

Bulletin 2018

vol. 50, no. 7/8 - July-August

SEDOS



JUSTICE AND PEACE

Editorial 1

Dalla solidarietà alla comunione,
itinerari di spiritualità per la pastorale delle migrazioni
P. Gabriele F. Bentoglio, CS 2

Renewing Our Political Life
A Commentary on Romans 13:1–7
Sr. Pascale-Dominique Nau, OP 14

El sentido de la justicia en la legislación bíblica
Jorge Piedad Sánchez 24

Proche des pauvres. justice et paix en Angola
Clément Mulewu, OMI 34

SEDOS ACTIVITY

SEDOS Autumn Seminar
Contribution of Women Religious to Mission
Program 40

Sedos - Via dei Verbiti, 1 - 00154 Roma
TEL.: (+39)065741350 / FAX: (+39)065755787
E-mail address: execdir@sedosmission.org
Homepage: <https://www.sedosmission.org>

SEDOS - Servizio di Documentazione e Studi sulla Missione Globale
SEDOS - Service of Documentation and Studies on Global Mission
SEDOS - Centre de Documentation et de Recherche sur la Mission Globale
SEDOS - Centro de Documentación y Investigación sobre la Misión Global

SEDOS BULLETIN 2018

Editor: Peter Baekelmans, CICM

Administrator: Cristina Giustozzi, SMSM

Secretary: Leila Benassi

Editorial Committee:

Nestor Anaya, FSC

Geni Santos Camargo, SFB

Chris Chaplin, MSC

Tesfaye Tadesse Gebresilasie, MCCJ

Kathy Schmittgens, SSND

Lissy Sebastian, RNDM

Rachel Oommen, ICM

Veronica Openibo, SHCJ

Lay-out: Leila Benassi

Translations: Philippa Wooldridge

Exchange Bulletins: Celine Kokkat, JMJ

The digital version of the bulletin, and an English translation of some of the articles, can be found on the SEDOS website: www.sedosmission.org

SEDOS Bulletin is a bi-monthly publication of SEDOS, and is free of charge for SEDOS Members.

For Non-Members, the yearly subscription is: €30 in Europe, €45 outside Europe.

For any information, advice, or change in the subscription, please write to: redacsed@sedosmission.org

*The image in the front cover is taken from:

<http://www.arciempolesevaldelsa.it/wp-content/uploads/2014/07/gaza-pace1-620x200.jpg>

Editorial

The theme of this bulletin is “Justice and Peace”. Working for justice and peace is a basic missionary task of every missionary. A recent experience with students of



mine taught me that, for instance, forgiving someone does not mean that there is no justice anymore. In the famous Italian television series “Don Matteo” (Father Mathew), the search for the culprit ends always, just before the person is taken away, by a sermon of the priest, then the culprit realizing his fault, and his readiness to atone for his or her sins in prison.

We have selected different interesting Justice and Peace related articles among the ones we received from authors or from our exchange reviews. The first one is about the pastoral to migrants. More than 1600 migrants have died or gone missing attempting to reach Europe so far this year, according to a recent report of the UN High Commissioner for Refugees (UNHCR). For those who have survived the dangerous trip awaits another challenge, namely being accepted by the locals. Gabriele F. Bentoglio takes up therefore the idea that sharing a meal -as we use to do in the Eucharist- is the best way to integration.

Next, Pascal- Dominique Nau suggests in her article that Paul’s teaching in the *Letter to the Romans* can benefit for the renewal of our political life. Although politics and Church should be well divided, it does not mean therefore that the Church has nothing to offer to political life. The social teaching of the Church as well as the Biblical roots of our Christian conduct are valuable sources in the

reflection on current politics in many countries.

Jorge Piedad Sánchez will deepen the feeling of justice compared to Biblical legislation. Among others, the idea of Tsedakah, righteousness, is essential in Jewish faith. When can a person be called “just”? It relates to the Christian teaching of “justification”.

The last article is from the hand of Clément Mulewu. He tells us his experience of justice and peace in the prisons of Angola. The prison chaplain has as task to bring the prisoner to a sincere contrition, but also to defend the more poor ones in a court of justice.

The upcoming SEDOS Autumn Seminar in cooperation with the Commission on Justice and Peace (USG/UISG) is about the *Contribution of Women Religious to Mission*, because their important contribution is not always recognized the way it should be, and are sometimes also more at risk in the mission. Also here we have to do justice to them and to work together for peace in the rapid changing world of today.

Dalla solidarietà alla comunione, itinerari di spiritualità per la pastorale delle migrazioni

1. “Ricorda che anche tu eri straniero...”

Nella Bibbia, tra le attività che ricorrono con maggior frequenza, vi è certamente quella legata al tema della memoria, del ricordo, del richiamo al passato e non solo perché la Bibbia ha una tipica dimensione storica, ma anche perché nel riconoscimento delle radici viene fissata la possibilità di identificare il presente e di progettare il futuro.

In effetti, ricordare è condizione per vivere. Si invecchia quando si perde la memoria.

Ma che genere di memoria richiama la Bibbia?

Spesso si tratta del ricordo di un avvenimento passato, ma non per amore di cronaca, bensì in vista della ri-appropriazione di un evento che, letto nella fede, ha la capacità di svelare il volto del presente e di orientare il futuro. Il profeta Geremia, per esempio, immagina che Dio solleciti la conversione di Israele facendo leva sulla memoria: “*Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in terra non seminata*” (Ger 2,2) e, anzi, spiega che l'amore si coniuga con l'andare e il ri-andare del pensiero alla persona amata: “*Non è un figlio carissimo per me Efraim, il mio bambino prediletto? Ogni volta che lo minaccio, me ne ricordo sempre con affetto*” (Ger 31,20). Dunque, Dio ricorda, ha sempre presente il suo popolo, come un fidanzato che non riesce a distogliere la mente dal ricordo della fidanzata.

Ma anche la persona umana è sollecitata a vivere questo atteggiamento. Il libro dell'Apocalisse, ad esempio, si apre con un dialogo tra Gesù e le comunità cristiane, che batte con insistenza sul tema del ricordo: “*Ho da rimproverarti di avere abbandonato il tuo primo amore. Ricorda dunque da dove sei caduto, convertiti e compi le opere di prima*” (Ap 2,4-5). È un invito a tornare al tempo

dell'innamoramento e del fidanzamento, per far rivivere la forte relazione che, all'origine, dava senso e vigore all'esistenza. Ed è curioso notare che Antico e Nuovo Testamento sono concordi nel riconoscere che il “tempo dell'amore” è fissato nelle radici nomadi di Israele, da ricordare mentre si proclama l'atto di fede: “*pronuncerai queste parole davanti al Signore, tuo Dio: «Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande, forte e numerosa»*” (Dt 26,5). Il ricordo della vita passata da migrante, in effetti, diventa motivo e fondamento delle opere di filantropia e di bontà misericordiosa verso lo straniero che, nell'oggi, sperimenta la medesima durezza dell'emigrazione, come se la compassione per lo straniero nel tempo presente non fosse che un riflesso dell'amore sperimentato nel tempo passato dell'emigrazione: “*Amate dunque il forestiero, perché anche voi foste forestieri nella terra d'Egitto*” (Dt 10,19). Certo, però, non era un'esperienza festosa quella dell'estraneità in Egitto. Ma in quel frangente Israele fece esperienza di Dio che libera, guida e dona la terra promessa. Oggi, nei confronti dell'immigrato, è Israele stesso che è chiamato a imitare Dio, elargendo benedizione e benessere, libertà e misericordia, distribuzione equa e solidale dei beni e delle risorse. In tal modo, riecheggia il detto di Gesù: “*Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date*” (Mt 10,8).

Anche san Paolo utilizza spesso il tema del ricordo. A volte semplicemente per condividere momenti del passato, soprattutto in connessione con l'annuncio del Vangelo, come in 1Cor 11,2; Ef 2,11-12; 1Ts 2,9; 2Ts 2,5. In altre occasioni il ricordo si trasforma in preghiera di ringraziamento e di lode, come in Rm 1,9-10; Ef 1,16; Fil 1,3; 1Ts 1,2 e Fm 4. Spesso, infine, assume tono imperativo, come in 2Cor 9,6, o si tra-

sforma in appello, dai toni persino affettuosi: *“Ricordatevi delle mie catene”* (Col 4,18 e 1Cor 4,17).

Nella lettera ai Galati, ma anche in molti passi delle altre lettere, Paolo si dilunga su fatti che riguardano la sua storia personale, che si intreccia con i fedeli delle nuove comunità cristiane. Il motivo è anzitutto che *“se non bisogna dimenticare, è per resistere all’universale rovina che minaccia le tracce stesse lasciate dagli eventi: per conservare radici all’identità e per mantenere la dialettica di tradizione e innovazione, bisogna tentare di salvare le tracce”*, come ha scritto P. Ricoeur. Ecco l’intuizione paolina nel leggere la storia, per conservarne le tracce e progettare il futuro coinvolgendo i credenti. Il momento decisivo, al quale Paolo torna come ad un solido punto di riferimento, è il suo incontro con Cristo e con il vangelo, folgorante e definitivo insieme. Sulla via di Damasco ha fatto un’esperienza di sconvolgimento interiore e di invio missionario, rivivendo le antiche vocazioni profetiche. Egli che era *“straniero”* nei confronti di Gesù Cristo, scopre di non essere più *“straniero né ospite, ma concittadino dei santi e familiare di Dio”* (Ef 2,19). Dio lo ha *“messo a parte”* e *“chiamato”* per una duplice missione: conoscere Gesù Cristo e proclamare ai lontani il contenuto di quella rivelazione (cfr. Gal 1,15-16).

Presentato in questi termini, anche il contesto storico delle vicende personali di Paolo diventa fortemente teologico, nella scoperta di sentirsi creatura di fronte al Creatore che lo sceglie e invia *“lontano, alle nazioni”* (At 22,21).

“La riformulazione dei ricordi è legata al bisogno di renderli coerenti con l’orizzonte del presente e con le tradizioni accettate dalla comunità o dal gruppo di cui si fa parte anche al momento delle svolte più radicali” (Ricoeur). Per questo Paolo dedica molto spazio nelle sue lettere a far sì che non venga dimenticato il passato. Ripercorre le vicende che hanno segnato la sua storia personale, ma anche la storia delle comunità cristiane, che sono sorte attorno alla proclamazione del vangelo nella prima ora della sua diffusione. Il passato motiva il presente, dove, però, Paolo reclama la propria fedeltà e coerenza: non è venuto meno alla rivelazione che la grazia di Dio gli ha partecipato, affidandogli la missione di farsi messaggero a benefi-

cio di tutti coloro che accolgono l’annuncio, senza alcuna distinzione. E quando verifica un’attività ormai ventennale, nella lettera ai Galati, si accorge di aver privilegiato il contatto con non-ebrei, proprio a motivo di quell’incontro con Cristo, che ha trasformato radicalmente la sua vita: *“si compiace di rivelare a me il Figlio suo perché lo annunziassi in mezzo alle genti”* (1,15-16); *“esposi il vangelo che io annuncio tra le genti”* (2,2); *“a me era stato affidato il vangelo per i non circumcisi”* (2,7); *“colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circumcisi aveva agito anche in me per le genti”* (2,8). Ecco perché spesso si sofferma, quasi si attarda, a far rivivere il passato, perché la consapevolezza dei credenti riceva il suo fondamento e, su quel solido punto d’appoggio, possa guardare all’orizzonte e costruire il futuro.

2. La solidarietà comincia con la condivisione della mensa

Alcuni studiosi — come Ernst Bammel in un suo libro del 1994 — hanno fatto notare che nessuna esperienza è tanto efficace nell’unire le persone tra di loro e con Dio come quella del mangiare e bere insieme.

Per quanto riguarda l’accesso degli uomini a Dio, è a tutti noto l’uso di *“banchetti sacri”* come vie d’incontro con la divinità, a partire dalle epoche più remote in cui l’umanità ha manifestato il suo sentimento religioso.

Eduard Schweizer, e dopo di lui molti altri biblisti, a questo rilievo ha aggiunto che, nei Vangeli, siamo frequentemente informati sulla facilità con cui Gesù avvicinava uomini e donne per mangiare e bere con loro, traendone occasione per dire parole di grande insegnamento. Gli eventi conviviali narrati nei Vangeli, e soprattutto nel vangelo di Luca, sono letti come occasione importante per sperimentare e apprezzare l’incontro dei commensali, senza cancellare le loro originali diversità, e anche come scoperta della vocazione missionaria: dopo aver mangiato insieme, infatti, le persone sentono quasi il bisogno di attestare la gioia di una scoperta e di mettersi in cammino per diventarne testimoni, identificati come *“quelli della via”* (At 9,2).

Una prima scena di convivialità è offerta dai tre Sinottici all’inizio del ministero pubblico di Gesù (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39): un

pasto comune tra Gesù e i suoi discepoli, che corona la guarigione prodigiosa della suocera di Pietro. Si tratta di un risanamento che Gesù compie prendendo l'inferma per la mano, gesto che, analogamente a quanto ritroviamo a proposito della figlia di Giairo (Mc 5,41) e dell'epilettico (Mc 9,27), allude evidentemente a Gesù fonte di vita e di risurrezione. Una volta guarita, la donna si pone in primo piano alla mensa con il Signore che le ha ridato vita. La scena va ben al di là di uno spuntino di pura convenienza. L'ospitalità della suocera di Pietro s'incarica di scostare un poco il velo che nasconde il mistero di Gesù Cristo.

È quanto leggiamo in forma più drammatica nella successiva scena del pasto in casa di Levi, il pubblicano che Gesù chiama alla sua sequela (Mc 2,12-22). In questo banchetto due momenti di luce dominano la scena. Mentre si condivide il cibo, la presenza di Gesù sconvolge tutti i pregiudizi umani. Infatti, mangiare insieme a pubblicani e peccatori equivale a svalutare una delle tante divisioni create dall'ipocrisia umana: davanti a Dio, invece, tutti hanno bisogno di purificazione, di amore e di comprensione, cominciando proprio da coloro che pensano di non averne bisogno.

La successiva discussione a proposito del digiuno allarga lo sguardo, mentre risuona la parola di Gesù. Il culto che si deve a Dio dovrà ispirarsi a criteri nuovi: non sono tanto le tradizioni umane a dettare i modi di onorare Dio, ma la volontà stessa di Dio espressa nella persona di Cristo. D'ora in poi, colui che crede sarà chiamato a sintonizzare la sua esistenza sulle frequenze d'onda della gioia e della sofferenza di Cristo, che si rivela nel bisognoso, nel malato, nel carcerato, nello straniero (Mt 28,31-46).

Ricco di significato evangelico è un incontro conviviale raccontato dal terzo evangelista (Lc 7,36-50). Gesù è ospite a pranzo da un fariseo di cui non si menziona il nome, ma si enfatizza che è ligio alle sante tradizioni ed è un fedele osser-

vante di professione. Durante il pasto, sulla scena si presenta una persona imbarazzante, una peccatrice ben nota in tutta la città, che si effonde in lacrime e tenerezze verso Gesù, tanto da far dubitare della stessa superiorità morale che a lui si attribuisce. Gesù invece coglie l'occasione per passare dalla condivisione del cibo alla parola che corregge le convinzioni del fariseo, guidandolo alla scoperta della forza rigenerante dell'amore e all'esperienza dell'infinita misericordia di Dio, davanti alla quale nulla contano le categorie umane.

In un altro incontro a tavola, lo stesso evangelista ci presenta la scena d'ospitalità, con Gesù ospite, presso le due sorelle Marta e Maria (Lc 11,38-42). Marta, però, suscita un dissidio per le esigenze di servizio, lamentandosi di essere lasciata sola a preparare da mangiare, mentre Maria se ne sta tranquilla ai piedi del Maestro. Ancora una volta, Gesù approfitta del momento di convivialità per dire una parola che lascia a bocca aperta: oltre il cibo, quello che fa felice l'ospite è l'amicizia dell'ospitante, vero criterio dal quale si valuta la preziosità d'ogni prestazione.

Il terzo evangelista torna nuovamente ad animare in dimensione evangelica tre scene d'ospitalità al capitolo 14,1-24.

La guarigione di un idropico in giorno di sabato offre a

Gesù l'occasione di liberare l'osservanza

del giorno festivo da una casistica che ne svuota la genuina valutazione religiosa, che egli addita invece nel bene reale dell'uomo, più che nell'osservanza di una regola che l'uomo stesso si è dato (vv. 1-6). Le due scene successive (vv. 7-14 e vv.15-24) toccano, in modo particolare, l'indole propria dell'ospitalità. Questa, infatti, in quanto incontro di fraterna amicizia tra ospite e ospitante, in nome d'un comune interesse, verrebbe snaturata se l'ospite ne facesse motivo di esibizionismo e l'ospitante un'occasione di vanità o di calcolato interesse. Quando poi è introdotto lo sfondo del banchetto celeste come con-



Giuseppe Cordiano, *Nozze di Cana*, dipinto a olio, monastero di Bose (Biella).

vivio ideale e universale, e quindi anche come supremo invito all'intimità con Dio, l'evangelista rileva che un eventuale rifiuto alla condivisione della festa e alla partecipazione ai beni destinati a tutti comporta addirittura l'allontanamento definitivo di chi si è opposto a quella manifestazione di comunione e di solidarietà (vv.15-24).

Un'ultima scena di contatto tra cibo e parola è l'episodio in cui entra in campo Zaccheo, un individuo con due qualifiche tutt'altro che raccomandabili: capo dei pubblicani e ricco. Dunque, è un uomo che il pregiudizio colloca sulla via della perdizione (Lc 19,1-10). Questa volta Gesù non è invitato, ma si autoinvita, prendendo l'iniziativa di soddisfare il desiderio che Zaccheo coltiva nei suoi pensieri. Come nel caso della peccatrice, entrata al banchetto offerto a Gesù dal fariseo Simone (Lc 7,36), anche qui, mentre i commensali mangiano e bevono, lo scenario diventa ideale per dire e ascoltare parole di autentica conversione, che trasformano un ingiusto incallito in un giusto pronto a oltrepassare in generosità le stesse norme della legge. La conversione gioiosa legata al banchetto non può non richiamare il pasto festoso preparato dal papà che riabbraccia il figlio che credeva di aver perso (Lc 15,11-32): sullo sfondo, nella visione lucana, c'è sempre il banchetto celeste, nel quale l'atmosfera di festa svela chiaramente il trionfo di Dio, nella comunione di tutta la famiglia umana.

Insomma, Gesù che condivide il cibo con chi lo ospita è, di fatto, colui che lo arricchisce, con il dono della parola. C'è di più. A differenza degli altri Vangeli, Luca si distingue per la caratteristica struttura di cammino sulla quale articola tutta la vicenda di Gesù, un pellegrinaggio che copre quasi una decina di capitoli del testo evangelico (Lc 9,51 - 19,27). Questo è un particolare che, con alcuni elementi della narrazione, porta ad allineare la figura e la vicenda di Gesù agli antichi profeti itineranti, come Elia ed Eliseo. Anzi, per Luca, il progressivo affermarsi della rivelazione si compone su scene in cui mangiare e bere insieme accompagna il cammino della parola e la incarna. L'importanza di questa visione di Luca assume anche più peso se notiamo che l'ospitalità conviviale di Gesù si prolunga anche oltre la vicenda terrena, nell'eucaristia. Il terzo evangelista, infatti, ter-

mina il Vangelo con l'apparizione del Risorto ai due che vanno da Gerusalemme a Emmaus, con la spiegazione delle Scritture, la cena eucaristica e la parola di benedizione sul pane, che forza i due discepoli a *"partire senz'indugio e a far ritorno a Gerusalemme"* per riferire *"ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane"* (Lc 24,13-25).

