

**Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași
Facultatea de Teologie Romano-Catolică**

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XXVII, nr. 53 / 2024



**Sapientia
Iași 2024**

Editor-in-Chief:

Ștefan LUPU

Executive-editor:

Gabriel-Iulian ROBU

Editorial Board:

Fabian DOBOȘ, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Iosif IACOB, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Ionuț-Eremia IMBRIȘCA, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Ștefan LUPU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Lucian PĂULEȚ, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Gabriel-Iulian ROBU, University „Al.I. Cuza” of Iași, Romania

Advisory Board

Dirk ANSORGE, Graduate School of Philosophy and Theology Frankfurt, Germany

Cristian BARTA, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Wilhelm DANĂ, University of Bucharest, Romania

Lucian DÎNCĂ, University of Bucharest, Romania

Dávid DIÓSI, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Manfred HAUKE, Faculty of Theology Lugano, Swiss

Jan MIKRUT, University Gregoriana of Rome, Italy

Zoltan OLAH, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Maximilian PAL, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Peter SCHALLENBERG, University of Paderborn, Germany

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

© Editura SAPIENTIA

Str. Văscăuțeanu, nr. 6

RO – 700462 – IAȘI

Tel.: 0040 232 225228

Fax: 0040 232 211476

www.dialogteologic.ro

e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Tarciziu-Hristofor ȘERBAN <i>La pauvreté dans la Bible (I): D'un état de fait vers une législation de solidarité</i>	5
Valerian Sergiu TOPALĂ <i>Neo-Thomistic Organicism, A Scientific-Metaphysical Perspective on Human Nature</i>	21
KISS ENDRE <i>Il peccato e la riconciliazione Nel Documento Conciliare Gaudium et Spes</i>	55
Petru CIOBANU <i>Alexandru Theodor Cisar – the martyr Pastor</i>	68
Cristian BÎRNAT <i>Justification in the Old Testament</i>	80
Stefania FALASCA <i>Il programma di pontificato e il magistero di Giovanni Paolo I alla luce delle carte d'archivio: i sei «vogliamo» e la via ecumenica</i>	92
Gabriel-Iulian ROBU <i>Le tappe della critica dell'onto-teo-logia. gli inizi, Jean-Luc Marion e la Radical Orthodoxy</i>	112
Ionut Eremia IMBRISCA <i>La debolezza è la mia forza: meditazioni su 2Cor.</i>	129

LA PAUVRETÉ DANS LA BIBLE (I): D'UN ÉTAT DE FAIT VERS UNE LÉGISLATION DE SOLIDARITÉ¹

*Tarciziu-Hristofor ȘERBAN**

Abstract: This article covert from a biblical point of view a social problem of permanent interest: poverty, seen as a state of precariousness caused by the multiple causes, some involuntary (the state of people left without support – widows, orphans, those with disabilities –, victims of natural disasters, immigrants, etc.) or voluntary (greed of peers, indifference of institutions empowered to watch over the observance of citizens' rights, etc.) that led to it. It is, however, a scandal in a society that holds a theological view that God is a Father to all members of the People, from which it implicitly follows that the latter are brothers. However, such a scandal generated positions of some of those responsible, most often under pressure from prophets. These positions gradually led to the drafting of legislative codes designed to regulate scandalous social situations. When even these regulations did not eradicate poverty, then the vision of a new, messianic project was born. This project, which has as protagonist a descendant of King David, proposes a new vision (which I will develop in a later article) foreshadowed in several prophetic texts with a messianic theme.

Keywords: poverty, injustice, solidarity, legislation, fraternity, messianism.

Introduction

Un jour, le roi David, après avoir couché avec Bethsabée, la femme d'Urie, et qu'elle soit tombée enceinte, ordonna le meurtre de son mari qui était à la guerre d'Israël contre les Ammonites. Dieu envoya alors le prophète Natân vers le roi pour lui annoncer le châtement mérité pour ces injustices (2Sam 12,1s).

En entendant comment il rapporte « un fait divers » au roi, on est enchanté de la capacité du prophète à amener David à juger et à punir ses propres abus. Le deuxième livre de Samuel dit du roi David qu'il s'est mis en colère lorsqu'il a appris que « l'homme riche » n'avait pas trouvé bon de prendre un animal de ses nombreux troupeaux pour préparer un festin pour un

¹ Cet article est une forme plus élaborée d'une conférence tenue à Iasi, dans le cadre des « Journées sociales pour les étudiants » (24.02.2018) <https://futuroidsieme.wordpress.com/2018/02/21/iasi-invitatie-la-ziua-sociala-pentru-studenti-editia-a-vi-a-2018/>

* Chargé de cours à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Bucarest, [tarciziu-hristofor.serban \[at\] ftcub.unibuc.ro](mailto:tarciziu-hristofor.serban[at]ftcub.unibuc.ro) ; id <https://orcid.org/0000-0003-4838-4368>.

invité, mais qu'il avait pris la seule agnelle du « pauvre » que celui-ci chérissait et nourrissait de son morceau de pain. Il la faisait boire dans sa coupe et la faisait coucher dans son sein.

David entra alors en grande colère contre cet homme et dit à Natân : „ Par la vie de Dieu, il mérite la mort l'homme qui a fait cela. Pour l'agnelle, il donnera compensation au quadruple, pour avoir commis cette action et n'avoir pas eu de pitié ». Natân dit alors à David : „ Cet homme c'est toi ! ” (2Sam 12, 1-7a)

Au-delà de l'interprétation donnée par le prophète Natân au fait relaté, la parabole elle-même illustre bien l'attitude abusive de l'homme riche envers les pauvres, envers les catégories défavorisées ou envers l'étranger résidant dans le royaume gouverné par David, ainsi que tout au long de la période qui a suivi l'installation du peuple élu dans le pays de Canaan et jusqu'à l'exil babylonien et même dans les autres périodes de l'histoire d'Israël de l'Ancien Testament. Dans cette situation, connaissant le statut de chaque membre du Peuple élu au moment de son entrée sur la Terre promise, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander : Comment cette catégorie de pauvres s'est-elle formée ? Qui sont les pauvres et les nécessiteux du peuple ? Par qui et de quelle manière peuvent-ils être protégés de la cupidité et des abus des riches, dont beaucoup sont aux commandes du pays ?

Tout d'abord, il serait intéressant de voir comment la catégorie des pauvres a été configurée d'un point de vue sociologique.

1. Aspects sociologiques de la pauvreté

Comme on le sait, les Juifs sont apparus dans l'histoire en tant que groupe ethnique nomade. Organisés en tribus, ils vivaient dans la précarité imposée par leur situation géographique, les conditions atmosphériques, les situations favorables ou moins favorables dans leurs relations avec d'autres groupes qui se disputaient le même espace². Pour la survie du clan ou de la tribu, une telle situation nécessitait de cultiver un esprit de solidarité et d'équité entre les membres afin qu'ils se sentent égaux (autant que la hiérarchie tribale le permettait).

Même à l'époque de l'entrée du peuple dans le pays de Canaan, cet esprit d'équité persistait dans l'intention de Josué, qui gérait à la fois l'entrée dans la Terre promise et sa division entre les membres des tribus et des

² Voir en ce sens „Un peuple nomade” (pp. 29-34), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*. Voir également I. Finkelstein et N.A. Silberman, „Des immigrants en provenance du désert ?” (pp. 123-126) dans *La Bible dévoilée* ; „Les origines d'Israël” (pp. 149-154) et surtout „Les Traditions patriarcales et l'Histoire” (pp. 181-212), dans R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël – des origines à l'installation en Canaan*.

clans qui la composaient. Dans la vision théologique du livre de Josué, le partage de la terre s'effectuait sur l'ordre de Dieu, un point de vue qui soutenait implicitement l'idée de fraternité entre les membres du peuple. „Le Seigneur dit alors à Josué : « Le moment est venu de partager ce pays en héritage... »” (Jos 13, 7a) Et, après ces mots, le Seigneur dicta à Josué la part dûe à chaque tribu et à chaque clan (Jos 13, 7b – 17, 13). Ensuite, une fois terminé le partage,

Josué convoqua tout Israël, ses anciens, ses chefs, ses juges et ses scribes et leur dit : „ Pour moi, je suis vieux et avancé en âge ; pour vous, vous avez vu tout ce que *YHWH*³ a fait à cause de vous à toutes ces nations... Voyez j'ai tiré au sort pour vous, comme héritage pour vos tribus, ces nations qui subsistent, et toutes les nations que j'ai extirpées depuis le Jourdain jusqu'à la Grande Mer au soleil couchant” (Jos 23, 2-3ab.4).

En d'autres termes, à cette époque, le partage équitable dicté par Dieu visait une communauté qui se voulait la plus fraternelle possible⁴. Alors la société était composée de tribus et de clans plus ou moins égaux : il n'y avait pas de classe sociale et les esclaves eux-mêmes étaient parfaitement intégrés dans la vie de la famille qu'ils servaient. En tout cas, la grande majorité des travailleurs sont des paysans contraints de travailler les champs afin d'obtenir ce dont ils avaient besoin pour la vie⁵. À côté d'eux travaillaient des bergers dans l'élevage et très peu d'artisans⁶.

Mais avec la sédentarisation, l'égalité originelle de chaque personne au sein de la tribu s'est altérée en fonction du nouveau système économique, fondé sur l'exploitation individuelle de la terre au détriment de l'élevage et de l'exploitation des troupeaux au niveau de la tribu ou du clan⁷. En effet, très peu de temps après la sédentarisation, la société juive, sur le point de

³ À la différence des autres traductions de la Bible, la Bible de Jérusalem emploie la transcription vocalisée du nom divin. Par respect envers la sensibilité juive, nous avons choisi d'employer le tétragramme.

⁴ „À l'époque de la conquête, le pays avait été loti et distribué aux tribus et aux familles en parcelles à peu près égales. D'où, dans la conscience nationale, les vives réactions contre le phénomène de l'accaparement foncier... avec une conscience aiguë des conséquences humaines et morales d'un tel procès”, voir en ce sens „Les riches et les pauvres” (p. 41), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

⁵ Voir en ce sens I. Finkelstein et N.A. Silberman, „Des paysans privés de terre ?” (pp. 126-128), dans *La Bible dévoilée*.

⁶ Voir en ce sens „Un nouveau mode de vie” (p. 37), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

⁷ „Les relations entre les tribus, d'importance vitale aux temps nomades, ne subsistent qu'à l'état de vénérable séquelle du passé. L'unité de la nation est cimentée par la conscience commune d'une même origine historique, ethnique, linguistique, religieuse, culturelle et culturelle.”, voir en ce sens „La mutation” (p. 36), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

se cristalliser, a commencé à connaître des différences nées de la variété des compétences et des possibilités des personnes désormais installées sur des terres de qualité inégale, dans des lieux qui n'offraient plus des chances égales à tous⁸.

Et puis, chaque catastrophe est ressentie plus fortement par les démunis et les pauvres. Les invasions étrangères, les inondations ou les périodes de sécheresse, les épidémies qui dévastent les cultures ou les troupeaux, l'apparition fréquente des sauterelles aggravent les différences sociales, détruisant chez certains le fruit d'années de travail et renforçant le pouvoir chez d'autres. Un exemple, en ce sens, est l'incapacité de nombreux agriculteurs ou éleveurs à payer leurs impôts en raison des intempéries (sécheresse prolongée, épidémies, invasion de sauterelles, etc.) qui ont considérablement diminué la production de cultures ou de troupeaux, en raison de l'incapacité à gérer leur activité productive (après tout, tous les agriculteurs ne sont pas tous de bons *managers*), mais surtout à cause de la cupidité des autres, de leurs injustices et de leurs abus, ou encore à cause de leur manque de compréhension. Dans de telles situations, beaucoup sont contraints de vendre leurs biens et même de se vendre eux-mêmes comme esclaves pour rembourser leurs dettes, tandis que les riches ne manquent pas l'occasion de se les approprier à des prix dérisoires. Et une fois dépossédés de leurs biens, les pauvres sont forcés de travailler la terre des autres.

