlernt werden. Im Zusammenhang mit den neuen Chancen war auch eine gewisse Eile zu beobachten, und zwar mit wenigen Investitionen so schnell wie möglich große Erträge zu erreichen. Noch dazu drehte sich fast alles um den materiellen Lebensraum mit negativen Folgen für die anderen Lebensbereiche.

b) Ohne eine entsprechende Vergangenheitsbewältigung bleiben die Chancen für die Zukunftsgestaltung ziemlich begrenzt. In diesem Kontext und mit besonderem Bezug auf die gesamte Situation in Rumänien der ersten 90er Jahre ist kritisch anzumerken, dass viele der bevorstehenden Chancen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens verpasst oder zumindest verschoben und verspätet wurden. Die notwendige Demokratisierung der politischen Ebene war nicht besonders auffällig, umgekehrt, man sprach damals oft mehr vom *Neokommunismus* als vom *Postkommunismus*. Der Enthusiasmus der Bevölkerung wurde nach und nach mit realistischen Lebenslagen konfrontiert und nahm dann langsam ab. Die Begeisterung wurde immer öfter durch Enttäuschung ersetzt. Der Hauptgrund dafür liegt im Bereich der Wirtschaft, wo die Proletarier ihre Arbeitsstelle im Laufe der Zeit verloren haben. Viele Produktionseinheiten – vor allem im industriellen Bereich wie Chemie, Metallurgie, Maschinenbau, Bauwesen usw. – haben ihre Arbeitsplätze nicht nur ständig reduziert, sondern sie wurden von Tag zu Tag einfach geschlossen. Bei der täglich steigenden Arbeitslosigkeit sahen sich die Leute zum Teil gezwungen, ihren Lebensraum in den Städten zu verlassen und zurück in die Heimatdörfer zu gehen. Für viele von ihnen bedeutete das eine Herausforderung, schon wieder ein neues Leben anzufangen. Damit eng verbunden war die Frage der Solidarität. Einige Familien durften echte Zeichen der *Solidarisierung* erfahren, während andere Verlassenheit und Vereinsamung auszuhalten hatten. Langsam bildete sich nicht unbedingt der Weg in die Demokratisierung des Gemeinwesens, sondern spürte man eher die Zeichen eines unmenschlichen Kapitalismus.¹⁸ In Wirklichkeit erschien nach und nach die Kluft zwischen wenigen Reichen und vielen Armen. Gerade in diesen Jahren wurde es wieder so, dass mehr als 50% der Bevölkerung auf ländlichem Raum lebten. Hier hatten die Meisten keine sichere Arbeit in der Agrarwirtschaft. Das alte

¹⁸ Man sprach offiziell von *Demokratie*, aber viele kritische Stimmen haben diese Art von Demokratie als eine *lateinamerikanische* bezeichnet.

kommunistische Agrarsystem *Kolchos* wurde abgeschafft und allgemein gesehen wurde die Landwirtschaft im Stich gelassen. Nur wenige waren diejenigen, die auf dieser Ebene etwas Neues und mit begrenztem Erfolg unternommen haben. Die Arbeitslosigkeit und die Abhängigkeit von Sozialhilfen haben das Familienleben hart getroffen. Streit, Missverständnisse, Gewaltanwendung und steigende Alkoholabhängigkeit haben die Lebensbedingungen in den Familien schwierig gemacht. Die Notwendigkeit der Suche nach anderen Auswegen wurde immer dringender.

2.2. Der Exodus vom Heimatland ins Ausland

Es wird oft gesagt, dass Rumänien ein relativ großes und ein besonders schönes und reiches Land wäre. Aber wer diese Aussage ernst nimmt, sollte sich auch die Frage danach stellen lassen, warum es gerade in *diesem* Land so viel Armut gibt, warum hier so zahlreiche Menschen ein menschenunwürdiges Leben führen müssen.¹⁹ Unter den schwierigen Lebensbedingungen bahnte sich langsam der *Exodus*-Weg vom Heimatland ins Ausland an. Nach dem Zweiten Weltkrieg war das Phänomen *Emigration* mehr aus politischen Gründen bekannt. In wenigen Jahren nach der Wende wiederholt sich dieser Prozess vor allem aus wirtschaftlich motivierten Gründen. In einer ersten Phase dieser Exodus-Erfahrung waren es besonders Jugendliche und Elternteile²⁰, die sich entschieden haben, das eigene Land zu verlassen und irgendwo in einem fremden unbekanntem Land nach Arbeit zu suchen. All das bedeutete ein mit großen Risiken beladenes Abenteuer, das für manche Leute gute Chancen, für andere grosse Gefahren brachte.

a) Vor 1989 war es kompliziert und oft unmöglich für die rumänischen Bürger, ein *Exit*-Visum von den Behörden zu bekommen. Danach ist dieses Verfahren abgeschafft worden und es bot sich die Möglichkeit an, viel leichter ins Ausland zu gehen. Es wurde aber für die rumänischen Bürger diesmal komplizierter, ein Einreisevisum von den ausländischen Botschaften zu erhalten. Trotz aller Schwierigkeiten um die notwendigen Reisepapiere, zahlreiche Rumänen waren in den Jahren nach der Wende in den verschiedensten Ländern der Welt zu finden, schienen die Meisten nicht als Touristen, sondern als Arbeitssuchende auf.²¹ Die Hauptgründe für dieses Abenteuer waren

¹⁹ Laut Regierungsbericht über die Armut in Rumänien gibt es zwischen 25 und 30% der Bevölkerung, die unter der Armutsgrenze lebt. Vgl. Rumänien, Regierungsbericht über Armut, *Raport* Nr. 40120-RO.

²⁰ D.h. Väter oder Mütter, nicht beide, einer der Eltern blieb noch zu Hause mit der Familie.

²¹ Die Rumänen waren besonders zum Teil in Israel – fast ausschließlich Männer – zu finden, dann zahlreich in Italien und Spanien, aber auch in den USA und Kanada – meistens junge Fachleute mit Hochschulischer Ausbildung.

wirtschaftlicher Art. Einige wollten die harten Lebensbedingungen ihrer Familie wirksamer bewältigen, andere hatten einfach vor, ihre Lebenslage zu verbessern. In den 90er Jahren war es leichter, im Ausland Arbeit zu finden. Sehr viele, abgesehen von ihren Berufsfähigkeiten, haben auf kleineren oder riesigen Wohnungsbaustellen arbeiten können. Oft war es für die Mädchen und Frauen leichter, eine Arbeit eher im Bereich der Betreuung und der Pflege zu finden. Auch wenn sie alle für die geleistete Arbeit viel weniger Geld im Vergleich zu den lokalen Löhnen erhalten haben, das war auf jeden Fall mehr als sie zu Hause in Rumänien verdienen konnten. Die Mehrheit dieser arbeitenden Menschen im Ausland hatten am Anfang ihres Abenteurs die Absicht, eine gewisse Zeit hart zu arbeiten und dann zurück ins Heimatland zu kommen und mit dem verdienten Geld ein besseres Leben für ihre Familien zu ermöglichen.

b) Eine *Exodus*-Erfahrung enthält neben Chancen auch *Risiken*. Nicht alle Menschen, die ihr Heimatland verlassen und im Ausland Arbeit gesucht haben, waren dafür genug vorbereitet. Viele von ihnen, besonders in Italien und Spanien, hatten lange Zeit keine Wohnung und deshalb mussten sie einfach in dreckigen improvisierten Wohnquartieren leben.²² Ihre Notsituationen wurden oft von verantwortungslosen *Arbeitgebern* missbraucht: zu wenig oder gar kein Geld für die geleistete Arbeit, kein Arbeitsvertrag und deshalb keine Krankenversicherung, geschweige denn Rentenversicherung. Es gab auch schlimmere Arbeitsbedingungen, indem sie als Ausländer sogar wie *Sklaven* behandelt wurden: übertriebene Zahl an Arbeitsstunden, unwürdige Wohnmöglichkeiten, Bewegung nur im begrenzten Raum und kein Erscheinen in der Öffentlichkeit, kaum Kontakte mit den Behörden, sogar Entziehung der Papiere. In anderen Fällen haben die Migranten ihre Papiere verloren, sie wurden ihnen gestohlen, nicht selten waren diese gefälscht. Nach einer Polizeikontrolle wurden manche Migranten aus Rumänien verhaftet und blieben im Gefängnis manchmal lange Zeit, bis ihre Identität über die lokalen Behörden und die rumänischen Botschaften festgestellt werden konnte. Danach wurden solche Leute mit leeren Händen ausgewiesen. Besonders wegen der Schwierigkeiten bezüglich der Visum-Erhaltung sind jede Menge Individuen aufgetaucht, die als Schlepperbande, Arbeitsvermittler und Frauenhändler organisiert waren. Unter verschiedenen Umständen – freiwillig oder gezwungen – wurden vor allem junge Mädchen aber auch erwachsene Frauen zu Opfern der Prostitution-Industrie. In anderen Fällen gab es eine langsam zunehmende Entfernung von der eigenen Familie, die in Rumänien geblieben

²² Nicht selten lebten 10–15 Leute, oft Männer zusammen mit Frauen in einem gemieteten Zimmer, in anderen Fällen wurden Schlafplätze unter Brücken oder an Flussufern improvisiert.

war. Viele Eheleute, sowohl Väter als auch Mütter, haben ihre Familien zuerst vernachlässigt, dann nach und nach vergessen und später total verlassen. Oft lebten einige von ihnen in neuen Beziehungen mit anderen LebenspartnerInnen. Aus ähnlichen Gründen ist ab und zu das Gleiche zu Hause im Heimatland mit den Eheleuten geschehen. Das alte Familienbild fing langsam an, wesentliche Werte wie Liebe, Treue, Solidarität und gegenseitige Hilfsbereitschaft teilweise zu verlieren.

2.3. Familienleben im neuen Europahaus

Seit 2007 gehört auch Rumänien zur Europäischen Union. Der Beitritt Rumäniens war nicht unbedingt ein verdientes Recht nach der Erfüllung von Aufgaben hinsichtlich der Aufnahmebedingungen in die EU, sondern eher die Chance, ein Staat mit modernen Lebensstandards im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Raum am südöstlichen Teil der europäischen Karte zu werden. Sicher hätte das für Rumänien und seine Bürger große Bedeutung haben können, aber es ist nicht zu übersehen, dass sich gewisse Vorbehalte dem Beitritt Rumäniens in die EU²³ gegenüber später bestätigt haben. Immer wieder geht es hier um *Chancen nutzen* oder sie *verpassen*, um das neue Lernen und Ausüben von Solidarität und Subsidiarität, von Gerechtigkeit und sozialer Verantwortung. Die Zugehörigkeit zu einer größeren Völkergemeinschaft wie der EU bedeutet für das Familienleben nicht weniger, sondern mehr Betroffenheit. Dies hält die Spannung zwischen *Solidarität* und *Entsolidarisierung* immer aktuell. Was nun die Situation der Familien im Bistum Jassy angeht, gilt immer noch die Wirklichkeit dieser Spannung. Zu Hause im Heimatland oder weit weg im Ausland werden sie täglich mit den harten Lebensbedingungen konfrontiert. Manche von ihnen nutzen mit Erfolg die vorliegenden Chancen, andere müssen unter schwierigen Umständen für das Überleben kämpfen. Es ist nicht zu vergessen, dass die grosse Krise aus den letzten Jahren das Familienleben nicht verschont, sondern beeinträchtigt hat.

a) Der reale Fortschritt in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens konnte neue Chancen für die Gestaltung des familiären Lebensmilieus bedeuten. Eine Vielfalt von privaten Unternehmen führte zu tiefgreifenden Veränderungen der Lebensbedingungen. Sei es im städtischen Raum oder auf dem Land, viele Leute konnten sich neue und moderne, ja sogar riesige Häuser oder Wohnungsmöglichkeiten erlauben. Vor allem die im Ausland verdienten Gelder haben es möglich gemacht, das private aber auch das öffentliche Leben der Familien zu verbessern.²⁴ Wenn es hier um Chancen geht, darf man nicht

²³ Etwa von Seite der Bundesrepublik Deutschland.

²⁴ So ist es der Fall in den grossen katholischen Gemeinden auf der ganzen Ebene des Bistums Jassy. Es wurden neue Wohngebiete errichtet, die Namen wie Tel-Aviv,

nur an den materiellen Bereich denken. Mit besseren finanziellen Ressourcen ist es möglich geworden, dass die Familien Schulen mit gutem Niveau für ihre Kinder auswählen konnten. Das brachte andere und zahlreiche Möglichkeiten für die Jugendlichen mit sich, sich für verschiedene Ausbildungsrichtungen sowohl im Heimatland als auch im Ausland zu entscheiden. Zugleich wurden viel mehr Fächer an den Hochschulen gewählt, die früher nicht angeboten wurden oder die nur im Zusammenhang mit einem *numerus clausus* zur Verfügung standen. Für die letzten Jahre gilt allgemein für das Bildungswesen in Rumänien eine gewisse *Entpolitisierung* und *Dezentralisierung* des Schulsystems. Das bedeutet mehr Verantwortung auf lokalen Ebenen sowohl für die Ortsbehörden als auch für die Familien. Wo diese Chancen von den Verantwortlichen ernst genommen wurden, gab es auch gute Schulleistungen. Die Ergebnisse dieser Entwicklung sind auch innerhalb der katholischen Familien zu sehen. Früher waren die meisten Katholiken in der Öffentlichkeit eher Arbeitnehmer, sie wurden mehr von Anderen geleitet. In der letzten Zeit hat sich dieses Bild ändern können. Katholiken mit guter Ausbildung und Fachkompetenz sind inzwischen in den verschiedensten Handelsräumen der Gesellschaft auch in Leitungsposten oder als Unternehmer tätig. Die Verbesserung der Lebensbedingungen vieler Katholiken haben dazu geführt, dass die Familien und ihre Mitglieder erheblich zur Förderung der Solidarität beigetragen haben. Ihr freiwilliger Einsatz hat sich in zwei wichtigen Formen gezeigt. Einerseits sind sie in organisierten Institutionen der karitativen Tätigkeit aktiv²⁵, andererseits zeigen sie ihre solidarische Wirkung in verschiedenen Ausnahmefällen.²⁶

b) Neben so vielen Zeichen der allgemeinen Verbesserung des sozialen Lebens gibt es leider auch ernste Familiensituationen, wo viel Leid, Einsamkeit, Entsolidarisierung und Armut oder sogar Elend zu finden ist. Ein deutliches Beispiel in diesem Sinne ist das alarmierende Fehlen der demografischen Mittelschicht. Es geht hier um die Menschen im Alter von 18-20 bis über 50 Jahren, die ihre Familien aus unterschiedlichen Gründen verlassen haben und schon seit langer Zeit irgendwo im Ausland leben. An erster Stelle sind die Eltern

Dublin, Turin, Rom oder andere Ortsnamen tragen, wo die Katholiken meistens ihr Geld verdienen haben.

²⁵ So ist es im Bereich des *Caritasverbandes*, in Einrichtungen der Ordensleute, aber auch in anderen Organisationen außerhalb kirchlicher Hilfsinitiativen.

²⁶ Das hat mehr mit Naturkatastrophen zu tun. Ein lebenswerter Einsatz der Katholiken war die Solidarität mit den Mitmenschen in Not bei den Überschwemmungen aus den Jahren 2008 und 2010. Eine solidarische Aktion war eine erste Erfahrung mit Menschen in Not, die weit weg vom eigenen Land oder Kontinent lebten – es geht um die Tsunami-Katastrophe aus dem Jahr 2004 im Indischen Ozean.

die Hauptpersonen, die sowohl für die kleinen Kinder als auch für die immer älter werdenden Menschen sehr wichtig sind. Egal wie die vom Haus weggegangenen Eltern ihre Sorge und Verantwortung den Kindern und ihren alten Eltern gegenüber organisiert haben, gibt es reale Familiensituationen, die den Gebrauch des Begriffs *Elternlose Familien* erlauben. Verwandte, Nachbarn, die Tante, der Onkel oder die Großeltern können die Aufgaben der Eltern für die heranwachsenden Kinder und Jugendlichen nicht ausreichend übernehmen.²⁷ Dramatisch ist auch der Fall, in dem das ältere Kind im Alter von nur 13-15 Jahren, die Elternaufgaben in der Abwesenheit eigener Eltern für die anderen Geschwister übernehmen muss. Das sieht leider wie eine Art *verfrühte Elternschaft* aus in der Sorge und Verantwortung für die kleineren Brüder und Schwestern. Unter solchen Lebensumständen besteht die Gefahr, dass die Kinder und Jugendlichen unter Entwicklungsschäden früher oder später zu leiden haben.²⁸ Es galt lange Zeit für das Familienleben, vor allem auf dem Land, dass das jüngere Kind, meistens ein Sohn, im Elternhaus blieb. Es hatte das Recht, Haus, Garten und Grundstück zu erben, aber dazu kam selbstverständlich die Pflicht, sich um die Eltern bis zu deren Tod zu kümmern. Heute ist das eine Seltenheit geworden. In vielen Fällen gibt es tatsächlich keine Kinder mehr, die solche Aufgaben übernehmen könnten.²⁹ Inzwischen hat die Zahl der Scheidungsfälle drastisch zugenommen. Und wie immer sind es die Kinder, die darunter zu leiden haben. Andererseits ist die Tatsache nicht zu übersehen, dass es immer weniger kinderreiche Familien gibt.³⁰

²⁷ Auch viele Priester fühlen sich durch Anrufe und Bitten überfordert, die von den Eltern aus dem Ausland kommen. In machen Gemeinden wurden freiwillige Mitchristen angesprochen, den *elternlosen* Kindern und Jugendlichen in ihrer schweren Lebenslage nahe zu stehen.

²⁸ Problematisch wird in diesem Kontext der Schulbesuch oder die Leistungsfähigkeit in der Schule, die Gestaltung der Beziehungen zu den anderen Menschen, jung oder alt, der Ausgleich zwischen Rechten und Pflichten in der Erziehung, der Sinn des Lebens usw.

²⁹ Viele alte Menschen leben in Armut und Einsamkeit, egal ob dafür die eigenen Familienmitglieder oder die staatlichen Institutionen Verantwortung tragen. Bei dieser Gleichgültigkeit den alten Menschen gegenüber ist es dringend, Initiativen von kirchlichen Einrichtungen – wie Pfarrgemeinden, Ordensgemeinschaften, Caritasverband – für die Altenpflege in Gang zu bringen. Solche Initiativen gibt es schon auf Bistumsebene.

³⁰ Dafür gibt es verschiedene Gründe. Die jungen Familien sind nach 2007 im Ausland mit ihren Kindern und die Familien im Land sind nun mit einem bis drei Kindern zufrieden. Im Augenblick gibt es in den meisten Gemeinden ungefähr zwei Drittel weniger Geburten, während die Zahl der Verstorbenen manchmal zunimmt. In einer grossen katholischen Pfarrgemeinde (St. Antonius, Fărăoani/Bacău) gab es 2011 nur elf Taufen und 55 Beerdigungen.

3. Bukowina's Familienbild im römisch-katholischen Lebensraum

Während der letzten Arbeiten der Bistumssynode in Jassy, im Jahre 2005, kam eine Stimme zu Wort, die die Einrichtung eines Vikariats der Katholiken in der Bukowina vorschlagen wollte. Eine solche Einrichtung sollte schon vor dem zweiten Weltkrieg in diesem Teil des Bistums Jassy gewesen sein. Die Tatsache, dass die Synode ein solches Vikariat nicht ins Leben (wieder)gerufen hat, bedeutet keine Ablehnung. Vielmehr hat das mit der dramatischen Situation des Familienbildes der Katholiken aus der Bukowina zu tun. Hier zu Lande gab es einen historischen Übergang von einer Blütezeit in zwei geschichtlichen Phasen³¹ zu einer Zerstreuungszeit vor allem der römisch-katholischen Bevölkerung.³²

3.1. Familienbilder in *guten Zeiten*

In einer ersten Phase der Zugehörigkeit Bukowina's zum Habsburgerreich (1775–1918) ist eine gewisse positive Entwicklung zu erkennen. Sicher hat dazu die allgemeine politische, wirtschaftliche und kulturelle Lage wesentlich beigetragen. Zeichen dafür ist das Bevölkerungswachstum durch kinderreiche Familien. Es ist hier festzustellen, dass in der historischen Bukowina die römisch-katholische Bevölkerung nicht unbedingt von Rumänen, sondern vor allem von Deutschen, Polen und Ungarn vertreten war. Im Vergleich zu der Lebenslage im habsburgischen Territorium war das allgemeine Lebensniveau der Rumänen in der damaligen Zeit weniger entwickelt.³³

Die Bukowina ist in der Geschichte dadurch bekannt und berühmt geworden, weil hier weniger der Geist der Nationalismen, sondern vielmehr der

³¹ 1775 ist die historische Bukowina Teil des Habsburgerreichs geworden und trug den Namen *Kronland* und nach 1850 war es als *Herzogtum Bukovina* bekannt. Nach dem ersten Weltkrieg ist das Land am 28. November 1918 von Rumänien annektiert worden. Die Bukowina wurde ohne Autonomierechte oder dergleichen in das Königreich Rumänien eingegliedert. Vgl. dazu besonders das Kapitel „*Finis Austriae: Auflösung oder Todesstoß?*“ bei J. BÉRENGER, *Die Geschichte des Habsburgerreiches 1273 bis 1918*, Wien – Köln – Weimar, 21996, 792–814.

³² Diese Phase begann im Jahre 1945 als die Nordbukowina Teil der Ukraine wurde, während die Südbukowina Teil Rumäniens nach den Pariser Friedensverträgen geblieben ist. Vgl. dazu G. FEIGE, „Rumänien“, in E. GATZ, (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1999, 132–151, 135.

³³ Grundsätzlich gibt es diesbezüglich tiefere Änderungen erst nach der Gründung des *Königreiches Rumänien* (13. März 1881), nach der Vereinigung der beiden Donaufürstentümer *Moldawien* und *Walachei* (1859) und zugleich nach der Befreiung von der Osmanischen Herrschaft (1877).

Sinn für die Vielfalt der Völker, der Sprachen, der Kulturen und der Religionen am Werk gewesen ist. Es entstand in der Tat ein wesentliches, wechselseitiges Phänomen. Ist die Gesellschaft diejenige, die Lebensbedingungen für das Gemeinwohl zur Verfügung stellt, dann gehören die Familien und ihre Mitglieder mit ihrem spezifischen Beitrag zur Förderung des Gemeindelebens dazu. In diesem Lebensspiel auf Gemeinschaftsebene haben die öffentlichen Institutionen ihre Bedeutung, egal ob sie politischer, wirtschaftlicher, kultureller oder religiös-konfessioneller Art sind. Ein gelungenes Leben innerhalb der Familie bedeutet zugleich eine Bereicherung des Gemeindelebens und umgekehrt, das *gute* Leben in der Familie gelingt nicht ohne die verschiedenen Dienste der Gemeinschaft.³⁴

Mit dem Ende des ersten Weltkriegs beginnt für die Bukowina eine neue geschichtliche Erfahrung (1918–1940/1945) unter rumänischer Herrschaft. Mit beschränktem Blick auf die Situation im Bistum Jassy ist diese Zeit als Anlass zur gegenseitigen Bereicherung zu betrachten. Man konnte in dieser neuen Phase mit einer Horizonsweiterung auf allen Lebensbereichen rechnen. Das gilt genau so gut für das kirchliche Leben der Katholiken. Vor allem mit den kleinen Schritten der wirtschaftlichen Entwicklung begann eine gewisse Verlagerung der Bevölkerung von der Bukowina – besonders Kleinunternehmer – zum alten rumänischen Königreich, aber auch umgekehrt wanderte ein Teil der Rumänen – meistens als Arbeitssuchende – nach Norden in die Bukowina. In fast allen Fällen waren nicht einzelne Mitglieder der Familie auf dem Weg, sondern ganze Familien. Und diese haben ihren Reichtum, an erster Stelle politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Güter mitgenommen und sie zum Teil auch den anderen Mitmenschen weitergegeben.³⁵ Leider konnte diese positive Entwicklung nicht weiter gehen. Schon in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre haben viele Deutsche durch Hitler's Politik die Bukowina verlassen. Der Ausbruch und besonders das Ende des 2. Weltkriegs haben der schönen Geschichte Bukowina's 1940/1945 ein tragisches Ende gebracht.

³⁴ Das mag für manche Leute ohne Bedeutung klingen. Diejenigen aber, die ihre Lebenserfahrung nicht in der Bukowina, sondern im rumänischen Lebensbereich gemacht haben, können es leichter erkennen.

³⁵ Ein deutliches Beispiel in diesem Sinne ist die Erfahrung im Priesterseminar des Bistums in Jassy. Ungefähr ein Drittel der Seminaristen kam aus der Bukowina. Allgemein gesehen konnten ihnen ihre Familien zu Hause in der Bukowina bessere Lebensbedingungen zur Verfügung stellen. So hatten sie ein höheres Niveau in Sachen Schulkenntnisse, Fremdsprachen, Kunst und Kultur, aber auch andere religiöse Erfahrungen. Davon konnten die rumänischen Seminaristen nur profitieren. Das gilt einigermassen auch umgekehrt für diejenigen aus der Bukowina.

3.2. Familienbilder in *schlechten Zeiten*

Nach dem zweiten Weltkrieg wurde die Bukowina geteilt. Die Nordbukowina gehörte der Ukraine, während ihr Süden als Teil Rumäniens blieb. Wenn neue Grenzen gezogen werden, werden davon nicht nur Regionen und Länder, sondern an erster Stelle Völker und Familien betroffen. Die neuen Grenzen trennen politische und wirtschaftliche Systeme, aber am schlimmsten trennen sie die Menschen mit ihren Identitäten, Bräuchen, Kulturen und Religionen. Am meisten hat das Familienbild darunter zu leiden.

Die katholischen Familien in der rumänischen Bukowina konnten die tiefgreifenden, durch den Kommunismus durchgeführten Änderungen, einfach nicht vermeiden. Besonders weil sie als *fremde Körper* in der rumänischen Gesellschaft gesehen wurden, hatten sie oft unter dem kommunistischen Regime mehr als die anderen Bürger zu leiden. Die Folgen dieser gesamten Situation lassen sich besonders in dem demographischen Phänomen zeigen, das schon in den ersten Jahren der kommunistischen Herrschaft begonnen hat.

Das Schicksal der deutschsprachigen Minderheit in der Bukowina verschlechterte sich ständig. Viele Familien sowohl aus dem städtischen als auch aus dem ländlichen Lebensraum haben das Land Rumänien aus politischen Gründen verlassen und in Westeuropa, vor allem in Westdeutschland, nach neuen Lebenschancen gesucht. Eine zweite Periode der deutschen Auswanderung steht in engem Zusammenhang mit dem Wunsch nach der Familienzusammenführung im Ausland. Das dauerte bis zur Wende im Dezember 1989. In den meisten Fällen haben die Menschen und ihre Familien ihre Güter – Haus und sonstiges Eigentum – ganz verloren. Zusätzlich mussten sie dem rumänischen Staat für das Verlassen des Landes hohe Gebühren zahlen. Nach der Wende war die Hoffnung gross, dass wenigstens ein Teil der ausgewanderten Deutschen aus der Bukowina zurück nach Rumänien kommen würde. Das ist in der Tat nicht geschehen. Im Gegenteil, wegen der politischen Verhältnisse und vor allem der wirtschaftlichen Lage in den 90er Jahren sind auch die letzten Deutschen, an erster Stelle die jungen Menschen, fast alle ausgewandert. In manchen Orten, besonders auf dem Land, gibt es gar keine deutschen Familien mehr. In den Gemeinden, in denen einige Deutsche noch leben, ist die Bevölkerung ziemlich alt und in den jungen Familien kommen nur selten Kinder zur Welt.

Etwas anders ist es mit der polnischen Minderheit gewesen. Die Zahl der polnischen Familien, die Rumänien nach dem 2. Weltkrieg verlassen haben, ist im Vergleich mit der deutschen Auswanderung nicht so groß. Zwar sieht man nach der Wende keine große Blüte im Leben der polnischen Familien, trotzdem gibt es immer noch einige Gemeinden mit eigener Identität, mit ihrem Brauchtum in Sachen Sprache, Kultur und Religion. In der Gemeinde Poiana Micului konnte in der letzten Zeit sogar eine neue Kirche gebaut werden. Besonders wichtig für

die polnischen Familien ist die Tatsache, dass sie Kinder lieben und sie auf die Welt kommen lassen, und dies bedeutet Hoffnung für die Zukunft.