3. La condivisione del Pane e della Parola oltrepassa la solidarietà

La lettera agli Ebrei dà risalto al fatto che alcuni, senza saperlo, accogliendo il prossimo in difficoltà, hanno ospitato degli angeli (13,2).

Ben altro accade a Emmaus. Secondo il racconto di Lc 24, mentre scende la sera sul giorno di Pasqua, un viandante anonimo si affianca a due discepoli in cammino da Gerusalemme a Emmaus. Da loro si fa raccontare il tragico epilogo della storia del profeta di Nazaret, di quel maestro dal quale si sperava l'avvento del Regno d'Israele. Raccogliendo le loro deluse confidenze, lo sconosciuto smaschera l'incapacità dei due discepoli di decifrare il piano divino. Quasi a illustrare la fondatezza del suo rimprovero, ecco che l'estraneo viandante si fa riconoscere spezzando il pane: è lui, Gesù!

Ma lui, appena riconosciuto, scompare dalla loro vista: ecco ripresentarsi il Regno che i due discepoli ritenevano ormai definitivamente sfumato, ma i suoi contorni sono definitivamente cambiati!

Gesù, uscito dalla storia con la morte in croce, spezzando il pane nel banchetto eucaristico dell'ultima Cena inaugura tra i suoi una nuova reale presenza. Ora, però, la visione degli occhi deve lasciare il posto a quella della fede. Si tratta, in effetti, di una visione operata non da particolari energie naturali, ma dalla potenza dello Spirito. E non è certo un'esperienza mistica soltanto: in effetti, da qui scaturisce il movimento missionario, che spinge e motiva i credenti a mettersi in viaggio, lungo le strade del mondo, in qualità di *"servitori della Parola"* e, ancora in metafora, come *"migranti per vocazione"*.

Luca, continuando la sua opera con gli Atti degli Apostoli, dopo una breve introduzione riassuntiva, con l'occhio al cammino della Chiesa nella storia, si rifà a un incontro conviviale del Risorto con i suoi (At 1,4), ai quali an-

nuncia la prossima effusione dello Spirito Santo. Sarà lo Spirito che li trasformerà in testimoni, il limitatamente nel tempo e nello spazio: il messaggio di Gesù è consegnato così alla storia, sulle vie dell'itineranza missionaria. La Cena, allora, diventa punto di sutura tra la vicenda di Gesù, il nazzareno, e la storia della Chiesa in cammino. L'eucaristia resterà dunque anche punto focale dello Spirito, anima della nuova Alleanza.

Quali sono i frutti propri dello Spirito nella vita della nuova Alleanza? Luca li presenta in due sommari, che evidenziano i lineamenti caratteristici della prima comunità cristiana animata dalla Pentecoste: At 2,42-45 e 4,32-35. Qui alcuni esegeti amano vedere il "*Vangelo dell'infanzia*" della Chiesa. Il primo testo dice che tutti i credenti stavano insieme e avevano tutto in comune. Il secondo, da parte sua, sottolinea che la moltitudine di coloro che avevano abbracciato la fede aveva un cuor solo e un'anima sola. È evidente che è la fede che anima, tra gli uomini, un'unità tale da coinvolgere ogni aspetto della vita nella sua concretezza quotidiana. In gioco è la pienezza dell'amore, dell'*agape*. Come la vita, anche i beni sono a servizio dell'amore: la fraternità cristiana, infatti, non è solo unità mistica, ideologica e vagamente cosmopolita. Lo Spirito, investendo la persona umana, ne lievita ogni aspetto e ogni espressione, fino a renderla capace di rispondere alle esigenze più imprevedibili in forza del genio della carità.

Così, le linee portanti della vita cristiana delle origini sono l'assidua presenza agli insegnamenti degli Apostoli, la vita di comunione, la frazione del pane e le preghiere; non meno importante è, poi, il senso di gioia che anima la comunità di mensa, attuata con lo spezzare il pane nelle case (At 2,46). Infine, si sottolinea la testimonianza che quei primi fedeli davano alla Risurrezione del Signore Gesù, proiettando la vita comune vissuta dalla comunità in un quadro di missionarietà e di itineranza.

Ora, se prendiamo atto che l'unione fraterna dei credenti rende testimonianza alla Risurrezione del Signore, che la comunità si anima di una grande gioia, quella gioia che caratterizza l'era messianica e che Gal 5,22 presenta come autentico dono dello Spirito Santo, se notiamo ancora l'atmosfera di intensa spiritualità che

anima quanti si incontrano nella preghiera e nelle istruzioni degli Apostoli, sarà evidente una conclusione: quella unità affonda le sue radici nella presenza stessa del Risorto, che i fedeli colgono ed esprimono nella convinta e sincera partecipazione allo "*spezzare il pane*". Continua cioè il pasto che il Risorto condivide con i suoi, prolungamento a sua volta dell'ultima Cena, alla quale Gesù aveva esplicitamente conferito carattere di memoriale, non senza nesso anche col pane della miracolosa moltiplicazione, proiettata anch'essa nel futuro con il risalto dato alla grande quantità di pane avanzato.

Ecco la radice dell'unità, dell'incontro dei credenti in un cuor solo e un'anima sola, dell'accoglienza reciproca e dell'entusiasmo missionario che li guida sulle strade del mondo, mentre l'orecchio si fa attento a Gesù che "*spiega le Scritture*", "*il cuore si riscalda*" ed esplode l'invocazione: "*resta con noi, perché ormai si fa sera e il giorno è ormai al tramonto*" (Lc 24,29).

Un richiamo chiaro ed esplicito al vincolo profondo che la Cena del Signore anima tra quanti vi partecipano ci viene da Paolo, che scrive: "*il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane*" (1Cor 10,16-17).

A questo punto, non è difficile rendersi conto della portata di questo testo, soprattutto se si tiene presente che il Cristo, che incontriamo e di cui ci nutriamo nell'eucaristia, è l'altro per eccellenza, radice e luce di tutte le alterità possibili.

Non solo. Questo "altro" ci è dato come dono di se stesso, con il suo mistero di morte e di Risurrezione, ma anche di sacrificio di espiazione per tutti i peccati e come speranza escatologica, garantita dal "*primogenito tra molti fratelli*" (Rm 8,29).

4. Il banchetto della vita crea nuove dinamiche d'accoglienza

Nel cammino di Gesù con i suoi discepoli lungo le strade della Palestina e dei territori confinanti non è difficile vedere il preludio del cammino della Chiesa e di ogni singolo cri-

stiano, nella storia. A quel tempo, come in ogni epoca, il rapporto umano fondamentale vedeva da una parte persone bisognose d'assistenza e d'aiuto, e dall'altra gente accogliente e ospitale oppure diffidente e ostile. In ogni caso, si tratta del cammino storico nel quale Gesù, pur chiedendo ospitalità, continua a essere il vero ospitante e l'amico accogliente, che si propone anche in questo come esempio da imitare.

Pertanto, come la Chiesa, che per sua natura è cattolica, cioè aperta a dimensione universale, così nessun cristiano può esimersi dall'esigenza dell'apertura tipica dell'accoglienza ospitale. In effetti, ogni persona umana, dal momento della sua nascita, ha bisogno di essere accolta e ospitata e questa è un'esigenza fondamentale, che diventa sempre più evidente col procedere dell'età fino al tramonto della vita. Nel tragitto storico si manifestano bene le dinamiche della solidarietà e della misericordia oppure, al contrario, quelle dell'egoismo e della grettezza di cuore.

Nell'ora che chiuderà la storia, però, la scena sarà rovesciata, quando si celebrerà il grande banchetto del Regno, al quale tutti sederanno come commensali, a condizione di recare il "*vestito nuziale*" della fede e delle buone opere (vedi Mt 8,11; 22,1-14; Lc 14,15-24). In quel banchetto sarà svelato che Gesù, anche se in occasioni storiche ebbe benefici dall'ospitalità, fu sempre però, di fatto, il vero ospitante: infatti, sarà proprio lui a servire per tutti il banchetto delle nozze eterne (vedi Lc 12,35-37; 22,27 e Gv 13,1-15). Sullo sfondo di queste parabole, l'accusa fatta a Gesù di essere un mangione e un beone, amico di peccatori e pubblicani, acquista una rilevanza decisiva. Essa motiva il fatto che il banchetto del Regno non è precluso a nessuno, per cui si capisce che tutta la vicenda terrena di Gesù è consistita nell'introdurre l'umanità all'ospitalità divina. Del resto, tutta l'ascesi del "discorso della montagna" tende a far maturare, fin dal presente, quello spirito di ospitalità divina che dovrà affermarsi definitivamente nell'eternità: Gesù vive la sua vicenda terrena da straniero all'uomo per trasformare l'uomo, straniero a Dio, in suo glorioso ospite nel Regno eterno.

Dalla vicenda archetipa di Gesù ospite-ospitante si rende evidente, nella visione evangelica, la caratteristica che impreziosisce ogni espres-

sione di vera ospitalità. E cioè che ospite e ospitante si arricchiscono vicendevolmente. Essere ospite e essere ospitante non sono solo due espressioni di socialità umana o di filantropia. L'ospitalità di chi nell'ospite vede Cristo riveste un vero carattere sacramentale, che prende luce e valore dal banchetto celeste: due diverse espressioni di un momento privilegiato della vitalità della Chiesa.

Paolo, scrivendo ai Romani e alludendo alla colletta fatta dalle giovani comunità cristiane di Macedonia e di Acaia a favore della chiesa di Gerusalemme, rileva l'armoniosa reciprocità, a comune vantaggio, per cui gli offerenti ricambiano quanto di ben più prezioso hanno ricevuto con la fede (Rm 15,25-27). Analogamente, Lidia di Filippi riceve il battesimo da Paolo e Sila e poi offre loro l'ospitalità in casa sua (At 16,14-15); a loro volta, Aquila e Priscilla sono abbondantemente ripagati per l'ospitalità che concedono ad Apollo (At 18,26) e Ignazio d'Antiochia, scrivendo ai cittadini di Filadelfia, ringrazia e loda quei fedeli che, per essere stati loro stessi accolti da Dio, hanno a loro volta accolto Filone e Agatopode (11,1). In poche parole: alla sequela di Gesù, ogni gesto d'ospitalità non è solo un favore fatto ad altri, ma anzitutto un'accoglienza fatta a Cristo, un allargamento della sua casa nel mondo, che quanto più si estende tanto più impreziosisce i suoi membri.

Tuttavia, per divenire ospiti al banchetto celeste e gustare le premure del Gesù ospitante, bisogna soddisfare una condizione: la sincera coscienza dei propri limiti di fronte alle necessità della vita, per cui si è disponibili ad aprire le porte della generosità all'indigenza del prossimo. Per questo Gesù chiede a quanti aspirano alla sua ospitalità l'atteggiamento del vero indigente, nella stessa misura in cui, sia pure inconsciamente, lo sperimenta un bambino. Per essere ospiti di Gesù occorre, infatti, essere spogliati da tutto ciò che, in qualsiasi modo, può contrastare con la divina ospitalità. Al banchetto dell'amore nulla si può portare se non il bisogno d'amore. Per questo Gesù dirà: "*lasciate che i bambini vengano a me; a chi è come loro, infatti, appartiene il regno dei cieli*" (Mt 19,14) e pertanto "*se non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli*" (Mt 18,3 e Mc 10,15). Non è difficile vedere come in questi

passi evangelici Gesù faccia riferimento, in definitiva, alla rinascita di cui aveva parlato con Nicodemo (Gv 3,1-8), all'infanzia, cioè, legata alla rigenerazione dall'acqua e dallo Spirito, a una vera nascita dall'alto senza la quale nessuno può entrare nel Regno di Dio (Gv 3,6).

Hans Urs von Balthasar osserva giustamente che, ricorrendo al simbolo del bambino fatto per il regno dei cieli, Gesù non pensa per niente al bambino teorico, bensì al bambino dell'esperienza quotidiana, a quell'infanzia che, per la sua stessa indole, contiene un ideale di maturità, un genio di perfezione, una sfera originale nella quale tutto si svolge nella giustizia, nella verità e nella bontà, che l'età adulta sarà chiamata ad affermare nella libertà, attraverso l'azione dello Spirito: *"I bambini sono disarmati, i bambini navigano lungo le stagioni dell'anima come barchette senza timone. Se un bambino piange, piange tutto quanto, si abbandona liberamente alle lacrime, non è in grado di arginare la tristezza, non ha una torre in cui rifugiarsi dall'alluvione. Piange a lungo quanto deve piangere, come il cielo piove finché la nube è vuota. E quando un bambino gode, si scioglie del tutto nella gioia. La vive tutta per intero, irriflessa e illimitata. E quando ha paura, ce l'ha tutta, ed ha la saggezza di non innalzare una parete di vetro tra l'immensità e la sua propria anima. I sapienti di questo mondo ci insegnano: Beato colui che possiede un involucro di asbesto, dove né acqua né fuoco offende la vita. Beato chi ha educato e contenuto le sue passioni in modo che esse traccino una barriera impenetrabile, libera dalle tempeste del destino. Ma io vi dico: Beato colui che, come i bambini, si espone alla mai donata esistenza, che non trascende, ma si affida alla mia grazia che sempre trascende"* (da *Il cuore del mondo*).

In effetti, il bambino non discute, non dubita, non fa controproposte, non ha secondi fini e non nutre ambizioni, ma, con disarmante semplicità, si affida all'amore con cuore sincero: questo incarna l'atteggiamento essenziale, richiesto per essere ammessi all'ospitalità evangelica del banchetto della vita.

Sono efficaci le raccomandazioni che l'evangelista Luca mette sulla bocca di Gesù a questo proposito: *"quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i tuoi fratelli*

né i tuoi parenti né i ricchi vicini, perché a loro volta non ti invitino anch'essi e tu abbia il contraccambio. Al contrario, ...invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti" (14,12-14). Si tratta di una direttiva in piena armonia con quanto leggiamo nel "discorso della pianura" dello stesso evangelista: *"fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi"* (6,35).

E proprio perché il banchetto celeste si rende concreto nel puro amore gratuito del Padre, l'adesione dell'invitato non potrà avere altra motivazione che l'amore: le scuse razionalmente validissime, addotte da quanti rifiutano l'invito al grande banchetto, non basteranno a far loro evitare la severa condanna (Lc 14,15-24).

A una pura offerta d'amore non può essere data risposta autentica se non con l'amore stesso.

5. Comunione è condividere il Pane e la Parola

Gli scritti del Nuovo Testamento lasciano intravedere che tra Gesù e i suoi discepoli si era instaurato un rapporto intimo di reciproca accoglienza. Non era però nell'interesse degli scrittori biblici spiegare quale importanza avesse il comportamento ospitale di Gesù, a beneficio della sua attività di annuncio in terra di Palestina. Questo, dunque, è un punto da chiarire.

La chiave d'interpretazione risiede nel nesso tra la parola del Maestro e la convivialità che, spesso, veicola il suo insegnamento, in un dinamismo intercambiabile, per cui a volte è la parola che precede e motiva la condivisione della mensa, a volte, invece, è l'occasione di un banchetto che suggerisce un annuncio verbale. In ogni caso, l'ospitalità a tavola si lega strettamente alla comunicazione tra i commensali, amici o forestieri.

Il gesuita francese Marcel Jousse ha scritto che la storia dell'uomo, soprattutto in ambiente palestinese, è la storia della sua bocca. In effetti, attraverso la bocca la morte corporale è entrata nell'uomo, così come, attraverso la bocca, la vita eterna è rientrata in lui, con riferimento al peccato originale, da una parte, e al sacramento dell'Eucaristia, dall'altra. Dunque vi è uno

stretto rapporto tra pane e parola che, fusi in unità, marcano la storia dell'umanità.

Questo vincolo inseparabile è richiamato, ad esempio, dal profeta Geremia che, ricordando la sua vocazione, esclama: *“quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità”* (15,16). Gesù, poi, quando il tentatore lo sollecita a cambiare le pietre in pane, rimandando a Dt 8,3, gli risponde che l'uomo non vive soltanto di pane, ma anche di ogni parola che esce dalla bocca di Dio. Tutto in sintonia con la sesta beatitudine riportata da Matteo, che proclama beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno saziati (5,6). L'evangelista Giovanni, raccontando il dialogo di Gesù con la samaritana, gli fa dire: *“il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera”* (4,34).

È chiaro che le due realtà, pane e parola, si richiamano nel concetto dell'unico nutrimento divino del *“pane della vita terrena”* e delle *“parole di vita eterna”*, che ha la capacità di superare la frammentarietà per creare l'armoniosa unità della persona umana (Gv 6,51-68).

Da qui si comprende anche l'importanza attribuita alla tavola in rapporto a particolari convinzioni dottrinali. Infatti, dal particolare comportamento a tavola si delinea il diverbio tra Pietro e Paolo raccontato in Gal 2,11-21, che incoraggerà Paolo a raccomandare che possibili diversità di opinioni a proposito di cibi e bevande non diventino occasione per rompere l'unità della condivisione che si realizza a tavola (vedi Rm 14,1-3). Pietro stesso dovrà difendersi dall'accusa di essersi comportato in maniera inaccettabile entrando nella casa di persone non circonci e mangiando con loro (vedi At 11,3). Del resto, ricordiamo che un'accusa analoga era stata rivolta a Gesù; anzi nel suo caso deve essere stata più insistente di quanto i testi riportano, se Gesù stesso vi si riferisce esplicitamente e polemicamente (vedi Mt 11,18; Lc 7,33); accusa che, tuttavia, Gesù non ha contestato.

Il quarto evangelista va più avanti. Questo Gesù, che mangia e beve, è lui stesso il *“Pane di Vita”* (Gv 6,35s), *“l'acqua viva”* (Gv 4,10), che zampilla verso la vita eterna (Gv 4,14). Ma chi è questo Gesù se non la Parola, il Verbo di Dio venuto a *“piantare la sua tenda”* in mezzo a

quelle dell'umanità pellegrina e forestiera (Gv 1,14)?

La portata della parola di Gesù non potrebbe essere rilevata con più chiarezza che nella diatriba contro i farisei, su cui si sofferma Giovanni a seguito della moltiplicazione dei pani (capitolo 6). A coloro che hanno mangiato il pane prodigioso, Gesù rimprovera di non avere affatto compreso il significato del suo gesto, il suo contenuto di fede. La potenza che ha moltiplicato il pane è la stessa potenza creatrice, che si personifica nella sua persona e che anima la sua parola: persona, pane e parola stanno dunque in perfetta unità. Le parole di Gesù lasciano perplessi molti dei suoi uditori ma non Pietro, che alla fine trova l'ardire di esclamare *“Signore da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio”* (Gv 6,68-69).

È interessante, a tale proposito, rilevare l'analogia di contenuto e di contesto che riscontriamo nella narrazione della moltiplicazione dei pani, ricordata dai due sinottici Luca e Marco, che la fanno seguire al primo esperimento di missione affidato ai seminatori della parola i quali, di ritorno, riferiscono ciò che hanno fatto e insegnato (Lc 9,10-17; Mc 6,30-44).

Il seme della parola è divenuto pane capace di sfamare, e per sempre, le dodici tribù d'Israele e, in esse, l'intera umanità che accoglie l'annuncio della salvezza: è questo, in effetti, il messaggio che l'evangelista Marco vuole trasmettere.

Analogamente procede Luca. Sempre nel contesto del ritorno dei missionari, invece di ritirarsi con i suoi per riposare dopo le fatiche della missione, come aveva intenzione di fare, Gesù accoglie le folle che vengono a lui, parla loro del regno di Dio, continuando a curare chi si trova nella sofferenza e nel bisogno. Nello stesso tempo, prepara e compie la prodigiosa moltiplicazione dei pani, in seguito alla quale Pietro confesserà in Gesù *“il Cristo di Dio”* (Lc 9,20). Il pane prodigioso illustra la parola, la catechesi, la dottrina come suo compimento e contenuto.