Néhémie nous donne, il est vrai dans l'ère postexilique, une description du phénomène de la paupérisation, phénomène qui a de nombreux aspects en commun avec ce qui s'est passé au fil du temps pendant toute l'histoire d'Israël :

Une grande plainte s'élève parmi les gens du peuple et leurs femmes, contre leurs frères juifs. Les uns disaient : „ Nous devons donner en gage nos fils et nos filles pour recevoir du blé, manger et vivre. ” D'autres disaient : „ Nous devons engager nos champs, nos vignes et nos maisons pour recevoir du blé pendant la famine. ” D'autres encore disaient : „ Pour acquitter l'impôt du roi, nous avons dû emprunter de l'argent sur nos champs et nos vignes ; et alors que nous avons la même chair, que nos frères, que nos enfants valent les leurs, nous devons livrer en esclavage nos fils et nos filles ; il en est, parmi nos filles, qui sont asservies ! Nous n'y pouvons rien, puisque nos champs et nos vignes sont déjà à d'autres. ” (Neh 5,1-5)

Par conséquent, en période de prospérité, les riches, les puissants utilisent toutes les occasions pour accumuler des terres, des maisons, de l'or,

⁸ Voir en ce sens, „Un nouveau mode de vie” (pp. 37-38), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

de l'argent, des biens. Lorsque des périodes de déclin économique se produisent, la différenciation sociale augmente. Les riches ont recours à des pratiques d'exploitation qui ne sont pas différentes de celles des autres peuples⁹.

En même temps, au milieu de l'indifférence des dirigeants, les abus, les injustices et les vols de toutes sortes ne sont pas rares. En ce sens, la description de Job est tout à fait pertinente pour une société qui ne se soucie pas de ce que vivent ceux qui se trouvent en état de pauvreté et d'impuissance. Job dit :

Les méchants déplacent les bornes, ils enlèvent troupeau et berger. On emmène l'âne des orphelins, on prend en gage le bœuf de la veuve. Les indigents doivent s'écarter du chemin, les pauvres du pays se cachent tous ensemble. Tels les onagres du désert, ils sortent à l'heure du travail, cherchant dès l'aube une proie, et le soir, du pain pour leurs petits. Ils moissonnent dans le champ d'un vaurien, ils pillent la vigne d'un méchant. Ils s'en vont nus, sans vêtements ; affamés, ils portent les gerbes. Entre deux murettes, ils pressent l'huile ; altérés, ils foulent les cuves. Ils passent la nuit nus, sans vêtements, sans couverture contre le froid. L'averse des montagnes les transperce ; faute d'abri, ils étreignent le rocher. On arrache l'orphelin à la mamelle, on prend en gage le nourrisson du pauvre. De la ville on entend gémir les mourants, les blessés, dans un souffle, crier à l'aide. Et Dieu reste sourd à la prière ! (Job 24, 2-12)

2. Quand le pauvre crie, le Seigneur l'entend

Nous entendons tous dans nos oreilles ce refrain que nous chantons souvent pendant la messe dans le psaume responsorial : « Quand le pauvre crie, le Seigneur l'entend » (Ps 33, 7a). En effet, dans de nombreux Psaumes, on entend les cris et les gémissements des nécessiteux, des lésés et des affligés, des cris et des gémissements qui ne laissent pas indifférents les prophètes. Voici un exemple de cri d'indignation et de douleur :

Pourquoi, *YHWH*, restes-tu loin, te caches-tu aux temps de détresse ? Sous l'orgueil de l'impie le malheureux est pourchassé, il est pris aux ruses que l'autre a combinées. L'impie se loue des désirs de son âme, l'homme avide qui bénit méprise *YHWH*, l'impie, arrogant, ne cherche point : „ Pas de Dieu ! ” voilà toute sa pensée. A chaque instant ses démarches aboutissent, tes jugements sont trop hauts pour lui, tous ses rivaux, il souffle sur eux. Il dit en son cœur : „ Je tiendrai bon il ne m'arrivera jamais aucun malheur...”

Dresse-toi *YHWH* ! Ô Dieu, lève ta main, n'oublie pas les malheureux ! Pourquoi l'impie blasphème-t-il Dieu, dit-il en son cœur : „ Tu ne chercheras point ? ” Tu as vu, toi, la peine et les pleurs, tu regardes pour les prendre en ta main : à toi

⁹ Voir en ce sens, „Les riches et les pauvres” (p. 40), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

le misérable s'abandonne, toi, tu le secours... Le désir des humbles, tu l'écoutes, *YHWH*, tu affermis leur cœur, tu tends l'oreille, pour juger l'orphelin et l'opprimé : qu'il cesse de faire peur, l'homme né de la terre ! (Ps 10, 1-6. 12-14. 17-18)

Remarquons dans les paroles du psalmiste à la fois la douleur et la confiance que les pauvres placent dans le Seigneur. Dieu reste pour eux, la plupart du temps, le seul défenseur. Une telle confiance retentit toujours, comme un *leitmotiv*, car le pauvre apparaît dans les psaumes comme l'ami de Dieu et le serviteur de *YHWH* (Ps 86, 1). La souffrance et la misère des opprimés obtiennent tôt ou tard de Dieu le soutien et le réconfort auxquels ils aspirent. Ceux qui souffrent et prient avec de tels sentiments sont connus sous le nom de „pauvres de *YHWH*” (Ps 74, 19 ou 149, 4). Ils sont, après tout, l'objet de son amour bienveillant (És 49, 13 ou 66, 2) et constituent les prémices d'une „nation humble et simple” (Soph 3, 12 s).

3. La voix des prophètes, l'écho des cris des opprimés

De toute évidence, les paroles de Job, citées ci-dessus, par exemple, ainsi que celles des psalmistes reflètent un certain état d'esprit, celui d'un homme qui se sent impitoyablement exploité par son compatriote ; il se sent abandonné par ceux qui sont censés le défendre, en particulier par le roi.

Et pourtant, ils ne sont pas complètement abandonnés. Les prophètes s'élèvent souvent contre les abus. Leurs voix se font entendre avec de plus en plus d'insistance à ceux qui n'ont aucune pitié, y compris le roi. À cet égard, l'exemple de Nabot qui a été dépouillé de son héritage parental par la famille royale elle-même, et sa tentative de résister à ces abus a conduit à sa mort. À ce moment-là, le Seigneur envoie le prophète Élie annoncer au roi le châtement qu'il a préparé pour lui et sa famille :

Alors la parole de *YHWH* fut adressée à Elie le Teshbite en ces termes : „ Lève-toi et descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël à Samarie. Le voici qui est dans la vigne de Nabot, où il est descendu pour se l'approprier. Tu lui diras ceci : « Ainsi parle *YHWH* : Tu as assassiné, et de plus tu usurpes ! Tu lui diras : ainsi parle *YHWH* : À l'endroit même où les chiens ont lapé le sang de Nabot, les chiens laperont ton sang à toi aussi. »” Achab dit à Elie : „ Tu m'as donc rattrapé, ô mon ennemi ! ” Elie répondit : „ Oui, je t'ai rattrapé. Parce que tu as agi en fourbe, faisant ce qui déplaît à *YHWH*, voici que je vais faire venir sur toi le malheur : je balaierai ta race, j'exterminerai les mâles de la famille d'Achab, liés ou libres en Israël. Je traiterai ta maison comme celle de Jéroboam fils de Nebat et celle de Basha fils d'Ahiyya, car tu as provoqué ma colère et fait pécher Israël ” (1 R 21, 17-22).

En fait, la plupart des prophètes ont élevé la voix contre les abus des dirigeants. „Ils condamnent l'accaparement des terres et des capitaux, la

consommation exagérée des biens, l'injustice, la spéculation, la fraude, le luxe, la corruption, la dureté du cœur des riches. Les pauvres, les faibles, les petits, les veuves, les orphelins sont les victimes pitoyables de l'iniquité sociale..."¹⁰. Ainsi, le prophète Michée dénonce la cupidité sans limite de ceux qui, jour et nuit, se préoccupent de mettre la main sur le plus grand nombre possible de biens et de propriétés. Voici ce qu'il dit :

Malheur à ceux qui projettent le méfait et qui trament le mal sur leur couche !
Dès que luit le matin, ils l'exécutent, car c'est au pouvoir de leur mains. S'ils convoitent des champs, ils s'en emparent ; des maisons, ils les prennent ; ils saisissent le maître avec sa maison, l'homme avec son héritage. (Mich 2, 1-2)

De son côté, le prophète Ésaïe élève la voix contre ceux qui profitent des situations difficiles pour arracher les maisons et les champs aux nécessiteux : „Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ jusqu'à ne plus laisser de place et rester seuls habitants au milieu du pays.” (És 5, 8). De plus, ceux qui détiennent le pouvoir dans le pays n'hésitent pas à instituer des lois qui favorisent leur enrichissement aux dépens des gens ordinaires, en particulier des veuves et des orphelins (catégories typiques de la couche la plus nécessiteuse). Le prophète Ésaïe dénoncera vigoureusement de telles pratiques en disant : „Malheur à ceux qui décrètent des décrets d'iniquité, qui écrivent des rescrits d'oppression pour priver les faibles de justice et frustrer de leur droit les humbles de mon peuple, pour faire des veuves leur butin et dépouiller les orphelins” (És 10,1-2). D'où les réactions vivantes, dans la conscience nationale, contre le phénomène de l'accaparement des terres, un phénomène aux conséquences humaines et morales écrasantes. Car la terre, source des biens nécessaires à la vie, est pour les Juifs plus qu'une simple chose : elle est la création de Dieu, elle est la propriété de Dieu dont Lui seul dispose légitimement. Après tout, la conquête de la terre promise s'est faite sur son ordre, et le partage de la terre s'est fait sur une base égalitaire. Par conséquent, la concentration de la propriété foncière était dirigée non seulement contre l'intérêt général, mais surtout contre la volonté divine.

D'autre part, il convient de noter qu'à l'époque du prophète Amos, les riches vivaient dans des maisons plus grandes et plus confortables (Am 5, 11), situées dans des « quartiers résidentiels » (Am 3, 15), tandis que les pauvres étaient isolés dans des taudis et des quartiers sordides. De plus, ils mènent une vie de délices et de plaisir, tandis que les pauvres et les nécessiteux meurent de faim (Am 5, 10-12).

¹⁰ Voir „Israël à engraisé ; il rue...” dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*, p. 46.

4. Vers une législation pour la protection des pauvres et la solidarité au sein du peuple

Prises officielles de positions

Pour en revenir à la douleur du gouverneur Néhémie à cause des abus des puissants, nous devons noter également son indignation et sa dénonciation véhémement, comme celle d'un prophète, de ces actes abominables¹¹. Ainsi, dans la suite du passage ci-dessus, où nous avons décrits la réaction du gouverneur, voici les décisions qu'il a prises pour arrêter le phénomène et corriger la situation :

Je me mis fort en colère quand j'entendis leur plainte et ces paroles. Ayant délibéré en moi-même, je tançai les grands et les magistrats en ces termes : „ Quel fardeau chacun de vous impose à son frère ! ” Et convoquant contre eux une grande assemblée, je leur dis : „ Nous avons, dans la mesure de nos moyens, racheté nos frères juifs qui s'étaient vendus aux nations. Et c'est vous maintenant qui vendez vos frères pour que nous les rachetions ! ” Ils gardèrent le silence et ne trouvèrent rien à répliquer. Je poursuivis : „ Ce que vous faites là n'est pas bien. Ne voulez-vous pas marcher dans la crainte de notre Dieu, pour éviter les insultes des nations, nos ennemis ? Moi aussi, mes frères et mes gens, nous leur avons prêté de l'argent et du blé. Eh bien ! faisons abandon de cette dette. Restituez-leur sens délais leurs champs, leurs vignes, leurs oliviers et leurs maisons, et remettez-leur la dette de l'argent, du blé, du vin et de l'huile que vous leur avez prêté ! ” Ils répondirent : „ Nous restituerons ; nous n'exigerons plus rien d'eux ; nous agirons comme tu l'as dit. ” J'appelai alors les prêtres et leurs fils jurer d'agir suivant cette promesse. Puis je secouai le pli de mon vêtement en disant : „ Que Dieu secoue de la sorte, hors de sa maison et de son bien, tout homme qui ne tiendra pas cette parole : qu'il soit ainsi secoué et vidé ! ” Et toute l'assemblée répondit : „ Amen ! ” et loua YHWH. Et le peuple agit suivant cet engagement (Neh 5, 6-13).