Bezüglich der ungarischen Minderheit in der Bukowina scheint es, dass die meisten katholischen Ungarn eher im Nord- und weniger in der Südbukowina lebten. Ihre Geschichte ist nicht viel anders als die der deutschen und polnischen Minderheiten. Schon gegen das Ende des 2. Weltkriegs, vor allem wegen der Angst vor einer Zukunft unter der russisch-kommunistischen Herrschaft, haben sie in Massen die Südbukowina verlassen und sind nach Ungarn (z.B. Bistum Pech) ausgewandert.

Im Kontext des heutigen Lebens und unter den Voraussetzungen des neuen Europa-hauses – d.h. die Europäische Union – spielen die alten Grenzen, die nationalen Identitäten, die verschiedenen Zugehörigkeiten keine große Rolle mehr. Es ist aber bedauerlich, wenn die ehemalige Präsenz der deutschen, polnischen und ungarischen Katholiken eher der Vergangenheit angehört und zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft geworden ist. Es ist einfach so, weil die Familien als Träger des Lebens, der Politik und der Wirtschaft, der Kultur und der Kunst aber auch des Glaubens nicht mehr da sind. Trotzdem ist die kleine Ausnahme der polnischen Gemeinde nicht zu übersehen.

Zum Schluss der vorliegenden Gedanken gilt die Feststellung, dass die Familien besonders nach der Wende und vor allem heute eine kompetente und handlungsfähige Anwaltschaft nötig haben. Sowohl der Staat als auch die Kirche(n) müssen das Familienleben fördern und es mit entsprechenden Mitteln unterstützen. In diesem Zusammenhang sollte der Staat mehr Verantwortung für Gerechtigkeit übernehmen, während die Kirche mehr Orientierung und Bildung im Lichte ihrer Soziallehre anbieten könnte.

I MOTIVI DELLA SOPPRESSIONE DELLA COMPAGNIA DI GESU'

FABIAN DOBOȘ¹

Abstract. This article aims at presenting the reasons, as well as the pretexts, which led in 1773 to the suppression of the Jesuits. Thus, the article presents the reasons from a dogmatic perspective: the theological controversies between the supporters of various moral theories, especially laxism and rigourism; the priests' conduct during the missions in Asia and America; the various articles which upset important personalities of the time, etc. Furthermore, the article indicates the real reasons which led to the suppression of the Jesuit Order in the main Catholic countries of Europe. The suppression of the Jesuit Order represented a dark episode in the history of the Church, episode which ended in 1814 with Pope Pius VII's decision to fully restore the Order founded by Ignatius Loyola.

Keywords: The Jesuits, The Dominicans, Pope Clement XIV, Dogma, Probabilism, Suppression, Laxism, Rigourism, The Bourbons, Pope Pius VII.

Introduzione

Durante la sua lunga storia che copre l'arco di quasi due millenni, la Chiesa ha dovuto superare tantissime persecuzioni e difficoltà, che provenivano tanto dall'esterno quanto dal suo interno. Mentre le persecuzioni provenienti dall'esterno fanno sorgere tra i membri della Chiesa un coraggio ineffabile e un'unità molto più visibile, le difficoltà provocate dagli stessi suoi membri portano con sé il seme della discordia, essendo più pericolose delle prime in quanto provano ad alterare l'identità stessa della Chiesa. In questo senso, possiamo affermare che il colmo della contraddizione che la Chiesa ha vissuto lungo i secoli viene rappresentato dall'atto della soppressione della Compagnia di Gesù da parte del papa Clemente XIV nel 1773.

Qualsiasi persona che arriva alla conoscenza di quest'evento si chiede senza pensare troppo: Ma è vero che un papa ha soppresso una intera congregazione? Come è stato possibile? Perché l'ha fatto? Quali sono i motivi che hanno indotto il papa a fare un gesto così strano, se non addirittura riprovevole?

Il presente lavoro cerca di rispondere a tutte queste legittime domande. Ma prima di passare a presentare le risposte, è necessario che spieghiamo il titolo del nostro lavoro, soprattutto la parola "i motivi". Abbiamo deciso di usare questo eufemismo (il termine reale sarebbe stato "i pretesti") per non

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, email: fabiandobos@yahoo.it.

offendere la memoria dei nostri antenati che, a loro modo, si sono sforzati di portare un contributo allo sviluppo della teologia, ma anche per aiutare il lettore ad avvicinarsi con più ottimismo storico all'argomento così discusso della soppressione della Compagnia di Gesù. Potevamo usare nel titolo la parola "le cause" al posto del termine "i motivi", ma la parola "causa" contiene in sé una distinzione chiara (quasi una separazione) tra la realtà che agisce e quella che subisce l'azione, mentre nel caso della soppressione dei gesuiti alcuni argomenti teologici portati dai loro nemici erano condivisi anche da alcuni teologi di quel tempo, appartenenti allo stesso ordine oppure ad altre congregazioni. Un altro motivo per cui non abbiamo usato nel titolo la parola "le cause" viene rappresentato dal fatto che in italiano la parola "causare" implica un obbligo, un effetto determinato, mentre il concetto "motivo" significa piuttosto il contesto di un avvenimento. Quindi noi cercheremo di capire tutto il contesto della soppressione dei gesuiti e poi ci avvicineremo anche alle cause concrete della medesima. Infatti, abbiamo usato la parola "causa" nel titolo del quarto paragrafo ("La causa della soppressione: le corti borboniche") appunto per evidenziare la differenza (quasi lo scisma) tra la mentalità delle corti borboniche e l'intenzione retta, ma purtroppo debole, del papa Clemente XIV.

In un primo momento, più esteso degli altri, ci soffermeremo sui motivi di tipo dogmatico che hanno portato alla decisione della soppressione dei gesuiti. Saranno presentate le dispute teologiche tra diverse teorie morali, soprattutto tra lassismo e rigorismo, che hanno aumentato l'ostilità contro i gesuiti. Faremo anche un esempio concreto di "litigio probabilistico", presentando ciò che è avvenuto nel Settecento tra il padre domenicano Daniele Concina e il teologo gesuita Giacomo Sanvitale. Il secondo momento tratterà gli altri motivi che hanno portato alla soppressione della Compagnia di Gesù (il comportamento dei gesuiti nelle missioni dell'America e dell'Asia, monopolio educativo, articoli troppo incisivi che offendevano personaggi importanti dell'epoca etc.).

Nel terzo paragrafo prenderemo brevemente in considerazione l'atteggiamento dei due papi (Clemente XIII e Clemente XIV) che hanno vissuto quel periodo sfavorevole per la Chiesa, un tempo in cui le corti borboniche facevano pressioni sulle autorità ecclesiastiche per sopprimere la Compagnia di Gesù. Infine, l'ultima parte presenterà le cause particolari dell'espulsione dei gesuiti da alcuni principali paesi europei (Portogallo, Spagna e Francia).

Per capire meglio gli eventi che incontreremo nelle pagine seguenti dobbiamo tornare con la mente allo spirito dell'epoca moderna, che ponendo tanti problemi alla Chiesa l'ha aiutata a maturare.

1. Motivi di tipo dogmatico

1.1. L'inizio delle dispute teologiche

Fin dai primi secoli la Chiesa ha conosciuto due correnti opposti, due estremi che allontanano l'uomo dalla vera vita cristiana: il rigorismo e il lassismo. I padri della Chiesa hanno combattuto questi due errori teologici. Anche se in alcuni scritti dei padri si può intravedere l'orientamento rigorista, non mancano le soluzioni in favore della libertà umana.² In questo senso ricordiamo il detto attribuito a Sant'Agostino: "In dubiis libertas".

La teologia scolastica sembra di aver abbracciato la soluzione tuziorista³, ma non possiamo affermare che i grandi pensatori della Scolastica furono i difensori di un tuziorismo assoluto. Quando una persona si trova in dubbio, San Tommaso raccomanda la virtù della prudenza.⁴

L'origine del sistema probabilistico si deve cercare negli scritti dei teologi della Scuola di Salamanca, verso la fine del secolo XVI. Tra questi ricordiamo Francesco di Victoria e Bartolomeo di Medina, che hanno posto le basi del probabilismo. Nel 1577, commentando una frase di San Tommaso, Bartolomeo di Medina, scriveva la frase che può essere considerata il principio del probabilismo: "Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit."⁵ Quindi possiamo chiamare, senza temere di sbagliare, il domenicano Bartolomeo di Medina il padre del probabilismo. Si può capire subito come questo nuovo sistema crea un grande abisso tra la morale antica e quella moderna.⁶ Tanti teologi del tempo hanno subito accolto con gioia questa nuova dottrina morale e l'hanno sviluppata ancora di più. Tra loro si trovavano anche dei grandi pensatori gesuiti (Vásquez, Suàrez etc.). Questa attitudine dei teologi gesuiti è davvero paradossale in quanto ci troviamo nel periodo che segue immediatamente dopo la morte di Sant'Ignazio di Loyola (1556), il quale fu un fondatore molto severo, se non addirittura rigorista. E' una enigma (quasi un mistero) che forse l'uomo contemporaneo non capirà mai del tutto, come hanno potuto alcuni grandi teologi gesuiti del periodo moderno, che si sono formati alla scuola rigida di Sant'Ignazio, seguire una tale corrente morale

² F. ROBERTI (ed.), *Dizionario di teologia morale*, Roma, 1957, 1356.

³ Il *tuziorismo* è un sistema morale rigorista. Secondo i tuzioristi, l'uomo, quando si trova in dubbio, deve seguire la via più sicura. Nel periodo moderno questa corrente è stata considerata estremista, e quindi fu condannata, insieme al lassismo, dal papa Innocenzo XI, verso la fine del secolo XVII.

⁴ L. DAL BON, *Probabilismo*, tesi dottorale nell'Università di Cremona, 1953, 16.

⁵ F. COMPAGNONI (ed.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Milano, 1990, 1294.

⁶ DAL BON, 17.

liberale. Una spiegazione potrebbe essere il fatto che i sacerdoti di quella epoca sentivano il bisogno di liberare la coscienza dei loro penitenti rigoristi. Tanti teologi, non solo gesuiti, sono passati dalla morale classica alla dottrina probabilistica solo per tranquillizzare le coscienze morse dalla scrupolosità, senza accorgersi che, di fatto, loro conducevano queste coscienze verso l'estrema del lassismo, un errore ancora più grave del primo.⁷

1.2. Probabilismo e antiprobabilismo

La via del probabilismo porta senz'altro al lassismo, il quale non è altro che il sistema morale opposto a quello del tuziorismo assoluto. Infatti, tanti teologi, non solo gesuiti, sono caduti in questo laccio del probabilismo. I lassisti sostenevano che una persona poteva agire seguendo un principio probabile, anche se la probabilità era molto piccola. L'unica condizione per compiere un determinato atto era di non uscire fuori dai limiti del probabile. I teologi delle Università di Lovanio e Parigi hanno subito reagito e il papa ha condannato più volte le idee lassiste.⁸

In questo contesto nacque una nuova corrente, il giansenismo, che aveva come scopo quello di combattere contro il lassismo. Purtroppo, come spesso capita nella storia della Chiesa, questa reazione al lassismo cade nell'estrema opposta, coltivando un pessimismo antropologico e un rigorismo esagerato, che consideravano l'ascesi e la mortificazione una meta in sé, non un semplice mezzo per arrivare a Dio. A causa delle sue idee estremiste, il giansenismo fu abbracciato soltanto da quelle persone che mettevano la loro fiducia nella propria volontà. Tra gli esponenti massimi di questa corrente ricordiamo: Cornelio Giansenio (il fondatore), Arnauld (il grande nemico del probabilismo gesuita) e l'importante filosofo Blaise Pascal. L'ultimo ha pubblicato nel 1657 l'opera "Les Provinciales", che comprendeva alcune lettere contenenti moltissime idee rigoriste. Nella quinta lettera Pascal spiega la dottrina della grazia secondo i gesuiti e tratta della dottrina delle "opinioni probabili."⁹ A causa del suo orientamento estremista, il giansenismo fu condannato il 24 agosto 1690 dal papa Alessandro VIII.¹⁰

⁷ J.-M. MAYEUR, *Histoire du christianisme*, vol. IX, Desclèe, 1977, 1000.

⁸ Il papa Alessandro VII ha condannato il lassismo il 24 settembre 1665 (P. HÜNERMANN (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, , Bologna, 1995, nr. 2021–2048) e il 18 marzo 1666 (HÜNERMANN, nr. 2049–2065). Anche il papa Innocenzo XI ha condannato le stesse idee il 2 marzo 1679 (HÜNERMANN, nr. 2101–2167).

⁹ B. PASCAL, *Les Provinciales*, Paris, 1934, 31–38.

¹⁰ HÜNERMANN, nr. 2301–2332.

1.2.1. La Compagnia di Gesù e il probabilismo

Abbiamo già accennato al fatto che tanti teologi gesuiti hanno accolto con molta disponibilità il nuovo sistema probabilistico. Dobbiamo però notare che questa nuova dottrina non rappresentava la posizione ufficiale della Compagnia di Gesù, in quanto non tutti i teologi gesuiti accolsero la nuova teoria. Possiamo dividere i pensatori gesuiti in tre gruppi: coloro che hanno adottato il probabilismo con alcune riserve, quelli che l'hanno accolto senza nessuna riserva e gli antiprobabilisti.¹¹

A) I probabilisti con riserve erano quelli che hanno accettato il probabilismo, ma non nella sua totalità. I rappresentanti di questo gruppo sono: Francesco Giorgio Rhodes e Martino di Esparza. L'ultimo ha scritto un manuale di teologia pubblicato il 28 novembre 1665 con il permesso del superiore generale Oliva. In questa opera, cerca di limitare l'uso dell'opinione meno probabile, ma allo stesso tempo è contrario a tutti gli antiprobabilisti. La più importante opera dei probabilisti con riserve è *Crisis theologica sive disputationes selectae ex morali theologica*, scritta da Giovanni di Cardenas e pubblicata a Lione nel 1670. Il libro è una severa critica alle teorie "troppo esigenti" di Caramuel, Baron e Fagnanus, essendo questi autori tradizionalisti, contrari al probabilismo.

Nel caso in cui – scrive Cardenas – ad una persona si presenta una opinione molto probabile ed un'altra meno probabile, essa può scegliere e agire in modo legittimo secondo l'opinione meno probabile, anche se essa è favorevole alla libertà e contraria alla legge.¹²

B) I probabilisti senza riserve erano quelli che cercavano di tranquillizzare la coscienza accettando l'opinione meno probabile. Da questo atteggiamento si può arrivare subito al lassismo. La principale opera dei probabilisti senza riserve è *Fundamentum totius theologiae moralis*, opera pubblicata nel 1668 dal padre Antonio Terillus, professore al Collegio inglese di Lione. Egli affermava che se una persona si trova nel dubbio, la legge non è né promulgata, né obbligatoria e quindi si agisce in stato di ignoranza invincibile. Questa idea sarà combattuta molto dal padre domenicano Daniele Concina, che incontreremo più avanti. Un'altra opera che dobbiamo ricordare è quella che il padre Honore Fabri ha pubblicato prima a Lione nel 1670 e dopo due anni, con tante aggiunte, a Colonia, *Apologeticus doctrinae moralis ejusdem societatis*. La pubblicazione di questo libro ha chiesto all'autore

¹¹ Th. DEMAN, "Probabilisme", in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIII, Paris, 1936, col. 525–527 passim.

¹² DEMAN, col. 525.

tantissimi sacrifici: fu arrestato dall'Inquisizione. Più tardi, nel 1678, il prefetto della Biblioteca Vaticana, Stefano Gradius, ha scritto il libro *Disputatio de opinione probabili cum P.H. Fabri*. In questo lavoro l'autore critica in modo esagerato il padre Fabri.

C) Gli antiprobabilisti erano quelli che si opponevano alle idee probabilistiche. Tra gli antiprobabilisti troviamo anche dei teologi gesuiti. Per esempio, il padre Luigi di Scildere, professore all'Università di Lovanio, che riesce, con il permesso del padre provinciale del Belgio, di pubblicare nel 1664 un libro antiprobabilistico. Ma l'avversario più forte dei probabilisti fu Michele di Elizalde. Egli ha trovato un sostegno molto importante nel cardinale gesuita Pallavicini. Tuttavia, non è riuscito ottenere il permesso per pubblicare tutta la sua opera antiprobabilistica, però ha potuto pubblicare nel 1670 a Lione il libro *De recta doctrina morum*, usando lo pseudonimo Antonio Celladei. La sua teoria può essere riassunta in due principi: 1. La legge di Dio è la prima regola che deve essere osservata nell'attività umana; 2. La seconda regola è la ragione. Quindi la ragione si deve sottomettere alla legge divina. Contro questa opinione Terillus ha scritto *Regula morum*, libro in cui combatte con tanti argomenti le affermazioni del suo collega moralista.

Guardando nell'insieme la posizione dei gesuiti nei confronti della dottrina probabilistica possiamo affermare che questa teoria, anche se fu accettata da tanti teologi gesuiti, non rappresenta in tutto il pensiero della Compagnia di Gesù, in quanto alcuni teologi si sono opposti al nuovo sistema. Dobbiamo però accettare il fatto che per molto tempo i superiori dell'ordine hanno accettato il sistema morale del probabilismo.

1.2.2. Il litigio tra il domenicano Daniele Concina e il gesuita Giacomo Sanvitale

Il domenicano antiprobabilista Concina¹³ ha pubblicato nel 1745 a Pesaro un libro grande chiamato "Osservazioni critiche e morali in difesa della storia del probabilismo e del rigorismo contro il libro intitolato *Giustificazione di più personaggi e di altri soggetti ragguardevoli in Lucca 1743*". Fin dalla prima pagina Concina avvisa il lettore che la sua opera è "una lettera diretta all'autore del libro del 1743", in altre parole a Giacomo Sanvitale, che era un probabilista convinto. Il libro di Concina non è una storia del probabilismo, ma piuttosto un'opera polemica, che rappresenta un punto di riferimento nello studio del sistema probabilistico. Le pagine di questo lavoro si assomigliano moltissimo con l'opera "Les Provinciales" pubblicata da Blaise Pascal quasi cento anni

¹³ Il padre Concina era in realtà un teologo probabiliorista, cioè sosteneva che in caso di dubbio la persona deve seguire l'opinione più probabile.

prima. La posizione di Concina si ritrova in tutti gli autori antiprobabilisti. Dall'altra parte egli si tenne ben lontano dal giansenismo, dal rigorismo e dal tuziorismo.

L'opera di padre Concina ha avuto un grande successo. Lo stesso papa Benedetto XIV l'ha ringraziato per questo contributo portato alla morale cattolica. Però il libro del padre domenicano Concina ha fatto sorgere anche tantissime reazioni. Ci troviamo nella stessa situazione di un secolo prima quando Pascal ha pubblicato "Les Provinciales". Contro il Concina hanno fatto fronte comune tanti padri gesuiti guidati evidentemente da Sanvitale, il più grande rivale di Concina. Tutti questi teologi hanno combattuto contro il padre domenicano mediante degli scritti e articoli pubblicati in diverse riviste. Possiamo affermare che questo problema non riguardava soltanto alcuni teologi, ma addirittura i due ordini: domenicano e gesuita.

Il padre Sanvitale, dopo alcuni anni della pubblicazione del libro di Concina, ha scritto un'opera attraverso la quale ha voluto combattere l'autore domenicano. Il titolo del libro di Sanvitale era "Raccolta di molte proposizioni estratte dall'istoria del probabilismo e rigorismo impugnante come opposte al vero". Il lavoro, essendo molto polemico, ha dovuto aspettare tre anni per poter essere pubblicato. E' apparso soltanto nel 1751, a Trento. Fin dall'inizio Sanvitale critica il padre Concina affermando che ha scritto un libro così grande in solo sette mesi, mentre altri autori seri, quando scrivono libri di questa portata lavorano tanti anni. E qui si dava esempio sé stesso affermando che per scrivere la sua opera ha lavorato tre anni. Sempre nella prefazione, egli accusa il padre Concina di non aver scritto una storia del probabilismo, ma una apologia del rigorismo, affermando che nemmeno San Tommaso d'Aquino non è stato così grande probabiliorista come il padre Concina.¹⁴

Dopo l'introduzione, il padre Sanvitale prende quasi tutte le pagine di Concina e dimostra che tutte le sue idee sono false.

Nonostante le insistenze dei gesuiti, l'opera di Concina rimaneva ancora non toccata dalla condanna, in quanto il papa Benedetto XIV simpatizzava molto l'autore ed era d'accordo con il sistema probabilioristico.

1.3. La soluzione di Sant'Alfonso Maria de Liguori (1696–1787)

Sant'Alfonso ha ricevuto la formazione al sacerdozio a Napoli tra gli anni 1722–1726, periodo in cui ha respirato l'aria probabilioristica che esisteva in quella epoca a Napoli.

¹⁴ G. SANVITALE, *Raccolta di molte proposizioni estratte dall'istoria del probabilismo e rigorismo impugnante come opposte al vero*, Trento, 1751, III–VIII passim.

Dopo quasi venti anni di sacerdozio, Sant'Alfonso si converte al probabilismo, comprendendo che il rigorismo probabilioristico non aveva tanti seguaci, mentre le persone semplici accettavano volentieri il sistema probabilistico. Egli affermava insieme ai probabilisti che “lex dubia non obligat”.

Verso la fine della sua vita Sant'Alfonso è obbligato di cambiare il senso delle parole del suo sistema morale, in quanto l'ostilità di alcuni suoi superiori verso il probabilismo poteva provocare degli inconvenienti e quindi i suoi libri erano in pericolo di essere messi all'indice.¹⁵ L'attività e la dialettica in sede di coscienza di Sant'Alfonso Maria de Liguori nella grande controversia sul probabilismo si concretizza in più di venti lavori scritti in un vasto arco di tempo (1748–1777).¹⁶

Quale è la soluzione che Sant'Alfonso trova per il problema probabilistico? La sua teoria è molto semplice. In effetti si tratta di un primato tra la legge (posizione probabilioristica) e la libertà (posizione probabilistica). Come riesce Sant'Alfonso a riconciliare la legge divina, che è un comandamento ben chiaro e definito, con la libertà dell'uomo, caratterizzata da una certa dose di soggettivismo?

Nella sua opera fondamentale *Theologia moralis*, Sant'Alfonso afferma che l'agire umano segue una doppia regola: una remota ed altra prossima. Egli afferma che la regola remota è quella divina, mentre la regola prossima è la coscienza. Quindi la legge è l'elemento materiale dell'imperativo morale, mentre l'elemento formale viene rappresentato dalla coscienza.¹⁷ In questo modo Sant'Alfonso dava vita ad un nuovo sistema morale che riusciva a riconciliare gli sostenitori del probabilismo con quelli del probabiliorismo. Infatti, questa nuova dottrina morale si chiama equiprobabilismo. Possiamo dire con sicurezza assoluta che in tutta la sua opera, Sant'Alfonso segue un solo principio: viene permesso l'uso moderato dell'opinione probabile. Nel 1762 ha scritto un libro che porta come titolo proprio questo principio: “Breve dissertazione sull'uso moderato dell'opinione probabile.”¹⁸

La dottrina morale alfonsiana si è mostrata molto equilibrata e, con il passare del tempo, ha attratto un numero sempre più grande di simpatizzanti. Durante il pontificato di Pio IX fu pubblicato il 23 marzo 1871, in modo solenne, il decreto mediante il quale Sant'Alfonso Maria de Liguori fu elevato

¹⁵ S. MAJORANO, *La teologia morale nel Settecento*, cursus pro studentibus Academiae Alphonsianae, Roma, 1998, 58.

¹⁶ D. CAPONE, *La proposta morale di Sant'Alfonso. Sviluppo e attualità*, Roma, 1997, 13.

¹⁷ MAJORANO, 58.

¹⁸ DEMAN, col. 580.

al grado di dottore della Chiesa, proprio per il suo notevole contributo allo sviluppo della teologia morale.¹⁹

2. Altri motivi

Oltre ai motivi di tipo dogmatico la soppressione della Compagnia di Gesù si deve anche alla particolare pastorale, pedagogia, diplomazia etc. dei gesuiti.

Uno dei motivi pastorali invocati spesso dai nemici dell'ordine era il nuovo metodo che i missionari gesuiti usavano per convertire gli indigeni pagani e poi per educarli. Alcuni di loro, infatti, applicavano nella pastorale il sistema morale del probabilismo, però non si può dire che la situazione era la stessa in tutte le missioni dei gesuiti. Specialmente l'argomento del dibattito riguardava i riti cinesi. "I missionari furono pienamente d'accordo nell'adattarsi esternamente al modo di vivere e di pensare dei cinesi".²⁰ Gli avversari dei gesuiti li accusarono in modo esagerato che ammettessero nelle missioni i riti idolatrici, e anche del fatto che non erano obbedienti alle norme della Santa Sede, che era contraria alle idee che loro mettevano in pratica nei territori di missione. In questo senso, ricordiamo che lo stesso papa Benedetto XIV si irritò contro l'ordine più volte e probabilmente si riferiva ai missionari gesuiti, quando nella condanna definitiva dei riti cinesi, emanata nel 1742, parlava di "inoboedientes et captiosi homines", che rifiutavano le direttive di Roma.²¹

Un altro motivo interessante della soppressione della Compagnia di Gesù furono le attività coronate di successo che i gesuiti svolgevano in America Latina, mediante le famose riduzioni. Tutta questa stupenda opera non poteva prosperare senza suscitare tante critiche e gelosie. Così si spiega il fatto che molti nemici dell'ordine hanno accusato i gesuiti di sfruttare segretamente delle miniere e di accumulare molte ricchezze. Questa era una ideologia antigesuitica che si sviluppò in Europa e poi passò anche nei territori di missione. L'invidia e l'odio dei nemici della Compagnia di Gesù riuscirono a demolire quello che i gesuiti hanno costruito fin dai primi anni del secolo XVII.²²

Nel Settecento il metodo pedagogico dei gesuiti si era imposto nei confronti dei metodi usati dai membri degli altri ordini. Molti teologi del tempo erano spesso irritati dall'apparente tendenza gesuitica di monopolizzare l'insegnamento. Per esempio, in Portogallo, Louis Antonio Verney aveva

¹⁹ DEMAN, col. 588.

²⁰ H. JEDIN (diretta da), *Storia della Chiesa*, vol. VII, Milano, 1978, 364.

²¹ G. MARTINA, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, vol. II, Brescia, 1994, 306–307.

²² E. PRECLIN, E. JARRY (diretta da), *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri tempi*, vol. XIX/1, Torino, 1974, 183–184.

sferrato nell'anno 1760 un terribile attacco al metodo pedagogico dei gesuiti, mentre in Spagna era forte la rivalità fra “colegiales” (alunni della compagnia) e “manteistas” (di altre scuole).

Un ultimo motivo che ricordiamo qui è la mancanza di diplomazia di alcuni scrittori gesuiti che non hanno saputo trasmettere in modo silenzioso e credibile il loro sistema dogmatico. Spesso gli autori gesuiti offendevano nei loro articoli persone ragguardevoli che avevano molto influsso sia nel mondo civile sia in campo ecclesiastico.²³

Tutti questi motivi sono il risultato dell'aria illuministica che il mondo, quindi anche la Chiesa, respirava nel Settecento. Gli scrittori, i teologi, i filosofi, ma anche le persone semplici avevano già imboccato la via della ragione, che tante volte, se non viene controllata dalla fede, sboccia nell'abisso del razionalismo ateo. Quindi si può affermare che un motivo fondamentale della soppressione della Compagnia di Gesù fu l'illuminismo.