Infine, l'evangelista ci riporterà allo stesso concetto riferendosi alla sorte riservata ai discepoli che hanno seguito Gesù fin da principio: *“io preparo per voi un regno, come il Padre mio l'ha preparato per me, perché mangiate e*

beviat alla mia mensa nel mio regno” (Lc 22,29-30).

Nuova vita comporta nuovo cibo. A questo pensiero sembra ispirarsi l'ordine che Gesù impartisce immediatamente dopo aver richiamato in vita la figlia di Giairo: la parola creatrice le ha ridonato vita, per cui ora deve essere rifocillata. E questo particolare, non rilevato da Matteo (9,18-26), è però condiviso da Marco (5,43) e da Luca (8,55; cf. anche Gdc 15,19 e 1Sm 30,12).

Nella storia del cristianesimo tutto ciò è stato ben recepito. San Benedetto, ad esempio, raccomandava ai suoi monaci di *“meditare aut legere”* (Regola 48) indicando un approfondimento, che altri poi chiameranno *“ruminatio”*, oppure in greco *“meletao”* (estrarre il miele), come a segnalare l'assiduità e il gusto attento del contenuto. Negli ambienti monastici, poi, si impose la lettura anche durante i pasti, non per mortificazione, ma per alimentare l'anima con la parola anche in questo contesto.

La famosa lettera di Guigo II all'amico monaco Gervasio, intitolata *“Lettera sulla vita contemplativa”* o *“Scala claustralium”*, sulle tappe della *“lectio divina”*, afferma che *“la lettura si può dire che porti alla bocca il cibo solido, la meditazione lo mastica e lo macina, l'orazione ne sente il sapore, la contemplazione è la dolcezza stessa che dona gioia e ricrea le forze. La lettura rimane nella scorza, la meditazione penetra il midollo, l'orazione si spinge alla richiesta suscitata dal desiderio, la contemplazione riposa nel godimento della dolcezza raggiunta”*.

Infine, il Concilio Vaticano II ha ripreso questo tema dicendo che *“la Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto con il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli”* (*Dei Verbum*, 21)

6. La solidarietà e la comunione

al servizio dello sviluppo umano integrale

Il vescovo di Costantinopoli san Gregorio di Nazianzo, detto anche *“il Teologo”*, uno dei tre grandi che hanno lasciato tracce indelebili nel cristianesimo della Cappadocia del IV secolo e fino ai giorni nostri, insieme a Basilio e a suo

fratello Gregorio di Nissa, in uno dei suoi discorsi ha voluto spiegare ai suoi fedeli come sia possibile, anche a distanza di secoli, partecipare alla vicenda storica e, nello stesso tempo, salvifica di Gesù. In effetti, capita abbastanza spesso di incontrare persone che, specialmente nelle situazioni in cui il dolore e la morte bussano alla porta di casa, chiedono come poter attingere da Gesù Cristo forza e coraggio per affrontare le avversità della vita. E Gregorio raccomandava di conciliare parola e azione, preghiera contemplativa e opere di carità, dire e fare. Insomma, non si può rispondere ai grandi interrogativi dell'esistenza se non facendo sintesi delle esperienze quotidiane, superando la frammentarietà per condurre la persona umana ad un'armoniosa e perfetta unità. Per questo suggeriva che ogni fedele dovrebbe leggere la vicenda storica di Gesù, narrata dai Vangeli, e immedesimarsi nei personaggi che lo hanno avvicinato, in modo da dividerne sentimenti e comportamenti: *“Se sei Simone di Cirene prendi la croce e segui Cristo. Se sei il ladro e se sarai appeso alla croce, se cioè sarai punito, fai come il buon ladro e riconosci onestamente Dio, che ti aspettava alla prova. (...) Se sei Giuseppe d'Arimatèa, richiedi il corpo a colui che lo ha crocifisso. (...) Se sei Nicodemo, il notturno adoratore di Dio, seppellisci il suo corpo e ungilo con gli unguenti di rito, cioè circondalo del tuo culto e della tua adorazione. E se tu sei una delle Marie, spargi al mattino le tue lacrime”* (Disc. 45, 23-24; PG 36, 654-655).

È chiaro che tutto è posto nell'ambito della carità, cioè dell'amore sincero verso Dio e verso il prossimo. In particolare, Gregorio sottolineava la via preferenziale che, attraverso Gesù Cristo, porta a condividere coi fratelli il tetto, le risorse, l'ambiente vitale e, prima ancora, la fratellanza universale nel rispetto della dignità di ognuno, con relativi diritti e doveri.

Ma questa riflessione ha le sue radici nella rivelazione biblica. Infatti, ad esempio, una delle doti fondamentali che la lettera a Tito esige dai vescovi è la sensibilità verso i più bisognosi, specialmente quando si tratta di aprire la *porta* di casa agli stranieri (1,7-9), mentre la lettera agli Ebrei esorta tutti a non trascurare la pratica dell'ospitalità: per mezzo di questa, infatti, *“alcuni senza saperlo hanno accolto degli angeli”* (13,2). Non meno significativo, poi, è quanto lo

stesso scritto afferma con la raccomandazione: *“non dimenticatevi della beneficenza e della comunione dei beni, perché di tali sacrifici il Signore si compiace”* (13,16). Con particolare riferimento alla celebrazione comunitaria della liturgia, specie quella eucaristica, la lettera di Giacomo dice esplicitamente che *“religione pura e senza macchia davanti a Dio Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro sofferenze e non lasciarsi contaminare da questo mondo”* (1,27). È evidente che *liturgia* e *diakonia* formano le due facce della stessa medaglia.

Del resto, il culto, sia pubblico che privato, diviene vuota formalità, se è privo d'un fattivo impegno di beneficenza. Lo sottolinea senza mezze parole Gv 2,15: *“se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, a che cosa serve? Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in se stessa è morta. Al contrario uno potrebbe dire: «Tu hai la fede e io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, e io con le mie opere ti mostrerò la mia fede»”*.

Giovanni, nella sua terza lettera, applica il medesimo criterio al caso di Diotrefe, che era a capo della comunità cristiana in cui viveva anche un altro credente di nome Gaio. Gaio merita le lodi dello scrivente perché non ha tralasciato nulla nel praticare l'accoglienza caritatevole verso i fratelli di passaggio e la fama della sua prodigalità si è divulgata nelle chiese, dove la sua magnanimità anche verso gli sconosciuti suscita grande ammirazione. A differenza di Gaio, Diotrefe nega l'ospitalità ai missionari, non li accoglie personalmente e impedisce di farlo anche a coloro che lo vorrebbero, cacciandoli dalla chiesa (3Gv 10)! Questo comportamento forse è dettato dal timore di perdere l'autorità conquistata; forse rispecchia quel senso di paura che si avverte sempre nell'incontro con persone estranee; forse è la reazione più giustificabile di fronte ai tanti abusi che si registravano anche a quei tempi, ad opera degli scroccatori che vivevano alle spalle delle comunità (vedi 2Ts 3,6.12). Resta, tuttavia, un'azione grave e merita di essere condannata, poiché *“chi fa il male non ha visto Dio”* (3Gv 11); invece, chi fa il bene rafforza il suo contatto con Dio, mettendosi a

servizio dei fratelli, che sono viva presenza di Dio.

Pertanto, è impensabile un impegno di preghiera e di culto che non contempli il dono di se stessi nel servizio al prossimo. Questo, infatti, è ciò che apprendiamo da Gesù Cristo, rivelazione dell'amore del Padre, che al Padre stesso ha reso culto e gloria con il sacrificio totale di sé *“per la nostra salvezza”*. Tutta la tradizione patristica è concorde nel ritenere vana ogni ascesi che non si concentri nel sacramento del fratello, sacramento che si attua appunto nell'accogliere l'altro in e con Cristo, unica luce che permette di riconoscerlo nel volto del prossimo.

Si torna così a sottolineare, ancora una volta, che l'opera di vicendevole soccorso, soprattutto nella solidarietà senza discriminazioni e pregiudizi, diviene comunione e quindi atto di vero culto nella misura in cui, esplicitamente o implicitamente, mediante la fede, ci si rapporta al Padre.

Istruttivo a questo proposito è anche l'episodio narrato da Luca che riguarda due sorelle, Marta e Maria, ugualmente impegnate nell'accoglienza a Gesù ospite (10,38-42). A prima vista la parte più pressante e faticosa è quella di Marta che si ritiene in obbligo di offrire, con urgenza, un premuroso servizio all'ospite appena giunto. Maria, invece, apparentemente indifferente alle necessità immediate dell'ospite, si trattiene con lui in amabile conversazione. Gesù, poi, la loderà per avere scelto la parte migliore che nessuno le toglierà, alludendo evidentemente alla dimensione trascendente della ricompensa riservata al suo comportamento.

Ora, non sono pochi i testimoni della Tradizione che vedono nelle due sorelle non due donne originali e diverse, ma due aspetti d'una sola persona, due particolari e ugualmente necessari elementi d'un solo modo di accogliere degnamente l'ospite. In effetti, anche questa vicenda mette in luce l'urgenza e l'importanza di considerare la persona umana nella sua fondamentale unità, anche quando si esprime con modalità differenti, come in questo caso, dove un aspetto però è fondamento e anima dell'altro: cosa sarebbe, infatti, un'ospitalità generosa senza sincero affetto?

7. Le fondamenta della casa comune della famiglia umana

La storia attesta che Giuliano l'Apostata, divenuto imperatore nel 361 d.C., e quindi dopo nemmeno mezzo secolo dall'editto di Costantino, colpito soprattutto dalla pratica dell'ospitalità che osservava tra i cristiani, in una lettera ad Arsace, sommo sacerdote della Galazia, chiedeva che si creassero centri d'assistenza per i forestieri.

La lettera diceva: *“Non ci accorgiamo che ciò che ha maggiormente contribuito a sviluppare l'ateismo è l'umanità verso gli stranieri? (...) Stabilisci in ogni città numerosi ospizi, affinché gli stranieri abbiano a lodare l'umanità che abbiamo non solo verso i nostri, ma anche verso tutti gli altri che ne hanno bisogno”*. L'ordine dell'imperatore faceva riferimento alla solidarietà, tanto alacre e contagiosa, che aveva sollecitato le comunità cristiane nell'istituire apposite strutture per soccorrere pellegrini, poveri e malati, un movimento di generosità che, secondo Giuliano, motivava l'inarrestabile diffusione del cristianesimo e, con esso, l'abbandono dei culti tradizionali. Il comando indirizzato ai responsabili imperiali non era certo motivato dal desiderio di imitare lo spirito caritatevole dei cristiani: Giuliano confidava ad Arsace la convinzione che i cristiani dovessero essere combattuti sul loro stesso terreno e, dunque, intendeva introdurre nel neopaganesimo una filantropia pagana su modello cristiano.

Quel tentativo, però, era già fallito prima di nascere perché lo spirito caritatevole delle comunità cristiane andava ben oltre la filantropia, qualificandosi con una parola che ricorre spesso negli scritti del Nuovo Testamento: *l'agape*, che si traduce bene anche con “comunione”. Questa nuova forma di fraterna solidarietà si abbeverava a una fonte che il pensiero pagano non poteva conoscere: la sorgente della misericordia fatta persona in Gesù Cristo, energia vivente e operante della nuova fede.

L'imperatore Giuliano era affascinato da quanto vedeva, ma ignorava che era in gioco una nuova visione dell'uomo, un'umanità dalle nuove dimensioni. L'ideale della comunità cristiana, infatti, non era soltanto quello di curare delle piaghe sociali, ma di trasformare la persona umana; non mirava semplicemente a rispondere alle emergenze umanitarie di

quell'epoca, ma intendeva allargare l'orizzonte fino a considerare la persona umana nella sua integralità e persino nel suo destino oltre il pellegrinaggio terreno. Si trattava, in fondo, di una nuova antropologia, che vedeva tutti gli esseri umani uniti da uno stretto vincolo di fraternità, perché animati da una stessa vita proveniente dall'unico Padre, redenti dal medesimo sangue di Gesù Cristo e fortificati dal sostegno dello Spirito Santo.

La carità cristiana, di fatto, non era finalizzata direttamente a risolvere il problema dei senza tetto, ma a entrare nel fondo illimitato delle carenze inerenti ai limiti stessi della natura e della storia umana. La “filoxenia” cristiana, perciò, non riguardava solo i viandanti, ma si estendeva ai prigionieri, ai perseguitati, ai deportati, ai condannati ai lavori forzati, ai pellegrini e ai forestieri, insomma a tutti quelli che, fuori del loro ambiente naturale, vengono comunque a soffrire quel vuoto che solo la carità evangelica può riempire.

Il documento antico che ha come titolo “Didaché” (insegnamento degli apostoli), riferendosi all'ospitalità, non tralascia di dare indicazioni pertinenti per gli ospiti fino a interessarsi delle loro esigenze di vita, delle loro possibilità di sostentamento, della necessità di trovar loro lavoro o facilitare l'eventuale esercizio della professione, evitando che nelle comunità ci siano oziosi e vigilando che non vi si introducano malintenzionati, sfruttatori o prevaricatori. Del resto, nella storia dell'umanità non c'è sofferenza di sorta, della quale qualche seguace di Cristo non sia stato chiamato a farsi carico.

Tutto questo viene a ribadire il principio ispiratore dell'agape cristiana: rinnovare la persona umana.

Scriva san Paolo ai Corinzi: *“Se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove”* (2Cor 5,17). E ai Colossesi: *“Vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, a immagine del suo Creatore”* (Col 3,9-10). Ma fare l'uomo nuovo è possibile solo se si permette allo Spirito Santo di essere presente e attivo. Fare l'uomo nuovo, infatti, comporta dotare la persona umana di una nuova dimensione, di nuove possibilità, in definitiva, di una nuova natura e pertanto di una nuova crea-

zione, il che è possibile solo allo Spirito Santo, lo Spirito della Pentecoste. E la novità dello Spirito raggiunge il nucleo più profondo della persona, ristrutturandolo e rinnovandolo dall'interno (vedi Rm 6,4).

I primi cristiani avvertivano l'urgenza di questo nuovo orientamento in modo così vivace da esprimerlo con le immagini della creazione, della rinascita e del risveglio. Questo linguaggio era particolarmente adatto a sottolineare una sorta di passaggio dalla morte alla vita, dalla schiavitù alla libertà, dal chiuso dell'egoismo e dell'indifferenza agli spazi aperti della carità.

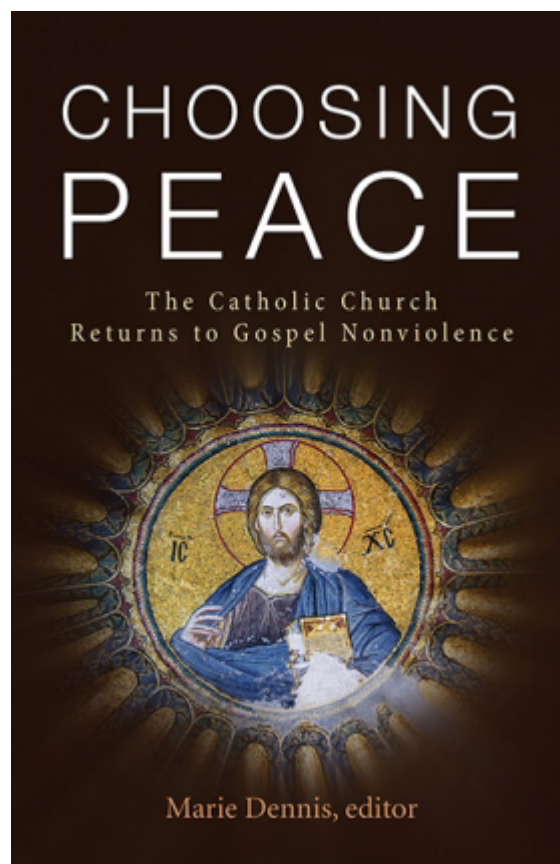
La narrazione di Atti 2,1-12, in modo particolare, presenta un'umanità tutta nuova: le diverse lingue si comprendono, un senso di gioiosa fraternità invade tutti i presenti, nasce un nuovo popolo animato di sincero amore fraterno. Lo Spirito trasforma i singoli nel loro intimo e nello stesso tempo dà origine a una nuova società umana.

Paolo, nel suo epistolario, e Luca, sia nel Terzo Vangelo sia negli Atti, approfondiscono rispettivamente i due cardini della nuova creazione nella quale si rende concreto il Regno di Dio: l'amore verso Dio e verso il prossimo. Lo Spirito della Pentecoste partecipa all'uomo un raggio di quello che più caratterizza la realtà di Dio, cioè l'agape e il senso della fraternità umana nella comune appartenenza allo stesso Padre, due aspetti inscindibili del culto che non può rivolgersi a Dio se contemporaneamente non si rivolge anche al prossimo. È ciò che la comunità cristiana ha percepito immediatamente fin dalle sue origini.

La comunità di Roma, in particolare, resta un punto di riferimento. Infatti, la lettera della comunità cristiana di Roma, nella persona del suo vescovo Clemente, alla comunità di Corinto, pur accennando ad alcuni aspetti particolari che mettono in subbuglio quella comunità, focalizza tutto il suo interesse sull'importanza fondamentale dell'agape. Quando, poi, appena terminata la persecuzione di Decio, Papa Cornelio scrive al vescovo Fabio di Antiochia, si compiace di avere un clero numeroso e soprattutto di avere strutture di carità ben organizzate e lo Spirito Santo che le anima. Le strategie della solidarietà si erano tradotte nelle dinamiche della comunione!

Ref.: *People on the Move* – XLVI July – December 2016, n. 125 – pp. 135 -152.

The translation of this article can be found on SEDOS website, www.sedosmission.org



Gift from Orbis Books to Sedos Library

Sr. Pascale-Dominique Nau, *OP*

Renewing Our Political Life A Commentary on Romans 13:1–7

For some time now, the need for a renewal in political life has been felt. The recent letter of the French Bishops, *Retrouver le sens de la politique* (2016), drew attention to the need to reform political life in France. Yet, the French Bishops were not the first to say this. In a volume on political life in Africa, published by the new Vatican Dicastery for Promoting Integral Human Development, the need for renewal is recalled for this continent, and already a few years ago the Italian journalist and Senator Franco Monaco wrote: “Politics needs to recall its connections with higher instances and with a broader horizon of values.” These words are quoted in the work of Enzo Bianchi and Carlo Maria Martini, *Parola e Politica*.¹

The idea of founding political life on the Scriptures is not new either. The *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (no. 380) presents the exhortation that St. Paul addressed to the Christians of Rome towards 57 ad in Rom. 13:1–7 as one of the fundamental biblical passages for civic life. On the other hand, the Pontifical Biblical Commission, in its document *The Bible and Morality: Biblical Roots of Christian Conduct* (2008) noted: “In the past, theologies of Church–state relations were based almost exclusively on Rom 13.1–7” (no. 118).² Therefore, it seems to me that Rom 13:1–7 could be of help on this path of renewal.

Yet, a new and more thorough reading is necessary, for the text has too often been truncated.

In fact, many have stopped at the first sentence: “Let every soul submit to the dominant authorities” either to demand, in the name of Christianity, that everyone submit unconditionally to their power or, on the contrary, to defend themselves against an oppressive power.³

With the present study, I would like to enrich our reading of Rom 13:1–7 and, consequently, also the social doctrine that underpins our political life. We will begin by situating the passage in the development of the letter. We will then proceed with a detailed analysis of Rom 13:1–7 and deepen a few strong theological points. In the conclusion, I will suggest how St. Paul’s teaching in this passage can be of benefit for renewing our political life.