Législation pour défendre les personnes sans défense

Évidemment, cet engagement n'a duré qu'un temps, pas très longtemps. Mais, comme lui, d'autres dirigeants, bien avant lui, ont été sensibles à la situation dramatique de la société et ont mis en place une législation protectrice en faveur des défavorisés. Ainsi, parmi les premiers commandements proclamés sur le mont Sinaï, dans le Décalogue lui-même, il était dit : „Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras

¹¹ „Inlassablement, la voix prophétique et la législation biblique prennent leur défense et tentent d'organiser leur protection... Il s'agissait là d'une tendance profonde de la société hébraïque qui vise à rectifier les inégalités nées de la sédentarisation du peuple, de son installation sur sa terre.” Voir „Israël à engraisser ; il rue...” dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*, p. 46.

pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain !" (Ex 20,17). O. Artus commente en ces termes la prescription divine :

C'est le prochain qui est au cœur de ces commandements. Il ne s'agit pas d'interdiction ponctuelle, mais de règles dont la validité est permanente : elles ont pour but de rendre possible la vie sociale. L'homme qui observe ces commandements renonce à faire de son prochain l'esclave de son propre désir : un espace est ainsi créé pour la liberté de chacun.¹²

Toujours dans le livre de l'Exode, la Loi prévoit d'éviter les comportements agressifs et abusifs envers les personnes sans défense. Ainsi, Dieu ordonne :

Tu ne molesteras pas l'étranger ni ne l'opprimeras, car vous-mêmes avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Vous ne maltraiterez pas une veuve ni un orphelin. Si tu le maltraites et qu'il crie vers moi, j'écouterai son cri ; ma colère s'enflammera et je vous ferai périr par l'épée : vos femmes seront veuves et vos fils orphelins... Si tu prends en gage le manteau de quelqu'un, tu le lui rendras au coucher du soleil. C'est sa seule couverture, c'est le manteau dont il enveloppe son corps, dans quoi se couchera-t-il ? S'il crie vers moi je l'écouterai, car je suis compatissant, moi ! (Ex 22, 20. 24-26).

Ce passage, comme d'ailleurs l'ensemble Ex 22, 20 – 23, 9 rassemble des lois qui concernent la protection des plus faibles (étranger, veuve, orphelin, pauvre). Ainsi, les situations évoquées par notre passage concernent toutes des personnes qui ont en commun de ne pas posséder de terres. L'immigré, la veuve, le pauvre ne disposent pas de la source régulière de revenus que représente la possession d'un champ. Ils sont donc tributaires, pour survivre, de l'attention et de la sollicitude de leur prochain. De manière allusive le texte suggère des situations d'extrême misère : le pauvre qui comme seul bien propre son manteau, et c'est lui qu'il dépose en gage pour emprunter de l'argent. Olivier Artus considère que „la législation du code de l'Alliance pourrait avoir pour fonction de garantir le droit des plus pauvres, ceux qui ont tout perdu”¹³.

Contrat de travail et paiement du salaire

Notons ensuite que la société hébraïque est essentiellement composée de paysans ; l'Hébreu dépossédé de ses terres se loue comme ouvrier agricole dans les entreprises des propriétaires terriens. Ésaïe mentionne l'existence de contrats de travail annuels (21, 16) : mais en général l'ouvrier est

¹² Voir O. Artus, „Le livre de l'Exode”, dans O. Artus & D. Noël, *Les Livres de la Loi*, p. 54.

¹³ Voir O. Artus, „Le livre de l'Exode”, dans O. Artus & D. Noël, *Les Livres de la Loi*, p. 57.

payé à la journée, pratique que la loi garantit : il touche chaque soir son salaire en argent ou en nature. Mais, parce que les abus ne sont pas rares à cet égard, les propriétaires reportent le paiement au lendemain ou même plus tard. À cet égard, le livre du Lévitique établit ce qui suit : „Tu n’exploiteras pas ton prochain et ne le spolieras pas : le salaire de l’ouvrier ne demeurera pas avec toi jusqu’au lendemain matin.” (19, 13) et le livre du Deutéronome explique cette loi de la sorte :

Tu n’exploiteras pas le salarié humble et pauvre, qu’il soit d’entre tes frères ou étranger en résidence chez toi. Chaque jour tu lui donneras son salaire, sans laisser le soleil se coucher sur cette dette ; car il est pauvre et il attend impatientement ce salaire. Ainsi n’en appellera-t-il pas à *YHWH* contre toi. Autrement tu seras en faute. (24, 14-15 ; voir aussi Jer 22, 13 ; Mal 3, 5 ou Tob 4, 14).

Mais il n’y a pas que faute. Il y a également la malédiction de celui qui est privé de son salaire journalier, malédiction qui se matérialise toujours en une punition plus ou moins équivalente.

Une législation pour un retour à la normale

Parce que la situation glissait toujours vers des iniquités et des abus, le législateur a créé un mécanisme très ingénieux de régularisation. Ainsi, tous les sept ans, toutes les dettes, quelle que soit leur taille, devaient être annulées, et ceux qui avait dû s’offrir comme esclaves pour payer leurs dettes devaient être libérés. De plus, tous les 50 ans, toutes les propriétés vendues suite à l’incapacité de payer des dettes devaient revenir à leur propriétaire légitime. D’ailleurs, tout ce qui poussait et produisait spontanément dans les plaines et dans les vergers n’appartenait pas aux propriétaires, mais aux pauvres du pays et aux étrangers résidents. Nous parlons ici de l’année sabbatique et de l’année jubilaire, respectivement¹⁴. Voici un exemple en ce sens :

Au bout de sept ans tu feras remise. Voici en quoi consiste la remise. Tout détenteur d’un gage personnel qu’il aura obtenu de son prochain, lui en fera remise ; il n’exploitera pas son prochain ni son frère, quand celui-ci en aura appelé à *YHWH* pour remise... tu libèreras ton frère de ton droit sur lui. Qu’il n’y ait donc pas de pauvre chez toi. Car *YHWH* ne t’accordera sa bénédiction dans le pays que *YHWH* ton Dieu te donne en héritage pour le posséder... (Dt 15, 1-2. 3b-40 ou Lv 25,13.23-35.39-40).

Dans ce contexte, il convient également de mentionner la prescription du livre du Deutéronome concernant l’attitude qu’un membre du peuple

¹⁴ Voir en ce sens, „Israël à engraisé ; il rue...” (p. 46), dans A. Chouraqui, *Les hommes de la Bible*.

doit adopter envers les pauvres et les nécessiteux du pays. Le non-respect de cette prescription constitue un acte grave envers le frère qui est dans la pauvreté, un acte qui entraîne le cri de ceux qui sont dans le besoin. Et quand il pleure, le Seigneur entend et cesse de répandre sa bénédiction sur ceux qui ont le cœur dur :

Se trouve-t-il chez toi un pauvre, d'entre tes frères, dans l'une des villes de ton pays que *YHWH* ton Dieu t'as donné ? Tu n'endurciras pas ton cœur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque. Ne va pas tenir en ton cœur ces mauvais propos : „ Voici bientôt la septième année, l'année de remise ”, en regardant méchamment ton frère pauvre sans rien lui donner ; il en appellerait à *YHWH* contre toi et tu serais chargé d'un péché ! Quand tu lui donnes, tu dois lui donner de bon cœur, car pour cela *YHWH* ton Dieu te béniras dans toutes tes actions et dans tous tes travaux. (15,7-10)

En ce qui concerne le recouvrement des biens au cours de l'année jubilaire, le législateur prévoit ce qui suit : „Tu compteras sept semaines d'années, sept fois sept ans, c'est-à-dire le temps de sept semaines d'années, quarante-neuf ans... En cette année jubilaire vous rentrerez chacun dans votre patrimoine !” (Lv 25, 8. 13). Ainsi, connaissant bien cette disposition imprescriptible, tout propriétaire foncier pouvait « vendre », c'est-à-dire offrir sa propriété à quelqu'un d'autre en échange d'une somme d'argent. Ce montant était déterminé en fonction du nombre de récoltes qu'il pouvait obtenir jusqu'à l'année jubilaire. À cet égard, le livre du Lévitique dit :

Si tu vends ou si tu achètes à ton compatriote, que nul ne lèse son frère ! C'est en fonction du nombre d'années écoulées depuis le jubilé que tu achèteras à ton compatriote ; c'est en fonction de nombre d'années productives qu'il te fixera le prix de vente. Plus sera grand le nombre d'années, plus tu augmenteras le prix, moins il y aura d'années, plus tu le réduiras, car c'est un certain nombre de récoltes qu'il te vend. Que nul d'entre vous ne lèse son compatriote, mais aie la crainte de ton Dieu, car c'est moi *YHWH* votre Dieu. (Lv 25, 14-17)

Une disposition tout aussi importante concerne la manière de soutenir les pauvres qui ont besoin d'un prêt en espèces. Le livre du Deutéronome règle ainsi le prêt accordé à la même nation dans le besoin :

Tu ne prêteras pas à intérêt à ton frère, qu'il s'agisse d'un prêt d'argent, ou de vivre, ou de quoi que ce soit dont on exige intérêt. À l'étranger tu pourras prêter à intérêt, mais tu prêteras sans intérêt à ton frère, afin que *YHWH* ton Dieu te bénisse en tous tes travaux, au pays où tu vas entrer pour en prendre possession (Dt 23,20-21).

Bien sûr, ces dispositions n'ont pas été respectées dès le début et par tout le monde. Le prophète Jérémie rappelle, au chapitre 34, le geste du roi

Sédécias de forcer les propriétaires à libérer les esclaves juifs pendant l'année sabbatique. Dans un premier temps, ces propriétaires ont obtempéré, mais sont ensuite revenus sur leur décision. Alors les avertissements et les menaces furent entendus de la part de l'Éternel : bientôt ils deviendraient tous esclaves, et les villes de Juda deviendraient une ruine. Le texte dit :

Parole qui fut adressée à Jérémie de la part de *YHWH*, après que le roi Sédécias eut conclu avec tout le peuple de Jérusalem une alliance pour proclamer un affranchissement : chacun devait renvoyer libres ses esclaves hébreux, hommes et femmes, personne ne devait plus tenir en servitude un Judéen, son frère. Tous les princes et tout le peuple qui avaient participé à cette alliance avaient accepté de renvoyer libres chacun ses esclaves, hommes et femmes, et de ne plus les tenir en servitude ; ils avaient accepté et les avaient renvoyés. Mais après cela, changeant d'avis, ils avaient repris les esclaves, homme et femmes, qu'ils avaient libérés, et les avaient de nouveau réduits en servitude. Alors la parole de *YHWH* fut adressée à Jérémie... en ces termes : Ainsi parle *YHWH*, le Dieu d'Israël. J'ai conclu avec vos pères, quand je les fis sortir du pays d'Égypte... une alliance en disant : „ Au bout de sept années, chacun de vous libérera son frère hébreu qui se sera vendu à toi ; six ans il sera ton esclave, puis tu le renverras libre de chez toi. ” Mais vos pères ne m'ont pas écouté et non pas prêté l'oreille. Or, aujourd'hui vous vous étiez convertis, vous aviez fait ce qui est juste à mes yeux en proclamant l'affranchissement de votre prochain ; vous aviez conclu une alliance devant moi, dans le temple qui porte mon nom. Puis vous avez changé d'avis et, profanant mon nom, vous avez repris chacun son esclave, homme ou femme, que vous aviez renvoyés libres de leur personne, et les avez forcés à redevenir vos esclaves.