3. L'atteggiamento dei papi

3.1. Clemente XIII²⁴ fu eletto come successore di Pietro il 6 luglio 1758. Il suo pontificato può essere sintetizzato dalle parole con le quali egli ha difeso fino alla fine della vita i gesuiti: “Aut sint ut sunt aut non sint”. Subito dopo l'elezione, il nuovo papa si trovò alle prese con l'unione dei sovrani cattolici e dei loro ministri (Pombal a Lisbona, Aranda in Spagna, Tanucci a Napoli e du Tillot a Parma) ostili ai principi della Chiesa. Per quanto riguarda il rapporto con i gesuiti, Clemente XIII li stimava molto non solo perché è stato loro alunno, ma anche perché era convinto del fatto che l'ordine fondato da Sant'Ignazio di Loyola si era conquistato attraverso la sua attività un posto particolare nella Chiesa. Il papa scelse come segretario di stato il cardinale Torrigiani, che era vicino ai gesuiti e teneva in grande stima il generale dell'ordine, padre Ricci. E' chiaro che Clemente XIII non aveva nessuna intenzione di sacrificare un ordine così importante per la Chiesa. Lungo tutto il suo pontificato, il papa ha seguito con tremore le tappe della soppressione dei gesuiti in diversi paesi, iniziando con il Portogallo di Pombal. Le sue proteste erano in vano. Tra 16 e 24 gennaio 1769 i tre ambasciatori di Spagna, di Napoli e di Francia pretesero dal papa la soppressione totale della Compagnia di Gesù. Stanco e scoraggiato per la situazione dei gesuiti nel mondo, Clemente XIII morì la notte del 2 febbraio dello stesso anno.

²³ MARTINA, vol. II, 307.

²⁴ La figura di Clemente XIII è stata presa dal P. LEVILLAIN (diretto da), *Dizionario storico del papato*, Torino, 1996, 347–349 passim.

3.2. Clemente XIV fu eletto papa il 19 maggio 1769. Il problema primordiale che il nuovo papa doveva risolvere era quello della soppressione dei gesuiti. “Clemente XIV privo di esperienza pastorale e diplomatica e di legami precisi con il Sacro Collegio, timoroso di influenze esterne, inevitabilmente fu indotto a trattare personalmente gli affari, riducendo il peso del segretario di stato L.O. Pallavicini, già nunzio a Madrid o delle tradizionali congregazioni cardinalizie e preferendo servirsi di uomini di sua diretta fiducia, in genere prelati o curiali di rilievo minore”.²⁵ Fin dall’inizio della sua attività pontificale, Clemente XIV si è mostrato conciliante con le corti borboniche, le quali sentendo questa disponibilità del papa hanno iniziato una serie di pressioni sull’argomento della soppressione dei gesuiti in tutto il mondo. Il breve della soppressione dei gesuiti intitolato “Dominus ac Redemptor” porta la data del 21 luglio 1773, fu firmato il 12 agosto e diffuso a partire dal 17 agosto. Tutto il travaglio di un papa che fu obbligato a sopprimere una delle più importanti congregazioni di tutta la storia della Chiesa si riflette anche nella difficoltà con cui fu scritto il documento.

Tanti storici si sono chiesti sulla condotta di Clemente XIV. Il suo agire fu un atto di debolezza oppure di cautela? In questo senso, i pareri sono divisi. Riportiamo qui il giudizio che da *La storia dei papi* di Pastor:

Clemente XIV rimane, nella lunga serie dei papi, come uno dei più deboli e più infelici. Al tempo stesso egli è uno dei più degni di compassione, perché, malgrado le sue ottime intenzioni, quasi tutto gli riuscì male, essendo egli impari alla situazione, la quale era d’altra parte di una difficoltà senza esempio.²⁶

Infatti, alla prima vista sembra che il papa Clemente XIV non è riuscito a difendere la Chiesa dagli attacchi dei suoi nemici, e nemmeno di creare nella stessa Chiesa un clima di unità e comunione. Però dobbiamo notare che i tempi erano veramente difficili, come lui stesso ripeteva spesso. In più, un accanimento come quello di Gregorio VII durante la lotta per le investiture poteva essere fatale per la Chiesa. Chi lo sa!?

²⁵ F. BURCHIELLI (diretta da), *Enciclopedia dei papi*, vol. III, Roma, 2000, 479.

²⁶ L. PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, vol. XVI, parte II, Roma, 1943, 419. Subito dopo la sua elezione, Clemente XIV avrebbe affermato che la Chiesa di Roma si trovava in quel periodo sul Calvario.

4. LA CAUZA DELLA SOPPRESSIONE: LE CORTI BORBONICHE

4.1. Portogallo

La campagna antigesuitica è iniziata nel Portogallo. Nel 1750 molti indiani che appartenevano alle “riduzioni” di Paraguay sono insorti contro la Spagna. La causa era il trattato che il Portogallo e la Spagna avevano firmato poco prima e attraverso il quale la Spagna acquistava dal Portogallo un tratto della riva sinistra del Rio della Plata, di fronte a Buenos Aires, cedendo in cambio un territorio più vasto, cioè una buona parte delle “riduzioni”. Gli indigeni si sono ribellati fino al punto di prendere le armi e lottare contro questa nuova realtà (gli spagnoli obbligavano gli indiani di abbandonare i campi che loro stessi hanno dissodato lungo tanti decenni). La colpa di tutte queste rivolte fu imputata ai gesuiti, cosa che non era proprio vera. Anzi, molti missionari hanno provato a calmare gli indigeni, ma non sono riusciti.

Un'altra calamità, questa volta naturale, fu attribuita sempre ai gesuiti. Dopo il grande terremoto del 1755 alcuni predicatori gesuiti (per esempio il padre Malagrida) avevano visto nel tragico evento il castigo divino per i peccati dei portoghesi. Queste accuse che venivano fatte da parte dei gesuiti nei confronti dei portoghesi aumentarono l'ostilità degli ultimi contro la Compagnia di Gesù. Nel 1758 il primo ministro del re Giuseppe I Emanuele, Sebastian Carvalho y Mello, che più tardi diventò marchese di Pombal, ottenne da Benedetto XIV che la compagnia fosse sottoposta alla visita apostolica da parte del patriarca di Lisbona, il cardinale Saldanha, il quale subito sospese tutti i padri gesuiti dalla predicazione e dalla confessione. Nel 1759 avvenne un attentato contro il re e i colpevoli erano, secondo le autorità portoghesi, sempre i gesuiti. In seguito i gesuiti subirono la confisca dei beni e poco dopo, nonostante la protesta di Clemente XIII, se stranieri, vennero espulsi dal regno e dalle colonie e sbarcati privi di tutto nello Stato pontificio, se portoghesi, furono messi in carcere. Per giustificare tutto l'accaduto furono avviati alcuni processi. Per esempio, il vecchio padre Malagrida fu giustiziato per alto tradimento e per eresia.²⁷

Inizia adesso il calvario della Compagnia di Gesù, e anche della Chiesa, una salita che finirà con la soppressione dell'ordine nel 1773. Tutti gli anni di pontificato di Clemente XIII, e poi del suo successore Clemente XIV costituiscono una delle più difficili pagine della storia generale del cristianesimo.

²⁷ MARTINA, vol. II, 308–310 passim.

4.2. Francia

La grande nazione cattolica francese ha conosciuto nel Settecento più di tutti gli altri popoli l'influsso fatale dell'illuminismo. Molti erano gli scritti che rifiutavano l'esistenza del Dio dei cristiani. In più, era ancora aperto il dibattito tra i giansenisti e i gesuiti.

L'evento che aumentò l'ostilità delle autorità francese contro i gesuiti fu "il caso Lavalette". Il padre gesuita Antonio Lavalette, che era superiore della isola Martinica, volle rinnovare la gestione dei suoi confratelli che non riuscivano ad amministrare in modo conveniente le missioni. Ma le sue imprese nel fare commercio non riuscirono e quindi dovette dichiarare il fallimento (egli fece molti debiti che non riusciva pagare). Di conseguenza il padre Lavalette fu espulso dall'ordine. Il parlamento parigino prese anche altre misure contro tutto l'ordine: volle esaminare le costituzioni della compagnia, condannò alcuni scritti gesuiti, limitò la facoltà di tenere scuole, proibì l'ingresso nell'ordine etc.²⁸ Il re Luigi XV cercò un compromesso proponendo la creazione di un ramo autonomo dell'ordine sottoposto ad un vicario con dei poteri particolari. Ma il papa dette una risposta rimasta famosa nella storia della Chiesa: "sint ut sint, aut non sint."²⁹

Dopo questi eventi il parlamento parigino ordinò lo scioglimento della compagnia (agosto 1762) e poi il 26 novembre 1764 il re Luigi XV pronunciò lo scioglimento della medesima. Contro questo atto, il papa Clemente XIII lanciò la bolla "Apostolicum munus" (7 gennaio 1765), approvata dall'episcopato francese.³⁰

In questo modo le autorità francesi, seguendo le idee illuministiche, sono riuscite ad eliminare in Francia un ordine che prima aveva sempre lavorato per lo sviluppo religioso ma anche culturale della più grande nazione cattolica.

4.3. Spagna

Pochi anni dopo l'espulsione dei gesuiti dal Portogallo e dalla Francia fu la Spagna il paese che volle sbarazzarsi da questo ordine. Nella notte tra 2 e 3 aprile 1767 tutte le case dei gesuiti in Spagna furono circondate dall'esercito, i padri arrestati e poi mandati a Civitavecchia. Per fare questa "pulizia religiosa", il re Carlo III era stato

mosso da motivi di gran peso, nella coscienza e nell'obbligo di mantenere obbedienza, pace e giustizia nel suo popolo, e per molte altre cause pressanti, giuste e cogenti, che egli chiude nel suo petto regale.

²⁸ PRECLIN, JARRY, 1020–1025 passim.

²⁹ MARTINA, vol. II, 311.

³⁰ PRECLIN, JARRY, 1026.

Queste cause “chiuse nel petto del re” erano però abbastanza visibili. Alle cause comune si aggiungevano: l’ostilità di alcuni ministri, specialmente dell’Aranda e del Campomanes, le pressioni del generale degli agostiniani Vàsquez, l’influsso antiromano del ministro napoletano Tanucci, l’imbarazzo del governo per il crescente malumore del popolo, dovuto ai problemi economici. Tutti i problemi e i mali del paese erano – secondo le autorità spagnoli – causati dai gesuiti. Ma il re non faceva altro che seguire l’esempio di Nerone che ha imputato ai cristiani l’incendio che lui stesso accese a Roma. In più, Campomanes aggiungeva altre accuse: le ricchezze della compagnia, incompatibilità tra l’obbedienza gesuitica e la fedeltà allo stato, dottrine pericolose (tirannicidio e probabilismo), opposizione ai sovrani etc.³¹

Un anno dopo erano espulsi tutti i gesuiti dell’America spagnola e delle Filippine. Questo atto fu l’epilogo del comportamento strano che il re di Spagna e i suoi collaboratori hanno avuto verso un ordine fondato da un santo spagnolo!

Conclusionione

Per concludere il presente lavoro dobbiamo rimanere ancora, in un primo momento, nello spirito moderno della Chiesa e dell’Europa per poter ripassare in modo sintetico tutti gli eventi importanti che hanno portato alla soppressione dei gesuiti del 1773. Dobbiamo poi, in un secondo momento, staccarci dal periodo che abbiamo trattato per poter fare un giudizio attuale sui fatti accaduti e sui diversi personaggi che abbiamo incontrato nelle pagine del nostro lavoro. Abbiamo visto come già dalla fine del secolo XVI alcuni teologi gesuiti probabilisti erano entrati in dispute teologiche con molti pensatori appartenenti ad altre congregazioni. Come abbiamo già detto nell’introduzione, l’accusa di probabilismo, che era portata contro i gesuiti dai loro nemici, non fu giusta, ma solamente era un pretesto per sopprimere l’ordine. In questo senso, dobbiamo ricordare il fatto che tanti teologi di altri ordini sostenevano il probabilismo in quella epoca, ma solo per i gesuiti questo sistema morale costituiva un peccato! In ogni caso, se consideriamo che “il litigio probabilistico” è iniziato alla fine del secolo XVI ed è durato circa due secoli, possiamo affermare con massima sicurezza che se non ci fossero state le pressioni (“le cause”) delle corti borboniche sul papa, l’atto della soppressione della Compagnia di Gesù non avrebbe mai avuto luogo. In più, se consideriamo tutte le dottrine morali, cioè il rigorismo, il tuziorismo, il giansenismo, il probabiliarismo, l’equiprobabilismo, il probabilismo e il lassismo possiamo osservare come le prime quattro insistono sulla legge, mentre le ultime tre mettono l’accento sulla libertà

³¹ MARTINA, vol. II, 311–312.

dell'uomo. La Chiesa ha riconosciuto come dottrina morale corretta quella di Sant'Alfonso Maria de Liguori, cioè l'equiprobabilismo, il quale mette l'accento sulla libertà dell'uomo. Quindi possiamo subito osservare come il probabilismo che a sua volta mette sempre l'accento sulla libertà dell'uomo, si avvicina alla dottrina morale della Chiesa più degli altri sistemi che mettono l'accento sulla legge. Di conseguenza "il peccato del probabilismo" non è così grande come l'hanno considerato i nemici della Compagnia di Gesù.

Gli altri motivi della soppressione dei gesuiti che abbiamo brevemente considerato nel secondo paragrafo (il comportamento dei missionari gesuiti nelle missioni, monopolio educativo, mancanza di diplomazia etc.) non possono neanche essi giustificare l'atto della soppressione dell'intero ordine gesuita in quanto non tutti i gesuiti erano colpevoli di tali mancanze. Invece le corti borboniche hanno attribuito a tutti i membri dell'ordine l'imprudenza dei pochi padri gesuiti che si credevano superiori anche al papa.

Nel terzo paragrafo abbiamo considerato l'atteggiamento dei due papi (Clemente XIII e Clemente XIV) che hanno dovuto guidare la Chiesa in quel periodo oscuro. Se Clemente XIII è riuscito a ritardare la soppressione dell'intero ordine, il suo successore, Clemente XIV, non ha potuto fermare l'impetuoso slancio anticattolico delle corti borboniche, e quindi finì per sopprimere nel 1773 l'intero ordine dei gesuiti, una "societas" che ha dato alla Chiesa molti santi e che si è implicata tantissimo nell'evangelizzazione dei popoli! Infatti, dopo questo tragico evento, le missioni dell'Asia e dell'America hanno sofferto più delle Chiese locali dell'Europa in quanto per molte di quelle popolazioni i gesuiti erano l'unica fonte di conoscere meglio il cristianesimo. Tanti storici fanno un giudizio negativo sul papa Clemente XIV, e forse hanno ragione, però dobbiamo sempre tener conto del contesto in cui si trovava la Chiesa in quel periodo, e soprattutto delle pressioni delle corti borboniche sul papa. Alcuni vedono nel gesto del papa anche una cautela, una via di uscita per sfuggire ad uno scisma. In questo senso, possiamo dire che il giudizio sul comportamento del papa Clemente XIV rimane una questione aperta.

Infine, nel quarto paragrafo abbiamo trattato brevemente "le cause" ("i pretesti") particolari che hanno portato alla soppressione dei gesuiti in tre grandi paesi (Portogallo, Francia e Spagna). Possiamo affermare che tutte queste "cause" avevano la stessa radice: la gelosia per il successo e quindi per la fama che la Compagnia di Gesù si conquistò nella Chiesa attraverso i suoi grandi teologi e missionari.

In conclusione, possiamo affermare, alla luce degli avvenimenti trattati in questo lavoro, che la soppressione della Compagnia di Gesù del 1773 da parte del papa Clemente XIV non è stato un atto pensato dall'autorità ecclesiastica, ma solamente l'accettazione di una misura di cautela che aveva come scopo la

pace della Chiesa. I motivi che alcuni teologi e le corti borboniche hanno presentato al papa a scopo di sopprimere i gesuiti non erano abbastanza forti, anzi tante accuse costituivano in modo evidente dei pretesti senza nessuna ragione religiosa e nemmeno civile. Di conseguenza, come tutte le realtà senza un fondamento solido, la soppressione è durata pochi anni, in quanto all'inizio del secolo XIX (1814) il papa Pio VII ridiede vita alla Compagnia di Gesù, che riprese il suo cammino con passi lenti ma sicuri.

LE RADICI DELL'ATEISMO SECONDO L'UMANESIMO INTEGRALE DI JACQUES MARITAIN

IULIAN-VALERIAN IANUȘ¹

Riassunto. Volendo parlare dell'ateismo come *forza storica*, Maritain prende come esempio tipico il comunismo russo, che ha alla base l'ateismo di Marx. L'ateismo non è una conseguenza del sistema sociale del comunismo; al contrario, è il punto di partenza.

Secondo Maritain, all'origine dell'avversione del pensiero comunista, dell'ideologia atea contro la fede cristiana c'è la colpa del mondo cristiano che è stato infedele ai suoi principi. Ma la tragedia di questo pensiero è che ha esteso questo risentimento contro il cristianesimo stesso, e contro ogni forma di intelligenza naturale. Alla fine questo stesso risentimento si ripercuoterà contro la verità stessa.

Parole chiave: ateismo, cristianesimo, Dio, umanesimo, Jacques Maritain, fede, marxismo

1. Premessa

Al problema dell'ateismo Jacques Maritain ha dedicato due delle sue opere: nel 1948 ha pubblicato il libro *Ragione e ragioni*² e nel 1949 *Il significato dell'ateismo contemporaneo*.³ Nell'*Umanesimo integrale* Maritain analizza il problema dell'ateismo nel secondo capitolo; si tratta dell'ateismo marxista.

Un'analisi sistematica del problema dell'ateismo marxista sarà fatta da Maritain in *La filosofia morale*. Come dice lo stesso Maritain, i "punti di vista" presentati nell'*Umanesimo integrale* e quelli presentati ne *La filosofia morale* sulla filosofia di Marx "si completano a vicenda."⁴

La problematica che vogliamo trattare si inserisce nel discorso più ampio della critica maritainiana al marxismo. Questo è un discorso assai complesso; vogliamo ricordare al riguardo soltanto due aspetti di base.

Prima di tutto si deve tener presente che il marxismo al quale si indirizza la riflessione di Maritain è principalmente quello filosofico, non il marxismo

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „A.I. Cuza” din Iași, email: ianusiulian@hotmail.com.

² J. MARITAIN, *Ragione e ragioni*, Milano, 1982.

³ J. MARITAIN, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia, ⁵1983.

⁴ J. MARITAIN, *La filosofia morale. Esame storico critico dei grandi sistemi*, Brescia, ²1999, 252, nota 2.

come dottrina e metodo di organizzazione economica e politica. L'approccio di Maritain è un approccio filosofico che ha di fronte una filosofia.

Il secondo aspetto che va sottolineato si riferisce al modo in cui è avvenuto il confronto tra Maritain ed il marxismo e comunismo. Esso si è sviluppato su due piani: da una parte Maritain accoglie la sfida che sul piano storico la rivoluzione comunista e l'umanesimo marxista ponevano ai cristiani, elaborando in risposta una filosofia cristiana e una proposta di umanesimo integrale. Dall'altra parte, contemporaneamente, procede ad una lettura radicale ed approfondita degli enunciati teoretici del pensiero di Marx, visti non solo in se stessi ma nel loro legame con la filosofia precedente e nella loro genesi psicologica e umana in Marx stesso, nel suo reagire alle gravi situazioni sociali del tempo.⁵

Noi ci soffermeremo sull'analisi fatta da Maritain al marxismo e al comunismo, così come viene presentata nell'*Umanesimo integrale*.⁶

2. Significato “religioso” del comunismo

Proponendosi di parlare dell'ateismo “come forza storica”, Maritain da come esempio tipico il comunismo russo; comunismo che nelle sue soluzioni sociali, nell'organizzazione del lavoro, non può essere separato dall'ateismo come posizione religiosa e metafisica. La ragione di questa inscindibilità consiste nel fatto che il comunismo

⁵ V. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in Jacques Maritain*, Milano, 1984, 178–183. Sulla critica fatta da Maritain a Marx, oltre all'opera appena citata, si veda V. POSSENTI (ed.), *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, Milano, 1978. Si vedano inoltre U. PELLEGRINO, “Introduzione: Ricerca di Dio e umanesimo integrale”, in J. MARITAIN, *Ateismo e ricerca di Dio*, Milano, ²1986, 38–51; A. PAVAN, “Il marxismo «ultima eresia cristiana»”, in *Vita e Pensiero*, 1 (1973), 5–27; F. MORENO, “Maritain e il marxismo”, in *Humanitas*, 12 (1975), 1074–1089; P. NEPI, “Filosofia della storia e rifiuto dell'umanesimo ateo in Jacques Maritain”, in *Humanitas*, 12 (1975), 1107–1115.

⁶ Va sottolineato che la critica maritainiana al marxismo è stata, a sua volta, criticata. Segnaliamo la critica di Agostino Del Noce secondo il quale Maritain abbia sottovalutato il marxismo (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1970). Sulla stessa linea si situa anche Gaspare Barbiellini Amidei (G. BARBIELLINI AMIDEI, “Marx e Maritain”, in *Studi Cattolici*, 146–147 (1973), 274–279). Giuseppe Goisis considera che in Maritain manca un confronto con le formule del marxismo più aggiornate e revisionate, considerando Mounier più aggiornato di Maritain (G. GOISIS, “La presenza dell'«Umanesimo integrale» nella cultura italiana”, in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Milano, 1988, 63–64).

è un sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all'uomo il senso dell'esistenza, risponde a tutte le questioni fondamentali poste dalla vita e manifesta una potenza ineguagliata di involupamento totalitario. È una religione, e delle più imperiose e sicura di essere chiamata a sostituire tutte le altre religioni; una religione atea della quale il materialismo dialettico costituisce la dogmatica, e il comunismo, come regime di vita, è l'espressione etica e sociale.⁷

Con questo Maritain vuole sottolineare che l'ateismo non è “una conseguenza necessaria del sistema sociale”, ma, al contrario, è “presupposto come il principio di questo”, è “il punto di partenza”. Senza questo, le “conclusioni pratiche” del pensiero comunista “perderebbero la loro necessità ed il loro valore.”⁸

Secondo Maritain, Marx “è stato ateo prima di essere comunista”; l'adesione stessa di Marx al comunismo è stata determinata dall'ateismo di Feuerbach. In questo rapporto Marx-Feuerbach, Maritain distingue due momenti:

In un primo momento, Marx, seguendo Feuerbach, ha concepito l'alienazione dovuta alla proprietà privata sul tipo dell'alienazione dovuta alla religione; in seguito, in un secondo momento, è stato condotto, contro Feuerbach, a considerarla come primaria di fatto e condizionante l'altra (materialismo storico); è da quella, come condizione primordiale, che proviene l'alienazione dell'uomo in Dio. Bisogna far cessare (comunismo) l'alienazione del lavoro: da ciò verrà come corollario (ateismo) la cessazione dell'altra alienazione [...]. In realtà dunque il materialismo

⁷ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Roma, 1980, 90. V. Possenti ricorda, insieme a Maritain, che il marxismo non può essere “smontato e rimontato a piacere per asportarne questa o quella parte”; questo aspetto comporta anche la “non riformabilità teoretica del marxismo, ossia l'impossibilità di un suo superamento-inveramento nel pensiero cristiano, nel quale accogliere le «verità» di Marx” (Cf. POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 203). Sull'unitarietà del marxismo si veda anche L. MORATI, “Il marxismo in «Umanesimo integrale»”, in AA.VV., *Maritain e Marx*, Milano, 1978, 122–126.

⁸ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 90–91. In una nota Maritain risponde a coloro che pensano il contrario, cioè che l'ateismo fosse una “conseguenza” della lotta di classe postulata da Marx. Secondo V. Possenti l'ateismo, per il marxismo, è insieme punto di partenza e risultato. Punto di partenza in quanto in Marx è un “primum” che permea tutto il suo pensiero; risultato perché la società diverrà completamente e definitivamente atea quando la rivoluzione comunista ne avrà mutato la base e la struttura materiale, sorgente di tutte le contraddizioni e le alienazioni, ivi compresa quella della duplicazione del mondo, in un mondo religioso e in un mondo mondano.” (*Una filosofia per la transizione*, 208.)

storico e il comunismo quale Marx lo ha concepito nel momento stesso in cui gli dedicava il suo pensiero e il suo cuore, hanno come radice l'ateismo feuerbachiano.⁹

Ciò che Maritain vuole analizzare è “come si è costituito questo ateismo di principio e in logico legame con una data concezione sociale”. La difficoltà di quest'analisi sta nel fatto che molti di quelli che hanno accolto le idee comuniste circa la collaborazione con i credenti non riescono a cogliere il significato metafisico o religioso del comunismo: colgono soltanto

il significato di un'etica economico-sociale, ovvero di una tecnica di trasformazione del regime economico”. Così “molti dati di fondo sono lasciati in ombra

e la problematica di natura filosofica che soggiace alla loro fede rivoluzionaria non viene portata in piena luce. Di conseguenza,

li è che la loro posizione atea è diventata così totale e così incondizionata, così distaccata dalle condizioni delle proprie origini, che ormai *va da sé* ai loro occhi, come una verità *per sé nota* o come in dato di esperienza. Essi prendono dimora sul terreno dell'ateismo come sul suolo ove sia possibile costruire, e come se non fosse necessario un certo viaggio filosofico per giungere a questo terreno. In breve, non vedono materia per un qualsiasi problema né all'ateismo né nella concezione materialistica del mondo; e perciò non hanno coscienza del problema metafisico logicamente implicato in queste posizioni.¹⁰

Tutto questo non fa altro che confermare che “la fede nella rivoluzione comunista presuppone in realtà un universo totale di fede e di religione sul quale essa si edifica”; un universo del tutto naturale che del resto nemmeno gli stessi comunisti “si prendono pensiero di chiarirlo a se stessi”. Secondo Maritain è una religione, anche se i comunisti non se ne rendono conto; “il comunismo è così profondamente, sostanzialmente una religione – terrena – da ignorare di essere una religione”. È una religione “naturalmente intollerante”, ordinata “tutta ed esclusivamente a fini terreni.”¹¹

⁹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 91. Nella stessa nota Maritain sottolinea che la genesi del comunismo in Marx non è di ordine economico come in Engels, ma di ordine filosofico e metafisico: “l'uomo è alienato da se stesso e dal suo lavoro dalla proprietà privata, come è alienato da se stesso dall'idea di Dio, ove egli proietta la sua essenza, e dalla religione”. Sull'ateismo di Feuerbach ed il suo rapporto con Marx si vedano anche D. MORIN, *L'ateismo moderno*, Brescia, 4^a 1996, 58–84 e O. TODISCO, *Marx tra Dio e l'uomo*, Firenze, 1974, 145–150.

¹⁰ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 92.

¹¹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 92–93.

Dal punto di vista del “contenuto delle dottrine”, della sua “intima struttura”, il comunismo, secondo Maritain, “discende, come da un principio primo, da un pensiero ateo o antireligioso”. Questo anche se tra gli elementi originari del comunismo ci sono pure degli elementi cristiani. Infatti, “nelle sue fasi preparatorie non è sempre stato ateo”: l’idea stessa di “comunione”, che “ne fa la forza spirituale e che il comunismo vuole realizzare nella vita sociale terrena”, è di origine cristiana; lo stesso si può dire anche dello spirito di fede e di sacrificio.¹²

3. Il risentimento contro il mondo cristiano

Se il pensiero comunista ha “ingaggiato” delle energie cristiane nella sua ideologia atea, che nella sua “struttura intelligibile” è volta contro la fede cristiana, questo è avvenuto, secondo Maritain, perché

all’origine e anzitutto per colpa d’un mondo cristiano infedele ai principi, si ha un profondo *risentimento* contro il mondo cristiano; e non solamente contro il mondo cristiano, ma (ed è qui la tragedia) contro lo stesso cristianesimo, che trascende il mondo cristiano e non potrebbe esservi confuso, e contro ogni concezione che abbia rapporti di parentela anche con i più lontani con quello che potrebbe essere chiamato il platonismo naturale della nostra intelligenza.¹³

Qui conviene osservare tre elementi: il risentimento, gli oggetti del risentimento e infine l’occasione propria di tale risentimento.

Il risentimento indica una situazione affettiva di delusione aggressiva. Ci si aspettava qualcosa da qualcuno che la poteva e la doveva fare e non la si è avuta. Tanto maggiore la fiducia e l’aspettativa, e tanto maggiore la delusione e quindi il risentimento aggressivo. Il risentimento indica che le origini del marxismo ateo non si trovano a livello dell’intelligenza, ma a livello dell’emotività.