1. Romans 13:1–7 Context and delimitation

Rm 13: 1-7 has traditionally been regarded as an integral part of the parenetic section of the *Epistle to the Romans*, which goes from chapter 12 to 15. St. Thomas Aquinas, interpreting the entire epistle in the perspective of grace, characterizes the section by saying: “After having shown the need for the virtues and the origin of grace, here the Apostle teaches how grace should be used, a subject pertaining to moral in-

¹ Enzo Bianchi - Carlo Maria Martini, *Parola e politica. Interventi agli Incontri “Città dell’uomo” Fondazione Lazzati*, Edizioni Qiqajon, Bose, 2012, 438 [Kindle edition]: “La politica ha bisogno di rammentare le proprie connessioni con istanze più alte e con un orizzonte valoriale più ampio.”

² Also see Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Christian Freedom and Liberation *Libertatis conscientia*, “The truth makes us free,” 1986, no. 54.

³ Cf. Bede Ukwuije, “Existe-t-il une théologie politique en Afrique?,” *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 291-303, who writes: “La théologie de l’État utilisait Rm 13,1-7 ‘pour donner à l’État une autorité absolue divine.’ Ensuite, la théologie de l’État employait l’idée de ‘l’ordre public’ pour définir et contrôler la liberté des gens. Enfin, la théologie de l’État utilise le mot ‘communiste’ pour stigmatiser quiconque rejette la théologie de l’État. Tout cela est encadré par la domestication de Dieu au service de l’État injuste et oppresseur” (p. 295). Also see John Paul II, Encyclical Letter on the Value and Inviolability of Human Life, *Evangelium Vitae* (1995), no. 73.

struction.”⁴ This moral teaching—which covers precisely Romans 2:1 to 15:13—is placed between the *probatio* in 1:18–11:36 and the *peroratio* in 15:14–21.

However, in our time, hypotheses have been put forward to say that Romans 13:1–7, with the advice to submit to the authorities, is a later interpolation⁵ or even a block fallen “like a meteorite”⁶ into the middle of the development reaching from 12:1 and 13:8, which presents the foundations of the Christian life characterized by charity. In addition to this thematic change, these hypotheses are based on the following findings:

- the introduction of taxes and duties to vv. 6 and 7.
- Christ is not mentioned here, whereas he is in 12:5.11 and 13:14.
- the word θεός (God) occurs six times (in vv. 1 [2 x], 2, 4 [2 x] and 6) but no longer appears in 13:8–14.
- a grammatical break in 13:1: the exhortations in the imperative, addressed to the second person singular or plural and in the future tense to the second person, are replaced by the subjunctive of the third person.
- the (apparent) change of the addressees of the exhortations: in chapter 12, Paul’s interlocutors were the “you” representing the community, but in 13:1 he turns toward “every man.”

These elements would make Romans 13:1–7 a distinct literary block and separate the theme of politics from the rest of Christian life.

Nevertheless, it can be affirmed that this pericope is well in its place in the epistle’s *exhortatio*.⁷ Following J. D. G. Dunn⁸ and J.-N.

Aletti,⁹ C. Rimbault—for whom charity is the key to understanding the *Epistle to the Romans*—reads the entire section of Rom 12:1–13:14 as a single complex literary unit.¹⁰ The elements presented in favor of this cohesion are:

- bracket words: τὸ ἀγαθόν / τὸ κακόν (the good / the bad) in 12:21 and 13:3–4; ὀργή (anger, wrath) in 12:19 and 13:4–5; ἐκδικάω / ἐκδικος (avenge, avenger) in 12:19 and 13:4; παντῶν ἀνθρώπων / πᾶσα ψυχὴ (everyone, every person) in 12:17–18 and 13:7; ὀφειλή (debt, to be due) in 13:7 and 8.¹¹
- and, in connection with these words, important themes: the ethics of good and evil (12:21; 13:3–4);¹² judicial and retributive justice (12:19; 13:4–5); the consciousness of responsibility and duty in life with others (12:16–17; 13:7.8).
- the section is framed by the word ἀγάπη (love, charity) and the exhortation to love in 12:9 (hating evil and firmly attaching oneself to what is good) and 13:10 (avoiding evil), for “charity is the fullness of Law.”

With these authors, we can recognize in 12:1–2 the beginning of a development of moral precepts to which Paul exhorts the brethren to conform themselves in order to be pleasing to God. Their practice will constitute a “spiritual cult” and reach perfection through conformity to Christ and life in the power of the Spirit (cf. Rom 15). Now, these precepts concern, first of all, the life within the Christian community and with all “outsiders;”¹³ secondly, the relationship with the civil authorities;¹⁴ and, thirdly, the attitude towards every person.

We see how Paul’s gaze gradually extends from the consideration of the brethren’s rela-

⁴ Sancti Thomae de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos*, lectura a capite XII ad caput XVI, Taurini 1953 editum, online edition:

<http://www.corpusthomicum.org/cro12.html> (consulted on 28.09.2017): “Postquam apostolus ostendit necessitatem virtutum et originem gratiae, hic docet gratiae usum, quod pertinet ad instructionem moralem.”

⁵ Cf. R. Jewett, *Romans: A Commentary*. Minneapolis, PA, Fortress Press, 2007, 782–784.

⁶ Cf. the references in Christophe Rimbault, *L’avènement de l’amour: Épître aux Romains Chapitres 12 et 13*, Paris, Cerf, 2014, [Kindle] 338, 1443 et 6745.

⁷ *Ibid.* R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New Haven - London, Yale University Press, 2010, 11488 [Kindle], goes in the same direction when he notes that the exhortation to be submitted to the

authorities « is particularly appropriate in a letter to the capital ».

⁸ Cf. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapid - Cambridge, Eerdmans, 1998, ch. 8, § 24.

⁹ Cf. Jean-Noël Aletti, “La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7: Validité des arguments pauliniens?,” *Biblica* 89, 4 (2008) 457–76.

¹⁰ Cf. C. Rimbault, *op. cit.*, 1434 ss.

¹¹ For more details, see Jean-Noël Aletti, art. cit., 458, n. 2, and C. Rimbault, *op. cit.*, 1446.

¹² Cf. Rm 7,19.

¹³ Dunn, *op. cit.*, 11111, notes that “the obligations to ‘insiders’ and to ‘outsiders’ cannot be neatly pigeonholed and kept distinct.”

¹⁴ Cf. 1 P 2:13–17.

tionship with God, to community members and outsiders, to the society's authorities, and ultimately to all its members, without ever losing sight of the perfection of the Christian life in Christ and the Spirit, entirely permeated by grace, motivated by love, and enlightened by faith. It is in this light—although Christ and the Spirit are not explicitly mentioned—that we can renew and deepen the interpretation of Romans 13:1–7.

2. Structure of Romans 13:1–7

This is a complex and rich argumentative text, composed of three unequal parts.¹⁵ In order to clarify the behavior of the Christian citizen, Paul deals with the relationship between the three actors in civil society¹⁶: God, the authority / authorities, and those who are (or should be) subjected to them.

Thus, the first part, Paul introduces the theme of the report of all to the civil authority; in the second part, he explains the theological significance of the actions and attitudes he indicates to the faithful in the community of Rome; and, the third part, he indicates the concrete actions to be taken.

In the first part, between two imperatives, Paul presents an argumentative development composed of three related themes: 1) the authorities, 2) the good and the bad, and 3) the concrete practice of submission.

1) in v. 1a, Paul introduces the theme of submission by a statement that concerns every person: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω (Let every person be subordinate to the superior authorities), which presents the two human actors engaged in society: the dominant authorities and “every soul” that should submit to them.

¹⁵ There are some variations in Romans 13, 1-7 but the differences do not represent any important changes of meaning. See the details in Michael Holmes, *The New Testament*, SLB Edition, Atlanta, GA, 2010, p. 332.

¹⁶ S. Krauter, *Studien zu Röm 13, 1-7: Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit*, Marbourg - Oxford - Chicago, Mohr Siebeck, 2009, 160, explains “Röm 13,1-7 lässt sich nicht an eine spezifische, historische, klar erkenn- und beschreibbare Situation binden [...]. [Das] bedeutet freilich kein Zurück zu der oft perhorreszierten Auffassung als zeitlos gültiger Staatslehre innerhalb eines *compendium doctrinae christianae*.”

2) in vv. 1b-6, Paul gives three theological-moral reasons for submission; each is introduced by the causal conjunction γάρ (in fact, for) (vv. 1b, 3a and 4a) and followed by a warning.

1b in fact (γὰρ) it is not authority except by God and that 1c it is He who disposes them; 2 thus (ὥστε) those who resist the authorities are opposed (δὲ) to the disposal of God and will be judged.

Krauter notes that this theological argument could be the beginning of a series—i.e., a reason on which the following repose—or one of a group of reasons for the concluding affirmation.¹⁷ In my view, it does indeed open a small sequence that leads from an outer, physical reason into the conscience.

The next argument is composed of antithetical parallels around the theme of moral good and evil, justice, and fear.

3 For (γὰρ) **magistrates** are not a source of fear for the **good** deed but for the **bad**.

You do not want to fear authority?

Do the **good** and you will have its praise.

4 For (γὰρ) it is a servant of God [to] you for **good**

But if you do **evil**, fear, for it does not bear the **sword** in vain;

For (γὰρ) it is the servant of God to **inflict wrath** on the **evildoer**.

This passage, in which Paul now speaks to the individual in the second person singular, leads—through the rhetorical question in v. 3b—to a new stage where the theme of the conscience appears.

Verse 5 begins with the conclusive conjunction διὸ (wherefore), which is the strongest of the inferential conjunctions. Paul, joins the outer

¹⁷ S. Krauter, *op. cit.*, p. 163 “Wiederholte γὰρ können entweder eine Kette bilden, so dass auf eine (eventuell erweiterte) Begründung eine Begründung dieser Begründung folgt, oder sie können mehrere aufeinanderfolgende Gründe für eine Aussage markieren.”

and inner motivations of wrath and conscience to drive home his lesson about submission.

In v. 6, γάρ reinforces the consequence of this attitude: the payment of taxes.

Then, v. 6b insists another reason that already appeared in vv. 1 and 4: the authorities are public servants of God acting perseveringly as such. We can, therefore, posit an inclusion with v. 1b, where the relationship between God and authority is outlined.

3) In v. 7, a second conclusive and more detailed order completes the pericope. The final imperative: ἀπόδοτε (pay what is due) in the second person plural is consistent with the second person. pl. ind. ὑποτάσσεσθαι (to submit) in v. 5 that Paul addresses to the brethren. In continuity with the theme of paying what is due, he asks them to pay four types of debts—the first two are fiscal and other two are moral—to recipients specified.

Pay to all their dues,	ἀπόδοτε	πᾶσι	τὰς
taxes to whom taxes	ὀφειλάς,		
are due,	τῷ	τὸν	φόρον
toll to whom toll is	φόρον,		
due,	τῷ	τὸ τέλος	τὸ τέλος,
respect to whom re-	τῷ	τὸν	φόβον
spect is due,	φόβον,		
honor to whom honor	τῷ	τὴν	τιμὴν
is due.	τιμὴν.		

Grammatical conciseness, repetition and assonance particular weight to this last verse of the pericope, and mark Paul's effort to engrave in consciences his request concerning the debt, which he will add, in 13:8, the debt of love due to every person, including—could anyone doubt it? —also the authorities established by God.

3. Exegesis Romans 13:1–7

v. 1 *The actors of civil society*

The first of the two civic actors mentioned is πᾶσα ψυχή (every soul). The expression, which is known in Greek literature,¹⁸ also appears in the Septuagint, where the word ψυχή (soul) is

¹⁸ Maha El-Kaisy - John Dillon, *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in Monotheistic Religions*, Leiden - Boston, Brill, 2009, p. 27.

used more than 700 times to translate the Hebrew נֶפֶשׁ *nephesh*, in the sense of man or individual. For example, we find “πᾶσα ψυχή,”¹⁹ in the first chapter of the “Law of Holiness” (Leviticus 17-22; precisely in Lev 17:12 and 15), then in the proclamation on Babylon in the *Book of Isaiah*: “Howl, for the day of the LORD is near; it is coming as destruction from the Almighty. Therefore, all the arms fall, the bows of the young men fall from their hands, and every soul (πᾶσα ψυχή) sees his courage melt” (13,6b-7), and again in Sirach's advice (Sir 37:27–28): “My son, while you are well, govern your appetite and consult your soul; see what is harmful for you and avoid it. For not every kind of food is good for all, and everyone does not find his well-being in everything.” These texts are interesting because, like St. Paul's text, they propose a form of personal conduct, deal with good and evil, evoke conscience and punishment—all the themes found in our pericope.²⁰

The ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις (authorities superior) are juxtaposed. Who are these authorities? In the course of the pericope, Paul mentions magistrates (ἄρχοντες, v. 3) as well as public servants (λειτουργοί, v. 6) who are entitled to receive taxes and tolls, and he notes the functions of the authority (ἐξουσία, v. 3b), who carries the sword as a justiciary servant (διάκονός ... ἑκδικός, v. 4).

The order to submit is categorical and addressed generally to all without any distinction. The underlying reason for this firmness is doubtlessly explained by Paul's realism and his good sense, which appear in the following verses.²¹ However, it is also interesting to consider the significance of this generalized order for the life of the Christian community. We find a very clear reflection of it

¹⁹ L'expression, assez rare, apparaît 5 fois: 3 en Lv, dans le Siracide et en Isaïe.

²⁰ Cf. Johann Cook - Hermann-Josef Stipp, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 169.

²¹ W. Edward Chadwick, *The Social Teaching of St Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1909, réédition 2014, pp. 142 ss. et Flora Pellicia, « San Pablo evangelizador: Hombre realista y creativo », RevB 52/4 (1990) pp. 235-248.

in this well-known passage the *Epistle to Diognetus*²²:

Christians are indistinguishable from other men either by nationality, language or customs. They do not inhabit separate cities of their own [...] They play their full role as citizens [...] They live in the flesh, but they are not governed by the desires of the flesh. They pass their days upon earth, but they are citizens of heaven. Obedient to the laws, they yet live on a level that transcends the law. [...] ²³

v. 2 Reasons for submission (v. 1b) and the first warning

In v. 1b and c, Paul explains the theological basis. In two parallel clauses, he says firstly that authority as such is a divine institution. This corresponds to the Old Testament concept of civil, communitarian authority.²⁴ R. de Vaux speaks of community leaders (*zeqenîm*), officials and officers (*šarîm*); all called *nagîd*—a word used exclusively in the singular before the exile.²⁵ On the other hand, from the time of the royalty, the figure of the Anointed of Yhwh, in the functions of authority as king, priest and / or prophet, of whom the Messiah-Christ will be the last and the greatest. After the exile, the *zeqenim* are the representatives of the people governed by priests according to religious law, in a theocratic regime in which God is the only king. However, especially in the prophetic books of Deutero-Isaiah (45:1–7), Jeremiah (27:5–6) and

Daniel (2:21.37), we see how God called upon the political authorities to serve His purpose.²⁶

Verses 1 and 2 allow us to represent the relations between the actors of civic life schematically in two parts:

I (v. 1b)
God
↓
authorities

II (vv. 1a.2)
God
↑
authorities
↑
each soul

The human actors are all subject to God and his purpose:

(I) the authorities disposed by God are at his service. The arrow indicates authority received from God, who is the Supreme Authority, and for the service of his divine plan for all. This conception of authority is not new. It is, in fact, an important element in the Old Testament. We can sum it up briefly by looking at three royal figures: David (cf. 1–2 Sam), Akhab (cf. 1 Kgs 16–22), and the Messiah, especially as he is portrayed in Psalm 72. The first always remains conscious of his divine election and, despite his sins and errors, strives to remain faithful to God in his government and builds up the kingdom; the second is renowned for his apostasy and condemnation and the kingdom's ruin;²⁷ and the third is the ideal king who is submitted to God and realizes His benevolent plan for His people.

Concretely, then, how or whether this service of authority is carried out depends on the person

²² See the fundamental work of H. G. [Meecham, Letter to Diognetus](#), Manchester, Manchester University Press, 1494, Michael F. Bird, "The Reception of Paul in the *Epistle to Diognetus*" in: Michael F. Bird - Joseph R. Dodson (eds.), *Paul and the Second Century*, London - New York, T&T Clark International, 2011, Library of New Testament Studies 412, pp. 70–90, writes in his conclusion: "The *Epistle to Diognetus* is undoubtedly a document with strong Pauline influences (esp. from Romans, Titus, and 1 Corinthians). [...] Paul is clearly the most formative intellectual force in the theology of the apologist." (p. 87). A detailed study of this connection is still lacking, especially with regard to the place and role of Christians in society.

²³ Translation proposed on the Vatican website: http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_en.html.

²⁴ Cf. Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976, 3^a parte: Instituciones civiles, pp. 105 ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

²⁶ Cf. aussi 2 Sam 12:8; Prov 8:15–16; Wis 6:1–3; Sir 10:4 and 17:17.

²⁷ See Philippe Hugo, *Les deux visages d'Élie: texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte 1 Rois 17.18*, Fribourg - Göttingen, Academic Press and Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, *Orbis Biblicus et Orientalis* 217, pp. 331–4.

called to render it. In this regard, we can recall the affirmation in a sermon that Dietrich Bonhoeffer pronounced on 15 January 1933, just fifteen days after the investiture of Adolf Hitler as Germany's chancellor: The leader must be responsibly aware of this clear limit to his authority. If he understands his function differently, then the image of the leader slips into that of misleader. We will speak more in detail about the consequences of rupture and adhesion further on.

(II) Every other person must be subjected to the latter. As we see in what follows, Paul does not ask the Christians of Rome to like the authorities or to agree with them; he asks for the payment of debts, which we can understand as a way of contributing to the common good of society, respect for the divinely disposed social institution and, hence, an act in a pleasing to God (cf. Rom 12:1–2). Once again, the Christians are not called to build a parallel society but to inhabit the one where they live and to do objective good there. Their life as citizens is an integral part of their response to God.

Logically, then, whoever refuses to submit to authority is opposed to God and to his disposition - διαταγή. While the substantive ἀντιτασσόμενος (who rebels against) is very rare,²⁸ the verb ἀνθίστημι (to resist) is used more frequently in the Septuagint to speak of opposition to a higher power,²⁹ even to God.³⁰ Paul uses it in the latter sense three times: in Rom 13:2 (2 x) and 9:19, where it shows that resisting against God is simply insane. In v. 2, he emphasizes that those who resist to him draw a condemnation (κρίμα) on themselves. As the sequel of the text will show, this condemnation is realized through the institution desired and disposed by God.

vv. 3-4 Good / evil and praise and condemnation

After these general assertions Paul asks his Christian reader (who must recognize himself in the πᾶσα ψυχή), awakening his imagination and reflection on the concrete consequences of his

personal behavior. With two questions formulated in the second person singular, in the present indicative and then in the conditional, he is put before a choice between two cases of figures, put in an antithetical parallel, which is not unlike the doctrine of the two ways in the Old Testament (cf. Deut 30:15–20; Prov 4:18–19 and 15:24), combined with the theme of the narrow door (see Gen 3:16–19.24) in the Gospels (cf. Lk 13:23–24 and Mt 7:13–14) and in early Christian literature:³¹ on one side is good and praise and on the other the evil and punishment that is object of φόβος (fear). In this verse, φόβος could also be translated as fear or panic, and the verb φόβομαι (to fear) associated with it means to be struck or overcome by fear.

In fact, the crime involves a double punishment: fear and anxiety within aroused by the fear of external punishment by the sword.³² Lagrange notes that the *gladius* (two-edged sword) was the symbol of supreme power, and that the governors who did not command troops had the *jus gladius*, i.e., the right over life and death.

Likewise, good has a double reward: the absence of internal fear—hence, peace of heart—and the authority's praise.