C'est pourquoi, ainsi parle *YHWH*. Vous ne m'avez pas obéi en rendant la liberté chacun à son frère, chacun à son prochain. Eh bien, moi, je vais rendre la liberté contre vous à l'épée à la peste et à la famine, et faire de vous un objet d'épouvante pour tous les royaumes de la terre.... Je livrerai aussi Sédécias, roi de Juda, et ses princes aux mains de leurs ennemis, aux mains de ceux qui en veulent à leur vie et aux mains de l'armée du roi de Babylone... et [je vais] les ramener vers cette ville pour qu'ils l'attaquent, la prennent et l'incendient. Et je ferai des villes de Juda une solitude où personne n'habite. (34, 8-17. 21ab-22bc)

4. Le Roi : le protecteur des sans-défense

D'après la réaction du roi David, par laquelle il sanctionna sévèrement l'abus de l'homme riche qui enlevait au pauvre le seul agneau qu'il avait afin de le préparer pour son hôte, nous comprenons qu'il était avant tout de son devoir, en tant que roi, de veiller à l'observance de la loi et de punir ceux qui l'enfreignent. En effet, selon le livre du Deutéronome,

lorsque le roi montera sur le trône royal, il devra écrire sur un rouleau, pour son usage, une copie de cette Loi, sous la dictée des prêtres lévites. Elle ne le

quittera pas ; il la lira tous les jours de sa vie, pour apprendre à craindre *YHWH* son Dieu en gardant toutes les paroles de cette Loi, ainsi que ces règles pour les mettre en pratique. Il évitera ainsi de s'enorgueillir au-dessus de ses frères, il ne s'écartera de ces commandements ni à droite ni à gauche. À cette condition, il aura lui et ses fils, de longs jours sur le trône en Israël. (Dt 17, 18-20)

Un exemple de la façon dont tout nouveau souverain aurait dû commencer son règne est fourni par la prière que le jeune roi Salomon adressa au Seigneur à Gabaon :

Tu as témoigné une grande bienveillance à ton serviteur David, mon père, étant donné que celui-ci a marché devant toi dans la fidélité, la justice et la droiture du cœur à ton égard ; tu lui as gardé cette grande bienveillance et tu as promis qu'un fils soit aujourd'hui assis sur son trône. Maintenant, *YHWH* mon Dieu, tu as établi roi ton serviteur à la place de mon père David, et moi, je suis un tout jeune homme, je ne sais pas agir en chef... Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement pour gouverner ton peuple, pour discerner entre le bien et le mal, car qui pourrait gouverner ton peuple, qui est si grand ? (1 R 3, 6-7.9)

Après tout, quand le peuple demandait un roi à Samuel, il voulait qu'il le « juge » (1 Sam 8 :6), puis il insistait en disant : « notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats. » (1 Sam 8 :20b).

Par conséquent, le juste jugement du roi était d'autant plus nécessaire que les dirigeants de Jérusalem avaient rivalisé au fil du temps à commettre de graves crimes : corruption, pillage et injustice contre les sans défense, en particulier les pauvres, les étrangers, les veuves et les orphelins. En ce sens, le prophète Sophonie nous donne une image de la situation à Jérusalem lorsqu'il accuse au nom du Seigneur :

Ses princes au milieu d'elle sont des lions rugissants ; ses juges, des loups du soir qui ne gardent rien pour le matin ; ses prophètes sont des vantards, des imposteurs ; ses prêtres profanent les choses saintes, ils violent la Loi. Au milieu d'elle, *YHWH* est juste ; il ne commet rien d'inique ; matin après matin, il promulgue son droit, à l'aube il ne fait pas défaut. Mais l'inique ne connaît pas la honte. (Soph 3, 3-5).

Une telle situation ne pouvait que conduire à l'effondrement de la société, la rendant vulnérable à tout envahisseur.

Plus tard, pendant et surtout après la période de l'exil babylonien, lorsqu'ils ont essayé d'identifier les causes du malheur subi à partir de 587 av. J.-C. (l'année de la conquête de Jérusalem par les armées de Nabuchodonosor), les esprits lucides de certains prophètes ou dirigeants ont découvert, entre autres, que :

Ah ! mon Seigneur, Dieu grand et redoutable, qui garde l'Alliance et la grâce pour ceux qui t'aiment et observent tes commandements. Nous avons péché,

nous avons commis l'iniquité, nous avons fait le mal, nous avons trahi et nous nous sommes détournés de tes commandements et décisions... À toi, Seigneur, la justice, à nous la honte au visage... à nos rois, à nos princes, à nos pères, parce que nous avons péché contre toi. Au Seigneur notre Dieu, les miséricordes et les pardons, car nous l'avons trahi, et nous n'avons pas écouté la voix de *YHWH* notre Dieu pour marcher selon les lois qu'il nous avait données par ses serviteurs les prophètes. (Dn 9, 4b-5.7a.8-10)

Après le décret de Cyrus, roi des Perses, accordant aux Juifs en exil la possibilité de revenir au pays et d'y réorganiser la vie sociale et religieuse, le Peuple ne voulait plus à aucun prix voir s'asseoir sur le trône de Jérusalem un roi pour le gouverner. La royauté exercée, à de rares exceptions près, en dehors de la loi, ne pouvait garantir une vie équitable. Par conséquent, si la royauté ne pouvait pas être restaurée à l'époque perse, elle allait prendre progressivement la forme d'un messianisme, plutôt eschatologique, dans lequel un descendant de David prendrait le pouvoir à Jérusalem pour rétablir la justice et l'harmonie dans le pays, comme disent, par exemple, les prophéties d'Ésaïe :

Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de *YHWH*, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de *YHWH* : son inspiration est dans la crainte de *YHWH*. Il jugera mais non sur l'apparence. Il se prononcera mais non sur le oui-dire. Il jugera le faible avec justice, il rendra une sentence équitable pour les humbles du pays... La justice sera la ceinture de ses reins et la fidélité la ceinture de ses hanches. Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble conduits par un petit garçon... (És 11, 1-4a.5-6).

La vision majestueuse du rejeton de David incarnant la justice, établissant la paix entre les différentes espèces animales comme symbole de la paix éternelle. Ainsi, l'accent est mis sur un roi de la descendance de David qui marchera dans l'Alliance (És 9, 5-6)¹⁵.

Cette prophétie, renforcée par d'autres, allait s'accomplir, selon les écrits du Nouveau Testament, en la personne de Jésus-Christ. Ainsi, dans un futur article, j'essaierai de décrire la vision et l'attitude de Jésus-Christ et plus tard de l'Église primitive envers les personnes dans le besoin, les pauvres et les lésés. Il est important de se rappeler qu'en l'absence de structures sociales censées s'occuper de ces catégories défavorisées de la société de l'Ancien Testament, la conscience collective persistait dans la conviction que Dieu est „le Père des orphelins, justicier des veuves... Il donne à l'isolé le séjour d'une maison, il ouvre aux captifs la porte du bonheur,

¹⁵ Voir en ce sens D. Banon, *Le messianisme*, p. 10 ; C. Nihan & D. Nocquet, « 1-2 Samuel » (p. 381), dans T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan (eds), *Introduction à l'Ancien Testament*.

mais les rebelles demeurent sur un sol aride” (Ps 68, 6a.7). De son côté, Judith exprimera sa conviction lorsqu’elle demandera le soutien de Dieu dans son initiative d’éliminer un ennemi redouté de son peuple, en ces termes : Toi, Seigneur, „Tu es le Dieu des humbles, le secours des opprimés, le soutien des faibles, l’abri des délaissés, le sauveur des désespérés.” (Jdt 9, 11bc)

Conclusion

La société israélienne a connu dès le début de sa création la catégorie des pauvres, des nécessiteux, des lésés et dépourvus du soutien solidaire de leurs compatriotes. À ces catégories défavorisées et lésées se sont jointes les étrangers résidents qui se voyaient souvent refuser tout droit dans le pays. Ces situations sont mises en évidence par les cris de douleur et d’appel à l’aide qui émergent en particulier des textes prophétiques ou des psaumes.

Alors que les structures socio-politiques de la société se montraient indifférentes, voire complices, à l’aggravation de la situation, les voix des prophètes s’élevaient régulièrement au nom de Dieu pour dénoncer les abus qui avaient lieu dans le pays. Les rois et les juges étaient visés pour leur indifférence complice, les propriétaires fonciers pour leur cupidité, la société elle-même pour son insensibilité.

Les accusations, les insistances et les menaces ont fait bouger les choses de telle sorte qu’au fil du temps, des noyaux législatifs se sont créés, qui se sont ensuite transformés en synthèses et en codes mieux structurés. Ces codes législatifs ont sensibilisé, d’une part, au principe de « fraternité » qui doit dominer la conscience de leurs compatriotes et, d’autre part, au principe de « solidarité » à l’égard des étrangers résidents, puisque les membres du peuple élu étaient autrefois des étrangers et aspiraient à la justice. D’autre part, les dispositions des codes législatifs ont créé des mécanismes de gestion et de régularisation des situations qui risquaient de conduire à l’appauvrissement et à l’asservissement, en établissant des attitudes concrètes de régularisation et en établissant des responsabilités liées à la prise en charge des catégories défavorisées. Une place importante dans ce contexte est attribuée au roi. Il était tenu de veiller au respect de la loi en général et de juger et de punir les cas graves d’abus en particulier. Et parce que ces responsabilités n’ont pas été assumées par la plupart des rois qui ont gouverné le peuple, la situation s’est dégradée au point de briser la société, la rendant vulnérable aux ennemis extérieurs. Des réflexions ultérieures, comme celles du livre de Daniel 9, ont reconnu que les institutions structurantes de la société ne remplissaient pas leurs responsabilités en attirant sur elles le châtement divin.

La Restauration postexilique, bien que réticente à l'égard des anciennes structures qui gouvernaient le pays jusqu'à ce que les armées de Nabuchodonosor conquièrent Jérusalem, espérait néanmoins une ère – l'ère messianique – dans laquelle un descendant du roi David établirait de nouvelles relations entre les membres du peuple, basées sur une législation inviolable à laquelle aspirent toutes les nations de la terre. En ce sens, le prophète Ésaïe a décrit cette ère en ces termes : „Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de *YHWH* sera établie en tête des montagnes et s'élèvera au-dessus des collines. Alors toutes les nations afflueront vers elle, alors viendront des peuples nombreux qui diront : « Venez, montons à la montagne de *YHWH*, à la maison du Dieu de Jacob, qu'il nous enseigne ses voies et que nous suivions ses sentiers. » Car de Sion vient la Loi et de Jérusalem la parole de *YHWH*.” (És 2, 2-3)

Nous, chrétiens, nous reconnaissons en la personne de Jésus le descendant de David qui assumera la mission du Messie/Christ, et dans l'Évangile prêché par Lui cette Loi parfaite dont toutes les nations ont besoin pour vivre en pleine fraternité.

Bibliographie

- La Bible de Jérusalem*, Cerf, Paris, 1998.
- Artus (O.), „Le livre de l'Exode”, dans Artus (O.) & Noël (D.), *Les Livres de la Loi*, p. 54.
- Banon, (D.), *Le messianisme*, Col. „Que sais-je ?”, PUF, Paris, 1998, p. 10 ;
- Chouraqui (A.), *Les hommes de la Bible*, Col. „Civilisations et Sociétés”, Hachette, 1994².
- De Vaux (R.), *Histoire ancienne d'Israël – des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda et Cie., Paris 1986.
- Finkelstein (I.) & Silberman (N.A.), *La Bible dévoilée – Les nouvelles révélations de l'Archéologie*, traduit en français par P. Ghirardi, Bayard, 2002.
- Nihan (C.) & Nocquet (D.), « 1-2 Samuel » (p. 381), dans Römer (T.), Macchi (J.D.), Nihan (C.) (eds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2009.

NEO-THOMISTIC ORGANICISM, A SCIENTIFIC-METAPHYSICAL PERSPECTIVE ON HUMAN NATURE

*Valerian Sergiu TOPALĂ**

Abstract. This article offers an alternative solution to the perennial philosophical problem of human nature. The view proposed is “Neo-Thomistic Organicism”, a form of dualism, of the hylomorphist type, that does not subscribe both to the extreme characteristics of Cartesian dualism, and to complementarian non-reductionist physicalist views. Our optic integrates the scientific elements of a form of biological vitalism and both shares Aristotelian-Thomist metaphysics, and alienates from Thomas Aquinas in crucial points. In this sense, our perspective is constituted as a scientific-metaphysical understanding regarding human nature, in general, and regarding the soul-body relationship, in particular. The novelty brought by our article does not lie in a completely new perspective, but in some of the morelandian modifications made to classical Thomism and in the holistic approach to the subject that integrates the relevant scientific discoveries in the field of biology and neuroscience. In opposition to Moreland, on the question of individuation, this article is proposing a hybrid approach to how substances and bare particulars possess properties. To achieve its purpose, our analytical approach will begin by offering an exposition of Thomas Aquinas treatise on human nature as it is registered in *Summa Theologica*, Ia, qq. 75-89, especially to outline, on this basis, some of the fundamental points in which we differ from classical Thomism. This will be followed by a presentation of our perspective, of the morelandian type, and its compatibility with scientific research in biology and neurology. Next, in order to further clarify our position, we will turn to a comparison between the morelandian perspective and complementarian naturalist-physicalist conceptions of human nature, especially of substance. At the end of this comparison we will outline the objections to the morelandian view that distinguish us from it. Finally, we will offer a response to the causal pairing physicalist objection.