Gli oggetti di tale risentimento sono tre: il mondo cristiano, il cristianesimo ed il platonismo naturale dell’intelligenza. Il mondo cristiano è “qualcosa di temporale e di terreno, che si riferisce all’ordine non della religione, ma della

¹² MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 93–94.

¹³ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 94. Angelo Gnemmi ricorda che Maritain individua una triplice radice; oltre al risentimento, che è di ordine storico, c’è la radice di ordine intellettuale, data dalla logica dell’immanentismo, seguita sino in fondo; la terza radice è di ordine morale, data dalla opzione originaria per la totale autonomia dell’uomo con il rifiuto di qualsiasi dipendenza: l’uomo è a se stesso l’essere supremo. Al riguardo, si veda: A. GNEMMI, “Il problema dell’ateismo contemporaneo nella filosofia di Jacques Maritain”, in V. POSSENTI (ed.), *Jacques Maritain oggi*, Milano, 1983, 97.

civiltà e della cultura”. Il cristianesimo, “come la parola Chiesa, ha un significato religioso e spirituale, designa una vita soprannaturale”. Il platonismo naturale della nostra intelligenza “è ciò che Platone ha saputo trarre dal fondo universalmente umano [...] in quanto questa intelligenza è naturalmente portata ad ammettere verità eterne e valori trascendenti”.

Ma il risentimento è provocato dal primo di questi oggetti e cioè dal mondo cristiano. Infatti c’era per il mondo cristiano un compito temporale, terreno da realizzare: un compito terreno perché una civiltà, in quanto civiltà, è ordinata direttamente ad un fine specifico temporale; un compito cristiano, poiché questa civiltà è per ipotesi una civiltà cristiana, poiché il mondo di cui si tratta ha ricevuto la luce del Vangelo. Ma questo compito temporale del mondo cristiano è stato eluso dai cristiani.

Ora, il mondo cristiano è legato al cristianesimo e alla Chiesa; di qui il rifluire del risentimento contro il cristianesimo e contro la Chiesa. Maritain è consapevole di questo legame. È un legame duplice questo tra mondo cristiano e cristianesimo: da una parte le persone del mondo cristiano sono cristiane, dall’altra tale mondo influisce sulle strutture della Chiesa, non sul suo cuore.

Ma il cristianesimo e la Chiesa sono legati al platonismo naturale dell’intelligenza umana (come la natura alla grazia). Per questo motivo tale platonismo diviene oggetto di risentimento.

In breve: l’occasione propria di tale risentimento è data dal mondo cristiano, esso risentimento si estende a ciò che è connesso con questo mondo e che ne subisce in parte un’influenza.¹⁴

Questo *risentimento* contro coloro che “non hanno saputo realizzare la verità di cui erano portatori” si ripercuote, poi, “contro la verità stessa”.¹⁵

4. Il processo di sostituzione

4.1. Il primo tempo del processo di sostituzione

4.1.1. La riabilitazione della causalità materiale

In seguito a questo risentimento avviene un “processo di *sostituzione*” che, secondo Maritain, è “opera del marxismo”. Si voleva denunciare la “menzogna delle idee elevate”:

il marxismo pretende di procedere ad una esecuzione radicale dell’idealismo, tanto come dottrina metafisica (e ciò lascia ben pochi rimpianti) quanto come semplice affermazione (ed è tutt’altra cosa) del valore dell’immateriale in generale. In breve, è un *immanentismo realistico*

¹⁴ MORATI, 128–130.

¹⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 96.

assoluto; e questa vasta proliferazione ideologica del risentimento e dell'indignazione non sarebbe stata possibile senza Hegel.¹⁶

Il rapporto tra Hegel e Marx ha avuto un ruolo importante. Secondo Maritain la “fede atea del marxismo” (“l’ultima eresia cristiana”) è “l’unica fede in cui un resto reale del cristianesimo abbia trovato e possa mai trovare una sistemazione razionale in termini di dialettica hegeliana.”¹⁷

Ma si deve dire che la rivolta di Marx a Hegel ha avuto come oggetto l’*idealismo* di Hegel, ma non ha ugualmente avuto per oggetto la sua *dialettica*, pensando Marx che la mistificazione hegeliana per cui le realtà socio-politiche venivano fatte derivare non dalla natura delle cose, ma dal movimento logico delle idee, dipendesse dall’hegelismo in quanto idealismo e non anche dall’hegelismo in quanto dialettica. Trasportando la dialettica hegeliana nel suo realismo materialistico, senza rendersene conto vi ha trasportato anche la “mistificazione”. È per la dialettica che la rivolta di Marx resta catturata dall’hegelismo, è l’assunzione della dialettica come metodo ed orizzonte del sapere totale che in fin dei conti reintroduce in Marx una tensione “teologica” (teologia dell’“uomo come essere supremo dell’uomo”) e una concezione della storia come deificazione dell’uomo (l’uomo come “termine ultimo della storia”) che è una ripresa risolutivamente e coerentemente atea della direzioni di tendenza che nel pensiero moderno avevano “naturalizzato” l’eredità cristiana.¹⁸

Marx, secondo Maritain, è “il più conseguente degli hegeliani”. Così come la filosofia speculativa deve diventare pratica, cioè un “pensiero tutto impegnato nella *praxis*”¹⁹, che nella sua stessa essenza deve essere “un’attività trasformatrice del mondo”²⁰, così anche il movimento dialettico deve “assorbirsi tutto intero nella «materia», cioè, nella realtà storica separata da

¹⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 96.

¹⁷ MARITAIN, *La filosofia morale*, 286.

¹⁸ PAVAN, 16–17. Sul rapporto Hegel-Marx si veda anche V. POSSENTI, *Persona, progetto di liberazione e filosofia in Maritain e Marx*, in AA.VV., *Maritain e Marx*, 87–89.

¹⁹ Sul ruolo della “*praxis*” nella filosofia di Marx si veda POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 191–192, 218–219.

²⁰ A sostegno di quest’affermazione Maritain riporta un testo di Marx: “La questione di sapere se il pensiero umano può raggiungere una verità oggettiva non è questione teorica, ma pratica. È nella *praxis* che l’uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà, la potenza, la precisione del proprio pensiero. La controversia sulla realtà e la non-realtà del pensiero isolato dalla *praxis* è una questione puramente scolastica. I filosofi non hanno fatto altro finora che dare diverse interpretazioni del mondo; ciò che importa è trasformarlo” (*Tesi II e XI su Feuerbach*).

ogni elemento trascendente e considerata anzitutto nelle sue primordiali concrete infrastrutture”. Ma il materialismo di Marx

non è il materialismo volgare, né quello dei materialisti francesi del XVIII° secolo, né il materialismo meccanicistico; ma, avendo una qualità tutta hegeliana e confondendosi con un immanentismo perfetto è, per un metafisico, più reale e più profondo.²¹

Tenendo presente la distinzione aristotelica tra la causalità formale e la causalità materiale, Maritain considera che “l’assurdo misconoscimento idealistico o angelistico della causalità materiale doveva condurre per reazione ad una rivincita dell’ultima”, perché “le due causalità sono richieste *insieme* come principio di spiegazione”. Per questo si può dire che

il marxismo procede da una percezione in qualche modo vendicatrice dell’importanza della *causalità materiale*, cioè, in modo molto generale, della parte dei fattori materiali nel corso della natura e della storia. Questa causalità materiale passa al primo rango, diventa, integrandosi la dialettica, l’attività madre.²²

Questa causalità materiale, nell’ordine storico e sociale, rappresenta “il processo delle attività umane d’ordine economico”; Marx “gli fa svolgere il compito *capitale* e primariamente determinante.”²³

4.1.2. La causalità materiale diventa causalità primaria

Maritain nota che l’interpretazione del materialismo storico, del marxismo volgare considera “tutta «l’ideologia» della vita spirituale, le credenze religiose, la filosofia, l’arte ecc.” come un “epifenomeno dell’economia”. E quest’interpretazione non è trascurabile “perché essendo l’opinione di un gran numero di persone, è diventata una forza storica”. Ma, secondo Maritain, Marx “vedeva le cose con maggiore profondità”; per questo, oltre a parlare di “un primo impulso «spiritualistico» in lui”, si può dire che “egli ha creduto sempre ad una azione reciproca tra i fattori economici e gli altri: l’economico considerato a sé non era per lui l’unica energia della storia.”²⁴

²¹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 96–97.

²² MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 97.

²³ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 97.

²⁴ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 98. A conferma di quest’ultima affermazione Maritain riporta una frase di Engels: “Siamo Marx e io a dover portare la responsabilità del fatto che, a volte, i giovani danno più peso del dovuto al lato economico. Di fronte ai nostri avversari, dovevamo sottolineare il principio essenziale negato da loro, e allora non trovavamo sempre il tempo, il luogo e l’occasione per rendere giustizia agli altri fattori che partecipano all’azione reciproca” (F. ENGELS, Lettera del 21 settembre 1890).

Questo in un primo momento di riflessione critica, perché in un secondo momento, in una considerazione più attenta,

appare che l'evizione del primato metafisico dell'atto sulla potenza, della forma sulla materia, e conseguentemente l'evizione dell'autonomia propria delle energie spirituali, questa doppia evizione, che caratterizza metafisicamente il materialismo, è inevitabilmente legata [...] al radicale immanentismo realistico di Marx.²⁵

Maritain sottolinea, da una parte, una “profonda intuizione avuta da Marx”, una intuizione che è “la gran luce di verità che attraversa tutta la sua opera”: l'intuizione “delle condizioni d'eteronomia o d'alienazione fatte nel mondo capitalistico alla forza lavoro”, l'intuizione della “disumanizzazione da cui il possidente e il proletario vi sono simultaneamente colpiti”. Questa intuizione Marx

l'ha immediatamente concettualizzata in una metafisica monistica antropocentrica, ove il lavoro ipostatizzato diventa l'essenza stessa dell'uomo e ove, recuperando la propria essenza mediante la trasformazione della società, l'uomo è chiamato a rivestire gli attributi che la “illusione” religiosa conferiva a Dio.²⁶

Ma non si tratta dell'uomo in quanto persona, con la sua dignità, i suoi diritti e la sua trascendenza. Se devono cessare il “servaggio economico e la condizione inumana del proletariato”, questo deve avvenire

in nome dell'uomo collettivo, affinché questo trovi nella propria vita collettiva e nella libera disposizione del proprio lavoro collettivo un affrancamento assoluto (a dire il vero l'«aseità») e in definitiva deifichi in se stesso il titanismo della natura umana.²⁷

E sulla parola “aseità” Maritain vuole dare qualche spiegazione in più. Parte, infatti, da un testo di Marx.²⁸ la “vera fine della disputa tra l'esistenza e

²⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 98. Nella nota Maritain continua: “L'immanentismo di Hegel è già come tale un materialismo virtuale, che solo l'idealismo impediva di svelarsi”. La parola “evizione”, usata nella traduzione, oggi non è quasi più usata; viene dalla parola latina “evictione”, il senso che viene fornito dai dizionari è questo: “perdita totale o parziale di una cosa per rivendica della stessa da parte di un terzo”.

²⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 98–99.

²⁷ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 99.

²⁸ “Il comunismo [...] essendo un compiuto naturalismo [...] è la vera fine della disputa tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e l'uomo, è la vera disputa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'affermazione di sé, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. Risolve il mistero della storia e sa di risolverlo” (Note preparatorie alla *Santa famiglia*, *Morc. Choisis*, 299).

l'essenza", di cui parlava Marx, è, per Maritain, "l'*aseità*, la perfezione di un'essenza che è l'atto stesso di esistere". Il linguaggio che usa Maritain, in particolare la parola "aseità", non è proprio quello di Marx; tale linguaggio "si riferisce a ciò che *per noi* significano le idee di Marx". Maritain fa questo "in virtù dello stesso diritto" con cui ha usato il concetto aristotelico della "causalità materiale" a riguardo del materialismo storico. Ciò che autorizza ad usare il linguaggio della filosofia cristiana è "proprio la genesi delle idee di Marx da quelle di Feuerbach e cioè dal cristianesimo *negato e sviato*."²⁹

Da un'altra parte Maritain considera il "fattore economico isolato in sé"; anche se per Marx questo non è "l'unica energia della storia", rimane il fatto che

il dinamismo essenziale da cui procede l'evoluzione essendo quello delle contraddizioni economiche e degli antagonismi sociali generati dal regime di produzione, è il fattore economico a svolgere la parte *significativa* e primariamente determinante rispetto alle diverse sovrastrutture in azione reciproca con esso. E come potrebbe essere diversamente, dal momento che è stata eliminata, con ogni trascendenza in generale, la trascendenza dell'oggetto proprio che fa la loro consistenza?³⁰

Anche qui sono importanti i chiarimenti fatti da Maritain nelle note. Prima di tutto, quando parla della "parte significativa e primariamente determinante" che svolge il fattore economico, Maritain non si riferisce al "*contenuto intrinseco delle sovrastrutture*", ma "alla loro *esistenza* e alla loro energia storica, e al loro reale significato per la vita umana".

Per Maritain, infatti, si può avere una "determinazione primaria della sovrastruttura mediante l'infrastruttura":

il processo dialettico interessa anzitutto le *contraddizioni e gli antagonismi generati dal regime stesso della produzione*; e se c'è azione reciproca tra l'infrastruttura e la sovrastruttura, questa, dal momento che ogni realtà trascendente e ogni valore trascendente dal quale potrebbe ricevere una consistenza autonoma è eliminata, ha il suo principio primario di determinazione esistenziale solo nella infrastruttura sulla quale agisce, e trova solo in essa il suo reale significato per la vita umana.³¹

²⁹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 99, nota 10.

³⁰ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 100–101.

³¹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 100. A sostegno Maritain riporta due testi di Marx: "Così la morale, la religione, la metafisica e le altre ideologie, e le forme di coscienza che loro corrispondono non conservano più a lungo l'apparenza dell'autonomia. Non hanno storia né sviluppo, sono gli uomini che, sviluppando la loro produzione materiale e il loro commercio materiale, modificano nello stesso tempo questa realtà, i loro pensieri e i prodotti dei loro pensieri. Non è la coscienza a determinare la vita, ma la

E quale sarà allora la situazione di queste sovrastrutture nella storia? Per Maritain, esse, perdendo da allora ogni autonomia propria, per esistere e per agire nella storia non solo “sono condizionate dall'economico e dal sociale, ma ne derivano la loro determinazione primaria e ne ricevono il loro senso, il loro reale significato per la vita umana”. Ma anche se è vero che le condizioni economiche e quelle materiali “interessano necessariamente il destino delle attività spirituali fra gli uomini”, anche se “tendono costantemente a infeudarle”, anche se “nella storia della cultura fanno corpo con esse”, comunque, secondo Maritain,

è un non senso prendere un condizionamento materiale, per quanto reale, per ragione primariamente determinante – foss'anche soltanto quanto all'esistenza nella storia – d'una attività spirituale, e per ciò che ne rivela anzitutto il significato nei riguardi della vita umana.³²

Maritain vede nella teoria di Marx una “posizione polemica”. Questa conduce per sé ad un provocante iperbolismo:

senza dubbio Marx, nella sua ardente polemica anti-idealistica, ha dato il nome di materialismo a ciò che spesso avrebbe meritato il nome di realismo. Ciò interessava poco, tuttavia, nei confronti dei caratteri dottrinali [...], o piuttosto interessa molto che lo stesso problema d'una possibile distinzione tra realismo e materialismo non sia neppure sorto nello spirito di Marx: così tutta la sua filosofia è essenzialmente polemica, di guisa che l'iperbole polemica non è in essa un accidente.³³

Questo rapporto tra realismo e materialismo è correlato alla percezione “vendicatrice della causalità materiale”. Marx non ha potuto operare questo riconoscimento senza unilateralizzarlo: vi ha semplicemente visto il tessuto

vita a determinare la coscienza” (*Die deutsche Ideologie*). “Sulle diverse forme di proprietà, sulle condizioni sociali d'esistenza, s'innalza tutta una sovrastruttura d'impressioni, di illusioni, di modi di pensare e di concezioni della vita diverse e foggiate in guisa specifica. La classe tutta intera le crea e le forma a partire dalle loro basi materiali e dai rapporti sociali corrispondenti. L'individuo isolato, al quale sono trasmesse dalla tradizione e dall'educazione, può immaginarsi che siano la ragione determinante e il punto di partenza della sua azione” (*Der Achtzehnte Brümair des Louis Bonaparte*).

³² MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 101. Maritain riporta un'altra frase, un “testo notevole delle possibilità di non senso contenute nel materialismo storico”: “Questo modo di produzione (il capitalismo) è per essenza cosmopolitico, come il cristianesimo. Il cristianesimo è di conseguenza la religione propria del capitale” (*Morc. Choisis*, 128).

³³ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 102. Ne *La filosofia morale* Maritain sarà più diretto: “Marx apre la bocca per dire «realismo» e pronuncia «materialismo»” (252). In quest'opera Maritain insiste di più sul rapporto tra realismo e materialismo (vedi 249–252).

originario, la radice e la fonte del significato, essendo tutti i possibili significati derivati e quindi relativi. È questo il massimo momento dell'anti-hegelismo di Marx, perché è anche il punto di arrivo della sua rivolta contro la piena accettazione del già fatto di cui si è realizzato il sapere totale e rappacificante della dialettica.

Questa rivolta in Marx è stata atea perché essa andava ad Hegel come teologo, come riconciliatore, in forza del procedimento dialettico applicato alle idee, del tutto ad Hegel, cioè, come a colui che manipola le idee dal punto di vista della suprema unità dell'assoluto e del divino, che in sé riconcilia ogni cosa e giustifica tutto. La ribellione, secondo Maritain, andava anche contro il Dio di Hegel; ma rifiutando il Dio di Hegel, Marx ha semplicemente rifiutato Dio come tale.³⁴

Ciò che rimane è che l'economico, preso “con tutte le sovrastrutture che pur agendo in esso ne sono primitivamente determinate”, questo economico viene “eretto da Marx ad ultima ragione della storia”, e questa concezione materialistica della storia “costituisce l'elemento capitale della dottrina di Marx”. Ed è qui che troviamo un elemento distintivo del marxismo:

ciò che distingue il marxismo, non è soltanto l'insegnare la preponderanza dell'economico, poiché altre scuole avevano commesso e commettono lo stesso errore, ma è il far dipendere tutte le forme di vita, con tutti i loro valori e con tutta la loro efficienza, non negate ma rese vassalle, da questo assoluto materiale (umano materiale) in movimento dialettico. Per tornare al lessico di Aristotele, diciamo che la causalità materiale è diventata così la causalità puramente e semplicemente primaria.³⁵

4.2. Il secondo tempo del processo di sostituzione: il dinamismo della materia

La causalità materiale, diventata causalità “primaria”, ha un ruolo molto importante: da essa “si attenderà la *salute* e come la realizzazione del regno di Dio”. Questa causalità ha una dimensione messianica:

respingendo nella materia il dinamismo della dialettica hegeliana, si penserà che il processo economico – non automaticamente, ma con tutte le energie che esso genera e che reagiscono in lui, e anzitutto colle energie della coscienza rivoluzionaria – *deve condurre, all'impero della ragione, alla eliminazione della schiavitù dell'uomo sotto le forze irrazionali, alla vittoria dell'uomo sulla necessità, alla sua presa di*

³⁴ PAVAN, *Il marxismo «ultima eresia cristiana»*, 17–18.

³⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 102.

*possesso della sua vittoria. L'uomo sociale, alla fine di questa evoluzione, sarà il padrone assoluto della storia e dell'universo.*³⁶

Da questo punto di vista, “l'incontro del messianismo insieme giudaico e hegeliano di Marx e del messianismo russo” appare, secondo Maritain, “singolarmente significativo.”³⁷

4.3. Il terzo tempo del processo di sostituzione: la missione redentrice del proletariato

Se la salvezza, la redenzione deve venire dalla causalità materiale, sarà necessario anche un “mediatore”; questo mediatore sarà il proletariato. La redenzione sarà portata dal proletariato mediante la lotta di classe, lotta che implica anch'essa un messianismo:

la teoria della lotta di classe appare a Marx come una rivelazione perché, quale egli la concepisce, implica essenzialmente questo messianismo. Il proletariato non è soltanto puro dal peccato originale dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo; proprio perché è sprovvisto di tutto, perché è nel gradino più basso della storia, è portatore della liberazione umana, è la vittima messianica il cui trionfo sarà la vittoria definitiva su tutto ciò che opprime l'umanità e come una resurrezione dai morti.³⁸

Dopo questi tre tempi del processo di sostituzione “tutto ciò che si riferiva ad un valore cristiano o ad un indice qualunque del platonismo naturale della nostra intelligenza, è ormai *sostituito*”.

Questa sostituzione dei valori viene sottolineata da Maritain con tre considerazioni: su Dio, sulla persona umana e sulla concezione sociale. Infatti, “Dio è respinto in modo assoluto per principio e in virtù di un dogmatismo metafisico assoluto”. Ma questo non avviene

³⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 102–103. L. Morati sottolinea che i termini “salvezza”, “Regno di Dio”, “messianismo” e “redenzione” fanno parte del vocabolario cristiano (MORATI, 131, nota 35).

³⁷ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 103.

³⁸ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 103. Questo elemento escatologico è presente nel pensiero comunista rivoluzionario, così come lo segnala Berdiaeff. Secondo Giorgio Campanini, Berdiaeff è stato degli autori che hanno maggiormente influenzato le linee generali dell' *Umanesimo integrale*, soprattutto per quanto riguarda la lettura del marxismo e del comunismo russo; nello stesso tempo, però, Maritain prende le distanze da alcuni aspetti della concezione del filosofo russo: soprattutto dal “misticismo esasperato” e dalla “concezione sostanzialmente catastrofica” della crisi degli anni '30 (Cf. G. CAMPANINI, “«Umanesimo integrale» come risposta alla crisi degli anni '30”, in AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, 30–36).

in nome della persona umana, come faceva l'umanesimo razionalistico o deistico, ma insieme alla persona umana come essere spirituale fatto a immagine di Dio [...] ciò avviene in nome del dinamismo storico della collettività sociale, in nome dell'uomo collettivo e collettivizzato, nel quale e mediante il quale la natura umana deve trovare il suo compimento.³⁹

Nello stesso tempo e “attraverso una necessaria conseguenza” si impone una concezione sociale che è un “monismo dell'umano collettivo”. Questo dà al comunismo

il valore di una esigenza storica assoluta, necessaria per una necessità metafisica, in ragione della quale l'uomo pienamente elevato alla vita sociale e politica, l'uomo collettivo che è l'uomo restituito alla sua verità e nel quale si schiude infine la libertà, deve integrarsi in modo assoluto l'uomo-persona individuale, sino ad allora momento transitorio della dialettica, e ancora sottoposto a forze eteronome.⁴⁰

Così, secondo Maritain, “i temi sociali del comunismo appaiono come la *conclusione* di un ateismo originario posto come principio”. Per Maritain l'umanesimo marxista, “umanesimo essenzialmente concepito come un umanesimo ateo”,

deve essere visto come il frutto perfetto dell'immanentismo hegeliano, una volta che la dialettica hegeliana *capovolta* sia passata dall'«idea» al «reale», cioè all'uomo sociale e storico; esso consiste, in definitiva, nel rivendicare per l'uomo – una volta liberato con l'abolizione della proprietà privata – quella sovrana indipendenza nel dominio della natura e nel governo della storia che già, al tempo della coscienza «alienata», la religione attribuiva a Dio.⁴¹

5. Una smentita al materialismo storico?

Maritain sottolinea una “apparente smentita al materialismo marxista”; questo materialismo, infatti, considera “*ogni* idea metafisica o religiosa come espressione (essa stessa attiva) dell'economico”. Ma la stessa economia e sociologia marxista “subiscono il primato e la determinazione d'una data metafisica, atea, realistico-dialettica, immanentistico-assoluta”. Ma è una smentita “apparente” perché

³⁹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 103; MORATI, 132.

⁴⁰ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 103–104; MORATI, 132.

⁴¹ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 104.

in realtà *questa* ideologia, *questa* metafisica, se si guarda a ciò che di più profondo è nella dottrina marxista, non potrebbe esservi «relativizzata» dall'economico. Piuttosto è il metter da parte, è il respingere sdegnosamente ogni ideologia metafisica come espressione o riflesso transitorio d'un momento economico, che in certo senso [...] è un'apparenza teorica illusoria o, come gli argomenti dei vecchi scettici greci, in un tema drastico destinato a svuotare il pensiero avverso.⁴²

Ma questo, secondo Maritain, vale per la metafisica e per l'ideologia borghese: “quando il borghese invoca valori metafisici non si ha che una vana sovrastruttura”. Ma non si può dire lo stesso della metafisica marxista: essa “non è una sovrastruttura momentanea” perché “si trova incarnata nel proletariato e nel suo movimento”. Così, “dopo il gran giorno della rivoluzione universale” si vedranno i “valori metafisici e «mistici»” che esprimono “le parole di giustizia e di libertà”,

si vedranno riapparire con una pienezza in qualche modo infinita di realtà e di legittimità. Perché allora non saranno più *espressi* in sistemi od opinioni filosofiche, ma saranno *vissuti* in una immanenza completa, integrale, dalla e nella umanità, nella pratica dell'umanità liberata dal proletariato. La chiave, qui ancora, è il presupposto di una metafisica immanentistica assoluta.⁴³

6. Il Regno di Dio nella storia

Maritain sottolinea anche una contraddizione nel marxismo: se da una parte il processo fondamentale, dialettico riconosciuto dal marxismo “deve essere un movimento senza fine”, dall'altra parte l'oggetto ed il termine del dinamismo rivoluzionario è “una società comunista la quale segnerà la fine della «disputa tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e l'uomo»”; “il trionfo definitivo dell'uomo sul destino” ha “come termine il Regno di Dio *nella storia*”. Ma questo secondo aspetto, secondo Maritain, risponde in realtà ad “un impulso anteriore al marxismo stesso”, ad “un impulso che deriva da profonde tendenze spirituali immanenti al socialismo in generale”.

Secondo Maritain l'umanesimo socialista “involge” ancora “una certa rivendicazione messianica”, rivendicazione “ridotta a volte ad una semplice connotazione affettiva”; l'idea stessa della rivoluzione “involge una trasposizione secolarizzata dell'idea del giudizio finale e del regno di Dio”. E questo “accadeva per il socialismo anche molto prima della scoperta del materialismo storico, anche quando si nutriva di sentimenti cristiani”: alle sue

⁴² MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 104.

⁴³ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 104–105.

rivendicazioni sociali-temporali il socialismo “mescolava l’istinto di una *psiche* che soppiantava praticamente il cristianesimo”; questo “perché sviava, per farne cose del tempo e della storia, realtà le quali per la fede cristiana sono essenzialmente al di là della storia e del tempo”. Ed in ciò “l’umanesimo socialista era una continuazione dell’umanesimo borghese”:

per l’umanesimo borghese [...] Dio non è che il garante della potenza demiurgica dell’uomo nella ricerca delle prosperità, e infine diventa un’idea, e tutta la realtà, che una volta si riconosceva a Dio, passa all’uomo. Che passi all’uomo *realmente* e non solo in idea, nella vita e non solo nella speculazione filosofica: ecco un rovesciamento, che il socialismo aveva compiuto di fatto ben prima del rovesciamento marxista della dialettica hegeliana. Perciò ha sempre avuto in sospetto la nozione [...] pellegrinale della comunità temporale o l’idea che la storia terrestre dell’umanità, pur avendo finalità proprie, è una via verso un compimento che prenderà posto al di là della storia.⁴⁴

Ma per Maritain lo stesso umanesimo socialista “ricusa egualmente l’ascetismo cristiano”; ciò avviene sia in virtù di un equivoco, “poiché si inganna sulla essenza di questo ascetismo e si immagina che proceda da un odio manicheo della natura”, sia “in virtù di una doppia contraddizione”:

da un lato, l’umanesimo socialista sa molto bene praticamente che niente di grande si compie se non mediante sofferenza e sacrificio, ma riconosce questa legge solo in rapporto alle grandi opere collettive [...]. Dall’altro ricusa teoricamente ciò che conosce molto bene praticamente e qui ancora si mostra come l’erede dell’umanesimo borghese: non capovolto questa volta, ma semplicemente continuato.⁴⁵

Infatti, l’umanesimo borghese vuole sostituire il principio ascetico con il principio tecnico o tecnologico, “perché aspira ad una pace senza conflitti”, una pace “progredente in modo indefinito in una armonia e una soddisfazione perpetua, a immagine dell’uomo inesistenziale del razionalismo”. Rimanendo legato a tal ottimismo, l’umanesimo socialista “si fa esso stesso dell’uomo un’idea debole e leggera, razionalistica e borghese”.