God instituted authority to promote the common good which, in the case of the Roman community, includes the *Pax Romana*. This also explains the need to threaten those who do wrong by punishment.

v. 5 Anger and Conscience

Paul again calls the Christians of Rome to submit not only to avoid ὀργή (anger) but also by conscience = συνείδησις. Whereas the first term is in the field of emotion, the second is in the domain of reason.

Lagrange explains that “ὀργή is not divine wrath, but as in v. 4, the punishment which would strike every disobedience.”³³ It is an emotion that Paul condemns without reserve in his letters to the Corinthians (1 Cor 13:5), the Colossians (Col 3:8) and Timothy (1 Tim 2:8).

²⁸ Cf. 1 Kgs 11:34; Hos 1:6; and Jam 5:6.

²⁹ Cf. Lev 26:37; Deut 7:24; Jos 1:5; Jdg 2:14; 2 Chr 13:7; Jdg 6:4 et 11:18.

³⁰ Cf. Job 9:19; Psalms 76:7; Jer 49:19; Jdg 16:14; et Wis 11:21.

³¹ Dominique Cerbelaud, “Le thème des ‘deux voies’ dans les premiers écrits chrétiens,” *Pardès* 2001/1 (n° 30), pp. 103–10.

³² M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 313.

³³ *Ibid.*, pp. 313–4.

As to the term conscience, according to X. Leon-Dufour,³⁴ Paul borrowed it from the religious language of the time; the Hebrew has no equivalent word, but the concept corresponds well to that of the heart. Συνείδησις means 1) knowledge shared with another and, by extension, 2) communication, information, 3) knowledge, 4) awareness, 5) consciousness of right or wrong doing, and even 6) complicity, guilt, crime.³⁵ G. Di Virgilio notes that, for Paul, consciousness corresponds “to that personal ‘place of inner discernment’ in a man (heart) enlightened by faith, where the judgment of one’s actions is based on the knowledge of good and evil.”³⁶ Thus, the conscience, enlightened by the explanation that Paul has just given and generally formed by the word of God, indicates the proper behavior in the relationship with the authorities who are subjected to God and serve him.

v. 6 Submission in practice

διὰ τοῦτο (for this) is variously interpreted, but the simplest sense, it seems to me, is in reference to the conscience, and more precisely to the being conscious of one’s duty when it comes to paying taxes. It, therefore, signifies the concretization of the submission to the authorities who watch over the good of the city. This also corresponds to the choice of F. Lestang who chooses to render by the indicative the verb τελεῖτε, which could formally also be an imperative.³⁷

³⁴ Cf. Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, 4344 [Kindle].

³⁵ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#e-id=102712&context=lsj&action=from-search> (consulted on 08.10.2017). Also see J. Dupont, « Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale », *Studia hellenistica* 5 (1948), 119–53.

³⁶ With reference to J. M. Grundy-Volf, “Coscienza” in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, p. 341, G. De Virgilio, *Teologia del Nuovo Testamento*, Padova, Messaggero di Sant’Antonio, 2016, p. 313: “a quel personale ‘luogo di discernimento interiore’ dell’uomo (cuore) illuminato dalla fede, in cui si compie il giudizio delle proprie azioni, sulla base della conoscenza del bene e del male.”

³⁷ Cf. François Lestang, « Un autre roi que César ? Implications politiques de l’évangile paulinien », *Théophilyon* 2015 XX-1, p. 22, n. 27.

Those who levy taxes are called λειτουργοί (ministers, officials) and not διάκονος (servants) as in v. 4. Whereas διάκονος simply means servant or assistant, λειτουργός has a connotation of worship. The genitive attribute θεοῦ (of God) does not suggest their sacralization but reminds us that behind this purely profane function of the tax authorities is an order given by God. They appear as instruments of God, and this should weigh in the conscience of the brethren.

v. 7 Taxes, fear, and respect

The last order, which is included with v. 1, is equally categorical, but goes beyond the relationship with the authorities as such. The specific meaning of the various enumerated terms is as follows:

Φόρον, tribute paid by the subjects of a state, is the same word that we translated in v. 5 by tax. Here, then, Paul is insisting.

τέλος is yet another kind of tax levied by the state, but for particular services or goods. Liddell’s Middle Greek Dictionary states “that which is paid for state purposes, a toll, tax, duty, [...] the property at which a citizen was rated for taxation.” Paul, therefore, has in mind taxes in their diversity.

φόβον (fear or terror) recalls development to vv. 3 and 4, but the word already appeared in Rom 3:18 to designate those who do not fear God. It would seem, then, that it is understandable that He is the one to whom fear is due. However, in 8:15, where the word occurs again, Paul says, “You have not received a spirit that makes you slaves and brings you back to fear (φόβον), but a Spirit who makes you adopted sons.” If we continue reading, we find φόβον in 11:20: “[the branches] have been cut off because of their unfaithfulness, and you, it is by faith that you stand. Do not be proud, rather fear (μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ). For if God has not spared the natural branches, he will not spare you either.”

Now, what about τιμή (honor)? To whom is it due? We find the word in Romans 2:7 and 9 and again in 12:10. Here, are the verses:

2:7 - τοῖς μὲν καθ’ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ **τιμὴν** καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον

“eternal life is for those who seek glory, **honor**,

and immortality through perseverance in good works”

And Paul continues in the next verse: “but wrath and fury to those who selfishly disobey the truth and obey wickedness.”

2:10 - δόξα δὲ καὶ **τιμὴ** καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι

But there will be glory, **honor**, and peace for everyone who does good, Jew first and then Greek.

12:10 - τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ **τιμῇ** ἀλλήλους προηγούμενοι
love one another with mutual affection; anticipate one another in showing **honor**.

In these verses, reverence is due to God and to those who do good. Now, Paul exhorts the faithful to show this honor towards each other.

4. Theological themes

In approaching the theological themes in Romans 13:1–7, it is useful to us to embrace the whole letter in one glance. In doing so, we see that the theme of “obedience of faith” reaches from the first chapter (1:5) to the last (16:26). This throws light on our pericope, situated in the heart of the *exhortatio*. The theme can, in fact, help us to find the theological key to this text, which at first sight seems to be rather poor from this perspective.

Firstly, we understand that the relationship between the three protagonists of civic life, like the rest of the life of the community of Rome in its concrete reality, is an element of God’s plan. The faith of obedience represents the adherence to this project.

On this basis, we will briefly discuss what Romans 13:1–7 tells us about the connection between God’s plan and civic life. In this context, we will first discuss civic life in God’s plan, then the God-authorities relationship (*supra* figure I), and between the God-dominant authorities-each soul relationship (figure II) and consciousness.

4.1 Civic life in God’s plan

The notion of God’s plan is introduced, as the keystone for understanding the profound meaning of human existence, in Rm 8:28: “God works in everything for the good of those who

love him.”³⁸ This is also true in the disposition of civic life. God has fixed its disposition (*διαταγή*) in the best way and entrusted it to authorities (v. 1). God is both the source of authority and the supreme Authority.

4.2 God-authorities relationship

Before going into the details, I would like to make a remark. The question of the Roman authorities of the time has given rise because it truly seems difficult to understand why Paul says to submit to these men who renowned for their oppressive and often unjust ways.³⁹ I would like to put forward an answer in the form of a hypothesis, beginning with a question that might have been posed at that time. If Paul’s letter is read by the authorities in Rome what will be the consequences for the Christian community? Is it not possible that Paul even anticipated that they would read it? If this is the case, the text is not only for the community but also for the authorities, and one might wonder what he would like to say to them while addressing the Christians? Here are just a few suggestions.

The Romans would easily have agreed that the divinity had disposed the authorities. They believe themselves, indeed, the most pious of men, aided by the gods precisely for this reason. “The ancient city-state was the community of gods and men.”⁴⁰ So, the submission that Paul asks somehow reassures them with regard to the new sect—at least from this point of view.

Of the three terms used to designate the authorities, the first, *ἄρχοντες* is general. Ziolkowski explains: “Public activities involved two paramount institutions: the politically organized citizenry and the magistrates [...] the chosen leaders of the community.”⁴¹ Paul’s reasons for submission also imply that the Christians cooperate in building peaceful coexistence. Paul does not preach revolt. This again is reassuring.

³⁸ Cf. G. De Virgilio, *op. cit.*, p. 284.

³⁹ For example, J. D. G. Dunn, *op. cit.*, discusses Rom 13:1-7 in a section entitled “Living in a hostile world” (§ 24.2).

⁴⁰ Adam Ziolkowski, « Civic rituals and political spaces in republican and imperial Rome », dans: Paul Erdkamp (éd.), *Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 8750.

⁴¹ *Ibid.*, 8677

The designations θεοῦ διάκονός (servant of God) and θεοῦ διάκονός ἑκδικός (justiciary servant of God) remind them, as it does the Christians, of their relationship with God. They are not their own masters, but servants of righteousness. Now, “in the ancients conception, dispensing justice was the quintessential activity of a ruler.”⁴² But here they are the servants of a higher justice, that of God.

The designation λειτουργοί (minister, official) refers specifically to the service they rendered to the gods in favor of the city. But Paul's insistence on their service rendered to the Christian God introduces an upheaval. Finally, the absence of named recipients of taxes, fear, and respect, leaves interpretation to the readers, including the Roman authorities who would certainly have liked to recognize themselves.

4.3 God and every soul through authority

To the brothers, Paul makes it clear that their submission to God is also realized in the life of the city. They are not cut off from it. Their submission to God is realized through the concrete submission to the established authorities. This leads us to recognize, on the one hand, that the Christian life is contextualized in a reality, that is within the dynamics of God's project, and, on the other hand, that there are mediations willed by God which one cannot despise without contempt falling on Him.

4.4 Conscience

For Paul, the conscience—a faculty of which God has endowed man to judge his own actions—plays a central role in ethical choices and represents the place of freedom of the individual. François Vouga, in *Politique du Nouveau Testament: Leçons contemporaines*, says: “By asking his readers to recognize the existing authorities as a decision of their conscience, Paul appeals to their freedom, and therefore to their critical obedience, with respect to themselves and the existing authorities.”⁴³ This statement

can suffice for our topic; but another article could be dedicated to a synthetic study of the rapport between the “political” conscience and conscience as a theme in the Pauline writings, especially in the *Epistle to the Romans*.

5. Conclusion

Let us now take up some of the points mentioned in the introduction to our study.

First of all, in relation to the truncated reading of the pericope which focuses on the general order of the first verse, we have seen that the text as a whole deepens it by nuances that appear in the context.

These are the key notions: the relationship between God and authorities, the relationship between God and authority, each soul, God's plan, conscience and respect. They can give meaning to political life and help “politics [...] to recall its connections with higher instances and with a broader horizon of values.” The essential orientation of political life is given within the project and the dispositions of God, which also implies the connection, the relation, of its human actors with the highest instance. If we look at this perspective, the horizon of values opens up to include each person's sense of responsibility, duty and cooperation for the benefit of the common good.

To this end, the responsibility of politicians would be to promote true justice in a “theonomy” moral order. This requires adequate moral reflection and training that are dealt with many of the conferences and documents of the Pontifical Council for Justice and Peace and those of the new Dicastery for Integral Development. They are truly helpful and worth reading.

As for us, simple Christian citizens: we can recognize our responsibility in cooperation with the authorities, first of all by paying our taxes without murmuring. We must pray for them, realizing—as St. Augustin said in his Rule—that “higher rank exposes them all the more to greater peril.” Yet, today, the theme of conscience related to the debt of respect is most crucial. Paul calls for respect and action in conscience, and this means concretely: take no part in mud-slinging and in the denigration of politi-

⁴² *Ibid.*

⁴³ François Vouga, *Politique du Nouveau Testament: Leçons contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 22: “En demandant à ses lecteurs de reconnaître les autorités existantes comme une décision de leur conscience, Paul fait appel à leur liberté, donc à leur

obéissance critique – à l'égard d'eux-mêmes et à l'égard des autorités existantes.”

cians that fill the pages of social networks today. If choosing them, we should reflect on our beliefs, compare them the programs they propose, and vote; and, after the election, without abdicating our responsibility as Christians, to do our best to support them in the good. Finally, with a glance at the verse directly following our pericope, we should also love them, for every person has a right to our love and each of our civil authorities, firstly, human persons.

Bibliography

Aletti, Jean-Noël, "La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7: Validité des arguments pauliniens?" *Biblica* 89, 4 (2008) 457-76.

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, New Haven - London, Yale University Press, 2010.

Chadwick, W. Edward, *The Social Teaching of St Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1909, reedition 2014.

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction Libertatis conscientia on christian freedom and liberation "The truth makes us free"* (1986).

Cook, Johann, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leiden - Boston, Brill, 2012, p. 169.

De Vaux, Roland *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976.

De Virigilio, Giuseppe, *Teologia del Nuovo Testamento*, Padova, Messaggero di Sant'Antonio, 2016, p. 313.

Dicastère pour le développement humain intégral, *The Social Doctrine of the Church. An African Journey*, édité par Mgr B. Munono, à paraître en 2017.

Dupont, J., « Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale, » *Studia hellenistica* 5 (1948), 119-53.

Holmes, Michael, *The New Testament, SLB Edition*, Atlanta, GA, 2010.

Jewett, R., *Romans: A Commentary*. Minneapolis, PA, Fortress Press, 2007.

Krauter, Stefan, *Studien zu Römer 13, 1-7: Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit*, Marburg - Oxford - Chicago, Mohr Siebeck, 2009.

Lagrange, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922, p. 312.

Lestang, François, "Un autre roi que César ? Implications politiques de l'évangile paulinien," *Théophilyon* 2015 XX-1, pp. 11-26.

Pellicia, Flora, "San Pablo evangelizador: Hombre realista y creativo," *RevB* 52/4 (1990) pp. 235-48.

Raimbault, Christophe, *L'avènement de l'amour: Épître aux Romains Chapitres 12 et 13*, Paris, Cerf, 2014.

Ukwuije, Bede, "Existe-t-il une théologie politique en Afrique ?" *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 291-303.

Vouga, François, *Politique du Nouveau Testament : Leçons contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 22.

Ziolkowski, Adam, "Civic rituals and political spaces in republican and imperial Rome," in: Paul Erdkamp (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 8750.

We are thankful to the author who send this article to SEDOS for publication.

El sentido de la justicia en la legislación bíblica

Introducción

Muchas veces hemos malinterpretado el sentido de las leyes y códigos de justicia en la Tradición hebrea. Esto se da porque en un principio dichos códigos fueron compilados hace al menos unos 4000 años y aunado a ello, tenemos el problema hermenéutico ya que dicha legislación fue creada y operada para personas y circunstancias del Oriente Antiguos muy lejos a nuestras realidades, pero que no dejan de tener vigencia pues veremos que dichas leyes tienen su fundamento en una antropología más desarrollada que la nuestra aunque nos resistamos a creerlo.

1.- Terminología

1.1. Justicia en occidente

La palabra *justicia* tiene muchas acepciones. De entrada cabe reconocer que es imposible dar una definición única de lo que es la justicia. Por ello dice Hans Kelsen que “*el hombre primitivo tiene de la justicia una concepción distinta del hombre civilizado*” y en último término, la justicia expresa el interés del individuo que declara que una institución es justa o injusta¹. En efecto, etimológicamente, justicia de latín *iustitia*² es la virtud que nos hace dar a cada quien lo que le corresponde. Es equidad, imparcialidad, rectitud. Justicia refiere al derecho de pronunciar sentencias y de castigar los delitos, es decir administrar la justicia. Y jurídicamente justicia evoca lo que es conforme al derecho. Y en otro sentido se entiende por justicia la organización judicial de un país: corte suprema de justicia, tribunales de justicia, justicia civil, justicia penal, justicia administrativa, justicia militar³.

En pocas palabras, por justicia se entiende el derecho de la aplicación de la ley.

1.2. Ley

De latín *lex*⁴, *ligare*: ligar. La ley refiere a una regla obligatoria o necesaria o a un acto de autoridad soberana que ordena o permite una cosa. Generalmente se entiende por ley⁵ la fuente principal del derecho, que regula los actos y de las relaciones humanas en determinados tiempo y espacio. Es ley todo precepto dictado por la autoridad competente, mandando o prohibiendo una cosa en consonancia con la justicia para el bien de los gobernados. La ley debería ser justa, es decir estar encaminada al bien público considerado en el momento histórico en que se dicta; ser auténtica, es decir ser dictada por la autoridad legítima y competente; ser general para decir que su establecimiento debe ser en beneficio de todos y para observancia de todos los miembros sociales con independencia de la calidad y condición de cada uno de ellos; considerando no a los individuos, sino a las acciones. Debe ser obligatoria y coactivamente impuesta por el Estado.

De lo anterior puede deducirse que la ley está al servicio de la justicia. Sin embargo, se observa actualmente leyes que no buscan justicia ni regulan las relaciones humanas en la sociedad, sino intereses egoístas y caprichos de algunos legisladores; se observan leyes caracterizadas por dar soluciones autoritarias, incluso terroristas. A este respecto un escritor crítico denuncia la opresión de la ley en estos términos:

Vivimos tan amargamente porque lo que no es panegírico es censura al Estado, - ¡a la Patria, a Dios mayúsculos -, al grupo o al clan que los detenta, que llena lo sagrado y particular: lo individual donde se puede dar, si la dejan, la persona. Han metido la sospecha, el temor en lo

1 KELSEN, H., *¿Qué es la justicia?*, Ariel, Barcelona 2008, 149.

2 DEL TORO, M., *Pequeño Larousse ilustrado*, Larousse, 1968, 606.

3 OSSORIO, M., *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Heliasta, Argentina 200027, 569-570.

4 *Ibidem*, 604.

5 *Ibidem*, 569-570.

privado, en un intento poco inteligente de querer que seamos imagen y semejanza de sus caprichos e intereses, no como somos en obediencia a la norma creadora que no depende de nosotros, y menos de ellos (...) Apenas cabe opción por otro estado. Y así no se crea ni se prosigue, no se es libre y alegre — feliz —, sino estancado, receloso y bárbaro. O quizá todo arranca de la brutalidad, de un desconocer egoísta y primitivo, donde Dios es la fuerza y la fuerza es Dios, como es en la canción del pirata. No hay razones, sino amenazas (...) Y así estamos: viendo, sin poder rehuir el mal, la barbarie desatada debajo de uniformes y dictados legales, no justos. Lo que impone la fuerza, no lo que descubren en entendimiento y el amor. Se intenta lo que quiere un grupo monopolizador de la coacción al servicio de intereses materiales o de egoísmos impotentes. (Todo egoísmo es impotente, encamado, prisionero en sí, falto de luz racional y de gracia amorosa). Se dispone y se manda contra la ley natural, la norma creadora. Y para que no se hable, se calla; para que no se ande, se aprisiona⁶.

Es cierto que este autor está abogando por la ley natural de los individuos, cuyas limitaciones no han de ignorarse. Sin embargo, claro está que frente al poder de la ley de los Estados o de los credos religiosos se observan muchas injusticias racionalizadas y justificadas por nefastas ideologías y caprichos de unos pocos a costa de la justicia. La ley hace delinquir los gobiernos y gobernantes políticos o religiosos sin pena alguna; y atemorizar las conciencias. La ley hace desgraciado a quien la rompe porque no permite ni diálogo ni confrontación, sólo obliga a la obediencia en contra de la libertad y de los derechos.

1.3. Derecho

Etimológicamente la palabra *Derecho* deriva de latín *directus* que significa lo derecho, lo recto, lo regido. De esto se distingue tres acepciones del término *Derecho*. En primer lugar esta palabra designa un conjunto de normas o reglas que rigen la actividad humana en la sociedad cuya inobservancia está sancionada (derecho objetivo); en segundo designa las facultades

des pertenecientes al individuo (derecho subjetivo); y en tercer lugar derecho como equivalente de justicia, como portador de justicia⁷.