Keywords: Aristotelian-Thomism, soul-body problem, hylomorphism, substance, bare particular, individuation, hylomorphic, organicism, DNA operator, causal pairing problem.

* Doctoral School of Social and Human Sciences, Philosophy, „Ștefan cel Mare” University Suceava; email: sinttrinity@gmail.com.

1. Introduction

A permanent problem in philosophy concerns human nature. In Cartesian dualism, man is a mater-spirit composite, mater and spirit understood as two essentially different substances. However, in the words of Theresa M. Cream:

Not only is it difficult to explain the unity of man's nature by these principles, but the unity and harmony of the material universe seem threatened as well. Monists attempt to solve this difficulty by eliminating the spiritual principle in man, a solution which ultimately renders man and his activities incomprehensible.¹

The present research will offer another alternative, a form of dualism, of the hylomorphist type, that does not subscribe to the extreme characteristics of Cartesian view and that we named it "Neo-Thomistic Organicism". We named it "organicism" because it integrates the scientific elements of a form of biological vitalism. We named it "neo-thomistic" organicism not because it conforms to the neo-thomist catholic school, but because our view, on the one hand, broadly shares Aristotelian-Thomist metaphysics, and on the other, alienates from Thomas Aquinas in crucial points.

In our analytical approach we will present our view in contrast with the thomistic one. First, we will offer an exposition, departing from a translation in Romanian of primary sources, namely Thomas Aquinas treatise on human nature as it is registered in *Summa Theologica*, Ia, qq. 75-89, both to outline, on this basis, some of the fundamental points in which we differ from classical Thomism and to provide the reader with a summary of Thomist thought. This will be followed by a presentation of our perspective, which folds, for the most part, into the changes made by J.P. Moreland to classical Thomism. In the following section, in order to further clarify our position, we will turn to a comparison between the morelandian perspective and complementarian naturalist-physicalist conceptions of human nature. At the end of this comparison we will outline the objections to the morelandian view that distinguish us from it. Finally, we will offer a response to the causal pairing physicalist objection. Along the way, based on this analysis, we will seek to demonstrate the compatibility of our perspective with scientific research in biology and neurology.

The research will propose some answers to questions such as: Does man have a soul or is man his body? Is consciousness or mental properties physical or irreducibly mental? Are conscious states such as thoughts, memories and sensations in the body or in the soul? What is the relationship of

¹ Theresa M. Cream, "A Moderate Dualist Alternative to Cartesian Dualism" in *Laval théologique et philosophique*, Vol. 35, No. 2, 1979, 153.

the various physical/chemical parts and processes including DNA, to the soul? Are the methods and research of neuroscience relevant and capable of answering these questions? Why is a particular immaterial ego, rather than another immaterial ego, considered to interact causally with a particular body? Taking into account the findings of biology in general and neuroscience in particular, does neo-Thomistic organicism provide a reasonable explanation of human nature?

2. Classical Thomism: Thomas Aquinas' Treatise on Human Nature according to *Summa Theologica*, Ia, qq.75-89.

In Aquinas' view, a study of human nature involves, above all, that "examination which will always revolve around the human soul."² In Aquinas's terms, man's possession of a soul is evident, but the nature of the soul is not. In the first article of his treatise, he asks whether the soul is a body. His answer is negative. The soul, as first principle of life, is the act of the body, not the body.³ His insistence on the explanatory priority of actuality is constituted as Aquinas' rejection of the reductionism of the philosophers of ancient naturalism, who taught that all things are bodies.⁴ At the root of his controversy with the ancient naturalistic philosophers is a deep metaphysical disagreement about the nature of matter.

For Aquinas, the human soul, called intellect or mind (an intellectual principle or the principle of intellectual operations), is not only incorporeal, but also subsisting, that is, it is, in a certain way, an independent substance. Knowing things that transcend the determinate nature of the bodily organs, the soul has by itself an operation, thought, which manifests itself independently of the body, and since each thing has being in a manner similar to its operation, it follows that the soul is subsisting.⁵ In contrast to the intellectual soul, and accepting the Aristotelian view that feeling is also a bodily activity, Aquinas does not consider the sentient souls of animals to be subsisting.⁶ Since feeling is also an operation of man, it cannot be only an operation of the intellectual soul, therefore man is not his soul, but something composed of soul and body.⁷ Because any particular substance is a person only if it has the whole nature of the species, and because man

² Toma din Aquino, *Summa Theologica*, coordinator of the Romanian translation Alexander Baumgarten, Iași, 2009, Ia, q. 75, prologue, 613.

³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 1, *resp.*, 614.

⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 1, *resp.* and Ia, q. 75, a. 1, *ad 2*, 614, 615.

⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 2, *resp.*, 615.

⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 3, *resp.*, 617.

⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 4, *resp.*, 618.

has it, he alone can be called a person, not the soul separated from the body.⁸ Therefore only the compound properly belongs to a species, a different species, for example, from that of the angel.⁹

Finally, Aquinas argues for the incorruptibility of the soul by building on an earlier argument that portrayed the soul as having a unique status of both form and substance, not a substance composed of matter and form, since the soul has no matter.¹⁰

In q. 76, Aquinas elaborates a plea in favor of the unity of the soul with the body. In this sense, he enters into dialogue with different conceptions, dualistic or monopsychistic, which seek a foundation for the unity of the soul with the body, seen as two different things. He rejects the position of the Commentator (Averroes), who believed that soul and body are united by virtue of the fact that they share information about the world in the form of images.¹¹ Also on the path of causal interrelationships, others rejected by Aquinas, proposed that soul and body are one because the soul moves the body.¹² These positions, and others addressed cannot argue for man as simple unit. Therefore, "Aquinas' solution is a form of Aristotelian hylomorphism that guarantees soul-body unity."¹³ This unity can only be understood if we accept that the soul is a substantial form, which properly gives being¹⁴ not only to the whole, but to each part, that it is the form and act of both the whole and each part.¹⁵ In other words, the soul is united with the body in the sense that all parts of the body have life an existence if and only if they are actualized by the soul. The conclusions of these considerations make us aware that the genuine substance is the compound, the man, of which, when the soul departs, nothing but equivocation is spoken of, since the parts of the body cease to perform their operation after death (and therefore cease to exist as parts of a human body).¹⁶

⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 4, *ad* 2, 618.

⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 7, *ad* 3, 623.

¹⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 5, *resp.*, 619 and Ia, q. 75, a. 6, *resp.*, 620-621.

¹¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 1, *resp.*, 625.

¹² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 1, *resp.*, 626.

¹³ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature, A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75-89*, Cambridge, 2003, 73.

¹⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 4, *resp.*, 634.

¹⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 8, *resp.*, 641. Therefore, here also Aquinas maintains that the soul is whole in any part of the body, according to the totality of perfection and essence, but not according to the totality of power. We know that the soul of a living being exists in every part because every part is alive and to say that a body has a soul is also to say that the body has life.

¹⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 8, *resp.*, 641. These thoughts give us a light on the indivisibility of substances, which applies to the parts not to the whole. The parts cannot exist without the whole. From this point of view living substances seem to have a fundamentally different unity from that of lifeless aggregates (which he does not consider substances).

For Aquinas, the fetus is not from the beginning a human substance, but it first has a sensitive soul, which is then removed and replaced by a more perfect one, which is both sensitive and intellective.¹⁷ According to his later explanation, this replacement and transformation of the fetus takes place towards the end of the intrauterine development of man, after the demise of the pre-existing forms, when the intellective soul is created by God¹⁸ (at the same time as it is poured into the body¹⁹). Therefore, in animated beings, when a more perfect form appears, the previous one perishes, the next possessing both the capabilities of the first and others not possessed.²⁰ Thus, in the case of man, both the sensitive soul of animals and the nutritive soul of plants are included in the power of the intellective soul.²¹ In this sense, Aquinas can say that the three souls are “the same in number in man”²², that a human being has only a substantial form.

In q. 77, Aquinas addresses the question of the faculties of the soul in general. He makes a distinction between the essence and the faculties of the soul.²³ It seems that this distinction helps him avoid a circular argument. The fact that Aquinas focuses on the faculties of the soul is based, as methodological principle, on the idea that substantial forms are unknown to us in themselves, that is, the essence of the soul is not known to us directly, but only through accidents.²⁴ An important argument that throws light on the distinction is used by Aquinas in q. 79 when he speaks of the intellect as a faculty of the soul. For him, only in the case of God is the intellect its essence, since “the immediate principle of an operation is the very essence of the thing which operates only when the operation as such represents its being.”²⁵

For Aquinas, the faculty of the human soul is the unmediated principle of an operation of the soul.²⁶ There are several faculties of the soul,²⁷ which differ according to acts and objects. This distinction is required by the fact that the faculty is potency and, therefore, subordinate to the act. Therefore the faculty receives its nature (and difference), from the act (and its

¹⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 3, *ad* 3, 633.

¹⁸ Therefore, human beings are only partly the result of natural biological processes. Aquino, *S.T.*, Ia, q. 118, aa. 1-2, 940-944.

¹⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 118, a. 3, *resp.*, 945.

²⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 118, a. 2, *ad* 2, 944.

²¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 3, *resp.*, 633.

²² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 3, *resp.*, 632.

²³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 1, *resp.*, 644.

²⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 1, *ad* 7, 645.

²⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 1, *resp.*, 663.

²⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 78, a. 4, *resp.*, 661.

²⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 2, *resp.*, 646.

differences) to which it is subordinated. Moreover, the differentiation that occurs in the nature of the act is due to the different nature of the object. However, the faculties of the soul are not distinguished by any distinction of objects, but only by “the distinction existing in that object to which the faculty is essentially directed.”²⁸

The faculties of the soul are in a threefold order.²⁹ The first type of order refers to the dependence of one faculty on another according to the order of nature, so that the perfect are, by nature, prior to the imperfect. In this sense the intellective faculties are prior to the sensitive faculties and the latter are prior to the nutritive. The previous ones order and lead the ones that follow. The second type of order refers to the interdependence of faculties after the manner of the order of generation and time. In this sense, they are in an inverse relationship to the first type of order. Finally, the third type of order derives from the order of objects. For example, the visible is prior by nature, because it is common to the upper and lower bodies, and sound is prior to smell, because it “makes itself heard in the air, which is by nature prior to the mixture of the elements from which the odor proceeds.”³⁰

Only the faculties which are principles of the operations of the soul which are carried out without a bodily organ, such as the understanding and the will, are in the soul as in a subject, and those which are carried out by means of the bodily organs (for example sight by the aid of the eye) are in the compound as in a subject, and not just in the soul.³¹ These faculties are natural properties of the soul, which derive from the essence of the soul as from a cause.³² Because of the multiple order among the faculties of the soul, some faculties are born of others.³³ All the faculties of the soul relate as a principle to the soul alone. However, as already stated, only some faculties refer to the soul as a subject, the intellect and the will. Therefore, only these will last in the act, after the destruction of the body, and the others will last only virtually.³⁴

In q. 78, articles 3 and 4, Aquinas deals briefly with the senses or sensations. In his view, they were designed to spot certain features of the environment. He focuses first on the objects of sensation and then gives a description

²⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 3, *resp.*, 647. Later he will be more specific in some cases by saying about objects that “it is the distinction of reason from objects that claims different faculties, and not material differences.” Ia, q. 80, a. 1, *ad* 2, 682. The emphasis in italics is ours.

²⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 4, *resp.*, 648.

³⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 4, *resp.*, 648.

³¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 5, *resp.*, 649.

³² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 6, *resp.*, 650.

³³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 7, *resp.*, 651.

³⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 8, *resp.*, 653.

of the faculties affected by these objects. Sense is seen as a passive faculty, which does not itself perform an action, but rather experiences a natural change produced by an external sensible. The variety of sensitive faculties is given by the variety of objects perceived as such by sense.³⁵ Aquinas also speaks of internal senses, of which the common sense is a part, necessary to manifest comparative reasoning and secondary judgments. “The common sense is the common root and principle of the external senses,”³⁶ that which perceives the actions of the senses, and to which all the perceptions of the senses refer as to an ultimate term.³⁷

Along with what was said above about q. 79, we can also say that for Aquinas the intellect is a passive faculty, a kind of affectation, in the kind of action endured by something in the transition from potency to act.³⁸ He admits an agent intellect, “an intellectual power,” which is necessary to understanding as light is necessary to sight,³⁹ which actualizes intelligibles “by abstracting species from the material state.”⁴⁰ But this image-illuminating action, like any action, can occur in a thing only by virtue of a formal principle inherent in it, and therefore the agent intellect belongs to the soul. This power or “light” is derived from the higher intellect, God.⁴¹ But as the light is diverse in various illumined bodies, so the agent intellect is different in different men.⁴²

Another plea of his refers to the fact that memory, as the power of preservation of species, is in the intellectual part of the soul because, following Aristotle, he considers that the place of species is the intellect and not the whole soul.⁴³ The intellect possesses the memory of the events consumed in the past because it understands that it has understood before and not because it understands the past connected to a certain determined moment.⁴⁴ Moreover, he preserves the species even when he does not understand them, because they are sometimes found between potency and act.⁴⁵

For Aquinas, although reasoning is different from understanding, in that the first act is to advance from one meaning to another in order to know intelligible truth, and the second is simply to spot intelligible truth,

³⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 78, a. 3, *resp.*, 658.

³⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 78, a. 4, *ad 1*, 662.

³⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 78, a. 4, *ad 2*, 662.

³⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 2, *resp.*, 664.

³⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 3, *ad 2*, 667.

⁴⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 3, *resp.*, 666.

⁴¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 4, *resp.*, 668.

⁴² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 5, *resp.*, 669.

⁴³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 6, *ad 1*, 671.

⁴⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 6, *ad 2*, 672.

⁴⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 6, *ad 3*, 672.

both acts are due to the same faculty, as rest and motion are due to one faculty.⁴⁶ Likewise, higher and lower reasons are one faculty of reason. The second is the means of knowing the first. It is only a difference in the functions of the acts and in different dispositions.⁴⁷ Moreover, both the speculative and the practical intellect have their foundation in one faculty, since a faculty is not diversified by something which has an accidental connection with the nature of the object corresponding to that faculty.⁴⁸ Nor is *synderesis* a faculty, since it, unlike the rational faculties, does not relate to opposites, but tends only to the good. Therefore, it is a disposition. In order for practical reason to be able to reason about actions, a natural imprinting of the principles of actions is required in us. These principles naturally imprinted in us belong to the natural disposition called *synderesis*. From Aquinas' perspective, this is also the reason why "*synderesis* is said to encourage good and criticize evil, inasmuch as with the help of first principles we arrive at what needs to be discovered and judge what is discovered."⁴⁹ Furthermore, to reinforce the dispositional character of *synderesis*, Aquinas considers the rules and seeds of virtue existing in our natural judgment to be first principles of actions that "are attributed to reason as a faculty, and *synderesis* as a disposition."⁵⁰ Finally, in Aquinas' view, conscience is not a faculty either, but an act, since it can be renounced. By definition, it means placing science in relation to something, that is, it involves the act. The very use of conscience about us in our actions, in the three ways, arises from the use in our actions of science in act.⁵¹ Conscience can also be seen as "a kind of decree of the mind."⁵²

In q. 80 Aquinas argues in favor of the existence of the appetitive faculty of the soul. The faculties of the soul are a kind of forms or natures.⁵³ From every form flows an inclination, called desire. In beings that have knowledge, forms exist in a superior manner, and therefore also desires are found in a manner superior to the general one.⁵⁴ All these claim a certain faculty of the soul distinct and superior to the natural.⁵⁵ This aspect is also strengthened by the fact that, although the object of knowledge and

⁴⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 8, *resp.*, 673-674.

⁴⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 9, *resp.*, 675.

⁴⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 11, *resp.*, 678.

⁴⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 12, *resp.*, 679.

⁵⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 12, *ad. 3*, 679.

⁵¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 13, *resp.*, 680.

⁵² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 13, *ad 1*, 680.

⁵³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 1, *ad 3*, 682.

⁵⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 1, *resp.*, 681.

⁵⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 1, *ad 1*, 682.

desire is the same as subject, it is distinguished by reason.⁵⁶ Finally, the desire of the animal which follows knowledge is superior to natural desire, because something is desired because it is suitable to the animal not because it is suitable to a faculty.⁵⁷

Sensitive desire is different from intellectual desire because there is a difference of gender, between what is known by the intellect and what is known by sense,⁵⁸ corresponding to the essence of each known object.⁵⁹ Moreover, by intellectual desire we can desire immaterial goods unknown to sense, because when it tends to singular things external to the soul, it does so in accordance with a universal nature.⁶⁰ Although both desires share the same power of movement, the intellectual sets in motion through the sensitive.⁶¹

Sensuality defined, in q. 81, as “desire for corporeal things,” or sensuous desire, and regarded as sensuous motion, follows sensuous knowledge, and is only an appetitive faculty, not a cognitive one. In contrast to the operation of the cognitive power, the operation of the appetitive power is achieved by the fact that the one who desires tends to the desired thing. The operation of such appetitive power is also sensual movement.⁶² This movement is an inclination to the senses of the body,⁶³ which is opposed by *division* to the higher and lower reason.⁶⁴ Anger and lust are the species of the genus of sensual desire. Therefore, sensuality, as a power is divided into two faculties, anger and lust. In accordance with the corruptible character of every natural thing, with the help of the first, the soul resists those who attack its benefits an cause it damage, and with the help of the second, the soul is inclined to seek those useful to the sense and avoid those harmful.⁶⁵ They name the actuality of sensuous desire.⁶⁶ Both obey reason and will. Reason, precisely by their acts, because it deduces particular conclusions from universal principles and can appease them by the use of universal considerations. As for achievement, which involves the power of movement, these are subject to the will, because man needs the command of the

⁵⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 1, *ad* 2, 682. The object is known because it is a sensible or intelligible existent, and it is desired because it is suitable or good.

⁵⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 1, *ad* 3, 682.

⁵⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 2, *resp.*, 683.

⁵⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 2, *ad* 1, 683.

⁶⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 2, *ad* 2, 683.

⁶¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 80, a. 2, *ad* 3, 683.

⁶² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 1, *resp.*, 684.

⁶³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 1, *ad* 1, 684.

⁶⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 1, *ad* 2, 685.

⁶⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 2, *resp.*, 685.

⁶⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 3, *ad* 1, 687.

will to move, not merely the desire of anger and lust.⁶⁷ Reason rules by dominating politically and not despotically. That is why they sometimes fight against reason.⁶⁸ But as internal powers, they need no external sensible objects for their acts, and are under the command of reason.⁶⁹

Aquinas begins his q. 82 proving the validity of the apparently paradoxical idea that the will wants something necessarily. It is necessarily bound up with happiness as the ultimate end, just as the intellect is necessarily bound up with first principles. This natural necessity, which arises due to an inner principle, is not incompatible with the voluntary act. An act is voluntary because it is according to the inclination of the will. Anything that is contrary to the inclination of the will, that prevents the person from doing the opposite is considered violent, coercive. Only this compelling necessity caused by an agent is incompatible with the will, not the necessity of the end or the natural.⁷⁰ Because the will naturally wills something, it is in this sense an intellectual power, it knows natural principles.⁷¹ Therefore, we are masters over our acts to the extent that we can choose something or other. And though we cannot choose the end, we can choose those in view of it.⁷²

Based on a parallel between the connection of intelligibles with first principles and the connection of the will with some particular goods, Aquinas shows that the will does not necessarily want everything it wants, but only those goods that are necessarily and demonstrably connected to the ultimate goal, happiness.⁷³ Although the will tends only to something that lies under the reason of good,⁷⁴ it is not entirely subject to a particular good, and is not necessarily moved by good.⁷⁵ The intellect is superior in itself to the will, and the will is sometimes superior, in a relative sense, to the intellect.⁷⁶ The intellect moves the will in the manner of the end, because the object of the will, which moves it like an end, is the well-understood. The will moves the intellect and all the powers of the soul in the manner of the agent, it mobilizes them all to the end, to a desired good, and implicitly to their acts (except the natural powers of the vegetative part which do

⁶⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 3, *resp.*, 687.

⁶⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 3, *ad 2*, 687.

⁶⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 81, a. 3, *ad 3*, 687.

⁷⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 1, *resp.*, 688-689.

⁷¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 1, *ad 2*, 689.

⁷² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 1, *ad 3*, 689.

⁷³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 2, *resp.*, 689-690.

⁷⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 2, *ad 1*, 690.

⁷⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 2, *ad 2*, 690.

⁷⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 3, *resp.*, 691.

not depend on our choice).⁷⁷ Knowledge must precede any movement of the will, but the reverse of this relation is not required.⁷⁸ Finally, the faculty of anger and lust are in the irrational part of the soul, and do not belong to the intellective desire, called will.⁷⁹ They belong to the will only in so far as they are acts of the will, without passion or disturbance of the soul (otherwise they belong only to the sensitive desire). In this sense they belong to the faculty of the will and not to different faculties.⁸⁰

In q. 83, Aquinas insists on the issue of free will. He believes that man has free will. Its absence would make reward or punishment, exhortations and prohibitions etc., unnecessary. Rationality is the foundation of free will. Man is free because he acts on the basis of free judgments expressed by comparative reasoning, with the help of the power of knowledge and not on the basis of any natural instinct.⁸¹ Sensitive desire may reject the demands of reason although it is under the authority of reason.⁸² In order to perform certain actions, both free will and God's movement and support are needed.⁸³ Although free will is the cause of human motion, it is not the first cause, but God who moves both natural and voluntary causes, operating in each according to what is proper to them.⁸⁴ Man cannot control the making of his choices, only the choices, which also require divine assistance.⁸⁵ Except for the natural intellective desire for happiness, anything specific to our natural way of being, as well as the superadded one acquired through personal choices, cannot be opposed to the freedom of the will.⁸⁶ Freedom from necessity was not lost through man's sin but only freedom from error and suffering.⁸⁷

Free will is the principle of an act, but a faculty, not a natural disposition, which would imply a natural inclination, nor an acquired one.⁸⁸ It is primarily an appetitive faculty. Taking Aristotle's definition, Thomas understands choice as "the desire for what is in our power". Having free will, choosing, is related to the fact that we can accept one thing while rejecting another. This choice presupposes a cognitive power, deliberation, which

⁷⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 4, *resp.*, 692.

⁷⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 4, *ad 3*, 693.

⁷⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 5, *resp.*, 694.

⁸⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 82, a. 5, *ad 1*, 694.

⁸¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *resp.*, 696.

⁸² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *ad 1*, 696.

⁸³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *ad 2*, 696.

⁸⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *ad 3*, 696.

⁸⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *ad 4*, 696.

⁸⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 1, *ad 5*, 696.

⁸⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 2, *ad 3*, 698.

⁸⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 2, *resp.*, 697.

precedes it and through which we analyze which thing should be preferred to another, and an appetitive power, desire, and the actual choice, through which the judgment of deliberation is accepted. But because the proper object of choice is something oriented toward a goal, the useful good, this good is the object of desire. Therefore, choice is primarily the act of an appetitive power.⁸⁹

Free will is not a different faculty from the will. They are two aspects of the same intellective desire. The relation between the two is likened by Aquinas to that between intellect and reason. The will aims at the goal and involves the simple desire of a thing and free will aims at those that exist in view of a goal and involves wanting something in order to achieve something else. So that in the order of desire there is a connection between the end and those which exist in view of it since the latter are desired because of the end.⁹⁰ Therefore, from the perspective of the fact of wanting, we are talking about two different acts of the same faculty.⁹¹

Starting with q. 84, Aquinas focuses on the operations of the various capacities of the soul, especially on the intellectual operations. The works of the intellect are intelligible in dependence on the works of the sense. There is an estimative power, close to the power of reason, even in non-rational animals.⁹² From a sensory perspective, the human system has a more complex power, a thinking power, which in association with the intellect has a fundamental role in human perception. The intellect works with information, images provided by these perceptual processes. The sense powers are actively involved even after the intellect receives this information, for to answer the demands of human thought the intellect must always appeal to images.⁹³ The image is seen as something like the particular thing and, unlike the intellect, it does not need another element like the particular.⁹⁴ In so far as the intellect considers the nature of things, it abstracts intelligible species from images and understands them in images.⁹⁵ An important role in his philosophy of perception is played by the imaginative faculty. Although the first change in the imaginative faculty is effected by the movement of the sensibles, an operation exclusively of affectation, yet it partakes also of a formative operation of the human soul which, by division

⁸⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 3, *resp.*, 698. This aspect is in agreement with the fact that the nature of the passive faculty is given by the relation to its active object. See Ia, q. 80, a. 2, *resp.*, 683.

⁹⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 4, *resp.*, 699.