La dialettica marxista, “reintegrando contro questo utopistico idillio il valore del conflitto e della guerra, come condizione del movimento stesso della storia”, dà al socialismo “una presa sull’esistenza e una forza che gli mancava sino ad allora”, anche se gli ha trasmesso, “di questo conflitto e di questa guerra immanente alla storia, una concezione brutalmente univoca”.

⁴⁴ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 105–107.

⁴⁵ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 108; POSSENTI, *Una filosofia per la transizione*, 216.

Ma anche il marxismo stesso rimane tributario “del messianismo utopistico inerente, dalle origini, alla tradizione socialista”. Perciò,

a dispetto delle esigenze teoriche della dialettica, vede infine sorgere dai conflitti della storia una umanità comunista che appare veramente come il termine della storia, ove tutto sarà riconciliato, come nel Verbo di Dio [...]. Il processo dialettico mette capo a un regno di Dio, perché questa dialettica obbedisce alla legge intima della *psiche* socialista, non alla legge dialettica; ma conduce a un regno di Dio secolarizzato, che, pur terminando la storia, rimane *nella* storia e *nel* tempo di questo mondo.⁴⁶

La storia è in movimento verso il Regno di Dio. Non comprendere questo e non volere che questo Regno venga, è, per Maritain, un “tradire insieme l'uomo e Dio”. Però

è un non senso pensare che verrà *nella* storia, la quale è invincibilmente mescolata di bene e di male. Preparato dal crescere della storia e dal mescolarsi e dall'esaurirsi progressivo dell'essere umano che si compie in esso, il regno di Dio verrà *alla fine della storia* [...], nel tempo dei risorti, nel quale la storia sboccherà.⁴⁷

Volendo parlare dell'ateismo come “forza storica”, Maritain prende come esempio tipico il comunismo russo, che ha alla base l'ateismo di Marx. Il comunismo, essendo un sistema completo di dottrina e di vita, essendo una religione, non può essere separato dall'ateismo come posizione religiosa e metafisica. Il comunismo discende da un pensiero ateo, antireligioso, anche se tra i suoi elementi originari ci sono pure degli elementi cristiani.

L'ateismo non è una conseguenza del sistema sociale del comunismo; al contrario, è il punto di partenza, è il “principio”. Marx stesso è stato ateo prima di essere comunista; il suo ateismo è di ordine filosofico, metafisico.

Secondo Maritain, all'origine dell'avversione del pensiero comunista c'è la colpa del mondo cristiano: un mondo cristiano infedele ai principi, un mondo che ha eluso il suo compito temporale. Di qui il “risentimento” contro questo mondo cristiano. Ma la tragedia di questo pensiero è che ha esteso questo risentimento contro il cristianesimo stesso, e contro ogni forma di intelligenza naturale. Questo stesso risentimento si ripercuoterà, poi, contro la verità stessa. L'umanesimo socialista implica una certa rivendicazione messianica, che a volte è ridotta ad una semplice “connotazione affettiva”.

⁴⁶ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 108.

⁴⁷ MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 109.

Un autentico modo di pensare Dio e l'uomo ci fa vedere che la risposta non verrà dall'ateismo di Marx o dal umanesimo socialista. Ci vuole qualcos'altro: la metafisica e l'antropologia cristiana possono offrire le risposte fondamentali che l'uomo cerca.

LC 10,1-12: MISSIONE E POVERTÀ

IULIAN FAROANU¹

Abstract. Of the three Synoptics, Luke is the only one who shows how the work of Jesus continues through the disciples' mission. The Acts of the Apostles testifies to this, as it describes the mission and its historical realization.

This study has as a starting point the missionary theme and suggests a point of view on the relationship between mission and poverty in Lc 10,1-12. The sending of the 70 disciples is generally seen as a missionary mandate that has the characteristic of universality. However, if one reads Luke's fragment from the perspective of the poverty theme, one can find in 10,1-12 various instructions concerning the statute of the poor missionary. So, the fragment from Luke could be placed in the area of Luke's favorite theme of poverty and the poor.

Keywords: Lc 10,1-12; mission; 70 disciples; poverty; universalism; peace; city; house; kingdom of God; salvation.

Introduzione

Il brano che si sta analizzando fa parte dei discorsi sulla missione e viene considerato importante anche per il quadro che offre riguardo al modo di svolgere la missione nella comunità lucana.

In un articolo sui discorsi di missione, il professor E. Testa prende in considerazione le posizioni di diversi esegeti riguardo questi discorsi. Qualcuno di loro considera il Vangelo di Luca un vero libro missionario, mentre Schürmann è del parere che tutte le maledizioni secondarie che leggiamo in Luca sarebbero state causate da esperienze missionarie negative nella comunità primitiva.² Per E. Testa il brano di Lc 10,1-24 è una recensione lunga dei discorsi di missione, con parecchi logia di tipo missionario.³ Tutte queste affermazioni dimostrano che il vangelo di Luca ha accentuato veramente la missione.

Luca è l'unico fra gli evangelisti che espone l'invio di un gruppo più grande di discepoli. Mc e Mt parlano solo della missione dei 12 (Mc 6,6-13; Mt 10,7-16; 9,37-38).⁴ Generalmente si considera l'invio dei 70 discepoli

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, email: faroanu@yahoo.com.

² H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, Brescia, 1998, 339-341.

³ E. TESTA, „I discorsi di missione di Gesù”, in *Studii Biblici Franciscani*, XXIX (1979), 19-20.

⁴ G. ROSSÈ, *Il Vangelo di Luca*, Roma, 1992, 372.

un'espressione dell'universalismo: prima avviene l'invio dei 12 apostoli (Lc 9,1-6) destinati a Israele, e ora sono mandati gli altri 70 (72) per evangelizzare le genti.

In Lc 10,1-12, l'enfasi dell'evangelista è sulle istruzioni che Gesù dà, mentre non si dice nulla sullo svolgimento concreto della missione. Questo non è sorprendente perché la tradizione è molto più interessata su cosa Gesù ha detto e ha fatto, e non su ciò che i discepoli hanno operato.⁵

Ma questa enfasi sulle indicazioni pratiche può avere anche un altro ruolo. Luca insiste sulle istruzioni che riguardano la povertà. I discepoli devono presentarsi poveri davanti al mondo. L'atteggiamento di povertà, secondo l'esempio del Maestro è la forza e l'anima della missione.

1. Contesto e struttura di Lc 10,1-12

Il contesto

Gesù inizia il viaggio verso Gerusalemme. Dopo il primo invio riguardante i dodici in Lc 9,1-6, avviene il secondo invio, quello dei 70 discepoli. Il contesto immediato è costituito dai seguenti brani:

Lc 9,51-56: la non- accoglienza dei messaggeri di Gesù a Samaria.

Lc 9,57-62: lasciare tutto per seguire Gesù. Qui si parla di quelle persone desiderose di seguire Gesù, ma ancora esitanti e in stato di indecisione. L'invito di Gesù alla preghiera perché il Signore mandi operai nella messe potrebbe essere indirizzato proprio a queste persone.

Il legame con il brano precedente avviene tramite le parole: Signore, annunciare il Regno, andare per strada; è sempre Cristo che dà delle indicazioni e usa proverbi. I consigli che Gesù dà nel brano di Lc 9,51-56 vengono in qualche modo ripresi in Lc 10,1-12; fra l'altro, come il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo, allo stesso modo, i discepoli non devono prendere niente durante il viaggio missionario.

La struttura

Dal punto di vista del genere letterario, Lc 10,1-12 è un'esortazione ai discepoli: si parla di istruzioni per gli inviati.

L'ipotesi di struttura si fonda su vari elementi. Si può notare il tipo di discorso: nel v. 1-2a c'è un discorso indiretto, mentre nei versetti seguenti si ha il discorso diretto. E' Gesù che parla ai discepoli e la maggioranza dei verbi

⁵ I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, Aberdeen, 1978, 412.

sono alla seconda persona plurale (molti imperativi). Efficace è l'enfasi sull'imperativo "Andate!" (v. 3).

Spiccano poi le antitesi su cui il testo è costruito: la messe molta/gli operai pochi, agnelli/lupi, figlio della pace/l'opposto, coloro che ricevono il messaggio/coloro che lo rifiutano.

Tenendo presenti gli elementi sopra menzionati, si può ipotizzare il seguente schema di struttura.

- a) Introduzione (vv. 1-2): preparazione della missione
- b) Parte centrale (vv. 3-11): l'invio e le istruzioni
 - invio generale (vv. 3-4): il detto + comando negativo
 - comportamento in casa (vv. 5-7): la pace + comando negativo
 - comportamento in città (vv. 8-11): annuncio + istruzione negativa
- c) Conclusione (v. 12).

2. Analisi semantica

2.1. Preparazione per l'invio nella missione (Lc 10,1-2)

Gesù il *Signore* compie due azioni, dando inizio ad un'altra missione (cf. i due verbi all'aoristo ingressivo). Lui è Dio che ha il potere di scegliere.

Luca è l'unico scrittore del Nuovo Testamento, il quale usa il verbo *anadeiknymi*. Accanto all'idea di proclamare, consacrare, il verbo ha anche una valenza giuridica. Gli apostoli sono chiamati in Lc 9,1-6, mentre gli altri, tra i quali anche Mattia, sono designati. Non si dice niente del fatto che i 70 partecipino dell'autorità di Cristo, però questo è implicito nel designare loro.⁶

I designati sono i 70 o 72 discepoli.⁷ Spesso il numero 70 viene considerato un arrotondamento di 72, come avviene nel caso dei 72 traduttori dell'Antico Testamento in greco, menzionati nella Lettera di Aristeo che diventano in seguito 70. Comunque il numero 70 rimane l'originale essendo menzionato parecchie volte nell'Antico Testamento: 70 sono gli anziani di cui si parla nell'Esodo, 70 sono i popoli della terra e, infine il Sinedrio ebraico era composto di 70 membri.⁸

⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, Garden City (NY), 1985, 845.

⁷ 70 discepoli in A, C, K, ecc.; 72 discepoli- *P⁷⁵*, B, D, 0181. Non è facile scegliere una variante, comunque insieme a K. Aland si potrebbe fare l'opzione per i 72. Aland si basa sul fatto dell'evidenza esterna e sul fatto che il numero 72 non è tanto usato nell'AT, se non in Nm 31, 38, in contraddizione col numero 70 che viene a trovarsi in molteplici contesti. Luca segue la LXX che in Gn 10 traduce il numero dei popoli della terra con 72. A differenza della LXX, il TM considera che i popoli sono 70.

⁸ L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca*, Casale Monferrato, 1989, 220.

Alcuni prendono come possibili ambedue le varianti, sia 70, sia 72.⁹

Il numero 70 significa l'universalità e molti lo considerano simbolo della missione universale.¹⁰ Può darsi che Luca ha pensato veramente ad una missione verso tutti i popoli. E in questo senso ci sono varie prove:

– la messe dei v. 2 che nell'Antico Testamento è immagine del giudizio finale di Dio sui popoli;

– la menzione della città Sodoma, immagine dei popoli pagani nell'Antico Testamento;

– il numero 70/72: sarebbe il simbolo del mondo pagano secondo Gn 10, dove si trova la lista dei discendenti dei figli di Noe. Oppure il riferimento a Nm 11,24-30. Qui si parla di 70 anziani scelti da Mose a cui Dio ha dato lo spirito profetico; a questi uomini si aggiungono altri due che non erano scelti. Questa allusione a Nm 11 è già presente in Lc 9,49-50. Allora si spiega così la missione della Chiesa che non è compiuta solo dagli apostoli scelti da Gesù, ma anche da tanti altri venuti dopo.¹¹

L'evangelista parla di Gesù che designa "altri" 70/72, altri, cioè distinti dai 12; non si dice che loro sono discepoli, forse per evitare la confusione tra questi collaboratori designati da Gesù e la grande schiera dei discepoli di cui si fa menzione in Lc 6,17; Lc 19,37.¹²

Fondamentale è il verbo *apostello*. Nei sinottici, quando si parla di Dio che manda non si usa mai il verbo *pempo*, ma sempre *apostello*. Luca usa come sinonimi questi due verbi. Il significato peculiare è il riferimento ad un incarico connesso con l'invio. Si tratta di un inviare al servizio del Regno di Dio con pieni poteri fondati in Dio. I 70 sono mandati come araldi per preparare la venuta del Signore, identificata al v. 9 con la venuta del Regno.

Gesù manda i discepoli davanti alla *faccia* di lui (una parola specifica ai LXX designando l'angelo di Yhwh che cammina dinanzi a Israele- Es 32,34) non davanti a se, quindi non si tratta di una semplice preparazione dell'alloggio, ma di un andare sotto il suo sguardo.

Il fatto che siano mandati *due a due* non è senza importanza (Lc usa *ana duo*,-mentre Mc *duo duo*). Andare in coppia permette di difendersi meglio dai pericoli, ma soprattutto si dà peso alla testimonianza (cf. Dt 19,15), che diventa degna di fiducia. Negli Atti Luca presenta spesso i missionari che vanno due a due: Pietro e Giovanni, Luca e Barnaba ecc. Il risvolto giuridico appare nel v.

⁹ SCHÜRMAN, 100; K.H. RENGSTORF, *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia, 1980, 228–229.

¹⁰ FITZMYER, 845.

¹¹ ROSSÈ, 373.

¹² SCHÜRMAN, 101.

11 dove i missionari danno la testimonianza contro la città non accogliente.¹³ Degno di nota è il fatto che gli apostoli non sono mandati due a due, forse per accentuare il carattere della collegialità dei 12.

Fin dall'inizio l'evangelista precisa che i discepoli andranno nelle città (vv. 8-11), sottolineando la dimensione pubblica, e in altri posti (vv. 5-7). Luca ama usare l'espressione "città e luogo". Questi posti – *topoi* potrebbero essere i luoghi di abitazione, le case. In seguito, in Lc 11,37-53; Lc 12,35-53 l'evangelista fa notare come Gesù entrerà nelle case che i discepoli avevano preparato. E' chiaro che abbiamo a che fare qui con dei missionari itineranti, distinti dai presbiteri stanziati in un luogo fisso di cui ci parlano At 20, 18-35.¹⁴

Secondo Testa, "dal contesto generale in cui l'evangelista ha posto la presente pericope sembra trattarsi delle città ostili della Samaria"¹⁵ come indirizzo più preciso dell'attività missionaria. Però non si parla del luogo o la scena dove si svolge l'azione, né della destinazione precisa degli inviati; quello che si accentua è solo la preparazione della venuta del Signore.¹⁶

Riguardo al momento quando il Signore visiterà le città e i luoghi, non si sa; si è inclini a pensare alla venuta del Signore nella Parusia. In questo contesto si usa il verbo *mello* all'imperfetto, segno che Gesù sta per venire.

Il campo della missione è paragonato alla messe. Gesù dà una spiegazione con un'immagine presa dai profeti, costruita in forma di antitesi (presente anche in Mt 10,37). Al momento del giudizio, Dio manda gli angeli per raccogliere Israele o i popoli come un frutto maturo (Is 27,12). Qui la messe non ha più un connotato escatologico ma rappresenta il campo della missione per i popoli, che è così vasto, mentre gli evangelizzatori sono sempre più pochi.¹⁷

Si è discusso se tale messe deve essere considerata come campo della missione o come simbolo del giudizio escatologico. Con Schürmann, si potrebbe supporre che si tratti della messe escatologica e missionaria allo stesso tempo, tenendo presente la possibile antichità del detto (nella tradizione posteriore il detto sulla messe come immagine della missione non viene più riportato).¹⁸

Tutto viene affidato nelle mani di Dio che è pregato di mandare operai nella sua messe. Ogni invio è preceduto dall'invio carismatico di Dio. La preghiera costituisce in Luca un tema importante, nei momenti cruciali Gesù

¹³ ROSSÈ, 375.

¹⁴ SCHÜRMAN, 101.

¹⁵ TESTA, 24.

¹⁶ SCHÜRMAN, 107.

¹⁷ ROSSÈ, 375.

¹⁸ SCHÜRMAN, 107.

prega (la preghiera è un tema specifico lucano; basta guardare lo stesso testo in Mc 6 dove l'invito a pregare non esiste).

In questo contesto i discepoli sono invitati a pregare a imitazione di Gesù e il verbo usato è specifico per la preghiera di petizione (*deéthete*). Pregando si ha la garanzia che il Padrone manderà operai per la messe che gli appartiene.

2.2. L'invio e le istruzioni generali (Lc 10,3-4)

Ora Gesù parla direttamente con il comando esplicito: “Andate!” Questo imperativo così solenne introduce la parte centrale del brano. L'enfasi viene aumentata dalla parola “ecco” che rafforza il comando. Secondo Fitzmyer qui abbiamo a che fare con una delle espressioni *Io + verbo*. Colui che manda è Gesù, il Signore.¹⁹

Il verbo è al presente, e questo fatto testimonia che la missione deve continuare sempre, fino alla fine dei tempi. Andare è una delle dimensioni fondamentali del cristianesimo; i primi cristiani erano chiamati “quelli della via”, dei pellegrini in cammino verso la patria celeste. Segue poi la messa in guardia sulla difficoltà della missione. Tutta l'azione viene collocata nel presente, è un continuo mandare e un continuo andare.

Come prima, anche qui abbiamo un'antitesi tra *l'agnello e il lupo*, già presente in Omero e nell'Antico Testamento (Is 11,6; 65,25; Sir 13,17). L'immagine è poi frequente nell'apocalittica, dove si paragona Israele ad una pecora in mezzo alle bestie selvatiche. Inoltre, nella letteratura rabbinica esisteva una parola riferita ad Israele che è una pecora in mezzo a 70 lupi. Più precisamente è un'espressione che Rabbi Yehoshua ha indirizzato ad Adriano.

Luca, evita l'uso di *probata* fatto da Matteo (forse tra gli stoici aveva un significato dispregiativo), per esprimere l'idea che i discepoli saranno indifesi come gli agnelli. Può darsi che ci sia un riferimento anche all'immagine del servo di YHWH (Is 53,7: “Come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori”).²⁰

In seguito, vengono le istruzioni già esposte nell'invio dei dodici (Lc 9,1-3). Si tratta di divieti espressi al negativo. Le esigenze radicali sono il non portare:

– borsa: per i soldi necessari al viaggio. Mt e Mc parlano di soldi messi alla cintura. Luca preferisce l'uso della parola “borsa”. Si tratta di un tipo di borsello per denaro. In Palestina era l'usanza di annodare il denaro alla cintura.

– bisaccia: per i viveri; le località palestinesi da visitare non erano così distanti tra di loro per rendere necessarie le provviste.

¹⁹ FITZMYER, 847.

²⁰ ROSSÈ, 376.

– sandali. Mt e Mc aggiungono le tuniche e il bastone (forse c'è qui un riferimento al filosofo cinico-stoico che vestiva il mantello).²¹

E' una povertà radicale, si parte senza niente, cosa che implica la dipendenza totale dagli altri. La fiducia è prima di tutto in Dio che ha bisogno di operai per la sua messe e baderà alla mercede per loro. Secondo l'insegnamento di Luca coloro che vogliono seguire Gesù devono vendere tutto.

I messaggeri si presentano poveri e indifesi, loro sono dalla parte dei poveri e vengono a offrire testimonianza alla pace e al Regno dei cieli.²² Il loro modo di vestirsi e di vivere dice tutto. Bisogna abbandonare ogni cosa per poter svolgere la missione, così la predicazione evangelica ha maggiore credibilità (i propagandisti appartenenti ad altre religioni erano soliti arrivare con un equipaggiamento principesco).

Il discorso appena fatto è valido solo a determinate condizioni, perché Lc 22,35-38 contraddice le prescrizioni sulle cose da portare dicendo che si devono possedere delle cose nella missione. Si può allora pensare che in Lc 10,1-12 era un periodo permeato dalla coscienza che Gesù è ancora con i suoi richiedendo un seguire del Maestro in ogni particolare. In questo caso, questi divieti caratterizzano il tempo ideale di Gesù.

Il divieto di salutare è presente solo in Lc. Sono state proposte diverse spiegazioni:

– non salutare, quando si prega: secondo i rabbini la preghiera non si deve interrompere.

– riservare la forza di pace contenuta nel saluto solo a quelli verso i quali i messaggeri sono stati inviati e non sprecarla prima. Oppure non dare la benedizione a chi è ostile (cf. Sal 129,8) o, come facevano gli esseni di Qumran, salutare solo i propri membri.

– non perdere tempo in lunghi gesti e parole di cortesia abituali in Oriente (2Re 4,29), così si vuole esprimere l'urgenza della missione. Ghehazi, servo di Eliseo non deve salutare nessuno lungo la strada. Tuttavia nel testo lucano non si tratta di fretta, bensì di un procedere spedito verso l'obiettivo, con disponibilità al servizio.²³

– La più plausibile sarebbe però la variante secondo la quale non si deve fare visita a parenti o amici durante il viaggio, come era uso nell'antichità. In

²¹ SCHÜRMANN, 115.

²² ROSSÈ, 377.

²³ SCHÜRMANN, 116.

questo senso, ci si deve concentrare solo alla missione, essa conta più di qualsiasi altra cosa.²⁴

2.3. Comportamento dei discepoli in casa (vv. 5-7)

Secondo alcuni studiosi questa parte combina due tradizioni indipendenti, visto che si parla di casa poi di città; inoltre c'è la ripetizione del «mangiare» nei versetti 7 e 8. Allora il nucleo originario era Lc 10,1 e 10,8-12, mentre Lc 10,2-7 erano probabilmente *logia* indipendenti.

Si osserva una progressione, si passa dai saluti in casa alla predicazione nella città. L'inizio è dato dal verbo «entrare» allegato alla casa, che nella fonte Q era il vero luogo della missione, mentre la città era solo il confronto con quelli che hanno rifiutato il Vangelo. Luca cambia la prospettiva e la casa diventa il luogo del soggiorno del missionario da dove poi lui rivolge il suo annuncio alla città. Nella Chiesa protocristiana la missione cominciava dalla comunità domestica, che era il punto di partenza per la creazione di una comunità locale.

Il saluto (*aspazomai*) era essenziale nella mentalità ebraica. Basta vedere il caso dei dottori della Legge e dei farisei che amano essere salutati nelle piazze. Negli Atti si incontra spesso il saluto dell'apostolo alla comunità. Il saluto è una forza con cui il discepolo diffonde la benedizione e il suo ritiro ha valore di maledizione. La potenza dipende dalla parola e, in genere, è accompagnata da un gesto.

Eirene non è un semplice saluto, ma è un dono, il dono della salvezza che i missionari concedono agli abitanti di casa all'insegna dell'esempio di Cristo. In Is 52,7 i messaggeri degli ultimi tempi annunciano a Israele la pace, cioè l'inizio del tempo della salvezza. Luca si iscrive su questa linea. E' la pace che proclamano gli angeli alla nascita di Gesù in Lc 2,14, mentre il testo di Lc 19,9 dice: in questa casa è già entrata la salvezza. Questo annuncio di pace è segno dell'avvento del Regno di Dio.

Se si accoglie la pace, saranno effetti concreti sulla vita della casa. Nella mentalità orientale accogliere un inviato significava ricevere colui che l'ha inviato. Allora accogliere l'inviato di Gesù vuol dire accogliere Gesù stesso.²⁵ Il testo parla della *vostra* pace, cioè il dono offerto da Cristo ai discepoli.²⁶

Figlio della pace, che è un semitismo, può significare uomo pacifico, aperto alla pace, destinato alla pace. Mt 10,13 fa allusione a chi è degno della pace, per cui si deve chiedere ospitalità a persone che sono degne. Però come si

²⁴ ROSSÈ, 377.

²⁵ SCHÜRMAN, 119.

²⁶ ROSSÈ, 376.

fa a sapere? Sarà l'accoglienza di fronte al saluto a mostrare se si tratta veramente di un figlio della pace oppure meno.

La salvezza che ritorna a chi l'annunzia vuol dire che riviene a lui l'obbligo di continuare a diffonderla ad altri più disponibili.

Nel v. 7 ci sono tre detti in origine indipendenti:

v. 7a: sull'esempio di Gesù, i discepoli sono invitati a stabilire la comunione di tavola accontentandosi di ciò che viene offerto, senza pretese (non badare agli alimenti puri o impuri alla maniera dei farisei).

v. 7b: i discepoli lavorano per l'utilità di coloro dai quali ricevono l'ospitalità e quindi hanno diritto alla sussistenza gratuita. I messaggeri di Gesù non mendicano alle porte, ma sono ospitati.²⁷ Il cibo rimane comunque l'unica paga. Matteo usa il termine „ricompensa” che ha connotazioni escatologiche.

v. 7c: E' una regola utilizzata da Mc 6,1 e da Lc 9,4. Forse era un problema nella Chiesa primitiva, si cercava l'alloggio migliore. L'ospitalità è sacra per chi la riceve, e poi non si deve cercare il proprio vantaggio.

2.4. Comportamento dei discepoli in città (vv. 8-11)

Anche questa parte comincia con il verbo “entrare”, mentre la parola che ricorre più spesso è “città”, spazio pubblico della predicazione e dell'agire. L'evangelista vuole presentare l'agire missionario come un'attività pubblica.

L'accoglienza positiva: il v. 8 ripete in qualche modo la regola del mangiare del v. 7, per questo è considerato spesso un'aggiunta. Hoffmann crede che si tratti di un detto preso dalla fonte Q, visto che si parla molto di città e che manca la coppia di parole “mangiare e bere” usata frequentemente dall'evangelista.

Ci sono ancora due domande:

- Come si fa a mangiare in una città, non è meglio in casa?
- La prima preoccupazione quando si entra in una città non è il predicare ma il mangiare?

Una delle spiegazioni potrebbe essere la preoccupazione sulla purezza alimentare. Anche Paolo si confronta con lo stesso problema (1Cor 10,27). In questo caso si ribadisce l'idea che si può mangiare tutto (“mangiate quello che sarà messo davanti a voi”).

Poi, nella visione lucana, la città rimane la mèta della missione; la casa è solo il luogo dell'abitare dove si deve pure mangiare. La ripetizione della regola sul mangiare si riferisce ai vv. 5-7 alludendo proprio al ruolo che ha la casa nella prospettiva della predicazione.²⁸

²⁷ SCHÜRMAN, 120.

²⁸ ROSSÈ, 380.

Nel v. 9 ci sono due azioni: *guarire e predicare* seguendo l'esempio di Gesù. Tutto è all'insegna dell'imitazione del Maestro, non solo nel possedere niente, ma anche nella predicazione e nell'operare.

Le guarigioni sono riferite ai membri della famiglia (gli infermi che ci sono), non si tratta di guarigioni in massa. C'è pure una piccola contraddizione poiché nella prassi della Palestina, i malati erano portati lungo le strade per essere guariti.²⁹

Esiste un legame stretto tra l'azione di guarire e predicare. Mt 10,7-8 mette prima la predicazione, poi le guarigioni (fra l'altro Matteo aggiunge il risuscitare i morti e lo scacciare i demoni). Luca inverte l'ordine, vedendo nelle guarigioni il segno della vicinanza del Regno di Dio quando l'uomo riceve la sua integrità umana.³⁰ (Nel vangelo copto di Tommaso si trova un detto simile sul mangiare quello che si pone dinanzi e sul guarire gli infermi).

Secondo alcuni studiosi il pronome *a voi* potrebbe essere riferito ai malati. Luca vuole far notare che il Regno e la salvezza sono vicini anzitutto ai malati, ai peccatori e agli emarginati. Inoltre, Luca racconta spesso miracoli seguiti da un insegnamento, per fare più credibile la parola.

Il Regno di Dio è vicino. Si usa il verbo *eggizein*, che significa "avvicinarsi", però al perfetto può acquistare la sfumatura di una prossimità immediata, quasi arrivato.

Nella fonte Q c'è una prospettiva escatologica, mentre per Luca il Regno di Dio è vicino perché Gesù è vicino (come si vede al v. 1). Si tratta della prossimità del Risorto nella predicazione della Chiesa. Difatti, i discepoli annunciano la salvezza, la forza salvifica del Regno.