En efecto, el término *derecho* supone la justicia. Sin embargo, se ha experimentado derechos que legitiman la injusticia. El caso concreto en el pasado fue la institucionalización de la esclavitud bien basada en los derechos justificados por las constituciones de los países explotadores. Y hoy se encuentran casos parecidos. Hay derechos que promueven el bienestar de unos pocos privilegiados en detrimento de las mayorías que sufren las injusticias concretizadas en los juicios injustos. Por el monopolio que tiene el aparato político para regular los derechos, se sacrifica la justicia. Pero nadie quiere reconocer que hay derechos injustos como dice Francisco Javier Ansuátegui Roig:

De manera que, tanto desde el punto de vista del positivismo ideológico como desde el iusnaturalismo ontológico se niega la posibilidad de hablar de Derecho injusto. En primer caso, porque el Poder político - que es el que tiene el monopolio sobre la producción jurídica - tiene el monopolio también sobre la idea de la justicia y refleja dicha idea en las normas jurídicas dictadas por él. No cabe la posibilidad del que el Poder dicte normas jurídicas injustas; las normas jurídicas - se dice - , por el mero hecho de haber sido dictadas por el Poder, son justas. En segundo caso, tampoco cabe la posibilidad de Derecho injusto; en esta ocasión no porque el Poder político no pueda dictar derechos injustos, sino porque, desde el momento en que esas normas son injustas (lo cual quiere decir que no están de acuerdo con el Derecho natural, que aquí también tiene el monopolio de la idea de justicia; estamos ante dos posturas absolutistas desde el punto de vista moral), carecen del requisito imprescindible para obtener la caracterización como jurídicas. Podríamos llegar a la conclusión de que en ambos casos estamos ante situación de imposibilidad lógica - interna a un sistema

6 GRACIASOL, R., *Cuadernos de Miguel Alonso II*, Ed. Del hombre, Barcelona 1991, 520-521.

7 *Diccionario jurídico*, Espasa, Madrid 1998, 301.

constituido a partir de determinadas premisas - de hablar de Derecho injusto; en la primera de ellas, porque el Poder lógicamente no puede crear Derecho injusto - y él es el único que pueda crear Derecho -, y en la segunda porque el Derecho positivo no puede ser injusto aunque el Poder pueda crear normas injustas, que por lo tanto ya no podrían ser considerados como injustos⁸.

Lo que trata de demostrar Ansuátegui Roig es que el Poder político legitima algunos derechos injustos, porque tiene el monopolio de crear normas a su beneficio propio y egoísta, justificando el sistema o las estructuras injustas con base en ciertas normas injustas. Así, en nombre del Derecho se encubre la injusticia. Esto se ha observado en muchos tribunales internacionales: por intereses propios se ignora los derechos de los inmigrantes, los campesinos; se sacrifican los derechos de la paz de ciertos ciudadanos de algunos países (los casos concretos son las guerras vividas en los países como Irak, República democrática del Congo, Libia y otros países con milicias desconocidas e incontrolables en África o en América latina).

Desgraciadamente estos abusos a los derechos del hombre o de algunos Estados se justifican por el racionalismo que según dicen actúa desde «la recta razón» de los países prepotentes, que oprimen a otros desde un procedimiento legal basado en discursos ideológicos convincentes, manipulando la ley o inventando derechos injustos que arrinconan la justicia. De ahí la pregunta: ¿Cómo entender la justicia?

1.4. Justicia en el pensamiento occidental

En el pensamiento griego la idea de justicia estaba vinculada con la idea de orden. Para los romanos la justicia se entendía de manera subjetiva; era lo que se acomodaba al derecho. Era injusto lo que vulneraba o desequilibraba el orden social. En este contexto la justicia refiere a la organización de la sociedad conforme al derecho y las normas (leyes). Y estas normas y derechos que se usan en realidad como modelos de justicia varían entre los individuos y a menudo

son mutuamente irreconciliables⁹. Se define entonces la justicia según la libertad o según la igualdad, o también según el proyecto del bien común. De ahí se entiende la diversidad en las tipologías de la justicia partiendo de la clásica definición de Aristóteles, es decir el hábito de dar a cada uno lo que le corresponde; dar a cada uno lo debido. Aquí se distingue: primero la justicia distributiva, que consiste en distribuir las ventajas y desventajas que corresponden a cada miembro de una sociedad, según su mérito; y segundo la justicia conmutativa, que restaura la igualdad perdida, dañada o violada, a través de una retribución o reparación regulada por un contrato¹⁰.

Santo Tomás seguirá esta misma categorización presentando tres niveles de justicia: la justicia general o legal (que regula la relación de los miembros con comunidad por el respeto y la prioridad dada al bien común), la justicia particular o conmutativa o compensatoria (que regula la relación entre individuos particulares) y la justicia distributiva (para dar a cada uno según el mérito)¹¹.

Hoy en día se habla mucho de la "justicia social", un concepto aparecido a mediados del siglo XIX, referido a las situaciones de desigualdad social. La justicia social se define como una búsqueda de equilibrio entre partes desiguales, por medio de la creación de protecciones o desigualdades de signo contrario, a favor de los más débiles¹².

En efecto la justicia occidental implica dos dimensiones: la jurídica y la moral. Es el cumplimiento del derecho con una actitud de imparcialidad. Esta justicia es del ámbito racionalista y calculador cuyo único protagonista es la persona humana a través de la vivencia política, económica y social en la relación con el otro. Esta justicia se agota en el plano de las relaciones de persona a persona, de persona a sociedad y de una sociedad a otra¹³. Aquí, triunfa más lo individual de la equidad, con pretensión univer-

9 KELSEN, H., *Op. Cit.*, 149.

10 Cf. <http://es.wikipedia.org/wiki/Arist%C3%B3teles>.

11 RAHNER, K -VORGRIMMER, H., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Seuil, París 1969, 246.

12 http://es.wikipedia.org/wiki/Justicia_social.

13 NARDONI, E., *Los Que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997, 7.

8 ANSUÁTEGUI ROIG, F., *Poder, ordenamiento jurídico, derecho*, Dykinson, Madrid 1997, 24.

sal. Es una justicia supervisada por la autoridad pública y es siempre de orden humano.

2.- Contexto social para la legislación hebrea¹⁴

En el mundo narrado por los autores de la Biblia, hoy se ha demostrado por las investigaciones sociológicas, antropológicas y arqueológicas, lo siguiente: La identidad de la persona estaba basada en su pertenencia a un grupo social, y para ello, generalmente cuando un personaje del 2000 a.C. se dirigía a otro país, forzosamente debía pasar por una garita o puesto de revisión donde se le hacían unos exámenes de identidad, a saber, quién es tu divinidad, quién es tu rey y cuál es tu ciudad de origen. Un egipcio de la época no tendría problema alguno, pues si se encontraba en Babilonia, era fácil responder: mi dios es Ra', mi ciudad es Memphis y mi rey es Ramsés II. Era entonces que podía transitar libremente en Babilonia pues traía buenas cartas de presentación. En cambio, un hombre del desierto, concretamente de Canaán, cuando bajaba a Egipto por víveres o cualquiera que sea la razón de su estancia, no pasaba fácilmente el filtro, pues sus respuestas eran: el dios de mis padres, no tengo rey sino sólo mi padre que es un arameo errante y no tenemos ciudad, pues el desierto y las llanuras son nuestras casas. Ante tales respuestas sabemos que los "civilizados" de entonces simplemente les decían: apirú (babilonio) o shasu (egipcio), es decir, gente sucia y sin ley del desierto, prácticamente, nadie. No es extraño que se legisle a favor siempre de los más desprotegidos, por un simple imperativo: "Recuerda que tú fuiste esclavo y migrante en tierra extranjera". Se legisla a partir de la propia experiencia de vida.

2.1. Terminología

hSedaqa (צדקה) Mishpat y (משפט)

El concepto de justicia está presente en los códigos antiguos de los hebreos. No se trata sin embargo de justicia imparcial en el sentido occidental: la justicia conforme a la norma abstracta de "dar a cada lo suyo". En la Biblia la justicia se refiere más bien y en primer lugar a un contexto concreto de relaciones sociales. Es-

pecíficamente justicia significa rescatar a la víctima, liberar al oprimido. Expresa por lo tanto algún tipo de reivindicación.

Sedeq (צדק) Justicia) es la expresión suprema y global de lo que es valioso, justo y correcto en la comunidad; es el Bien. Sedeq es el concepto central que gobierna todas las relaciones sociales. Significa rectificar situaciones entre personas y grupos, vivir conforme a lo que la situación social exige. Significa por tanto justicia para el oprimido. Mishpat, sedaqah, hesed-yemeth (amor constante) y yeshuah (liberación salvación) pertenecen al campo semántico de sedeq, justicia. Explicitan uno o más aspectos de sedeq o matizan el concepto. Así también sedaqah significa un acto de bondad o compasión. En ese sentido sedaqah es liberar al oprimido, reivindicar al huérfano, a la viuda, al migrante, al pobre contra sus opresores. El amor al prójimo es la norma suprema del sedeq y resumen de todas las demás normas. El amor "*tratar al prójimo como uno quiere ser tratado, como otro yo*", constituye la base y el alma de toda justicia.

Mishpat se traduce con frecuencia por derecho o justicia. Tiene matices jurídicos (regla, juicio, ley, proceso jurídico), pero estos son solo ampliaciones de su sentido primario: justicia liberadora, salvífica. De hecho lo que está en el corazón de la Toráh, consiste en hacer justicia allá donde reina lo contrario. Mishpat está relacionado con amor y compasión, ya que la Biblia no reconoce justicia alguna sin amor y sin misericordia. El distintivo peculiar de la justicia es que tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice con la relación con otro; mientras que las demás virtudes se limitan a perfeccionar al ser humano exclusivamente en aquello que le conviene cuando se le considera tan sólo en sí mismo. Esta es la peculiaridad de la justicia y su distinción con el amor: que en las situaciones gobernadas o susceptibles de ser gobernadas por la justicia los seres humanos intervienen desempeñando recíprocamente el papel de "otros", por no decir extraños, sin dejar de mantener mutua separación. La Justicia requiere, en sentido estricto, la recíproca diversidad de sus partes. Si en la relación de padre e hijo no hay lugar tampoco a la justicia, no hay sitio para la justicia estrictamente dicha, es porque ninguno de los dos guarda respecto del otro absoluto separación individual, sino que más bien pertenece el hijo

14 Jean-Louis Ska, *El camino y la casa. Itinerarios bíblicos*, Verbo Divino, Estella 2005 161- 191.

al padre, el cual se conduce con él tal y como lo hace consigo mismo. Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o dicho de otra manera, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar. Pero, ¿quién puede ser “el otro” con el que permanece enfrentado el hombre aun en aquellos momentos en que no esté realizando una acción que sea justa o injusta en el estricto sentido de la palabra? En primer lugar, hay que entender al otro como la comunidad, “el todo social”, es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. En segundo lugar, la justicia se consuma en una acción externa: *“lo que primeramente importa es la esfera de los justo y de lo injusto, es la acción exterior del hombre”*. El otro no es, propiamente alcanzado no tocado por el temple subjetivo de mi ánimo, por lo que yo opine, piense, sienta o quiera, sino por lo que haga. Solo por la acción externa se le restituye, lo que le es suyo o lo que le corresponde. Los hombres se ordenan a otros por medios de acciones externas, por virtud de los cuales se llega a la convivencia humana. En una palabra: toda acción externa tiene una importancia social. No se habla sin ser oído. No se hace uso de una cosa sin que la cosa de que se hace uso sea propia o ajena: pero distinguir lo propio de lo ajeno es función de la justicia. El que enseña no ha de tener en cuenta tan sólo durante su enseñanza lo verdadero y lo falso, como tampoco ni mucho menos, por supuesto, limitarse en ella a comunicar privadas certidumbres o personales opiniones, sino que se encuentra referido también y no en menor medida a lo justo y a lo injusto. Donde quiera que se dé la justicia en su pleno sentido, la acción externa será expresión de una interna afirmación por la que el otro es reconocido y confirmado en lo que se le debe.

2.2. Justicia en el contexto oriental

En Oriente la justicia tiene su fuente en la divinidad, en la relación religiosa. Un ejemplo concreto al respecto es la antigua Mesopotamia. En esta civilización, el concepto de la justicia abarca un campo más amplio. Enrique Nardoni acredita que *“el concepto de justicia en Mesopotamia antigua abarca un campo más amplio que nuestro concepto de justicia conmutativa, distributiva o social. Para que la justicia, en concepto mesopotámico, tenga lugar no basta*

*que el gobernante promulgue leyes buenas y supervise su cumplimiento; éste debe también emitir decretos de gracia que permitan restaurar la equidad desestabilizada”*¹⁵. En Oriente la justicia designa un acto de gracia para librar a los pobres y los oprimidos. La justicia es una acción liberadora para el desvalido y el oprimido. Aquí, todo código ha de transparentar la estructura política inmutable que representa el orden divino¹⁶. De esta manera el concepto de justicia social y la aspiración por la equidad en la sociedad se encuentran no sólo en los textos legales, sino también en los religiosos.¹⁷

La otra visión de justicia que nos acerca al mundo oriental es la del Egipto antiguo¹⁸ donde el poder de la justicia está concentrado en la persona del faraón. Pero éste tiene la responsabilidad de producir el orden y la prosperidad de sus súbditos, no en base de los derechos de estos últimos o en el poder de representación que ellos le habían dado. Su poder viene directamente de los dioses; y lo que ha de primar en la conciencia del rey es su deber cultural: la responsabilidad de ofrecer la práctica de la *ma'at* (el bien, la honestidad, la benevolencia, la sabiduría, la verdad, justicia) como una ofrenda a los dioses defendiendo al pobre, al oprimido, a la viuda y educando al huérfano.

En este mismo contexto el mundo hebreo entiende también el concepto de justicia distinguiendo la justicia divina de la justicia humana. Es una justicia salvífica desde el ejercicio de la sabiduría. Para ello la justicia como *hokmá*¹⁹ implica un comportamiento ético-religioso que supone rectitud y caridad. Por eso el sabio es el que escribe las palabras verdaderas, acepta las enseñanzas de los demás, sabe escuchar las exhortaciones, sabe manejar los sentimientos y emociones; es capaz de entrar en diálogo; es mediador de la paz; no es egoísta; comunica la sabiduría y está siempre abierto a la vida; evita toda injusticia; exige un respeto a Dios.²⁰

¹⁵ *Ibidem*, 15.

¹⁶ *Ibidem*, 23.

¹⁷ *Ibidem*, 29.

¹⁸ *Ibidem*, 35-52.

¹⁹ PIEDAD SÁNCHEZ, J., *Sabiduría de Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*, Universidad Pontificia de México, México 2007, 52.

²⁰ *Ibidem*, 52-53.

Por tanto la justicia en Israel evoca no sólo el orden jurídico justificado por el cambio o la distribución, sino por la observancia integral de los mandamientos divinos. Pues Dios es el verdadero modelo de la justicia; y esta justicia de Dios el hombre la alcanza por la fe. De esta forma la justicia significa fidelidad a la ley divina, observancia integral de los preceptos divinos, misericordia, conducta conforme a la ley, recompensa de Dios, gracia, bendición divina que recompensa la piedad, sabiduría, bondad, limosna. De ahí, el justo es el hombre “derecho”, “recto”, “bueno y caritativo”, “piadoso de Dios”, “servidor irreproachable”²¹. Esta justicia está asociada a la conducta del hombre como miembro integral de la comunidad. Y la tarea del justo, del sabio o del profeta es denunciar las injusticias vividas en las instituciones jurídicas, socio-política, cultural-religiosa; y recordar que toda acción humana depende de una relación estricta con la divinidad llamada Alianza.

Recordemos que las culturas del antiguo Medio Oriente, principalmente en Mesopotamia y el imperio Hitita nos han dejado diversas leyes, las cuales sirvieron de base para la legislación, se trata de leyes humanas, pero que teológicamente se consideran del ámbito divino, para que tengan ese valor no sólo humano, sino se conviertan por la fe en el Dios de Israel, en leyes divinas. Ciertamente el derecho de Oriente y el derecho bíblico son muy diferentes del concepto de derecho y justicia de nuestra cultura occidental²². La noción de responsabilidad del derecho romano-occidental es diversa a la del derecho Oriental-bíblico. En el primero, el concepto de *responsabilidad* es

subjetiva e individual, en efecto, se distingue cada caso entre la *culpa* y el *daño*. Una persona cuando es víctima de un *daño*, no tiene automáticamente derecho a una indemnización o pago del daño sufrido, hasta que no se verifique que efectivamente ha sufrido un daño (responsabilidad subjetiva). Si se demuestra que alguien es culpable del daño, este solamente es responsable de la pena y de la indemnización del daño (responsabilidad individual).

En el derecho bíblico, las cosas se presentan de una manera diversa. La responsabilidad es **objetiva y colectiva**. Objetiva porque se ocupa en primer lugar de los daños causados a las víctimas, es decir, del objeto del delito. La infracción o el daño crean una situación de injusticia, a saber, un desequilibrio social; se necesita forzosamente restablecer la justicia y por consiguiente indemnizar a la víctima. En otras palabras, poco importa saber si el daño haya sido intencionalmente o

no, se necesita primordialmente que la víctima encuentre lo que perdió y que le sea devuelto íntegramente (*restitutio in integrum*). En este caso se dice responsabilidad objetiva. Además el responsable de la indemnización no es el individuo sino la comunidad. Ciertamente habrá sanciones para el culpable, pero lo más importante es que la víctima reciba inmediatamente una compensación por el daño. Si no se sabe quién es el culpable, la comunidad asume el cuidado de la víctima (Ex 22,4-5)²³. De esta manera en Oriente el término justicia va más allá de la lucha por la libertad, la igualdad



21 LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 400-406.

22 En la biblia existen particularmente tres códigos fundamentales: El código de la Alianza (Ex 21-23); Código de la Santidad (Lv 17-26) y el Código Deuteronomístico (Dt 12-26); en Mesopotamia existía el famoso Código de Hamurabi, actualmente en el museo de Louvre en París.

23 J.L. SKA, "Alcuni principi essenziali della teologia veterotestamentaria", *CivCat* 2 (1996) 457-470; Id., "Éxodo XIV contient-il un récit de 'guerre sainte' de style deuteronomistique?", *VT* 33 (1983) 454-467; P. MAHON, "Responsabilité" en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* Vol. X, 357-365; J.L. SKA, "La legge in Israel", *Quaderni di Teologia Pastorale* 24 (2000) 95-116.

individual. Su orientación apunta hacia la integridad del hombre en su dimensión *personal-individual y social-comunitaria*. La justicia queda matizada y configurada por los aspectos religioso-teocéntrico y interpersonal-comunitario²⁴ que supone una dimensión salvífica, ética, histórica y integral desde dos caracteres de fondo: vertical, de relación con Dios, y horizontal de referencia a la vida en común.²⁵ La justicia desborda la dimensión socio-económico-política. La justicia es de orden trascendental; y se aplica desde la situación de la indigencia.

3. El litigio (*rib*)²⁶

El *rib* es una controversia jurídica que se crea entre dos partes:

- a) Dos personas (Gn 21,25; 31,26; Jer 12,1)
- b) Dos grupos (Gn 13,7; 26,20-21)
- c) Un individuo con la comunidad (Jue 8,1; 12,2)

Existen problemas en las relaciones, por lo tanto se necesita de un derecho; el que se siente ofendido instaura un litigio (acusador) contra aquel que le ha dañado (acusado), y se debe llegar a un acuerdo. Los pasos del *rib* son:

1.- El acusado admite la culpa y pide perdón por la ofensa, se llega a una **reconciliación**, y el daño de todos modos debe ser reparado.