⁹¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 83, a. 4, *ad 2*, 700.

⁹² As shown in the same work at q. 78, a. 4, *resp.*, 661 and a. 4, *ad 4*, 662.

⁹³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, a. 7, *resp.*, 713.

⁹⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, a. 7, *ad 2*, 714.

⁹⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 1, *ad 5*, 719.

an composition, forms various images of things, even some that are not received from the senses,⁹⁶ as of the thing absent, or even of a thing never seen.⁹⁷

As long as it is united with a body that can be affected, the intellect cannot understand anything in the act without turning to images. Hence there is a sense in which intellectual operations depend on bodily organs. This seems contrary to what he said before, that the intellect cannot understand through a bodily organ, and that it has an operation of itself, with which the body does not communicate.⁹⁸ However, he argues that sense, imagination, and the other capacities that belong to the sensitive part are used by the bodily organ. If it is injured, these capacities are affected, and because the intellect depends on some of these for understanding in act, it is itself prevented from knowing in act.⁹⁹

The object of the intellect is the *quiddity* of the material thing, the common inherent nature of the physical object, perceived by sense and imagination.¹⁰⁰ The intellect first knows this *quiddity*, as the first object, and then understands the properties, accidents, and dispositions which accompany the essence of the thing.¹⁰¹ Aquinas located these *quiddities* in particular material substances, although he encountered certain metaphysical difficulties. He promotes an apparent empiricism according to which the intellect understands the essential features of substances through information received from the senses. However, he balances his opinion, distancing himself from empiricism by appealing to a form of divine enlightenment.¹⁰² The nature of things is revealed by the agent intellect through abstraction, despite the fact that the possible intellect begins as a blank slate. From a critical perspective, obscurity and mystery seem at first to shroud the role of the agent intellect and the accomplished abstraction.¹⁰³ However, the Thomistic optic turns out to be a genuine explanatory position if we delve into the understanding of the various forms of universality.¹⁰⁴ The possible intellect is the *locus* of the most important part of understanding

⁹⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, a. 6, *resp.*, 712.

⁹⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 2, *ad* 3, 721.

⁹⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 2, *resp.*, 615.

⁹⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, a. 7, *resp.*, 713.

¹⁰⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 5, *ad* 3, 725.

¹⁰¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 5, *resp.*, 725.

¹⁰² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, aa. 2-5, 703-710.

¹⁰³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 79, a. 3, *resp.*, 666 ; q. 79, aa. 3-5, 666-670; q. 84, a. 1, *resp.*; q. 84, a. 5, *resp.* and a. 6, *resp.*, 709-712; q. 85, a. 1, *ad* 1, *ad* 3, 717-718; q. 86, a. 1, *resp.*, 730; q. 78, a. 3, *resp.*, 658-659; q. 79, a. 4, *ad* 4, 669.

¹⁰⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 8, *resp.*, 728-729; q. 85, a. 3, *resp.*, 721-722; q. 89, a. 1, *resp.*, 750-752; q. 89, a. 4, *resp.*, 755; q. 79, a. 10, *ad* 2, 677; q. 76, a. 5, *resp.*, 636; q. 79, a. 2, *resp.*, 664-665; q. 84, a. 1, *resp.*, 702; q. 79, a. 8, *resp.*, 673-674; q. 85, a. 5, *resp.*, 725.

and not the agent intellect, understanding being the result of a long and difficult reasoning process.¹⁰⁵

Aquinas elaborates a rather complex but fruitful epistemic conception of the nature of our own minds. Although in his view the mind does not know itself by its essence, he believes that the mind's self-understanding is possible through indirect methods. For Aquinas, nothing can be known except through what is in the act.¹⁰⁶ He proposes a reflective method that rejects the purely introspective model, providing a solid explanatory foundation for the special access we have to our own minds.¹⁰⁷ First the human intellect knows something extrinsic (the nature of material things), an *object* of this kind, then the very *act* of the intellect is known, by which the object is known and finally through the act the *intellect itself* is known.¹⁰⁸ Likewise, *species* also participate as mediators in this epistemic scheme, both between the object and the act, and between the act and the essence of the intellect. By means of the species the intellect comes into action and understands itself. Species are "abstracted from sensible realities by the light of the agent intellect, which is the very act of intelligible realities, and through their mediation 'is put into act' and possible intellect."¹⁰⁹ Moreover, after the human intellect has arrived "in the act by means of the species of the object understood, it is understood, in turn, by the same species as by its form."¹¹⁰ It is important to note that this solution addresses how we know the nature of our mind in a universal sense. This kind of knowledge of the mind calls for careful a subtle research. However, Aquinas also speaks of a particular sense in which a specific person comes to knowledge of his own mind only through "the mere presence of mind, which is the principle of the act from which the mind perceives itself. Thus she is said to know herself by her own presence."¹¹¹ In this particular sense, a certain man perceives that he possesses an intellectual soul, because he perceives that he understands. So his solution is a moderate approach lying between the extreme poles of direct introspection and behaviorism. His approach is instrumental in understanding why it is so difficult for us to understand the mind.¹¹²

¹⁰⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 84, a. 7, *resp.*, 713-714 ; q. 77, a. 1, *ad* 7, 645; q. 85, a. 6, *resp.*, 726-727; q. 79, a. 8, *resp.*, 673-674; q. 79, a. 5, *ad* 3, 670; q. 79, a. 10, *resp.*, 676-677.

¹⁰⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 1, *resp.*, 736.

¹⁰⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, aa. 1-3, 736-741.

¹⁰⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 3, *resp.*, 740.

¹⁰⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 1, *resp.*, 737.

¹¹⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 1, *ad* 3, 738.

¹¹¹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 1, *resp.*, 737.

¹¹² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 87, a. 1, *resp.*, 736-737.

Moreover, this solution can constitute a general explanatory framework for how we understand other minds.¹¹³

As mentioned above, Aquinas advocates the immortality of the soul. This conclusion is grounded in a main argument elaborated in q. 75, Article 6, where he presents the soul as having a unique status, both as form and substance.¹¹⁴ Q 89 is the logical consequence, in which Aquinas shows not only that the soul exists separately, but that it continues to function separately from its body. In a state separated from the body, the intellect no longer has to turn to images, but it receives a kind of divine illumination.¹¹⁵ Through the articles of question 89, Aquinas teaches us that separate souls fully know other separate souls and only partially the souls of angels.¹¹⁶ Regarding nature and certain singulars, they share knowledge of a general and obscure character.¹¹⁷ Regarding this life, they retain both a dispositional and an actual knowledge.¹¹⁸ Finally, spatial distance does not prevent them from knowing, even though natural means do not help them to know what is happening here.¹¹⁹

3. Criticism of the classical Thomist perspective. Toward neo-Thomist organicism.

We generally subscribe to many of the characteristic points of Thomistic hylomorphism regarding human nature. However, we will also provide a brief critical analysis of classical Thomism through which we will outline the position of neo-Thomist organicism in favor of which we advocate.

We do not share the Thomistic assertions that the fetus is not from the beginning a human substance, and that it first has a sensitive soul, which is then removed and replaced by a more perfect one.¹²⁰ A consequence that amazes us in a theologian and philosopher of Aquinas' stature is that in his opinion, the fetus in an early phase of intrauterine development is both not considered a human being, and will never become one, since it is replaced! The only valid statement, in Thomistic terms, which we can make about the fetus, because it consists partly of prime matter, is that if everything goes as it should, it will in time become the prime matter of a human being. So, it is only the raw material that connects the previous fetus to the new

¹¹³ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 88, a. 1, *ad* 1, 746; q. 88, a. 2, *resp.* and *ad* 2-4, 747-748.

¹¹⁴ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 6, 620-622.

¹¹⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 89, a. 1, *ad* 3, 752.

¹¹⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 89, a. 2, 752-753.

¹¹⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 89, aa. 3-4, 753-755.

¹¹⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 89, aa. 5-6, 755-758.

¹¹⁹ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 89, aa. 7-8, 758-760.

¹²⁰ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 76, a. 3, *ad* 3, 633.

organism, brought into being by the infusion of the rational soul. In this sense, the modification that we consider necessary for classical Thomist involves accepting the idea that the soul is present and operative from the beginning of the organism's existence. This change would remove the absurdity of the situation of a human being who was never conceived and who never existed as a fetus in an early stage of development! "Also, this modification avoids the clumsiness of supposing that the physical development of the body is first accomplished by the sensitive soul, a material form, but which is afterwards taken over by the rational soul, a quite different entity."¹²¹

We also distance ourselves from Thomism in that we do not regard the possession of immaterial subsisting souls as limited to human beings, as Aquinas postulates,¹²² but share J. P. Moreland's view that animals also possess subsisting souls.¹²³ Of course, this does not mean that animal souls are similar in all respects to human souls. The differences can be easily spotted by observing the differences in the capacities typically exercised by fully developed adult members of different species. However, the souls of animals belong to the same metaphysical category as the souls of human beings.

A criticism related to the previous observation, made from the perspective of a Christian who pleads for the soul's existence while also appealing to rational arguments that prove the reasonableness of its acceptance, is that Aquinas is left with very few arguments for the existence of the soul. He makes a theological argument by appealing to the possibility of an after-life. However, from a philosophical perspective, only the fact that the activity of thinking manifests itself independently of the body constitutes an argument for the existence of the soul. And this seems to be the only philosophical argument. But why? Are there no more philosophical arguments that can be used in favor of dualism, be it hylomorphist? Sure, there are arguments like the hard problem of consciousness: "How can mere matter generate consciousness? How did evolution turn the water of biological tissue into the wine of consciousness?"¹²⁴ There are arguments such as: fundamental self-awareness, unity of consciousness, modal argument, and preservation of self-identity over time. Another argument is intentionality, which denies the possibility that a state of a physical system represents or

¹²¹ William Hasker, "A Critique of Thomistic Dualism", in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, Hoboken, 2018, 128.

¹²² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, aa. 2-3, 615-617.

¹²³ J. P. Moreland and Scott B. Rae, *Body and Soul, Human Nature and the Crisis in Ethics*, Downers Grove, IL, 2000, 213.

¹²⁴ Colin McGinn, *The Mysterious Flame*, New York, 1999, 13-14.

“signifies” something totally different from itself or something that does not exist at all. There is the question of teleology in general, but we can also ask in particular, can the course of our quests, oriented toward the desire for truth, be guided only by the mechanistic processes of our bodies? Therefore, there are many other philosophical arguments in favor of dualism but they are not available to classical Thomism, because Thomas renounced them by holding that animals, which have no subsisting souls, but only the proper configuration of the material organism, manifest all the phenomena under discussion: sensory experience, pleasure and pain, intentionality, teleology and unified states of consciousness.¹²⁵

The modification we advocate avoids this problem and does not abandon the aforementioned arguments because the possession of immaterial subsisting souls is not limited to human beings, as Aquinas postulates, but rather is common to animals as well, even if there are differences between these souls.

Another criticism concerns the problem of individuation. For Aquinas, “matter is the principle of the individuation of forms.”¹²⁶ He states that “different individuals have different forms corresponding to the difference of matter.”¹²⁷ But matter is of two kinds, common and designated. “Designated matter...is the principle of individuation.”¹²⁸ Citing a similar passage from the *Summa contra gentiles*, Richard Swinburne argues that in Thomas’s conception the “soul is individuated by the body which it is ‘fitted’ to occupy – souls differ from each other because they have the relation of ‘fitting’ to different bodies; unlike normal forms, a human soul can fit only one body.”¹²⁹ Also recalling the objection of Duns Scotus, he points out that:

...that could only hold if there was something intrinsic to a soul which made it fit only one body; and then that intrinsic feature would already be enough to individuate the soul. If a key differs from another key in virtue of being able to fit a different lock, then that entails that it has a different shape. So in order to hold that the soul is the form (in Aristotle’s sense) of the body, Aquinas has to hold also that the form of each human body is not a universal (a collection of properties), but an individual substance which can exist independently of being instantiated in matter...and that Aquinas...seems not to acknowledge that the differences between souls must be intrinsic to them.¹³⁰

¹²⁵ Hasker, “A Critique of Thomistic Dualism”, 126-127.

¹²⁶ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 5, *resp.*, 619.

¹²⁷ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 85, a. 7, *ad* 3, 728.

¹²⁸ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 4, *resp.*, 617-618.

¹²⁹ Richard Swinburne, *Mind, Brain and Free Will*, Oxford, 2013, 172.