Nell'Antico Testamento c'era la concezione che alla fine dei tempi avverrà la conversione dei pagani. Luca riprende questa idea mettendo sulle labbra dei 72 discepoli l'annuncio sulla vicinanza del Regno. Solo con la conversione dei popoli, il Regno è diventato vicino.

Accanto alla dimensione dell'accoglienza, si dà qui il caso del rifiuto, la non accoglienza del messaggio.³¹ Il rifiuto è quasi normale, anche Gesù è stato rifiutato.

Scuotere la polvere contro qualcuno è segno di rottura di comunione e minaccia di giudizio. I giudei che abbandonavano un territorio pagano scuotevano la polvere.³² A differenza di Mc 6,11 e Mt 10,14, il gesto profetico

²⁹ SCHÜRMAN, 128.

³⁰ ROSSÉ, 381.

³¹ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca*, Roma, 1994, 344.

³² SCHÜRMAN, 128.

non viene compiuto fuori della città ma in mezzo ad essa, come atto visibile a tutti, e viene seguito da un discorso, come spesso in Atti.

Non sono i cittadini che vengono esclusi dalla comunità, a cui ancora non appartengono, ma sono i missionari che interdicono ogni comunione con loro. Gli ascoltatori hanno rifiutato il messaggio cristiano, ora i missionari rifiutano loro e la loro terra.

Luca è l'unico evangelista a dire che la prossimità del Regno deve essere annunciata anche a quelli che rifiutano l'accoglienza. "Sappiate questo" o "sappiate che" introduce spesso in Luca un annuncio di salvezza o di giudizio. Considerando la parte positiva, con un tale annuncio viene offerta a queste città una ulteriore possibilità in vista della conversione.

Il v. 12 è un versetto che fa da legame con il brano seguente. Sodoma è il simbolo biblico della città peccatrice insieme a Gomora (Gn 19), luoghi su cui si abbatte il giudizio divino. Nel caso di Luca il giudizio sarà in futuro, "in quel giorno", diverso dall'oggi della salvezza il quale è stato rifiutato. L'evangelista vuole mettere in guardia sulla serietà della decisione di fronte all'annuncio della venuta del Regno.³³

3. Analisi pragmatica: attualizzazione

3.1. Contesto situazionale: la missione

In primo luogo si può rilevare un contesto di *missione*. Le azioni di Gesù che invia, l'andare, curare i malati, annunciare che il Regno di Dio è vicino sono tutte espressioni missionarie. Ci sono poi i *logia* missionari, i quali sarebbero nati in ambiente palestinese: "L'operaio è degno del suo cibo" è un proverbio popolare palestinese. "Io vi mando come agnelli tra i lupi" è una terminologia rabbinica che identifica le pecore con Israele e i lupi con i gentili.

Si osserva l'entusiasmo missionario, gli operai che sono pochi mentre la messe è così grande.

Riguardo la missione, si pone il problema se si trattasse di un invio storico al tempo di Gesù. Una serie di esegeti negano la storicità di un invio fatto da Gesù sostenendo che dalla realtà della sequela la Chiesa degli inizi fa dipendere il suo proprio invio. Per questo, l'invio dei 70 sembra più una ricostruzione teologica, specifica di Luca. Nella comunità lucana era un grande entusiasmo missionario. Gli Atti confermano questo slancio di propagare la Parola di Dio.

Altri studiosi accettano un invio post-pasquale riguardo alla missione *ad gentes*, mentre per la missione *ad Hebraeos* si tratterebbe di un invio pre-

³³ ROSSÈ, 383.

pasquale storicamente avvenuto.³⁴ Interessante è il brano di Lc 22,35-38, dove si evoca il fatto di aver mandato i discepoli senza borsa, bisaccia e sandali. Ora, al contrario, raccomanda di prendere queste cose e pure la spada. Allora si può immaginare che al tempo di Gesù erano veramente questi missionari itineranti!

Il problema della missione pre-pasquale e post-pasquale suscita ancora dibattiti accesi. Con molta probabilità, la missione verso le genti è avvenuta dopo la Risurrezione, evento che ha gettato una luce nuova sulla comprensione della vita e dell'opera di Gesù. Prima della Risurrezione è stata la missione di Cristo, e forse un invio dei 12 apostoli.

In secondo luogo, il contesto è universale. L'annuncio di salvezza è rivolto a tutti, a seguire Gesù sono chiamati tutti, senza distinzione. In tutto il vangelo si preannuncia la futura espansione della Chiesa tra le nazioni pagane che poi sarà ampiamente descritta nel libro degli Atti. Questa realtà è testimoniata dalle espressioni: "in ogni città e luogo", il numero 72 che rappresenta tutto il mondo (72 è uguale a 7, il numero della totalità, moltiplicato per 12, il numero del popolo di Dio), la messe che rappresenta tutto il mondo pronto per il giudizio escatologico.

In fine, di fronte all'annuncio può essere accoglienza o rifiuto del messaggio. Luca propone due antitesi: i figli della pace che accolgono il messaggio e il loro opposto; gli abitanti della città che accettano l'annuncio salvifico in opposizione a coloro che lo rifiutano. Si tratta qui di rifiutare o accogliere la salvezza. Lo scopo della missione è la proposta del Vangelo e della salvezza. Ascoltando il contenuto del messaggio evangelico e vedendo i segni che i discepoli compiono resi concreti nella guarigione dei malati, gli uditori sono posti di fronte ad una scelta radicale: aderire o no al Vangelo.

Il rifiuto è una cosa quasi normale, anche Gesù è stato rifiutato. A questo proposito c'è l'immagine degli agnelli in mezzo ai lupi. Possiamo considerarlo come il motivo deuteronomico della storia, cioè i profeti che sempre vengono respinti.

Nonostante il rifiuto, si osserva la preoccupazione per la conversione, anche dopo aver scosso la polvere dai piedi. Gli inviati continuano a insistere che il Regno di Dio è vicino, il regno che Gesù ha già inaugurato e che si manifesta nella persona e nell'attività di Cristo.

Dall'altra parte c'è l'accoglienza. Per chi riceve la pace messianica, questa diventa efficace. Una volta accettata la Buona Novella, si entra nella nuova comunità basata sulla fraternità e sulla condivisione dei beni.

La salvezza accettata ha una dimensione escatologica; e in effetti l'accento è messo sull'espressione: "è vicino a voi il Regno di Dio". L'urgenza

³⁴ TESTA, 7-41.

di un atteggiamento di accoglienza è proprio il fatto della vicinanza del Regno dei cieli. Tale venuta del Regno esige un cambio di mentalità e di comportamento.

3.2. Povertà del missionario

Il missionario riceve il mandato dal Signore che è il padrone della messe. Egli è il rappresentante di Dio, parla e agisce a nome di Cristo. Difatti nel testo è Cristo che da sempre indicazioni espresse in forma di comando e i tanti verbi all'imperativo confermano questa realtà. Si verifica in questo modo come il discepolo missionario deve tutto a Cristo.

Si tratta del missionario itinerante che si differenziava dai propagatori di altre religioni i quali portavano con loro un vero equipaggiamento. Questi missionari sono diversi anche dal gruppo dei sacerdoti fissi che si trovavano in diversi luoghi ricordati nel libro degli Atti.

Un'apparente somiglianza potrebbe essere con i filosofi itineranti stoicocinici; loro avevano un equipaggiamento sommario e andavano di città in città predicando una morale rigorosa (contestavano la società e i suoi costumi), il dominio di sé e il distacco dal mondo, dal potere e dal piacere, contro la corruzione imperante.

Tuttavia, tra i cinici e i discepoli di Cristo esistono differenze. I missionari cristiani non portavano il mantello e, a differenza dei filosofi itineranti, trovavano appoggio nelle comunità cristiane; inoltre, l'annuncio cristiano era ben diverso da una dottrina filosofica, anche se implicava aspetti morali. Qui si doveva seguire una persona e non abbracciare una dottrina filosofica con le sue conseguenze pratiche.

Al primo posto nella vita del missionario sta la preghiera, a imitazione del Maestro. La preghiera è uno dei segni di povertà, riconoscendo il proprio statuto di creatura, la dipendenza da Dio.

In seguito, il discepolo deve essere «uomo della via». Deve andare senza portare niente, si richiede quindi un distacco radicale. A differenza di altri missionari itineranti, i mandati del Signore devono offrire una testimonianza di totale fiducia in Dio. L'atteggiamento dell'inviato deve seguire in ogni cosa quello di Cristo, il quale andava ad annunciare la pace e a curare i malati senza avere e pretendere nulla.

Come metodo si comincia dall'entrare nelle case, che è la sfera del privato. Pure Paolo cominciava così, lavorando e preparando la missione nelle case. Qui il missionario si deve accontentare del mangiare e bere e non di più. La casa è il luogo del soggiorno, qui si prepara la predicazione e di qua si comincia la guarigione.

Il divieto sul non cambiare l'alloggio esprime il rifiuto di una prassi che andava a cercare un alloggio migliore. Anche tale gesto è un segno di mancanza di povertà.

In seguito si passa alla predicazione in pubblico abbinata alla cura dei malati che si trovano lungo la strada. Il missionario denuncia pure la non recettività all'annuncio come anche una mentalità basata sulla sicurezza materiale.

La caratteristica principale del discepolo rimane la *povertà*. Coloro che partono per evangelizzare devono essere per eccellenza poveri. L'immagine dell'agnello è indicativa in questo senso, simbolo dell'umiltà, della mansuetudine.

Inoltre, la menzione dei deboli al v. 9, vuol affermare che il missionario deve essere da parte del debole e dell'indifeso. Si tratta di una vera povertà materiale, non si devono portare soldi, né alimenti, né sandali.

Il discepolo di Gesù è invitato a mettersi nello stato volontario di povertà, abbandonando tutto (Lc 14,33; 18,22). Deve essere un servizio completo. Come lo schiavo on portava sandali, così anche l'apostolo deve essere servo del Vangelo.

La povertà si riflette anche nell'accettare senza pretese ciò che viene offerto, la mercede è il cibo. Inoltre non si deve cercare alloggio migliore. E' questione di testimonianza che si deve dare e della piena fiducia in Dio.

In fin dei conti, la povertà esprime la fede e l'abbandono nelle mani di Dio che provvede tutto. Lo stato di povertà coincide con la fiducia totale in Dio, il quale difende, protegge e sostiene l'attività del missionario. I poveri sono coloro che aspettano tutto dal Signore, consapevoli che la loro vita e i loro passi sono nelle mani di Dio. Nello stesso tempo, accettano il piano e la volontà di Dio e sono capaci di trasmetterle agli altri.

Conclusion

Luca è stato chiamato "l'evangelista dei poveri". In effetti, accanto ad altri temi con rilevanza sociale, esso preferisce il tema della povertà. Nella visione lucana, la missione di Gesù è quella di evangelizzare i poveri (cf. Lc 4,16-20), nella sua attività ha incontrato i peccatori, le vedove, i pubblicani. I prediletti di Dio e di Cristo sono le persone povere.

Inoltre, molte delle parabole lucane impresse nella memoria dei lettori si riferiscono ai poveri, messi a confronto con i ricchi.

Anche nella presentazione della missione dei 72 discepoli Luca accentua il tema della povertà degli inviati. Le diverse istruzioni riguardanti le cose da non portare, le indicazioni per il comportamento in casa o in città possono essere interpretati come esortazioni alla povertà. Il motivo principale è

l'imitazione di Gesù povero, il quale ha svolto una missione con la nota dell'indigenza. Dall'inizio della sua vita, nell'evento della nascita, fino alla fine, quando è stato messo in croce, l'esistenza di Cristo si è svolta all'insegna della povertà.

Un'altra motivazione per la povertà del missionario è la testimonianza credibile da offrire, di fronte a un mondo greco in cui si cercava spesso il benessere. Il discepolo deve presentarsi senza nulla di fronte al mondo, orientando l'attenzione dei destinatari del messaggio verso Dio.

La povertà dei missionari deve essere radicale e compresa sul piano materiale: andare senza borsa, bisaccia e sandali, accontentarsi del cibo offerto. In genere, i poveri di cui parla Luca non sono da immaginare solo sul piano spirituale (Matteo presentava i poveri in spirito, cf. Mt 5). Si tratta di una povertà materiale, in cui non si possiede nulla.

La situazione di povertà non è immaginata solamente come un distacco interiore nei riguardi delle ricchezze, ma si ha di vista una povertà reale.

Quali sono le motivazioni dell'invito alla povertà per i 70 discepoli? L'evangelista Luca è consapevole del pericolo rappresentato dai beni materiali. Questi possono diventare strumenti in cui il discepolo poggia la sua sicurezza dimenticando in questo modo Dio.

Nello stesso tempo, spesso le ricchezze sono ostacoli per l'adesione a Cristo e al suo Regno. I beni di questo mondo, una volta posseduti, possono essere un serio inciampo nella via della salvezza.

L'esortazione alla povertà non riguarda solo i ricchi. Anche per gli indigenti esiste l'invito a non desiderare le ricchezze o a non affannarsi per i beni vitali. Dio che ama gli uomini e la vita avrà cura delle sue creature.

Tale atteggiamento di povertà mette in risalto la fiducia incondizionata in Dio. Il discepolo povero si abbandona nelle mani del Signore, il quale provvede perché la missione raggiunga la sua meta.

In sintesi, Lc 10,1-12 insegna che il successo della missione dei discepoli di Cristo è condizionato dalla povertà dei messaggeri. Questo stato riflette la fede in Dio e il desiderio di imitare Gesù, il Maestro.

Essere poveri però non è solo la condizione di coloro che sono inviati in missione, ma è lo statuto di ogni discepolo di Gesù. L'ideale della povertà è una sfida continua anche per i nostri tempi.

CRISIS – OPPORTUNITY OR THREAT TO THE SPIRITUAL DEVELOPMENT OF THE PERSON?

ILDIKÓ HOMA¹

Abstract: This study aims to present in parallel the spiritual growth from the perspective of the existential analyses and the theological one, and to search for points of reference between the two. One of the points of reference is the crisis, which is the indispensable condition of genuine development as presented in Erik Erikson's psychosocial development model. According to Alfred Längle the developmental stages in existential analyses are structured by the fundamental existential motivations: the first 15 to 20 years of one's life are characterized by the shaping of vital space; the next period (15 to 30 or even 35) is characterized by the contradictions and the joys of emotional relationships; between 30 or 40 to 45 years the main theme in life is identity, and the last period of life is characterized by the search for meaning and of that which we leave behind us. Each period has its question – its crisis. The development of the spiritual life (in a theological sense) also goes through its periods: conversion, growth, self-giving, perfection.

Keywords: crisis, identity, self-transcendence, self-realization, transformation, noetic development, spiritual development.

It is dangerous to talk about “spiritual development” in the context of today's world in which we live, where the concept of “spirituality” has somehow lost its value, or more precisely, it is over-used. The term “spiritual development” is also specific to esoteric consumerism. It is dangerous to talk about spiritual development in the context of our profession as psychotherapists because we could be accused by our colleagues of lack of scientific validation or religious manipulation. It is equally dangerous to talk about this subject on a theological level, because this area places us in the tension-field complexity between religion and spirituality, between charism and institution.

I wish, however, to assume the risk of approaching the topic for two reasons: In the formative years I spent under the guidance of Dr. Cristian Furnică I heard something that made me think, something that sounded like this: “Let's not confuse the jars.” And since then, in the practice of psychotherapy I often met with this confusion in the plans of approach.

Not long ago a young woman asked for my help:

¹ Lázár S. & Homa I. Societate Civilă Profesională de Psihologie (Psycho-logos), Cluj, Romania, e-mail: ildiko.homa@gmail.com

I was diagnosed as manic-depressive. I don't have a profession, although I graduated from two faculties, because of the disease I cannot work. I wanted to be a nun. Why did I become ill? Some priests have told me that I want to become a nun, because I want to escape the possibility of working. They told me to put myself in second place, but when I did, I could not catch up with the studies. Now I have no more power to pray. I do not know what to do.

The second reason is that search for *ultimate meaning* about which Frankl also speaks. There is an overarching sense, which includes all the meanings of concrete situations in our lives. For some this ultimate meaning is not just a limit concept, because they experience not only the obligations of life, but they include in their experiences the “court” which dictates to them these obligations. “This way, they live the task as a mandate, and life appears in a transparency that reveals the transcendent mandatar.”² To better understand this overarching sense Frankl uses the metaphor of the film.³ Many of the scenes in the film have meanings you first need to understand in order to intuit or grasp in the end the meaning of the whole film. Nevertheless, it might be that we do not reach an understanding in the end. On the other hand, the understanding of the ultimate meaning depends on how well we understand the meaning of the scenes that made the movie.

1. Identity: the dynamics of self-transcendence and self-realization

In the lives of those who have devoted themselves entirely to this ultimate sense, the relating to this comprehensive sense which we call God, is the chance but also the danger of existential fulfillment. According to Frankl the fulfillment of meaning is reached when man transcends himself. Meaning can not be found within the limited frame of the human psyche, but rather in the world – in something or someone. The concept of *self-transcendence* may present a problem, however. There are many people who can lose themselves in this dynamism of overcoming their frame of reference and their needs, and as a consequence they do not reach that side effect that their self-transcendence would have to produce: that is self-realization. Self-transcendence, as Lukas⁴ states doesn't mean just a process of outwards self-overcoming. There is also

² V. E. FRANKL, *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, Budapest, 1996, 272.

³ V. E. FRANKL, *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*, Budapest, 2002, 96.

⁴ VIK J., „Lelkiismeret és felelősség Viktor E. Frankl munkásságában – a lelkigondozó szemszögéből nézve”, in Visky S.B. (ed.), *Az értelem élete – az élet értelme*, Kolozsvár, 2009, 19–39.

an inwards self-transcending, towards that source from which one's personal life springs, and which Frankl calls "unconscious God".

The life of persons consecrated to God is lived in the continuous dynamic between inwards and outwards self-transcending. But we must emphasize that in this dynamic, self-realization is not just a side effect, but it is equally important, it is the condition of self-transcendence. In order that you can lose yourself, you must first find yourself. Self-transcendence must be preceded by self-realization: the realization of finding your own *identity*. Theology says that man comes from God and returns to Him. He is created in the image and likeness of God and strives to achieve this image in his life, along the journey of his life. A Christian's identity is given by the relationship with the Creator: he/she is a son/daughter of God. All particular identities stream from this depth, from this unconscious about which Frankl speaks.

The life path is instead, a creation of the person, a masterpiece of man, a process of self-realization and development, of the maturation of the personality from birth until the moment of death.

2. Psychological development by processing the crisis

Each psychological orientation has its own model of psychological development of the person, according to its anthropological image and according to the competences it deems important for the maturity of a person, as defined in its paradigm. The best known is *the Eriksonian model of psychosocial development*. Erik Erikson has built a model based on the psychoanalytic developmental stages, but expanding the development process from birth to death, moving the focus from the biological factors (necessities) on the interpersonal and social factors. Development opportunity is given for each, and it is a progressive development which is done in stages.

The crucial point of each stage is the *development crisis*. Each stage has a central theme; the experience, resolution and positive effect of this theme reinforces the enrichment of the identity. In Erikson's theory the central concept is that of identity and *the criteria of one's personal maturity is an identity that continually deepens*. We can say the crisis is an opportunity or a threat for the developmental stage. In terms of Erikson's theory, trust, autonomy, initiative, performance, identity, intimacy, generativity, integrity are potentials that we can obtain through our personal development.

Identity, in this view, is the result of the continuous processing of the crisis. And this applies not only to developmental crises. In fact, the essence and the solution of each crisis is the search for and the stabilization of the identity – until the next crisis or loss of balance.

Robinson and Smith⁵ studied the crises of adult life, seeking an answer to the question: how does the crisis contribute to the formation and transformation of identity? In their study they define four stages in the formation of a new identity: closing-up, traumatic separation, openness and exploration, transformation.

In the *closing-up phase* the identity is controlled from outside, being defined by roles and there is a dissonance between inner self and outer identity. The emotional components in living the crisis in this phase are: the feeling of being locked, trapped, stuck, the feeling of obligativity and duty.

In the *traumatic separation phase* the identity begins to unravel, the person lives a kind of annihilation. Emotional components are: emotional disorder, anxiety, feelings of guilt, together with hope of release.

In the *openness and exploration phase* a more authentic identity and self starts to take shape and is reconceptualized. Emotional components are: anxiety and excitement.

In the *transformation phase* the new ego replaces the old one, it's the period of the metamorphosis of the ego. Emotional life at this stage is characterized by balance.

3. Noetic development

In living the crisis the most unbearable feeling is actually the *anxiety*, and seen from the existential analytical point of view we know that anxiety relates to the first existential fundamental motivation, which means a strong shock for the noodynamics of the person. According to Heidegger⁶ man's fundamental human condition is anxiety, by it man finds himself thrown into the world, in a world where every day an illusion collapses, he finds himself continually threatened by "nothing and nowhere". Anxiety causes man not to flee in front of the responsibility, but to assume it and to define oneself. Jaspers says: "where fear disappears, man is only superficial."⁷

The determining factor of human life is openness; man opens to the world, which is waiting for a response from him. Man's openness is towards the world, towards life, towards otherness and towards the future.

⁵ O. ROBINSON, J. SMITH, "Metaphors and metamorphoses: narratives of identity during times of crisis", in *Narrative, memory and identities: selected papers from the eighth annual conference held at the University of Huddersfield*, Saturday 12 April 2008, Huddersfield, 85–94.

⁶ A. LĂNGLE, "Omul în căutarea stabilității (sprijinului, suportului)", in *Analiză existențială*, 1 (2005), 55–64, 56.

⁷ LĂNGLE, "Omul în căutarea stabilității", 64.

A person's duties are the direct result of these openness to such things. These duties are: to accept and endure reality, to consecrate oneself to a value, to circumscribe oneself and to recognize what is his own, and also to give oneself.

These duties of human life actually structure the development periods⁸: the first 15 to 20 years of life are characterized by the shaping of the vital space, the next period (15 to 30/35) is characterized by the contradictions and joys of emotional relationships, between the ages of 30 and 40/45 of life identity is the main theme, and the last period of life is characterized by the search for meaning and for what we leave behind us.

Each period has its question, in other words, its crisis:

The first question that arises from our existence in this world is: *I exist, but can I really exist? What is the first condition of my existence?* First we have to have our vital space. We can think of the first moments of our existence. Human life begins with conception in the womb. In order for life to begin there is a need of protection and support. Critical items in this period are thus: *vital space, protection and support*. If these are missing existence becomes insecure and threatened. Uncertainty leads to emotional reactions of fear and anxiety. In the presence of the critical elements, however, we are able to trust in ourselves, in others and in something or someone greater than ourselves, who can support us.

Existential duty during this period of life is to say YES to reality, a reality that can not contain all critical elements. Saying “yes” means accepting life as it is, bearing what can't be changed. The competence that is emerging in this period is that of *self-distancing*.

The second question that arises from our existence in this world is: *I exist, but do I want to live?* Where there is vital space there is existence. But life begins when we take life into our own hands. It takes a second birth, the existential one. We received the gift of life – from God – and we are free to accept or reject the gift; for each life is given, but not everyone feels it as a gift. The critical elements of this period are: *relationships, time and proximity*. They enable the encounter with the depths of life, even when we experience their lack. We are given the chance, for example, to open ourselves to the eternal values when we lose a loved one, but we also live the danger of closing into our pain and grief and remaining in the denial of life. If there is nothing to feel close to, if we do not give time to sit next to something/ someone, then we will be feeling cold emotionally, because we can only warm ourselves near the fire of life.

The existential task during this period is that of *consecration*. To live is to create, to love and to know how to die. The Talmud says that there are three

⁸ A. LĂNGLE, “Ce anume îl mișcă pe om? Motivația existențială a persoanei”, in *Analiză existențială*, 1 (2005), 16–27, 17.

things a man must do in life: to write a book, to raise a child and to plant a tree. The chance of this period is therefore to open up to life despite the pain, while the danger is that of closing-in when confronted with pain, and thus with life. The competence that is emerging in this period is that of *self-transcendence*.

The third question that arises from our existence in this world is: *I am – but am I allowed to be as I am?* Once we were born, our parents gave us a name. By this we became unique and different from everyone else. The challenge of the third period of life is this struggle for our individuality, for the right to be different and also for the respectful acceptance of otherness. The critic elements of this period are: *attention, recognition, justice*. It is not enough for a human being to have a vital space, to feel good in relationships, one also needs to be recognized in one's uniqueness. We can think of that feeling that arises in us when someone gets our name wrong, or when we are treated like a number in a register. Human beings have a face that they want to keep. Jung says that man acquires a face at the age of 40. The challenge in this period of life would then sound like this: to be authentic or to hide one's face, to be free or to wear a mask.

The existential duty of the person in this time frame is *to delineate oneself*. For the person to be able to define herself/himself, she/he must separate herself/himself from all that is not her/him. The Ego can be defined through the capacity that enables us to receive ourselves. A person's existence is dialogical, that is we are never alone, if we are conscious. To delineate yourself means to be able to be in silence so deep that you hear your own voice. According to Längle⁹ the purpose of psychotherapy is precisely learning to have this inner dialogue, to seek relationship with one's self, a relationship that can later help developing a personal relationships with the outside world. One who cannot sit in silence, to be alone with himself/herself, hear his/her own voice will become alienated. In this sense we can also understand the expression used in common language, "his mind is gone."

In order to see ourselves as we are, we need to exercise our *freedom*. "The truth will set you free" – says Jesus – the truth about who I am.

The identity of the person, the answer to the question "Who am I?" *from an existential analytical point of view* springs from four human attributes: the fact that we have a body; that we have emotions; the fact that we are persons and that we can act.¹⁰ The body allows our presence in the world and our body

⁹ A. LÄNGLE, *Psihoterapie – metodă sau spiritualitate? Despre relația dintre imanență și transcendență în Analiza Existentială*, <http://www.laengle.info/al/al_pu_li.php?sprache=ro> [15.12.2012]

¹⁰ A. LÄNGLE, *Trăirea autentică – obligațiile și însușitățile omenești*. <http://www.laengle.info/al/al_pu_li.php?sprache=ro> [15.12.2012]

is unique, each of us has a unique look, a unique mark. Despite the changes around us and in us, even in our own body, our appearance, our mark remains unchanged, they are our home. Identity also springs from the fact that we experience the world and ourselves through what we feel: needs, impulses, emotions, feelings and emotional states. All these are our feelings, and the more they are routed in our corporality the more we experience them. “My heart beats.” Being able to choose strengthens us and shapes our personality. In order to be able to live out one’s identity a human being needs this last spring: that of action, by which man leaves his mark on this world.

After having seen the three periods of crisis in our lives, we come now to the **last question**: *What good is it to live? For what am I living?* For human beings it is not enough to find themselves. Jesus says: only that man will live, who loses himself. Man therefore needs something in which to lose himself. The critical elements of a meaningful life are: *action space, structural context, a value that can be achieved in the future*. The existential task in this last period of life is the *responsible self-giving*.

The chance of this period of development is dedication, while the danger is to live with regrets, to victimize ourselves. No matter what we expect out of life, we can always do something for others, for ourselves.

4. Spiritual development

So far we have talked about the *noetic development* of the person, and in order not to “confuse the jars” from now on we will talk about the *spiritual development of man*. In spiritual theology we use the term **spiritual life**, defined as “Christian life that has become personal through the Holy Spirit”.¹¹ God has put us in this world in order for us to get to know, to serve, to love Him, and thus reach the Kingdom of Heaven.¹² But his getting to know, to serve and to love Him is done progressively. Paul says:

When I was a child, I talked like a child, I thought like a child, I reasoned like a child. When I became a man, I put the ways of childhood behind me. For now we see only a reflection as in a mirror; then we shall see face to face. Now I know in part; then I shall know fully, even as I am fully known. (1Corinthians 13,11-12)

Our relationship with God, our spiritual life also has developmental perspectives. Many authors have studied the theme of spiritual development.

¹¹ PEHM G., *Bevezetés a spirituális teológiába*, <http://www.sapientia.hu/hu/system/files/spiritualis_teologia.pdf> [15.12.2012]

¹² *Catechism of the Catholic Church*, 1721.