2.- Si el acusado no acepta la culpa e insiste en su inocencia:

a) El acusador acepta las razones del acusado, y el último se arrepiente de su error jurídico, se llega a la reconciliación.

b) El acusador no reconoce la inocencia del acusado, y no admite las excusas del acusado, e insiste en la acusación, entonces:

+ Si no hay solución no se cumple el *rib* y se tiene que llegar a un tribunal para confrontar quién tiene la razón.

+ Si no existe el tribunal, la última razón la darán los **actos del hecho**: quien verifique más

elementos a su favor serán tratados como pruebas contundentes²⁷.

3.1. La guerra como solución al *rib*

Es importante notar que, el castigo o la pena impuesta acompaña los actos de guerra, los golpes son un instrumento punitivo, aplicado cuando la acusa no asume su responsabilidad; incluso se piensa que Dios es lento a la cólera y rico en piedad, pero cuando hay una injusticia se enfada y entra en cólera, significa que la injusticia es demasiado grande (Ex 34,6; Nm 14,18; Jon 4,2; Nah 1,3; Sal 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17). La guerra, la cólera y la venganza, son parte del vocabulario bíblico perteneciente al campo jurídico de Israel²⁸.

El acusador desea restablecer la justicia de una manera u otra, se juega la conciencia delante a Dios. El acusador persiste en defender su postura y exige se repare el daño cometido por el acusado, para ello se emplea la fuerza y la agresividad (Jue 8,1; Jer 50,34; Sal 35,1; Jb 9,3; 23,6; Prov 23,11) que se impone a pesar de la oposición del acusado. El *rib* se soluciona en la guerra cuando las dos partes no encuentran más argumentos para seguir con un litigio justo, por lo que se juega en el último de los casos, la propia vida, hasta que alguno de los se reconozca su falta y tengan que llegar a un acuerdo. Porque la guerra se hace motivada por razones de justicia con el propósito de restituirla, el éxito o la derrota decidirá quien tenga la razón o la culpa (ordalía). Siendo la victoria militar considerada el triunfo del derecho sobre la injusticia, es normal que se hagan los tratados de paz, para alcanzar algún acuerdo final.

3.1.1. Dos ejemplos

a) 1Sm 15.1-9

Se trata del pasaje donde Yahvéh pide al rey Saúl que vaya a combatir contra los amalecitas, dando la razón de ello:

1Sm 15,2

"Esto dice el Señor de los ejércitos: He decidido sancionar lo que Amalek hizo contra Israel, cortándole el camino cuando subía de Egipto"

24 M. VIDAL, *Moral social (moral de actitudes III)*, Covarrubias, Madrid 19958, pp. 23-24.

25 *Diccionario teológico enciclopédico. Sagrada Escritura, Historia, Espiritualidad, Teología fundamental, Dogmática, Moral, Ecumenismo, Religiones*, Verbo Divino, Estella 20034, p. 544.

26 BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*, 23.

27 BOECKER, H.J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14, Neukirchen 1964, 51.

28 BOVATI, P., *Ristabilire la giustizia*, 25-27; BOECKER, H.J., *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen 1976, 32-44.

Leyendo Ex 17,8-9 y Dt 25, 17-19 descubrimos cuál fue la falta de los amalecitas, la cual consistió en prohibir a Israel usar sus pozos, durante su marcha por el desierto; además de quitarles sus pertenencias. Pero realmente lo que pasó es que no se cumplieron los pactos de los pueblos del desierto. Siendo la vida muy difícil, en esas condiciones, existían tratados entre los pueblos para garantizar la vida al extranjero, testimoniado por los diferentes códigos de la hospitalidad en la Biblia y en la cultura de Oriente (Ex 22,20; Lv 19,33-34; Dt 15,7). De hecho existen textos informando que, los amalecitas expandieron sus terrenos, es decir, abusaron de su fuerza para conquistar más tierras, lo cual no estaba permitido si no había algún contrato entre las partes implicadas (Jue 3,13). Por otra parte, cabe destacar que había leyes rígidas para proteger a los forasteros, lo cual no hizo Amalek según la acusa de la historia, basta leer con atención el texto de Jue 19,16-30, para comprender la fuerza de una sentencia cuando se ha violado una ley, y más cuando esta ley no es humana, sino divina. Por tanto, la guerra y la victoria de Israel contra los amalecitas fue la sentencia por sus iniquidades cometidas contra los forasteros²⁹.

b) 2Re 18.13-37

Este segundo texto es bastante interesante desde el punto de vista histórico, ya que viene citado en otras fuentes bíblicas y extra-bíblicas. Se trata del ataque asido a cargo de Senaquerib contra Jerusalén, siendo Ezequías el rey de Judá. El hecho está datado en el año 701 a.C. como lo demuestra la Estela de Rassam. Todo esto pasó porque Judá se unió a Egipto para debilitar el imperio asirio, y precisamente Judá cometió una falta contra los tratados de paz y de alianza. Esta vez es Dios quien envía a Senaquerib a sancionar a su pueblo:

2Re 18,24b-25

"Judá, te fías de Egipto para tener carros y soldados para el combate. ¿Acaso he subido contra ti sin la ayuda de Yahvéh? Yahvéh me ha

dicho (a Senaquerib): Sube contra esa tierra y destruyela"

El profeta Isaías estaba en contra de la coalición de Judá con Egipto:

Is 30,1-2

"Ay de los hijos rebeldes -oráculo de Yahvéh- que realizan planes que no son míos y para hacer alianzas falsas, sin mi consentimiento amontonando pecado tras pecado.

Los que bajan a Egipto sin consultar mi voz Para buscar apoyo en la fuerza del Faraón y ampararse a la sombra de Egipto"

Cilindro de Rassam³⁰

"Rampsake (el embajador de Senaquerib) dijo al pueblo de Judá:

Asiria ha hecho horror quemando otros pueblos mayores mientras los pequeños se unen con Egipto para atacarme;

¿Acaso la fidelidad de Judá es para los carros del Faraón?

Judá debe pagar la multa (tributo) por la traición (romper la alianza)"

Esta vez la sanción no fue tan dura para Israel porque reconoció su error, de antemano sabemos que los asidos asediaron la ciudad, privándola del agua y de alimentos (un embargo económico en nuestro lenguaje); después de haber reconocido la acusa, Judá debe mantener su alianza pagando tributos a Senaquerib. Pero hubo un ataque como respuesta a una injusticia cometida por Judá. Los pactos eran extremadamente delicados e importantes, pues se hacían delante de alguna divinidad (en este caso la alianza se hizo en el templo de Yahvéh, como lo atestigua el mismo Senaquerib al poner a Yahvéh como su Dios que lo enviaba a la guerra); significaba que Judá desconfiaba de sus propia palabra como reino (¡perdía credibilidad!) y además, su Dios sería ridiculizado por las otras naciones, porque romper una alianza, era sinónimo de suicidio, pues vendrían muchas consecuencias negativas para el pueblo. Más tarde Judá no entenderá la lección y será Jeremías

29 P. BOVATI, "Pena e perdono nelle procedure giuridiche dell'Antico Testamento", CivCat 4 (1997) 225-239; cfr. Comentario de la *Biblia de Jerusalén* en Ex 17,8; J.L. SKA, "Ricchezza e povertà nell'esperienza e la legislazione dell'Esodo", en AA.VV. *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, Roma 1991, 21-40.

30 Texto completo traducido en HALLO, W.W., *The Context of Scripture*. Monumental Inscriptions from the Biblical World, Vol. II, Boston-Leiden-Köln 2000, 302-303, Líneas 7-12.

quien, acuse a Judá por ir otra vez a Egipto para pedir ayuda, cuando convenía hacer una alianza con Nabucodonosor (Jer 43,8-13). El resultado fue claro, Judá rompe un pacto con Dios y los otros pueblos; trayendo como consecuencia un exilio doloroso:

Jer43,10

"Así dice el Señor de los ejércitos, el Dios de Israel:

He aquí que yo mando en manos de mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia quien pondrá su sede por encima de estas piedras que he enterrado"

La guerra contra Jerusalén fue interpretada como un juicio justo por parte de Yahvéh, por haberlo abandonado yendo detrás de otros dioses y violando las leyes internacionales. Los textos son tan realistas que, no favorecen ni a Israel ni a otros pueblos, solo hablan del Dios justo que, ve la injusticia e interviene para remediar las cosas. Recordemos que Dios es el Dios de todas las naciones, y declaraba la guerra a todos los pueblos que, cometían alguna iniquidad, como única forma de establecer la justicia después de tantas amonestaciones (Am 1,3-216)³¹.

4.- Restablecer la justicia³²

Al final de la primera edad de piedra, Paleolítico, nace un orden fundado en principios que se concretó en *la ley del Talión*³³, la cual, al no

31 J.A. SOGGIN, "Der Prophetischen Gedanke über den Heiligen Kriegen, als Gericht gegen Israel", *VT* 10 (1960) 78-93; J.H. HAYES, "The Usage of Oracles against Foreign Nations in Ancient Israel", *JBL* 87 (1968) 81-92; H. WEIPPERT, "Jahwekrieg und Bundesfluch in Jer 21,1-7", *ZAW* 52 (1970) 396-409.

32 Recomendando meditar a la luz de cuanto hemos analizado los siguientes textos: Gn 21,22-33; Dt 20,10-20 que iluminan mejor la realidad de los hechos estampada en la Ley sagrada.

33 Mal término romano. Talión del latín = Talis per qualis o sea, tal cual me hagas tal cual te hago. Los occidentales, hasta el día de hoy, pensamos que los hebreos eran unos salvajes y al daño recibido ese mismo daño debías aplicar a tu opositor, sin darnos cuenta que sería un círculo que jamás terminaría. Hoy se sabe que esta ley era para evitar las venganzas y daño desproporcionado, pues daño que hagas, daño que deberás pagar, y las sanciones eran duras, para evitar que dañes a alguien. En el Nuevo Testamento esta ley se va a radicalizar con la célebre frase: "Con la vara que midas serás medido".

permitir hacerle al ofensor mayor mal que el que había causado, constituye un avance en las instituciones represivas. De esta ley se desconoce el lugar y tiempo exacto de su nacimiento. La ley del Talión reza así: "Alma por alma, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, llaga por llaga, cardenal por cardenal" esto es, "tal pena según el delito" que es lo que significa la palabra "Talión"; diversamente de lo que se ha creído. Esta ley se encontraba escrita en el código de Hammurabi, 1927 a 2000 años a. C. y con mayor desarrollo y perfección en algunas legislaciones antiguas, tales como la hebrea. La aplicación de ésta ley creó algunos conflictos, ya que no siempre era posible hacer cumplir al reo tal pena cual delito, en algunos delitos de lascivia, contra la propiedad o contra la honestidad. La composición nace con el fin de evitar inconvenientes surgidos por la aplicación de la venganza. De ahí que ésta buscaba reparar el darlo con una suma de dinero negociable, como precio de la sangre. Con esta ley el agresor estaba obligado por ley a reparar los daños por medio de recursos monetarios y el agredido estaba en obligación de aceptar la indemnización, con el fin de renunciar a la venganza. Es decir, ojo por ojo, diente por diente, es, daño que me hagas daño que deberás indemnizar, de aquí también se desprende: "No hagas a otros lo que no quieras que te hagan". Esta transformación de la pena en una reparación pecuniaria y privada, fue la fuente de los delitos privados que existían en muchas legislaciones, como la romana y más tarde los pueblos germánicos. La venganza privada desaparece poco a poco por el derecho de asilo y a un mayor y creciente poder público el cual brindaba mejores garantías al individuo; asegurando por medio de la defensa pública la defensa de la sociedad y se encargó de satisfacer los deseos de venganza de los ofendidos.

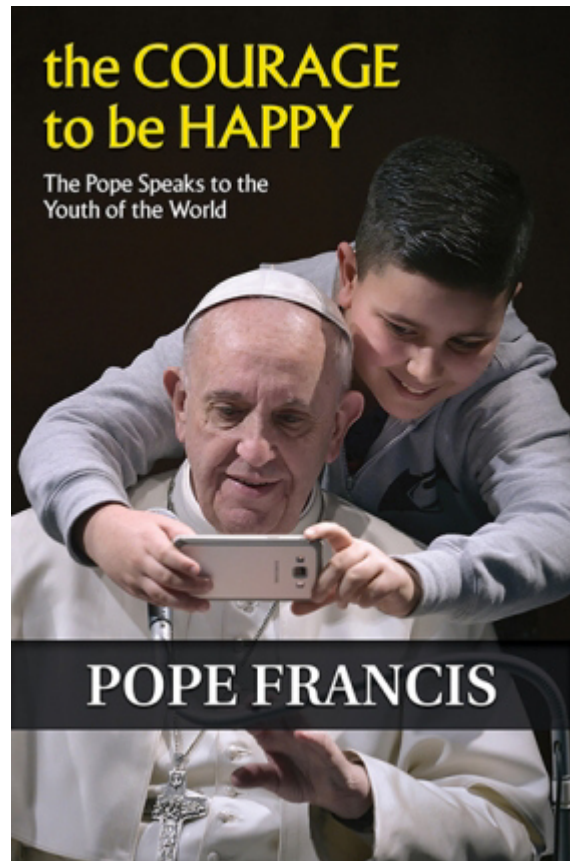
Conclusión

Después de este recorrido, se ha vuelto más claro que el derecho bíblico tiene mucho que enseñarnos. Sobre todo, que nuestro derecho occidental debiera aprender un poco del derecho oriental. Pues, mientras el nuestro se interesa

tanto en "sancionar, castigar al infractor de la ley", la ley Bíblica (Palabra de Dios), sale inmediatamente al encuentro de la víctima. A quien se debe resarcir en el daño cometido. Hay otros principios que merecerían aparecer de un modo más explícito en nuestro derecho, como el de la responsabilidad colectiva o el de los derechos de la víctima. Ya Pablo, imaginaba que, los cristianos deberíamos tener nuestra propia legislación a favor siempre de las personas y no sólo por quedar bien con las instituciones que las promulgan, y no se refería al derecho canónico, como más de uno puede pensar, sino a la aplicación de la ley suprema: el amor (cfr. 1Cor 6,1-8).

Ref.: *Aná Mnesis* – Año XXIV 2014 No. 2 – pp.17 – 34.

The translation of this article can be found on SEDOS website, www.sedosmission.org



Gift from Orbis Book to Sedos Library

Proche des pauvres. justice et paix en Angola

Introduction

Le charisme oblat est caractérisé par l'évangélisation des pauvres aux multiples visages. Comme le décrit la Constitution N° 1, les Oblats « se consacrent principalement à l'évangélisation des pauvres ». Le ministère de Justice et Paix fait partie de l'évangélisation de ces pauvres aux multiples visages analysant les situations concrètes et proposant des solutions aux problèmes que vivent les pauvres à évangéliser.

Le mot Justice a deux dimensions, divine et humaine. La justice divine consiste dans la compassion, la miséricorde, le pardon, la réconciliation et l'Amour que Dieu a sur tous les hommes et toutes les femmes de ce monde sans distinction. La justice humaine s'applique dans des relations interpersonnelles et d'harmonie qui doivent exister dans la société parmi les hommes pour appliquer le droit, rendre à chacun ce qui lui est dû, ne pas préjudicier quelqu'un et vivre honnêtement dans la société.

La paix est un bien que les hommes doivent promouvoir dans la société. Elle implique la tranquillité de vie et non pas seulement le silence des armes. La paix fait appel à la justice sociale et au respect de la loi pour une vie harmonieuse entre les hommes dans la société.

Dans l'Église, le ministère doit beaucoup au Pape Paul VI qui, le 6 janvier 1967, a créé la Commission Pontificale de Justice et paix. L'attention aux pauvres est exprimée dans *Gaudium et Spes*, n° 90.

Dans ce partage, nous parlerons de l'intervention de l'Église d'Angola sur la Justice et la Paix, et sur notre propre expérience.

1. Intervention de l'Eglise d'Angola sur la justice et la paix

En Angola, la Commission Justice et Paix a commencé à fonctionner à partir des interventions des évêques pendant la guerre, puis depuis l'Indépendance le 11 novembre 1975, et après la guerre, depuis le 4 avril 2002,

avec la signature à Luena de l'accord de fin des combats.

Pendant et après la guerre, la Conférence Episcopale d'Angola et São Tomé et Príncipe (CEAST) a opté pour la défense des victimes de la guerre. Les évêques ont appelé à la réconciliation, au cessez-le-feu, au désarmement et à la paix entre le MPLA (Mouvement Populaire de la Libération de l'Angola) et l'UNITA (Union Nationale de l'Indépendance Totale de l'Angola).

Actuellement, la Conférence épiscopale continue à défendre la population contre les lois qui violent les droits fondamentaux de la personne humaine créée à l'image de Dieu. Par exemple, les évêques ont réagi contre le projet de loi du nouveau Code Pénal, dans son article 144° qui promeut l'avortement, dans leurs messages du 18 novembre 2011, sous le titre de *l'inviolable droit à la vie*, et du 2 mars 2013, intitulé : *L'Église au service de la vie*. Ils ont attiré l'attention des chrétiens et des Angolais sur la question de l'avortement. L'avortement est contre la loi divine, parce que la vie appartient à Dieu, son absolu auteur et Seigneur (cf. Ex. 20, 13). Pour cela, aucune créature ne peut s'arroger le droit de supprimer la vie sous un quelconque prétexte : « *Nous exhortons, de nouveau, les chrétiens et tous ceux qui aiment la vie et pour qu'ils travaillent à ne pas appuyer des projets et lois contraires à la culture de la vie*¹. »

L'Église Catholique d'Angola, à travers la Conférence épiscopale, organise, dans le cadre de Justice et Paix, des Semaines Sociales Nationales où elle invite toutes les couches sociales pour réfléchir sur un thème concret de la situation de la société, afin de réveiller la conscience des citoyens. Avec cette réalité angolaise de Justice et paix, nous pouvons passer à notre expérience concrète de Justice et Paix dans nos différents ministères réalisés.

¹ CEAST, *Comunicado*, Lubango, 21 de Setembro de 2013.

2. Mon expérience de Justice et Paix en Angola

Proche des pauvres ? Cette interrogation est interpellatrice. Pour moi, à la suite de Saint Eugène de Mazenod, le pauvre doit être concret et non abstrait. C'est pourquoi je travaille auprès des pauvres concrets que sont les prisonniers, mes constitués des tribunaux, les chrétiens à qui je donne les formations juridiques et religieuses, les citoyens de campagnes à qui je transmets les connaissances des lois non divulguées par l'Etat et les agents de l'Etat avec qui je collabore pour la transmission de la justice et de la paix dans leurs juridictions.

Mon expérience de justice et paix dans les prisons

En Angola, nous avons commencé la pastorale à la Prison Centrale de Luanda (Comarca Central de Luanda C.C.L.) le 14 février 2003.

Ici, la pastorale est différente de celle du Congo démocratique où tout notre temps était réservé pour la prison. À la Prison Centrale de Luanda, chaque Eglise a un jour pour réaliser la pastorale. L'Eglise catholique va quatre fois par mois chaque vendredi de 13h00 à 15h00 et cela varie d'un directeur de la prison à l'autre pour modifier l'horaire. Le temps maximum est de deux heures et le nombre des chrétiens qui participent à la messe est limité par le service pénitentiaire. Tout est contrôlé par le Ministère de l'Intérieur. Ici, la prison relève du Ministère de l'Intérieur et non du Ministère de la Justice. La Justice intervient seulement pour le jugement des prisonniers. À la Prison Centrale de Luanda, l'Etat donne la nourriture aux prisonniers trois fois par jour malgré le nombre excessif des détenus. Il y a des difficultés de santé aussi. Mais tout ceci ne concerne pas l'aumônier. Celui-ci s'occupe de la vie spirituelle des prisonniers, de leur formation morale et juridique.

Comme simple aumônier des prisons, nous ne pourrions pas avoir accès aux dossiers des détenus comme c'était le cas au Congo. Mais

comme avocat, nous avons accès pour défendre les prisonniers les plus démunis pour qui nous élaborons les procurations qui nous donnent le pouvoir juridique de les défendre dans des tribunaux.

La pastorale des prisons pour nous consiste en trois critères : biblique, ecclésial et pastoral². En premier lieu, cette pastorale, *bibliquement*, fait partie du programme de Jésus qui dit : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi pour porter la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance et renvoyer en liberté les opprimés* » (Luc 4,18). Ce programme de Jésus est à la base de notre motivation et de notre dévouement pour la pastorale des prisons. Aussi, nous devons savoir qu'au dernier jugement, Jésus nous demandera sur notre engagement au service des prisonniers. Il dira : « *J'étais prisonnier et vous êtes venus me voir... J'étais prisonnier et vous ne m'avez pas visité* » (Mt. 25, 36.43). Notre action doit nous conduire à nous identifier avec les prisonniers comme Jésus. La Lettre aux Hébreux 13,3 dit : « *Souvenez-vous des prisonniers, comme si vous étiez emprisonnés avec eux, et de ceux qui sont maltraités,*

comme étant vous aussi dans un corps. »

Du point de vue *ecclésial*, le ministère des prisons est exercé en Eglise et dans l'Eglise. La pastorale auprès des prisonniers est un ministère de l'Eglise que Jésus lui a confié dans le souci de soulager les pauvres. C'est un ministère de libération selon lequel l'Eglise prend position pour se conformer à la mission que Jésus lui a confiée...

L'Eglise, à travers les aumôniers des prisons, exerce la tâche de libérer les prisonniers par amour, en tenant compte de toutes les dimensions de leur vie: spirituelle, morale, physique, juridique et matérielle. Elle doit connaître la



² Lire Clément MULEWU MUNUMA YÔK, « Ma passion pour les prisonniers et le service d'avocat », in *Oblatio*, H! - 2014/2, p. 240-241.

profondeur des maux qui ont amené les prisonniers en détention avant d'inviter ceux-ci au repentir. Car les infractions commises par les prisonniers font d'eux les responsables des péchés que l'Église a mission de remettre s'ils manifestent une contrition sincère (cf. Jn 20,23 ; Mt. 16,19). La mission de l'Église consiste à ramener les prisonniers, les services pénitentiaires et judiciaires à la vérité et à la justice, afin de mettre en œuvre la crainte de Dieu qui rectifiera leur comportement.

Les religieux qui s'engagent dans la pastorale des prisons reçoivent d'abord, au nom de l'Église, le mandat de leur supérieur majeur. Ensuite, ce mandat est confirmé par l'évêque diocésain par une nomination, conformément aux normes de l'Église contenues dans le code de Droit canonique. « *L'action apostolique qui doit être exercée au nom et par mandat de l'Église sera accomplie en communion avec elle*³ ». Le Canon 678 §§ 1-3 définit bien la mission confiée aux religieux œuvrant dans les aumôneries des prisons, au sujet du soin des âmes et de la collaboration avec la hiérarchie religieuse et ecclésiale⁴.

La spécialité de cette *pastorale* réside dans son caractère de pastorale de prudence. L'aumônier doit se conformer aux exigences du service pénitentiaire et doit user de sa prudence pour ne pas sortir avec un prisonnier. Si un homme est condamné, à sa disparition, l'aumônier ou les autres agents qui travaillent à la prison doivent remplacer cet homme et accomplir la peine de celui-ci jusqu'à ce qu'on le retrouve. Même les policiers qui y travaillent doivent être prudents avec les prisonniers. C'est une pastorale de vérité et de justice. Celui qui s'engage dans cette pastorale doit vivre dans la vérité et pratiquer la justice dans sa vie.

Mon expérience dans les tribunaux

L'expérience du service des pauvres que nous défendons auprès des tribunaux se fait de la manière suivante. Quelqu'un qui n'a pas d'argent a droit de recourir à l'Ordre des Avocats qui va lui indiquer un avocat qui va le défendre gra-

tuitement. Moi aussi comme avocat, je le recommande pour obtenir l'assistance juridique gratuite. Pour cela, il faut que la personne aille se procurer une attestation de la pauvreté à l'Administration communale accompagnée de la photocopie de sa carte d'identité. Avec ces deux documents et la déclaration de l'avocat, l'Ordre des Avocats émet la lettre d'exemption de payer des frais de justice au Tribunal. Dans ce cas, l'avocat ne doit pas demander les honoraires à ce constitué recommandé par l'Ordre. Selon le Décret-Loi n° 15/95 de 10 de novembre sur l'Assistance Judiciaire, son article 1° dit : « *Le système d'Assistance Judiciaire se destine à garantir que la Justice ne soit pas niée à personne à cause de l'insuffisance des moyens économiques* ». Ce principe est constitutionnel et bien exprimé dans les articles 29°, n° 1 et 174°, n° 5 de la Constitution d'Angola.

La plupart des personnes que nous défendons sont des femmes sans défense et quelques hommes. Les cas de familles basés sur les aliments des enfants; l'union de fait à être reconnue par le Tribunal à dater du jour de la cohabitation jusqu'à la mort du compagnon. Le tribunal publiera une sentence qui devra permettre à la femme de bénéficier de la pension du défunt en faveur des enfants et de la veuve comme s'ils étaient mariés à l'État civil. Les cas de travail qui concernent les conflits entre travailleurs et patron. Les cas des crimes défendus et ceux des prisonniers sans avocat. Souvent, nous sommes « sollicité par le Barreau pour défendre les prévenus pauvres, incapables de payer un avocat⁵ ».

Et dans les tribunaux, ces cas durent longtemps pour arriver au jugement. Les tribunaux ne respectent pas le principe d'accélération des procès. La lenteur, le manque de rapidité dans le jugement pour faire justice au vainqueur par une décision rapide. Le retard dans le jugement préjudicie non seulement le vainqueur, mais aussi la personne qui a perdu la cause. L'accélération des procès est bien pour la justice et doit servir la justice. Malgré cette lenteur des tribunaux dans le suivi des dossiers des constitués, nous ne nous décourageons pas d'aller

3 Canon 675 § 3 du Code de Droit Canonique de 1983.

4 Clément MULEWU Munuma, « Oblats et Jésuites au service des prisons de Makala et de Kikwit en République Démocratique du Congo », in *Vie Oblate*, 61 (2002), 3, p. 385-386.

5 GUILLAUME Muthunda, omi, « Aller plus loin en Angola. Pour une histoire de la mission oblate d'Angola », in *Oblatio*, III- 2014/3, p. 318.

toujours demander au tribunal l'évolution des mêmes dossiers.

Les tribunaux et les cas extrajudiciaires demeurent une école d'apprentissage pour une formation solide sans oublier les conseils des plus vieux dans la profession et des collègues expérimentés. L'avocat doit avoir la conscience qu'il fait partie d'une institution essentielle à l'administration de la justice selon l'article 193°, n° 1 de la Constitution de la République d'Angola (Cf. Artigo 3°, a) et doit obéir à l'Ordre des Avocats d'Angola.

Mon expérience à l'institut MOSAIKO pour la citoyenneté

MOSAIKO est un Institut pour la promotion de la citoyenneté qui a commencé à fonctionner en septembre 1997 à Luanda. Il a été créé en 1995 par l'Ordre des Prêcheurs (Dominicains) d'Angola. Il vise à « *produire et diffuser une réflexion contextualisée et rigoureuse qui contribue pour l'établissement d'une culture de Droits Humains, suscitant et appuyant des initiatives de développement intégral et intégré dans la société angolaise*⁶ ».

L'exercice de MOSAIKO pour la défense des Droits de l'Homme se résume dans son objectif principal et spécifique. L'objectif principal vise le meilleur exercice et la protection des droits humains. Les objectifs spécifiques sont : 1. Capacitation de la société civile par la formation dans des communautés et des professeurs et éducateurs sociaux. 2. Capacitation des Institutions de l'Etat par la formation des fonctionnaires de l'Etat. 3. Information qui se fait par l'utilisation de la bibliothèque, la publication et la diffusion des programmes radiophoniques et par le site Internet. 4. La recherche sur terrain orientée pour l'action. 5. L'*advocacy social*, un lobbying réalisé à travers les semaines sociales Nationales. 6. La protection juridique qui se fait par l'accompagnement juridique et judiciaire des cas reçus.

Notre expérience auprès des pauvres à Mosaiko nous a permis de former les citoyens, membres de la société civile, fonctionnaires de l'Etat et du noyau des Droits de l'Homme. Nous les avons formés sur *la formation juridique de*

base et le mécanisme de défense des Droits dans l'ordonnancement juridique angolais. Nous avons animé des séminaires sur *le long cheminement historique des Droits Humains jusqu'à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et les Droits Economiques, Sociaux et Culturels ; les Droits de terres; la Constitution et Droits Humains; la violence domestique; les actuels défis des Droits Humains, les garanties des citoyens et les Institutions défenseuses des Droits humains; Étude des Droits Humains: Quelques aspects pratiques; les notions bases de Droit, du Procès Civil et Pénal*.

A la fin de ces formations, nous constatons que les fonctionnaires de l'État n'ont plus de préjugés sur notre formation dispensée. Ils commencent à collaborer et nous hébergent pour nous faciliter la continuité de la formation. Grâce à la formation, il y a collaboration entre civils et agents de l'État qui forment le noyau des Droits de l'Homme.

Toute notre formation réalisée dans des provinces de l'Angola était diffusée à la Radio Catholique dénommée RADIO ECCLESIA à Luanda avec tous les débats. Les citoyens de la Capitale prenaient ainsi connaissance des préoccupations de la population.

Nous assurions l'assistance judiciaire en défendant les cas répertoriés par les membres des noyaux des Droits de l'Homme. Par exemple à Dondo, Province de Kwanza Norte, nous avons défendu au tribunal municipal un citoyen qui avait un problème avec l'administrateur. A la grande surprise, un pauvre citoyen, André, était défendu par un avocat, lui qui n'avait pas de moyens de payer. A Gabela, dans la Province de Kwanza Sul, nous avons pu sauver une femme veuve dont les enfants ne bénéficiaient pas, à l'Institut National de la sécurité Sociale, de la pension de leur père décédé. Nous avons pu intervenir auprès de la Direction Nationale de l'Institut à Luanda qui a donné l'ordre à la succursale de Sumbe, capitale de ladite province. La femme du nom de Fernanda Antonio Cacope continue de recevoir jusqu'aujourd'hui l'argent pour la survie de ses enfants.

A Luanda, nous avons obtenu aussi les droits des enfants d'une femme séparée de son mari. Ce qu'on appelle le droit aux aliments est prévu par l'article 247° du Code de la Famille d'Angola: « Les aliments comprennent tout ce

⁶ *Apresentação do Mosaiko*, in *Relatório 2007*, Centre Cultural MOSAIKO, Luanda, 2008, p. 5.

qui est nécessaire à la subsistance, à la santé, habitation et habillements. Pour le cas des mineurs, les aliments comprennent en plus l'éducation et l'instruction ». Le Tribunal est entré en contact avec la banque où le mari reçoit le salaire pour couper à la source et transférer sur le compte de la femme du nom de Sabina Nangulo Chicuauala. Quand l'homme avait vu son salaire coupé, il a cherché à battre l'avocat de sa femme que je suis. Il est venu à ma rencontre et je l'ai reçu au lieu de service à Mosaiko, et après lui avoir dit que c'était pour l'intérêt des enfants que son salaire avait été retiré, et après lui avoir expliqué les méandres de la loi, le monsieur a commencé à pleurer. A la fin, il m'a remercié pour l'avoir bien accueilli.

À part l'accompagnement juridique et judiciaire, nous avons produit des documents ou guide de réflexion sur les droits des personnes porteuses de déficiences⁷ et le guide de promotion et défense des Droits Humains par l'action des professionnels de la santé⁸ pour défendre les droits des personnes sans défense.

Notre expérience montre que la justice fonctionne quand nous frappons à la vraie porte. Quand nous suivons les cheminements légaux, nous aboutissons à un bon résultat voulu par la loi. Le chemin certain de traitement de documents de l'Etat coûte moins cher que le chemin de la corruption.

Voyons comment nous exerçons la pastorale de Justice et Paix au niveau de la paroisse Santo André.

Mon expérience de Justice et Paix à la paroisse saint André de l'archidiocèse de Luanda

Au niveau de la paroisse Saint André, quand je suis arrivé le 2 octobre 2002, je suis entré en contact avec la Commission Justice et Paix de la paroisse et de l'Archidiocèse qui fonctionne à côté de la Caritas diocésaine. Nous organisons la formation des membres et nous avons des réunions mensuelles.

7 MULEWU Munuma YÔK Clément, *Guia de reflexão sobre Direitos das pessoas portadoras de deficiências*, Edições Centra Cultural Mosaiko, Luanda, Julho 2010.

8 MULEWU Munuma Clément, *Guia de promoção e defesa dos direitos humanos pela acção dos profissionais de saúde*, Edições Centra Cultural Mosaiko, Luanda, Dezembro 2010.

La Commission Justice et Paix fonctionnait avec la commission Migration et s'appelait « Commission Justice, Paix et Migrations ». Actuellement, les deux commissions fonctionnent séparément avec l'approbation de la Conférence épiscopale.

La Commission Justice et Paix de Santo André était divisée en trois sections: 1. La section de la Construction de Paix et Citoyenneté. C'est un projet à dimension nationale de la conférence Episcopale créé le 1^{er} février 2001. 2. La section Éducation Juridique et Droits Humains créée en janvier 2002, à dimension archidiocésaine. Cette section sert pour conseiller les gens et écouter les cas de violation des droits de l'homme à orienter aux avocats si c'est nécessaire. 3. La section de théâtre créée en 2002. C'est un projet à dimension archidiocésaine fondé à la paroisse de Santo André le 25 mars 2006, dénommé *Justice et Art*.

Le groupe théâtral Justice et Art sert pour divulguer les Droits de l'Homme à travers le théâtre et contribuer à l'éducation. Nous organisons les formations pour plusieurs groupes de la paroisse surtout les femmes de la Promaica et aux propres membres de la Commission. Les thèmes développés sont les suivants: La spiritualité de Justice et Paix; le leadership ; le rôle du conseiller de Justice et Paix dans les communautés; le rôle de l'avocat ; la loi de la prison préventive ; les droits et devoirs du citoyen; le rôle de la police dans la protection des Droits Humains; les conflits et ses résolutions; la Déclaration Universelle des droits de l'homme; le désarmement; l'organisation des tribunaux angolais ; droits civils et Politiques ; droit à la propriété; droits économiques, sociaux et culturels, etc.

En 2012, nous avons créé le noyau qui reçoit la formation sur la protection et la défense des Droits de l'Homme dans la société.

Conclusion

La pastorale de Justice et Paix, dans les prisons, les tribunaux, à la paroisse exige un prophétisme et du courage pour affronter les réalités concrètes des victimes de violation des droits de l'homme.

Personnellement, nous nous sentons réalisé dans notre vocation de prêtre oblat et d'avocat comme cela ruminait toujours dans notre cœur

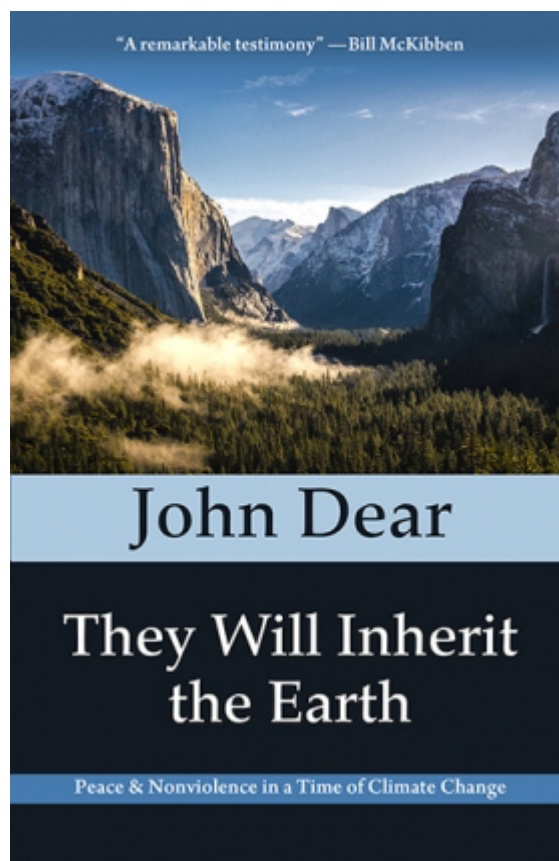
pour le service de l'Eglise et des pauvres. Car « *la pastorale dans les milieux carcéraux est exigeante. Elle demande dévouement, bonne volonté, bonne conscience, un minimum de justice et de connaissance de la loi, l'amour des prisonniers et de leur service de la part des aumôniers des prisonniers et des autres agents pastoraux*⁹ » qui fréquentent la prison. À l'imitation de Saint Eugène de Mazenod, ses paroles transcrites dans le journal du 31 mars 1839 demeurent encourageantes pour notre pastorale : « *J'ai fait mes premières armes dans les prisons et mon apprentissage consistait à avoir autour de moi les jeunes que j'instruisais.* »

« Comme missionnaire Oblat de Marie immaculé, nous nous réalisons que nous devrions développer un aspect du charisme oblat que Saint Eugène de Mazenod nous a laissé. Être avocat et prêtre n'a pas d'incompatibilité, Il suffit d'organiser son temps pour ne pas préjudicier l'un des ministères »¹⁰

Nous remercions, une fois de plus, les organisateurs de ce Congrès sur le charisme oblat.

Ref. : *Revue Africaine des Sciences de la Mission*, Numero 40 – 41-Janvier – Décembre 2016 – pp. 175 -188

The translation of this article can be found on SEDOS website, www.sedosmission.org



Gift from Orbis Book to Sedos Library

⁹ MULEWU Munuma Clément, *Guia de promoção e defesa dos direitos humanos pela acção dos profissionais de saúde*, p. 397.

¹⁰ Clément MULEWU, «Ma passion pour les prisonniers et le service d'avocat», in *Oblatio*, m - 2014/2, P. 242.

SEDOS ACTIVITY

SEDOS Autumn Seminar

Contribution of Women Religious to Mission.

12-13 October 2018

At Brothers of Christian Schools, Rome

Initiative of SEDOS with the cooperation of JPIC, USG/UISG.

Focus: To raise awareness of the difficulties women religious encounter in doing mission, and to encourage congregations to co-operate more with female congregations.

Program

Historical dimension:

“Place” of Women Religious in history.

Catherine Marin

Professor Church history at Catholic Institute of Paris, France

Spiritual dimension

Mother Mary and her sense of collaboration in mission, Biblical Perspective

Sr. Marie-Hélène Robert, OLA

Professor Theology at Catholic University of Lyon, France

Current situation

Realities and Struggles of Women Religious in Mission

Sr. Kathleen Mc Garvey, OLA

Provincial Superior in Ireland

Examples of Collaboration

Panel: *Contribution of Religious Women in Joint Mission*

Schedule: 10.00 to 10.15 prayer and intro;

10.15-11.30 talk; break;

11.30-12.30 sharing in group

Midday meal at the conference place.

2.15-4.00 talk; break;

4.00-5.00 sharing in group

Languages: Italian, French, Spanish and English.

*see the back cover for more info

SEDOS Autumn Seminar

Contribution of Women Religious to Mission

To raise awareness of the difficulties women religious encounter in doing mission, and to encourage congregations to co-operate more with female congregations



12-13 October 2018

Brothers of Christian Schools, Rome
Via Aurelia, 476 – 00165 Roma

Subscribe via email: redacsed@sedosmission.org
Subscription fee: €30 (lunch extra €16/day)

An initiative of SEDOS with the cooperation of JPIC of USG/UISG