The best known model of religious-psychological development was developed by the Methodist minister and scientist James Fowler.¹³ He identifies six stages of development, each stage having a critical element, the lack of which (as well as its poor quality) leads to a problematic development. In short we will present these stages:

1. *Stage of fundamental faith*: faith is related to the experienced emotions; family atmosphere influences what the child will later think about God. Critical element: the quality of relationships with family members.

2. *Projective-intuitive stage*: faith development is driven by fantasy. Critical element: the filling of the fantasy with destructive elements.

3. *Mythical-literary stage*: faith is characterized by anthropomorphism. Critical element: the discovery of contradictions.

4. *Synthetic-conventional stage*: faith is characterized by conformism, by accommodation to the hierarchy of values of others. Critical element: deception in models.

5. *Individuating-reflective stage*: emphasis is translated from authority on to personal decision, it passes from forms on to content. Critical element: lack of commitment.

6. *Deepening-integration stage*: faith is characterized by the integration of opposites, dialogue. Critical element: passivity, withdrawal.

Fowler's model integrates elements of Piaget's cognitive development model, of Kohlberg's moral development model, and of Selman's perspective-taking development model.

The model of another, less known, author, Harold Darling, describes four stages of development in spiritual life, which correspond to the stages of human life: birth, childhood, adolescence, adulthood.¹⁴

1. "Birth": The baby's first experience of crisis is birth, the moment he sees light for the first time. In theological language, birth to spiritual life is called conversion.

2. "Childhood": This period is characterized by growth, safety, spontaneity, compliance. The relationship with God is characterized by respect and fear, which naturally results in obedience.

3. "Adolescence": This period is characterized by doubt and queries. "We become vaguely discontented with the spiritual status quo [...] our Christian

¹³ KÉZDY A., *Fejlődési krízisek késő serdülő- és fiatal felnőttkorban*, PhD thesis, 2010, <http://phd.sote.hu/mwp/phd_live/vedes/export/kezdyaniko.d.pdf> [15.12.2012]

¹⁴ Quoted from D. RATCLIFF, "Stages of spiritual development: Crisis experiences in the Christian Life", in *Christian Education Journal*, 1 (1993), 73–86, 78.

living is too ordinary; our God is too small [...] such an awareness produces a crisis: something must be done.”¹⁵

To resolve the crisis Darling sees six possible ways, from which five are dysfunctional, and the sixth represents the shift to adulthood.

Dysfunctional resolutions:

- *Spiritual neurosis*: the person becomes a “spiritual hypochondriac”, dealing too much with his/her own spiritual condition.
- *Spiritual Psychosis*: the person stresses problems and unessential doctrinal elements, with which he/she builds his/her own fanaticism, but lacks depth.
- *Slavery*: the person turns back to the situation before conversion.
- *Regression*: the person regresses to childhood immaturity and lets others think for her.
- *Fixation*: the person stops at the level of teenage riots and of searching a scapegoat.

The functional resolution:

- *The self-surrender*: the Holy Spirit takes over the life of the person, who responds with faith and commitment, even in times of loneliness and spiritual crisis.

4. “Adulthood”: during this period spiritual maturity is described by the same indicators as psychological maturity and self-realization: the confident gift of self, transparent spontaneity, stress modulation, integration with purpose, whole heartedly proclamation.

5. Spirituality: the dynamics of integration

We chose these noetic and spiritual development models, because on the one hand they can be treated in parallel, and on the other hand they confirm Frankl’s thesis: psychological maturity, spiritual healing can lead to a mature spirituality, and mature spirituality is sanogenetic.

As we see from the next tables, the competences acquired in the psychological development process influence the development of spiritual life. According to Mc Adams¹⁶, every crisis in adult life is a spiritual crisis because in adulthood crises have an ideological character. Through identity a human being gives meaning and purpose to life. Mc Adams believes that identity has a narrative character and is composed of meaningful units of life history. Identity,

¹⁵ RATCLIFF, 75.

¹⁶ D.P. MC ADAMS, “The Psychology of Life Stories”, in *Review of General Psychology*, 5 (2001), 100–122.

which in fact is the history of one's life, begins to be built in late adolescence and just like the history of one's life it requires coherence and consistency. During development, life stories are becoming more realistic, more complex, and they become a reference point for personal experiences. Spirituality in this sense is a system that gives identity and maintains the identity of the person. We can see this in the stories of spiritual conversion. The experience of conversion reorganizes and incorporates the life history of a person. According to the Mc Adams's personality model this experience contains three levels: the level of dispositional traits, that of personal aspirations, and that of identity. Personality, after the age of 30 becomes more rigid due to the solidifying of features and will change only due to major crisis or trauma. But at the level of aspirations, goals and personal plans, development crises and accidental crises often cause radical changes in the development of life history and the most striking change occurs at the level of identity.

Age	Psychological competence	Developmental crisis	Spiritual competence	Spiritual crisis
0-1	Hope and Energy	Trust vs. Mistrust	Trust	Disbelief, Loneliness
2-3	Self-control and Willpower	Autonomy vs. Doubt	Fantasy	Destructive fantasy
3-5	Direction and Purpose	Initiative vs. Guilt	Antropo-morphism	Dicovering of contradictions
6 - Early puberty	Ingenuity and Method	Competence vs. Sense of inferiority	Conformism	Deception in models
Adolescence	Loyalty and Commitment	Identity vs. Confusion	Commitment	Riot or Conventional Faith
Young adulthood	Love and Attachment	Intimacy vs. Isolation	Openness, Capacity for Dialogue	Pasivity
Adulthood and middle age	Care and Production	Generativity vs. Stagnation		
Old age	Wisdom and Renunciation	Integrity vs. Despair		

Table 1. Comparison of psychological and spiritual competences according to the model of psychosocial development of Erik Erikson and to James Fowler's model of faith development.

Age	Psychological Competence	Developmental Crisis	Spiritual Competence	Spiritual Crisis
„Birth”	Acceptance, Self-Differentiation	Uncertainty, Fear	CONVERSION	Going back
„Childhood”	Consecration, Auto-transcendence	Closing-in, Depression	GROWTH	Conformation , Acting out of fear
„Adolescence”	Delimitation, Freedom	Alienation, Hiding	SPIRITUAL IDENTITY	Spiritual neurosis and psychosis, regression, fixation, bondage
„Adulthood”	Self-giving, Responsibility	Feeling, Existential vacuum	SELF-GIVING/AB-NEGATION PERFECTION	

Table 2. Comparison between noetic and spiritual skills according to the existential-analytic developmental model and to the development model of spiritual life by Harold Darling.

In the book *Psychology of spiritual life*, Szentmártoni and Benkő¹⁷ describe the relationship between different personality types and the characteristics of spiritual life. If we look for example at the life of St. John of the Cross, we see that he was an asthenic personality with a passive-lonesome structure according to the authors – and to whom nowadays we could give the diagnosis of schizoid personality disorder. His tendency to isolation and his inability to feel emotion could have lead to severe deterioration but the dynamic of spiritual life integrated this pathology and he became, according to his biography author, the *lonely traveler of the dark night of the soul* and the *singer of divine love*:

In search of my Love
 I will go over mountains and strands;
 I will gather no flowers,
 I will fear no wild beasts;
 And pass by the mighty and the frontiers.
 (From *The Spiritual Canticle, III*)

¹⁷ SZENTMÁRTONI M., BENKŐ A., *A lelkiélet lélektanához*, Eisenstadt, 1984.

According to the anthropological vision, man is the meeting place of several dynamics: that of biological homeostasis, that of psychodynamics and noodynamics. But the dynamic of spiritual life embraces all of them and pathology can be integrated in the way to perfection, in the path to holiness. Man's spiritual life is based on liberty. The *Copernican Turn* puts us in front of the world which *interrogates us*, while *the Spiritual Turn* places us before God, who *is calling us*.

Man is free to not respond.

This calling takes place in the privacy of the individual. For Frankl the operational definition of God is: *the partner of our most intimate soliloquies*.¹⁸ Mystics talk about “the abyss of the soul”, where the most profound encounter possible – within the limits of of earthly life – between God and man occurs. The human spiritual path leads to the “unconscious God”, but in this realm we cannot move forward with our reason. Going forwards is possible only through intuition and symbolic language. The unconscious is not only a store for repressed things, but also a *via regia* towards our psycho-spiritual resources. According to Frankl the gates that lead to the “unconscious God” are: consciousness, love and art, and what helps us enter these gates is: intuition, imagination and inspiration¹⁹.

6. Case Analysis

To illustrate this *spiritual unconscious* I wish to present two cases in which symbolic language was very helpful in understanding the personal-existential dynamics and the relationship with God.

Case 1. “Tree Bark” Maria, a nun age 36, came to the program for personal development motivated by the fact that her sensitivity does not help her in everyday life. She does not feel comfortable in social situations. Her tendency is to withdraw emotionally, so she is unable to participate in more profound relationships; this is the reason for which she does not feel able to be more affectionate with children, and this represents an obstacle to living freely and fulfilling her mission, as she works in a social project for children.

From her biography, we learn that her mother is a rigid person, from whom she did not receive the necessary affection and recognition. In her family she has always felt pushed away, her brothers being preferred to her; she was

¹⁸ FRANKL, *A tudattalan Isten*, 104.

¹⁹ VIK, 25.

often told to “be quiet!” She grew with the feeling that she was treated differently from her brothers.

She still experiences pain because the mother has not gotten involved for her, as other parents do, but on the contrary she was obliged to do certain things, she had to wear the clothes of the other sisters, even though her mother was a seamstress. She is never satisfied with herself and she remembers that in her family, she was not allowed to ever make mistakes, and even now her greatest fear is the same: the fear of being wrong, of making a mistake.

In one of the meetings, she was asked to draw a symbol for her mother, for herself and for the persons around them. The symbol for the mother was a “flowing water”, the symbol for herself was a “blossoming flower” and “fire”, and the surrounding persons were a “crooked tree”.

Water flows and suggests life, but is cold; around it you can only sit quietly: “When I was drawing I remembered mom told me that I was the good, quiet girl, who obeyed without a word.”

Trees also suggest life, but just the same they are missing warmth and the light: In regards with the crooked tree she said: “I realized that I do not show myself fully, as I am, in front of people who, as I feel, have an attitude of distrust or judgment towards me. This way is for me the blossoming flower, in this attitude consists the fire, and thus the unrest.”

Maria has experienced since childhood that she is overlooked by her own parents, that she is not appreciated as her brothers were and that she is evaluated in the light of rigid rules. In these conditions the *sense of self-worth – the “bud”* – could not develop and *coping reactions* appeared – “agitation”: the silence, lack of expressing her own opinions, exaggerated fear of making mistakes, perfectionism.

I have not learned to stay with myself. I have not the patience to sit and think to what I appreciate about me, maybe I don’t know myself. Even when I pray I always have a book with me.

The turning point for her was when she realized that she is waiting in vain for others to see her, if she doesn’t see herself: “I noticed that it is not as important for me to tell others about myself, about how I am, as it is to say to myself how I am within.”

But to see oneself is a difficult process:

I thought then of the tree bark: it is not a protective coating on them, but a resemblance with me. It’s something hard, of which I fail to let myself stripped, as of my ideas, my insecurities, so I can’t live being happier about myself.

This rigid crust was characteristic to her relationship with God as well. “Mom made me go to church when I was little and I had nothing else to do at home. I was afraid of God, afraid He would punish me.”

Her drawing about God showed a *road towards a sun* (see drawing no. 1): “I drew it how I wanted it to be – one who shows me the way and accompanies me.”

The large sun she draw emits heat and this heat helped her to transform the rigid crust/bark in a more malleable one. Perhaps it is exaggeration to say that the crust actually turned into the road that leads to God the Sun – but this is what the drawing seems to suggest.

Case 2. “The Veil”. Erika is an unmarried 38 year-old woman who came to psychotherapy sessions because of her depressive mood which took force after a car accident. Sadness, oppression and tears had been upsetting her for a few months already before the crash. From her biography we learn that her mother raised her as a single parent, her father left them when she was two years old, she has a sister, 10 years older than her, which at the age of 17 left home and since then hasn’t communicated with her mother. Her relationship with her mother (which was never diagnosed because she refused admission) is very difficult. As a child, Erika has lived in uncertainty, never quite knowing whether she would get along with her mother or a scandal would burst out, most often due to paranoid thoughts and interpretations of her mother. She knew from her mother, and she was often blamed for it, that she was born by mistake. Often she feared for her own life so she decided to leave home at the age of 22, when she found everything in her room cut into pieces. After she left home, her mother sued her to reclaim the money she spent on Erika during college. Despite all the scandals at home, neither at school, nor later at work, none of her colleagues knew the harsh conditions in which she lived.

At the age of 23 she was baptized and began to get involved in parish activities, in addition to her work as an economist. She perceived a major change in her life after the baptism. Everything she had not received in her first 20 years of life begins to fill her life: acceptance, relationships, love; still, depression appears.

During the psychotherapy sessions she realized that she has never actually allowed herself to have feelings, and that as a child she learned that what she feels does not help her to survive, so she must be very “rational”. For example, during school she used to say to herself: “I have to be eminent, because then adults will let me be; as for kids I cannot handle anyway. Children and adults do not understand me, so it’s better if I withdraw. Anyway I can only count on myself”. During high school she said to herself: “Even if it’s not too

pleasant, one can also live without having relationships with people one meets every day”.

But now she is tired and she realized that she isn't living the life that she should live or the life she would want. And this was the first time she realized that she can have wishes, and that there is a big difference between claims and desires, that desiring isn't a bad thing, a source of suffering, but on the contrary.

“**The Veil**” – **the sadness** that she always felt as an obstacle, as something that covers her life and does not let her live, can turn into the “veil of desire”: this desire can hide exciting things, or into the “veil of mystery”: not everything must be understood in this life and not everything is revealed to us.

In her drawing, God is symbolized by *light* (see drawing no. 3): “God is light, a light that fills the space. He is warm, He is life, energy, love, fire.”

At the end of psychotherapy sessions I asked her to draw her spiritual path (see drawing no. 3):

My spiritual path is related to the changes, relocations in my life. In the first stage (district with blocks) there are no quality relationships, even though there are a lot of people. But there is a small life space – the church, only there the world is a colored one.

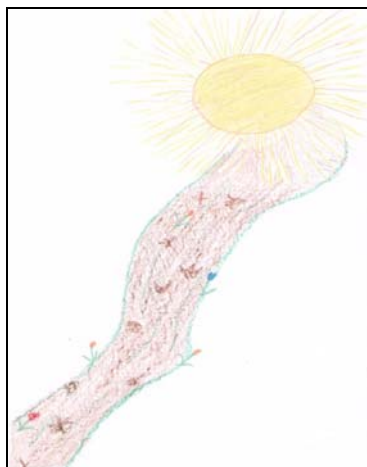
The second stage (district with colorful houses): God is the center, and many people think so, it's all about him, and this colours the world. There are personal relationships, we can develop.

The third stage: This is home (the island), here I am myself. This is the purpose of this journey: for me to become myself. It is a friendly island, it has a bridge that you can walk across every day. There are bridges at each stage, I can go back to where I came from. But the island is the closest to the Sun, it receives the most light. About the Sun it is not known if it goes down or is now rising, this is not important, important is only the light.

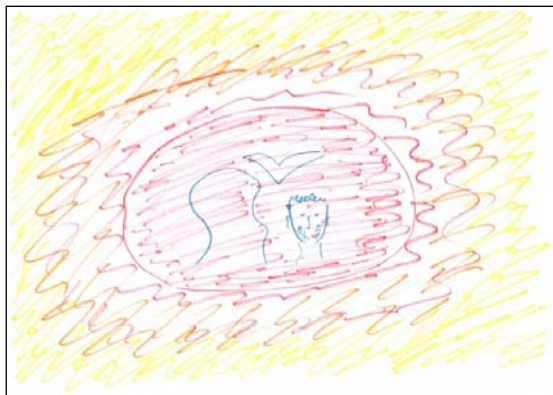
The drawing symbolizes not only her spiritual – from far away to closer to God – but also her psychological journey – from life without colors (depression) to a colorful life (a life lived in inner harmony: “Yes” to life, with her desires and losses and “Yes” to one's own person).

At the end of this study let us ask ourselves again: Is *crisis – opportunity or threat to the spiritual development of a person?* If we start from the definition of crisis, which in short means to decide, we can say that it is the only chance for our spiritual development. To “be” is, above all, to “be responsible”.

Drawing No. 1



Drawing No. 2



Drawing No. 3



SPORT AND PARISH: SOME PRELIMINARY CONSIDERATIONS FOR THE USE OF MIDNIGHT TABLE TENNIS IN PASTORAL WORK

ÁGNES SZTANKOVICS¹

Abstract. The study analyzes how and under what circumstances participation in sports can diminish the negative effects of peer groups, provide a means of resocialization and, consequently, be used as a pastoral tool. The research probed young people participating in the Hungarian Midnight Table Tennis Sport Association (MÉSE) used by some ecclesiastics as means of pre-evangelization. The results indicate that members of MÉSE clubs prefer safety, value friendship, exhibit good self-esteem and that those who have exercised frequently and for a longer time, are less aggressive than their peers who do not regularly exercise. Yet, salvation, as a religious value, does not have a prominent place in their value system.

Key words: socialization, peer group, prevention, value system, conflict resolution

1. Introduction

Although it is becoming increasingly difficult to find secure environments in a world that keeps changing around us, a healthy and well functioning society can hardly be maintained without nurturing points of stability. Intergenerational and increasing (existential) uncertainties create negative tendencies in the different societal strata. A wide variety of moral crises and growing unemployment issues among adults also affect the youth. Parents who struggle to support their families cannot spend as much time with their children as they would like. Young people, will, however, seek love, attention and acceptance they fail to receive at home in the communities offered by peer groups. And because it makes enormous difference where and in what company the youth spend free time, midnight table tennis program has achieved remarkable significance. This type of free time activity has numerous pedagogical and pastoral possibilities. Participants receive values and guidance to mature and adjust well to their society. Apart from fulfilling a mission, this activity contributes to the youth's socialization and creates communities.

Due to the vision and efforts of Zoltán Jenei, minister of the Reformed Church in Debrecen, midnight table tennis can be found not only in Hungary

¹ National Institute for Family and Social Policy, Budapest, Hungary, e-mail: agnes_sta@freemail.hu.

but also in the neighboring countries. The organization of championships in Satu Mare (Szatmárnémeti) is supported by the midnight table tennis club of Debrecen. The program takes place in the junior room of the Reformed Parish of Szamos-Negyed every week from Friday night till Saturday dawn. It is a refreshing oasis among the desert of council houses for the young people who can thus absent themselves from the most dangerous temptations of boredom, illicit drugs. The following research was conducted partially with the purpose of contributing through its results to the effectiveness of pastoral work among the youth. Beginning with the socialization process of children, the study examines the place of prevention and the use of sport and physical exercise in prevention. The next part of the first stage discusses the consequences of the lack of appropriate socialization, i.e. deviance is analyzed. As preventive programs, the Hungarian Midnight Table Tennis Sport Association (MÉSE) and its North-American ‘forerunner’, the Midnight Basketball Leagues are presented in the next stage. It also mentions briefly why Zoltán Jenei started a MÉSE club in his parish. The third stage introduces the research and its results, while the concluding part highlights their consequences for pastoral work.

1.1. Family: The First Agent of Socialization

For a child, the first value and pattern mediating environment where he or she can meet the world in relative safety is the family. Through the interactions within the family the child can internalize the successfully applicable schemes of conflict resolution, self-control, the respect of others, and has a chance to learn healthily win and loose. While an appropriate socialization results in an identity capable of balancing, the mistakes of socialization would lead through the faults of role-structure to personality disorders and deviant behavior.²

Both positive and negative family patterns can significantly influence an individual’s life style, reliability, and attitude towards healthy living. Consequently, an appropriate and effective health education must begin in childhood within the family whose aim is to activate the personality and contribute to the development and preservation of mental, spiritual and physical health. For “the family creates a system, a group of people in mutual relationships with each other, where every person influences deeply and frequently latently the others.”³

² RÁCZ A., LÉNÁRD K., „A javítóintézeti nevelés, mint támogató intézmény dezintegrációs hatásai” [Disintegrative Effects of Reformatory Education, as a Supportive Institution], in PAPHÁZI T. (ed.), *Javítóintézet, család, gyermekvédelem*. [Reformatory, Family and Child Welfare], Budapest, 2004, 61–116.

³ S. FORWARD, *Mérgező szülők*. [Poisonous Parents], Budapest, 2000, 175 [translated by the author].

Children appropriate different behavioral patterns in early socialization through the deeds of adults living in their immediate environment. Through these deeds, they learn those actions which serve their mental and physical health. Furthermore, the proper use of free time is also internalized in this stage. As Marie Winn noted, the life of children always mirrors the life of adults.⁴ Where the persons living in the environment of a child sport frequently, the parents spend ample time to do physical exercise, and where sport is in the daily life of a family, the chances are high that the child will also participate in sports. A child will with great probability become a physically active adult if the parent uses praises, as means of positive pedagogy, thus supportively motivating the child to experience the mental and physical joy of exercising.⁵ It cannot be overemphasized that the examples of sport and physical exercise witnessed in childhood are decisive. These examples and patterns contribute significantly to the young people's healthier attitude towards sports, the appropriate amount and quality of physical exercises, and consequently towards themselves.

1.2. Preventive Measures of Child Welfare

In today's Hungary, children's education, support and feeding is the task of the microunit of society, the family. However, when the family is unable to fulfill this task, the state takes it over. Previously the state encroached into family life only when deemed absolutely necessary, when the incomplete fulfillment of needs seriously endangered children. In the second half of the twentieth century, however, the welfare states enlarged the services oriented towards children and their families.⁶

Aries Philippe (1987) noted that from the sixteenth century on the changes in the situation of the families within the society have also resulted in the improvement of the children's position within the family.⁷ Rousseau's *Emil or On Education*, published in 1762, played a significant role in these changes. His work was essential in the recognition and acceptance of the importance of childhood and childrearing. It is an important fact that before the eighteenth century there were no children's rooms, let alone separate rooms for boys and girls. The members of a family slept in one room, in many case even in one bed. For the children, this arrangement provided perhaps the feeling of

⁴ M. WINN, *Gyerekek gyermekkor nélkül* [Children Without Childhood], Budapest, 1990.

⁵ GÁLDI G., *Sportszocializáció* [Sport-Socialization], Budapest, 2009.

⁶ SZÖLLŐSI G., *Gyermekjóléti Alapellátás* [The Basic Services of Child Welfare], Budapest, 2004.

⁷ P. ARIES, *Gyermek, család, halál* [Child, Family, Death], Budapest, 1987.

coziness, but for the parents it was a ‘virtue out of necessity’; and in many cases it was almost unbearable.⁸ Children’s rooms were still missing in the civil architecture developed in the nineteenth century. However, as a result of twentieth-century educational and medical recommendations, and the development of interior culture, the importance of children’s room gained recognition. The first intentionally constructed and accordingly furnished children’s room were the outcomes of these changes.

Child welfare in contemporary Hungary participates in the management of classic problems of child protection and provision of welfare services. Children’s positions and roles within both the family and the society were, surprisingly, not always as unequivocal as they are today. Until fairly recently, children were considered small adults. They were expected to perform in the areas of work and responsibilities like adults. This attitude had both positive and negative consequences for the children.

Social changes contributed to the transformation of family roles and, consequently, to the elementary separation of family life, work and free-time. The facts that children’s needs are not the same as those of the adults, the existence of child-personality, furthermore, the importance of intimate family-atmosphere became important. Bruno Bettelheim, educating emotionally disturbed children for nearly thirty years, noted in his research that parental love and attention providing children with the feeling of safety are indispensable for the development and stabilization of a healthy personality and emotional life.

As a response to the increasingly endangering circumstances, the tasks of Hungarian child welfare also expended. For instance, the so-called Kálmán Szél law, enacted in 1901, aimed among other things at rolling back the then regrettably growing child labor. Experts of child welfare founded in 1906 the National League of Child Protection, in 1912 the National Center of Child Protection, and in three years later the Elemér Kalmár Institute of Criminal Pedagogy in Erzsébetfalva. In the same year the National Association of Stefánia was established for the health protection of mothers and babies. The National Counsel for the Protection of Children and Youth came into existence. The organization of the basic services of child welfare started at the same time as the districts of child welfare underwent transformation. In 1973, at the Bárczy Gusztáv College of Special Education began the training of psychopedagogues specializing for child welfare. The estimated number of endangered

⁸ DOMSZKY A., *Gyermek- és ifjúságvédelmi alapvetés* [The Basics of Child- and Youth Welfare], Budapest, 1999.

children doubled between 1970 and 1980, consequently, the training of psychopedagogues achieved big importance.

The structure of families has also changed in the last decades. Previously there was basically in every family a person of authority. The authority of father was unappealable. In contrast, both the position and the role of the then reference persons have changed for today. Their role was taken over by the mass communication hidden with many dangers.⁹ It must be noted, that for instance television is responsible to a significant degree for the parents' feeling of powerlessness and helplessness.

The self-esteem of children and young persons in the system of child welfare or in its monitoring zone is often very far from the healthy one, consequently, their deviant behavior is hardly manageable. Their performance in the school is low, they have behavioral problems, they consider themselves worthless and their failures unsolvable, therefore, they use every opportunity to draw the attention to themselves. Becoming part of a new community, a significant number of these children often feel unable to accommodate to the new group, its written or unwritten rules protecting themselves. As a result, their problem solving ability is rather low, which in turn begets numerous sources of conflicts.

Among the causes the family patterns, the parents' relations to themselves, each other, their relatives, and to their children play significant roles. In negative cases there appears the insufficiency of problem solving ability, and the lack of enjoying and spending free time properly. Affecting our personality, these experiences and their socialization effects influence us for a lifetime; therefore, it must, or at least should be taken into account with greater significance in education. The reactions to situations and the behavioral patterns learnt from the people around the child shape significantly the development of personality and the quality of interactions between the individual and his or her surroundings. For the formation of a healthy self-image the reactions – more precisely either the positive or negative feedback in time and in an appropriate way – to the child or youth's deeds, furthermore, the experience of the adults' value system and world view are essential.

The law on child welfare enacted in Hungary on January 1, 1998 regulates and legalizes the previously neglected basic rights of children. These rights, however, can fulfill their purposes only in connection with children's obligations and the observation of parental responsibilities. According to the above mentioned law and the currently operating signaling system of child

⁹ VAJDA Zs., *Embergyerek – gyerekember* [Human Offspring – Small Human Being], Budapest, 1991.

protection, everyone who gets into contact with the child is responsible for him or her. The participants of the signaling system are endowed both with rights of protecting children and responsibilities. Unfortunately, the system is rather imperfect, and as a consequence, it cannot be effective.

1.3. Sport Socialization

The family, as the primary agent, plays a significant role also in sport socialization, the love of physical activities and commitment to sport, but the process itself is a life long process. In the formation of a positive attitude towards physical activity the sporty atmosphere of the family has a significant function. The process itself is bi-directional: the parents can influence the child; but the child may also motivate his or her parents for regular sporting, healthy physical activity. Primary sport socialization is followed by several resocializations. With the changes in their life-situations, people temporarily stop sport, their regular physical activities, then resume them, for example on medical advice. As they progress in age, they must find new forms of exercising, because there are not many sports that they may participate in throughout their lives. Exercising and physical activity may become a good habit, in so far they are done on a regular base. Some have observed that if the individual practices an activity for a long time on a weekly base, at least forty times consecutively, it first becomes a need, then later it will be an indispensable custom.

The joy of physical exercise is independent of the type of sport, even in cases when choosing a sport may frequently depend on the parents' financial capabilities. There are sports where purchasing the necessary equipment might be a considerable financial burden on a given family.

It is unfortunate that programs lacking physical activities may be more attractive than those which stress movement. This is why the supportive attitude of the young people's teachers, especially the teachers of physical education is of critical importance. The enormous possibilities of television must be mentioned here because the pedagogic effects of media are limitless and unexploited. In so far it would be 'profitable' for the media, it could play an important role not only in professional sport but also in the formation and advertisement of healthy life style, and the propagation of mass sport.

Institutions of education, such as kindergartens, elementary and high schools have an especially important role in the attitude formation towards sport. Consequently, the implementation of daily physical activity in the curriculum contributes decisively to the development and stabilization of the individual's attitude towards sport, physical activity.

The optimal period in life to help individuals develop an attraction toward sports and physical activity is early childhood, typically characterized by the child's native enthusiasm and, hopefully, the supportive atmosphere of the family. Early teenage years (between 12 and 14) are also decisive in so far as it is typically determined in this period whether or not the young person will become an active sportsperson. A committed teacher of physical education assumes an especially important role at this stage in promoting physical exercise and sports. The statistics of Hungarians' sporting activities are rather discomfoting: while 70-80 percent of the population in the Scandinavian countries regularly exercise, the same indicator in Hungary is less than 10 percent.¹⁰

According to Bíróné, sport is such an intentional physical activity during which the individual occasionally approaches or reaches his or her physical limitations.¹¹ In her opinion, sport was present as early as homo sapiens existed in primitive societies providing security, self-defense and survival by practicing certain movements in imitation. Today sport is such a community building activity which teaches individuals for cooperation. In group sports the youth can experience both success and failure through which their self-knowledge and relationship towards themselves become more objective, their set goals would be more realistic. Sport is also beneficial in the formation of a healthy life style. It is imperative that the positive educational influence reach the young person before the fixation and internalization of bad habits, because the physically more active children are more self-reliant, they have healthy self-confidence, relate to others excellently, can better formulate their problems and perform better in school than their physically inactive counterparts.¹²

The physical activity conducted in a group and supervised by a trainer has several pedagogical possibilities. Through its value-conveying role it helps the individual participate successfully in the socialization process, and helps the formation of healthy self-esteem. Group sport thus contributes significantly to a positive self-image and a healthy self-assurance. As a result, the dependence, especially the dependence on peer groups is significantly diminishes and excludes their negative effects on youth.

¹⁰ GÁLDI (2009).

¹¹ BÍRÓNÉ NAGY, E., *Sportpedagógia. Kézikönyv a testnevelés és sport pedagógiai kérdéseinek tanulmányozásához* [Sport Pedagogy. Handbook for Studying the Quesitons of Physical Education and Sport Pedagogy], Budapest – Pécs, 2004.

¹² A. ASZTMANN, *Fiatalok egészségi állapota és egészségmagatartása* [The Health-state and Health-behavior of Youth], Budapest, 2000.

For economic reasons, free-time activities are less popular today than fitness clubs, wellness centers and work-outs led by stiffly-priced personal trainers. Trainers in these locations provide only a service, to help their client master a specific set of exercises, but their pedagogic and educational roles are rather restricted. The love of sport in these clubs and centers are negligible or zero. The only motivation of sweating is the ‘good shape’, consequently, the pedagogic effects of the activities can be questioned.¹³

1.4. Deviant Behavior and its Causes

The unfavorable status of disadvantaged youth is the manifestation of a response to several unresolved problems. Consequently, a young person whose parents cannot secure the basic physical needs, such as nourishment and clothing, is exposed to great dangers. However, those young people can also fail in life whose parents could not secure appropriate amount of quality time, neglect the transmission of basic social values, and replace attention with pocket money. During the process of detachment from parents peer groups become dominant in the youth’s life, consequently, bored young people without family or a safe background can easily become the prey of deviant groups. Deviance is the inobservance of generally accepted social norms; and deviant persons are those who violate and transgress those norms.¹⁴

For Durkheim (1974), deviance is the devaluation of old values leading to the lack of order, anomie, because new values have not yet replaced the old ones.¹⁵ According to Bagdy,

all forms of deviance are rooted in complex troubles of socialization. The whole life and developmental history play roles in the formation of deviance. [...] The view, that the causes of the criminal personality and all deviance are the break-up of traditional families and neglecting education, is held by many.¹⁶

Experts of social development theory hold that deviant behavior is the result of the weakening, and consequently the break of continuity in the individual’s relationship with society. Social norms are internalized through the strong attachment to the parents; and the individual begins to believe in the value

¹³ GOMBOCZ J., *Sportolók nevelése. A pedagógia és a sportpedagógia alapkérdései*. [Socializing Sportmen. The Basics of Pedagogy and Sport-Pedagogy], Budapest, 2008.

¹⁴ R. ANDORKA, *Bevezetés a szociológiába* [Introduction to Sociology], Budapest, 1995.

¹⁵ E. DURKHEIM, *Sociology and Philosophy*, New York, 1974.

¹⁶ BAGDY E., *Családi szocializáció és személyiségzavarok* [Socialization in Family and Personality Disorders], Budapest, 1977, 119, 123 [translated by the author].

of these norms through this process.¹⁷ A significant part of the youth's problems are rooted in the lack of parental love. Individuals both in childhood and adolescence accept and follow those people who appear to love them most.¹⁸

Attachment to the immediate environment, the involvement in the traditional actions of family, and the acceptance of social values and norms prevent the development of deviance, while a bad relationship with parents can precipitate a spontaneous escape from parental influence and gravitation toward drugs. If the young person does not completely leave the parents, their relationship does not weaken up, parental influence might be more effective. What the child or the youth does not receive from the family, he or she will search for somewhere else. As a result, alignments are formed which provide the individuals only with the feeling of belonging together. Yet these alignments may fail to convey anything else of value. The deteriorating public safety of several metro- and cosmopolis witnesses, that the inappropriate use of free time may result in antisocial behavior, leading to the deformation and disintegration of society.

Society draws a line between the tolerable and unacceptable deviant actions. Deviances in different ages, societies and groups will produce differing deviant actions, such as alcoholism, drug abuse, and mental and psychological illnesses. The difficult distinction between positive and negative values causes among other things uncertainty and insecurity. While earlier it was easier to tell what is wrong and good and what are the consequences, in our days the mingling and occasionally the intentional mixing of good and bad hinders moral discernment in the society.

Deviant behavior is, by and large, harmful for both the individual and the society.¹⁹ It is difficult to find good solutions, however, the civil initiatives of the Hungarian society provide supportive possibilities for the resocialization of disadvantaged groups, frequently named deviants.

Currently, wrath is present everywhere. It disturbs both the atmosphere of the family and the social institutions; it destroys individual and public peace. However, *sport is the possibly best palliative*. There exist the pleasure of sport, which calms senses not only through fatigue but also by recompensation. It is not satisfied with neutralization, it satisfies them.

¹⁷ GEREVICH J., BÁCSKAI E., „Protektív és rizikó-predikátorok a drogfogyasztás kialakulásában” [Protective and Risk Predictors in the Development of Drug Consumption], in *Psychiatria Hungarica*, 3 (1994), 231–240.

¹⁸ R. CAMPBELL, *Nehéz évek* [Hard Years], Budapest, 1992.

¹⁹ Deviance is desirable and useful, for example, in situations of tyranny in so far the ‘deviant behavior’ is acted out to overthrow the system.

Since sport requires self-control, serenity, observance [...] it is connected both to psychology and physiology. It affects the formation of intelligence, character as well as conscience. Thus, sport is a factor of moral and social improvement.²⁰

Consequently, it can be used for prevention as well as (pre-) evangelization.

2. Midnight Basketball, Midnight Table Tennis

The globally perceptible crisis with its physical and spiritual consequences that shakes all aspects of life is felt by all strata of different societies. As a consequence of unpredictability, millions of families are pressed by the increasing uncertainty of existence. The possibilities offered by the state are limited; the effectiveness of social safety net is questionable. Under these circumstances, people longing for security and stability can easily lose their moral compass, which is especially characteristic for the youth who suffer a lot from the changes of their environment let alone the changes of their own inner insecurities. Young people without appropriate family background and moral education are found easily by those deviant groups that can offer only the acceptance of insecure persons. Regardless of whether financial or psychological reasons placed a minor on the periphery, his or her unresolved problems are risky for both the individual and the society in the long run. That is why the preventive programs offered for them have great significance. One of the popular programs in Hungary is the midnight table tennis championship organized on a North American example, which offers the possibility of resocialization, including religious socialization, for disadvantaged and neglected youth.

The source of the idea was the American G. Van Standifer, who worked as legal counselor of Glen Arden, a small town in the Eastern part of West Virginia. Studying police reports, Standifer soon recognized that most criminal activities involve 17–25 year old young people with nothing constructive to do between ten p.m. and two a.m. Some of them were not even drug dealers, nor hooligans; they were simply at a wrong place at a wrong time. Standifer used sport to offer the street-loafer youth other goals, including the joy of legal play, instead of drugs and criminal activity.

Expecting that sport would prevent young people from engaging in nocturnal altercations, he established Midnight Basketball League in June 1986 in whose framework he organized basketball games twice a week for young

²⁰ Pierre De Coubertin quoted by GOMBOCZ J., *Sport és nevelés* [Sport and Education], Keszthely, 44 (2010) [translated by the author].

people and young adults between ten p.m. and two a.m. Although their possibilities are different, the goals of sport programs offered for the youth and young adults are the same: save the participants from the snare of loss and depreciation (Handbook).²¹ Basketball in Standifer's country is a national sport, however, it is not traditional in Hungary. As a consequence, pediatrician, Sándor Faragó (1945–2008), later nick-named Ping-Pong Doc took his own table tennis on Friday nights into the clinic of Óbuda, a district of Budapest in 1989. He wanted the youth to devote themselves to a sport, which is void of aggression and physical fighting, and where teamwork is dominant. His initiative, the Hungarian Association of Midnight Championships (Magyarországi Éjféλι Sportbajnokság Egyesület – MÉSE) was finally officially recognized by the government in 2001.

Sándor Faragó's wish was that when somebody in a club of midnight table tennis picks up the racket he or she be able to move, sweat and fight, because, as he thought, the pedagogic influence of sport would be the most effective in this way.²² He was child psychiatrist, not pedagogue, but during his career he realized that the mutual interactions and affects of young people are in most of the cases more influential than any attempts of the adults, therefore, we must use peer groups. He was convinced that next to every disco and pub a ping pong table should be placed for the youth.

The first drug addicts appeared in Hungary in the 1970s whose treatment had no antecedents. What is more, it was not even allowed to talk about it, because drugs known in the capitalist countries officially did not exist in Hungary. "Since it was for all practical purposes impossible to treat and cure these young men, I decided to work on prevention."²³

The program of midnight table tennis uses basically the effects of peer groups. Sporting together, the collective activity and training, and the team championship all affect positively the personality. The socialization effects of sport can also be highlighted, because the positive or negative influences of a community or an environment on a personality are well known. With appropriate pedagogic leading these influences can result in positive education. Sport activities have countless possibilities for the development and stabilization of communal life. Collective training, the hard work, the preparation, the endeavors to achieve good results require collaborative behavior from the

²¹ *Handbook of Midnight Basketball Program*. <www.amblp.com> – Association of Midnight Basketball Lague Programs, Inc. [last access: December 9, 2012.]

²² *HirPong*, winter issue, 5 (2008) [translated by the author]. *HirPong* is the more or less regularly published official publication of MÉSE.

²³ *HirPong*, winter issue, 5 (2008) [translated by the author].

members of a team. Integration into the team, conformity to the rules, the cooperation during the championship, and supporting each other in order to achieve their goal, all affect significantly the formation of a personality.

The team of midnight table tennis is a wonderful group, a family substitute. Young people in this community can learn what the more fortunate youth can learn from their own parents and family. They receive encouragement, attention, company and the irreplaceable feeling of success.²⁴

Last, but not least, the midnight table tennis provides certain social needs as well, insofar all clubs are heated, and the hungry can get sandwich and hot tea.

The young people do anything in order to participate in an excursion, and the leadership of the club counts on this fact. When fifteen children were invited to Berlin, Sándor Faragó hired a language teacher, and told the children that those will travel who learn the best. The schoolroom was packed because everybody wanted to learn German. “The kids are changing unperceivedly in all areas: speech style, behavior, interest.”²⁵

These features of MÉSE motivated Zoltán Jenei, the Reformed minister of Debrecen to establish a club in his parish, especially for the neglected and poor children who could be found in large numbers in the surrounding neighborhood. It must be noted, however, that unlike in the United States and in contrast with the Hungarian expectations, Hungarian participants of MÉSE have a middle class background understandably with middle class expectations. The participants of midnight table tennis in Debrecen, for instance, have the second highest socio-economic index.²⁶ What are the consequences of this wealthier background for both prevention and pastoral planning?

3. The Research

The literature review preceding research made evident that surveys and studies analyzing sport and physical activities as means of preventing the negative effects in the life of youth and young adults is, for all practical purposes, missing. Numerous studies discusses directly or indirectly the beneficial health effects of sport and regular physical activities,²⁷ but the

²⁴ *HírPong*, winter issue, 6 (2008) [translated by the author].

²⁵ *HírPong*, winter issue, 6 (2008) [translated by the author].

²⁶ SZTANKOVICS Á., “The Preventive Possibilities of Midnight Table Tennis”, in *European Journal of Mental Health*, forthcoming 2013, June issue.

²⁷ KOPP M., “A mentálhigiénés megelőzés alapelvei” [The Principles of Mental Health Prevention], in *Népegészségügy*, 80 (1999), 4–21; KERESZTES N., PLUHÁR Zs., PIKÓ B., “A fizikai aktivitás gyakorisága és sportolási szokások általános iskolások körében” [The Frequency of Physical Activities and Sporting Customs among Elementary School

number of research projects that examine how sport influences personality development or the facilitation of resocialization processes is rather low.²⁸ Sport, as means of prevention is especially on the periphery in child welfare and social work. Therefore, I consider it particularly and crucially important to examine to what extent sport can counterbalance the negative effects of peer groups.

Through the active and passive participations in the interactions of the family, the individual internalize the basic communication forms. In families where for different reasons this internalization is limited or impossible, the child will look for possibilities in his or her macro-environment: in the relationships with teachers, classmates, friends, etc. This is the reason why I considered it important to examine the self-esteem, ability of conflict-resolution, value systems and friendships of those who participate in the midnight table tennis championship. My expectation was that their self-esteem, due to the middle class background, is relatively high; for the same reasons they have several friends. Yet I was uncertain what their value system prefers and whether MÉSE clubs can influence their conflict resolution skills. It was also questionable whether their most favored values include religious goals, i.e. salvation.

3.1. The Sample

The youth of the MÉSE clubs participated in the research. My original plan was to survey the midnight ping-pong clubs operating in the settlements of the North Hungarian region. I chose this region because from the point of view of child protection this is the most disadvantaged territory of the country due to the high level of unemployment rate, the consequent financial difficulties and, as a result of these difficulties, the life style of the local families. It became, however, evident, that there are settlements where the clubs closed permanently or temporarily – generally for financial reasons – or had never been established. Consequently data collection was conducted in the then operating clubs of different regions of Hungary. All together seven clubs were included: Nagykanizsa from the Western region, Debrecen, Miskolc and Salgótarján from the Eastern, North Eastern regions, furthermore Szentendre, Göd and Leányfalu from the Central region.

Children], in *Magyar Sporttudományi Szemle*, 4 (2003), 43–47; MARTOS É., “Testedzés jelentősége gyermek és serdülőkorban” [The Significance of Physical Exercise in Childhood and Adolescence], in *Sportorvosi Szemle*, 1 (1997), 5–20.

²⁸ APOR P., “Véd a fizikai aktivitás” [Physical Activity Protects], in *Magyar Orvos*, 3 (2003), 35–36; BARNA M., “A magyar gyermekek életmódja” [The Life Style of Hungarian Children], in *Sportorvosi Szemle*, 4 (1994), 201–211.

3.2. Data Collection

An anonym and voluntary questionnaire survey consisting of both closed and open ended questions was employed to collect information. I processed the data with SPSS. The first part of the questionnaire consisted of demographic questions recording the respondents' gender, age, educational level, family composition, socio-economic status, parents' attitude towards sport, parents' sports in the past, and the respondents' favorite free-time activities. My intention with the second part of the questionnaire was to examine the effects of the clubs on the participating youth, their problem-solving capabilities, friendships, self-assessment, and value orientation.

3.3. Analysis

Of the 140 sent out questionnaires 127 were returned, but only the 115 properly filled out questionnaires were analyzed (82 percent). The number of returned questionnaires (Table 1, with the participants' gender distribution) is thought-provoking. The original intention of Sándor Faragó, the Ping-Pong Doc, was to establish a club at least in every county seat and in most of the major settlements whose task would have been to collect the loafing children and youth, and form them into a community through the help of sport. Ping-pong would have been the means to keep children and young people away from the seedbeds of criminality: drug trafficking, street fights, and committing breaches of the law. As the numbers of operating clubs and the participating youth indicate, this intention has not been fully achieved yet.

Residence/ club	Number of respondents	Male- Female ratio %	Age			
			Min.	Max.	Aver -age	Std. Dev.
Salgótarján	20	45:55	15	20	16	1,97
Miskolc	8	88:12	13	19	18	2,07
Debrecen	26	58:42	12	16	14	0,83
Nagykanizsa	15	80:20	13	19	16	1,66
Leányfalu	12	67:33	15	20	18	1,62
Göd	22	59:41	12	18	15	1,22
Szentendre	12	100:0	13	20	16	1,98
Together	115	66:34	12	20	16	2,09

Table 1: The number, gender distribution and age of participants 20 years old or younger by their residence/club

3.3.1. Attitude towards violence – conflict resolution

In spite of the rather low number of midnight table tennis clubs, the question of their effectiveness can be raised. How would participants react to any kind of harassment or aggravation now (Figure 1) and how would they have done it in retrospect, for example, a year ago? Eleven of those twenty-four people (47 percent) whose answer included fight opined that they would have similarly responded a year ago. The rest of the ‘fighters’ indicated that they either did not know what they would have done (5 persons) or they did not answer to this question. Furthermore, 29 percents of the respondents thought that fighting can solve problems. Most of them could not properly justify their answer, but 6 reasoned that problems can be solved by beating the other person. Two respondents argued that honor requires fight, and another two people felt better after fighting.

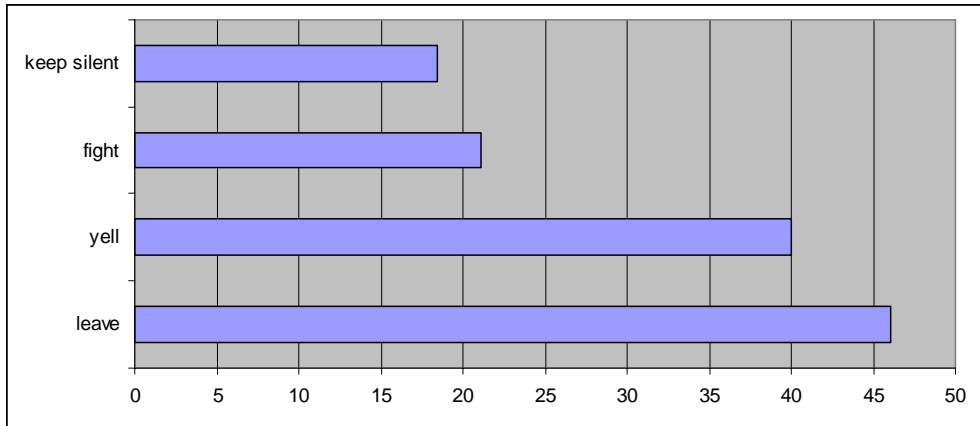


Figure 1: Reactions to harassment, in percentage (with multiple choice possibility)

However, the majority does not consider fighting as a solution; they think violence will create violence, it is meaningless. What is more, six persons of those whose reactions to problems did not include fighting admitted that a year ago they would have done it. In sum, while participation in midnight table tennis does not immediately turn all ‘street fighters’ into ‘peaceful lambs’, it does have some effect on them. The data in Table 2 suggest that the longer they participate in the MÉSE’s activity, the less they consider fighting a solution. While half of those who are only occasionally or rarely in the club think that physical violence can arrange problems only a third of those who participates weekly or more frequently share this attitude. Due most probably to the low number of cases, this correlation, however, is statistically not significant, although the independent t-probe had a near-significance level of p value (0.06).

Frequency of participation	Does fighting solve problems?		
	yes	no	Together
Weekly	22	64	86
at least twice a month	6	16	22
monthly	3	9	12
occasionally, rarely	8	9	17
together	39	98	137

Table 2: Fighting as means of solving problems by the frequency of club participation

3.3.2. Friendship

Almost everybody in the ping-pong clubs has friends there; only 5.4 percent said that they do not have any. According to Figure 2, the most important characteristics of friends are their helping attitude, the possibility to talk with and to be honest with. Stomping and – interestingly – their friends’ honesty are less important. The number of friends did not show any increase with longer participation in midnight table tennis championships.

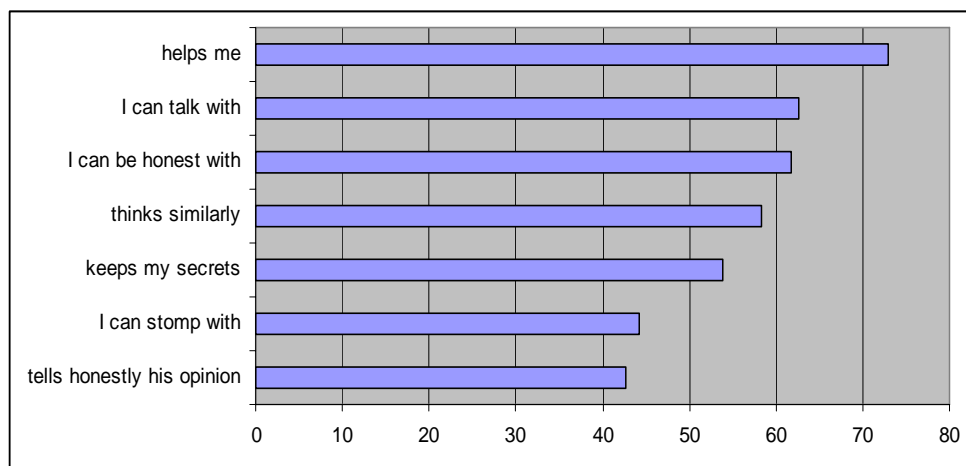


Figure 2: The characteristics of good friends in percentage (with multiple choice possibility)

Furthermore, the possibility of meeting with friends is not an important reason for them to come to MÉSE clubs; it was chosen by only a third of them while safety was mentioned by more than eighty percent (Figure 3).

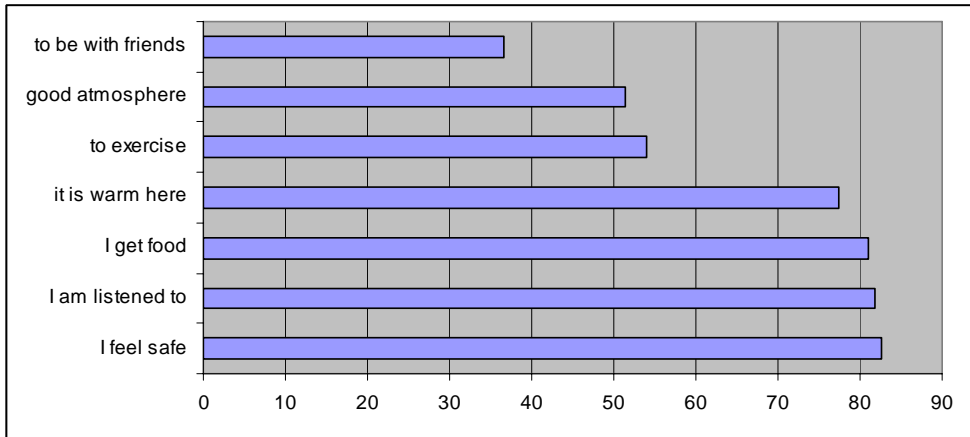


Figure 3: The reasons why they participate in MÉSE in percentage (with multiple choice possibility)

3.3.3. Self-esteem

For the self-assessment of participants, I used the Rosenberg self-esteem test, in which the respondents had to indicate the extent of his or her agreement on ten statements.²⁹ Based on the range of the test (from minus 15 through 0 to plus 15) almost eighty percent of the participants achieved positive scores (Table 3). Again, as in the case of the number of friends, longer membership in clubs did not show increase in self-esteem.

Self-esteem score	Frequency	%
-15	1	1,0
-8 – -1	18	19,2
0	1	1,0
+1 – +14	71	75,5
+15	3	3,3
Together	94	100

Table 3: Self-esteem of respondents measured by the Rosenberg test

3.3.4. Value choices

Based on the respondents' choices of the so-called terminal values, as enlisted by Rokeach, we can conclude that the members of the midnight table

²⁹ M. ROSENBERG, *Society and the adolescent self-image*, Princeton, NJ, 1965.

tennis clubs value safety (Table 4) both globally and within the family.³⁰ Friendship is also valued by them; it was ranked fourth. Religious goals, however, seem to be of less important. Salvation, as the final aim of a (religious) person, is located among the last values.

Rank order	Terminal Value	Score
1.	World at peace	5,96
2.	Family security	5,97
3.	Happiness	6,22
4.	True friendship	6,78
5.	Inner harmony	7,62
6.	Wisdom	8,17
7.	Comfortable life	8,86
8.	Mature love	8,95
9.	Self-respect	9,08
10.	Exciting life	9,20
11.	Equality	9,51
12.	Freedom	9,55
13.	Pleasure	9,90
14.	Sense of accomplishment	10,65
15.	World of Beauty	11,18
16.	Salvation	11,18
17.	Social Recognition	11,80
18.	National security	10,99

Table 4. The rank-order of terminal values

Evaluating Conclusions

The purpose of the present study was to analyze MÉSE participants' ability of conflict resolution, self-esteem, value-system and friendship relations with some considerations for pastoral work. As I expected on the basis of the participants' middle class background, these young persons exhibit a healthy sense of self-esteem, and they all have friends in the local MÉSE club. Most

³⁰ M. ROKEACH, *Beliefs, attitudes, and values: A theory of organization and change*, San Francisco, 1968. Interestingly, national security was placed by them on the lost place. Whether it is inconsistency on their part, or it is the theoretically logical conclusion that if there is global peace, national security follows automatically, would require further research.

probably as a consequence of their middle class origins, safety and security are the most important values for them.³¹ Concerning salvation, it is among the least important values. Friendship as a value was also rated high, but it does not play as significant role as I expected at the beginning of the research. It is ranked at the last place among the motivations for which they visit MÉSE clubs.

With respect to their conflict resolution skills, the results of the survey indicate that while half of those who take part only occasionally or rarely in MÉSE's activity think that physical violence can solve conflicts, only a third of those who weekly or more frequently play table tennis in MÉSE clubs express the same conviction. These data also demonstrate that youth who regularly pursue a team sport consider aggressive behavior acceptable to a lesser extent than their non-, or only occasionally exercising counterparts.

The results did not support my expectations concerning the self-esteem of the respondents in another aspect: longer participation in MÉSE did not increase self-esteem. A possible explanation is rooted again in the better situations of these young people. As children of parents with good social and economic statuses, they have better chances to establish good positions within the peer groups in which they participate. They also have other opportunities and locations to spend their free-time. On the other hand, children of poorer families, and consequently with lower self-esteem, have no alternative to MÉSE clubs.

All in all, Sándor Faragó, the Ping Pong Doc's intention with midnight table tennis has not yet been fully achieved. The basic idea of using peer groups and physical exercise for prevention and pedagogic purposes as it was done in the USA is feasible in Hungary as well, but apart from the establishment of new MÉSE clubs, certain modifying characteristics must also be taken into account. As a consequence of the tremendous social changes after the fall of Communism, MÉSE has become especially popular among the children of middle class parents. For them, the safety provided by these clubs is the most appealing. The presence of friends is less important, consequently, the presumed positive influence of peer groups within a sporting environment is not evident. Although there is at least one indicator demonstrating the positive changes in the ability of conflict resolution, further researches are needed to see whether other influences could be detected and to what extent these influences are the results of the peer groups formed in MÉSE.

³¹ As early as in the fourth century BC, Aristotle noted that a strong middle class is the best guarantee of the stability of a society, i.e. security and safety. C.f. paragraphs 1295b1 – 1296a7 of Aristotle's *Politics*, book IV. chapter xi.

As a consequence of the participants' middle class origins with good socio-economic status, Zoltán Jenei's goal of providing poor children with appropriate and nurturing environment was not fully achieved either. Sport for the poor might be a means of pre-evangelization, but in this case – as the present research indicated – at least two considerations must be taken into account:

- whether the actual participants are coming from the planned target group, and
- whether religious values have a prominent place in their value system.

If not, the potentially beneficial effects of peer groups cannot be fully channeled into the direction of evangelization.