¹³⁰ Swinburne, *Mind, Brain and Free Will*, 172.

In contrast, we argue along morelandian lines, in favor of the idea that what makes the difference between two substances that have the same properties, what makes two individuals different from each other, is a universal nature related by predication to an individuating component. In other words, the formation of the individual substance is grounded in a metaphysical individuation linked by predication to an essence.¹³¹

Another important difference, related to the previous one, takes into account the fact that Aquinas, as shown above, does not consider the soul a person, since it does not have the whole nature of the species, but it is possessed by man as a whole.¹³² The position I share identifies the person with the soul. I do not see why the essence of the soul could not be the person. We could certainly speak of the person as referring only to the thin particular, the soul, if when we speak of the soul we refer to an individualized nature and if for example the body were considered a mode of the soul¹³³, the soul having in itself, in the form of information, the plan for the teleological development of the body, the vivifying power of the latter an a natural exigency for embodiment even when disembodied. In the words of J. P. Moreland, “the human person is identical with his soul (the thin particular), which contains three metaphysical constituents – a human essence, exemplification, and a bare particular.”¹³⁴

Finally, we noted a possible inconsistency in Aquinas. We said above that question 75 and 76 have as a logical consequence the idea that, in the Thomist opinion, we can only speak of one authentic substance, which is the compound, man. However, in his answer to the question whether all the faculties of the soul would subsist in the soul separated from the body, Aquinas makes use of a statement from *On Ecclesiastical Dogmas*, which states that “*man is composed of two substances only, the soul with its*

¹³¹ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 77-78.

¹³² Aquino, *S.T.*, Ia, q. 75, a. 4, ad 2, 618.

¹³³ When we speak of the body as a mode of the soul we refer to the modal distinction that Francisco Suarez talks about. “If *b* is modally distinct from *a*, then *a* could exist without *b*, but not vice versa; *b* is a mode of *a*, *b* is an inseparable aspect of *a*, and *b* is dependent upon *a*. For instance, consider the property of redness. When redness is exemplified by or had by an apple, then at least these three entities are involved: the property of redness, the apple and the having of redness by the apple. This latter entity is an instance of redness. Redness is modified by its being exemplified by the apple. Redness could exist without its being possessed by this apple, but the exemplification of redness by the apple – that is, this specific instance of redness in this specific apple – could not exist without redness. This instance of redness is not identical to but is modally distinct from redness.” Moreland and Rae, *Body and Soul*, 59.

¹³⁴ J.P. Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, in *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, Hoboken, 2018, 103.

reason and the body with its senses."¹³⁵ From this quote, one could deduce a Platonic-Cartesian rather than Aristotelian dualistic understanding. It seems that Aquinas speaks, on the one hand, of one substance, the compound, and on the other, of two substances, the soul and the body. That is why we are not surprised that A.G.A. Balz, in his provocative, now classic essay, "Man, Thomistic and Cartesian"¹³⁶ questioned the legitimacy of the common distinction between Cartesian and Thomistic man. Moreover, the very way in which Aquinas uses the cited books, especially in his responses, would deserve special attention, which this work cannot provide. Sometimes he considers them authoritative, sometimes he doesn't. There is an apparent arbitrariness in the granting of authority. Of course, this is only so if Aquinas did not think to subordinate both the books used and all the particular quotations contained in them to the authority of the Bible. If he subordinated them all to the authority of the Bible, then the acceptance of some passages in one book, and the rejection of others in the same book, seems to be the logical consequence. If this last approach turns out to be the one used by Aquinas, we will subscribe without reservation.

4. Neo-Thomist organicism

Neo-Thomist organicism is the name we give to the views contrasting the position of classical Thomism, mention in the previous point and specific in general to morelandian thought. Although they share most of the changes made by J. P. Moreland to the Thomist perspective, we believe that the problem of the bare particular as a metaphysical individuator of substance can be explained in a different way than he does. We will mention this difference in the next section (See 5.8.).

We subscribe to Moreland's view that "the human soul is a simple (containing no separable parts), spatially unextended substance containing the capacities for consciousness and for animating, enlivening, and, for some, developing teleologically its body. The essence of the soul is constituted by determinate/determinable properties, namely, human personhood."¹³⁷ Phenomenal consciousness is attributed to the soul and manifests itself in at least five states: sensations, thoughts, beliefs, desires, and acts of will.¹³⁸ The soul has certain inseparable parts, called faculties (such as mind, will)

¹³⁵ Aquino, *S.T.*, Ia, q. 77, a. 8, *resp.*, 652. Bold emphasis is mine.

¹³⁶ A.G.A. Balz, "Man, Thomistic and Cartesian", in *Cartesian Studies*, A.G.A. Balz, New York, 1951, 279-323. Available online for free on <https://archive.org>.

¹³⁷ Moreland, "In Defense of a Thomistic-Like Dualism", 103. Thus, for Moreland, "being a human is a sufficient condition for being a person."

¹³⁸ J.P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, 2ND Edition, Downers Grove, IL, 2017, 217.

that naturally contain a set of similar capacities. The foundation on which a thing belongs to its natural kind is the essence of the soul, understood in terms of Aristotelian essentialism.¹³⁹

Regarding the body and its relation to the soul, the perspective we advocate shares certain elements of vitalism. Vitalism holds “first, that in every living organism there is an entity which is not exhaustively composed of inanimate parts, and, second, that the activities characteristic of living organisms are in some sense due to the activities of this entity.”¹⁴⁰ From the perspective of the form of vitalism they share, called organicism, the soul “plays a direct causal role, explaining both the behavior and the physical structure of a body.”¹⁴¹ In this perspective, the soul is constituted as both the effective internal prime-mover cause of the body’s development and structure, as well as their teleological guide. In organicism is identified with the thin particular, the soul. The latter is regarded as a substance whose essence contains an orderly structural arrangement like a primitive unit, of capacities and dispositions for the development of a body. This structural arrangement is unextended, “holenmeric” in the body, that is, present at every point in the body and to the body, “and constitutes the soul’s principle of activity that governs the precise, ordered sequence of changes the substance will (normally) undergo to grow and develop.”¹⁴² Soul-grounded functions are supported by higher-order biological activities through the mediation of DNA and various physio-chemical parts and processes, the latter constituting instrumental causes. The character of these instruments is determined by the functional demands of the soul essence of the soul that informs the body thus giving it its nature as a human body. In this sense, the human body is an enlivened physical structure which, in order to be actual, must have a double dimension, one physical and one soulish.

Taking into account what has been mentioned so far, the essence of the soul acquires, by analogy with the terminology of contemporary biology, the features of the notion of information. Information, defined as the reduction of possibilities and considered, from a biological perspective, an irreducible entity, *sui generis*, a multifaceted, non-extended, immaterial plan for the development of the organism, teleologically guides the development of the organism towards maturity through its presence in the organism as

¹³⁹ Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 103.

¹⁴⁰ Morton O. Beckner, “Vitalism” in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards vol. 8, New York, 1967, 254.

¹⁴¹ Robert Pasnau, *Metaphysical Themes: 1274-1671*, Oxford, 2011, 558 *Apud* Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 105.

¹⁴² Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 105.

a whole and in each cell integrated into it. These features of information, from the perspective of biology, bring it very close to the Aristotelian essence, which is why a minority of biologists are reorienting towards a type of Aristotelian essentialism.¹⁴³ Along with this reason, these biologists emphasize both the fact that organisms have real essences, of the Aristotelian type, specific to the species, on the basis of which their membership is grounded in real natural types, and that these essences contain the holo-meric information present in the organism for its formation and maintenance. Moreover, reintroducing irreducible teleology to biology, Georg Toepfer goes so far as to state that: “nothing in biology makes sense, except in the light of teleology.”¹⁴⁴ This teleological development is done through law-like events. The parts of the organism are inseparable and are in internal relations with other parts and with the individual essence of the soul. Due to their role in the organism as a whole, these parts constitute functional entities *ad litteram*. The specific traits of an organism’s body are caused by the soul, through the mediation of various parts of the body, including DNA and genes, according to the plan inherent in the soul’s individualized essence. Agreeing with much of what has been said so far, and providing a negative answer to the question “Is DNA the soul?”, Tom Kaiser states:

the soul is the form or actuality that makes the body organized, and therefore able to act... the parts of the organism, even cells which are capable of living separately form the body, act as parts of the one and the same substance; they participate in the one life of the whole organism. So the soul, by being the actuality of the whole and all the parts is the principle of unity of the organism. DNA, on the other hand, although present in nearly all cells of the body (e.g., red blood cells lack a nucleus or DNA), is not a principle of unity; rather, its activity is regulated by the whole organism.¹⁴⁵

¹⁴³ Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 105-106. Moreland mentions studies such as: Gerry Webster and Brian Goodwin, *Form and Transformation: Generative and Relational Principles in Biology*, Cambridge, 1996, 3-100, especially 17-25; William Dembski, *Being as Communion*, Burlington, VT, 2014, 17-19; Tom Kaiser, “Is DNA the Soul?”, *The Aquinas Review of Thomas Aquinas College*, Vol. 20, 2015, 67-96; Georg Toepfer, “Teleology and Its Constitutive Role for Biology as a Science of Organized Systems in Nature”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 43, 2012, 113-119; Armando Aranda-Anzaldo, “Assuming in Biology the Reality of Real Virtuality (A Come Back for Entelechy?)”, *Ludus Vitalis*, Vol. 19, 2011, 333-342; Michael Denton, Govindasamy Kumaramanickavel, and Michael Legge, “Cells as Irreducible Wholes: The Failure of Mechanism and the Possibility of an Organicist Revival”, *Biology & Philosophy*, Vol. 28, 2013, 31-52.

¹⁴⁴ Toepfer, “Teleology and Its Constitutive Role for Biology as a Science of Organized Systems in Nature”, 113 *Apud* Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 118.

¹⁴⁵ Kaiser, “Is DNA the Soul?”, 90, 92 *Apud* Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 118.

Taking into account all that has been said so far, we are not wrong if we say that the body is in the soul because the body, as an actualized structure, is a manifestation of the essence of the soul that internally contains its architecture. This point is important because it makes us aware of the necessity of developing the right organs for most of the soul's powers to be actualized during the incarnation.

Regarding the role of DNA, considerable evidence in biology supports an organocentric rather than a genocentric perspective.¹⁴⁶ Based on this evidence, the fundamental functions of DNA are carried out in an interdependent relationship with the organized activity of many complex molecules and occur only in the context of a whole cell.¹⁴⁷ In the process of reproduction next to the DNA, complicated biological machines are transmitted, without which it would be inert due to biological. From this perspective, genes control, like a steering wheel, alternative ways of development of organisms, and the organism as a whole, like a driver, establishes the specific direction of development according to its own species, its internal nature, and the plan inherent in its essence. This language that portrays the organism as an irreducible and autonomous center places the organism in the category of substance rather than mereological aggregates. Therefore, making a bridge to our optics, we can say that biology describes the soul when it speaks of the organism as a whole, since every living organism is identical with its soul, with its individuated nature.¹⁴⁸

Therefore, studies in biology are in a relationship of complementarity with the philosophical perspective promoted here and prove its viability. At this point it is worth recalling the summary of what has been said so far, as it is formulated by J. P. Moreland:

- (1) the organism as a whole (the soul) is ontologically prior to its inseparable parts;
- (2) the parts of the organism's body stand in internal relations to other parts and to the soul's essence; they are literally functional entities (the heart functions literally to pump blood);
- (3) the body's operational functions are rooted in the soul's internal structure; the internal structure or essence is the blueprint, the information responsible for the body's structure and functions;

¹⁴⁶ See the studies mentioned in the next two footnotes and footnote 142.

¹⁴⁷ Richard Lewontin, "The Dream of the Human Genome", *New York Review of Books*, 28 Mai 1992, article accessed electronically on nybooks.com in 11.06.2022.

¹⁴⁸ Moreland, "In Defense of a Thomistic-Like Dualism", 107-108. Moreland mentions studies such as: Boyce Rensberger, *Life Itself*, Oxford, 1996; Denis Noble, "A Theory of Biological Relativity: No Privileged Level of Causation", *Interface Focus*, Vol. 2, 2012, 55-64; Jonathan Wells, "The Dogma of DNA", *Bible-Science News*, Vol. 31, No. 8, 1993, 13-15; H.F. Nijhout, "Metaphors and the Role of Genes in Development", *Bio Essays*, Vol. 12, September 1990, 442; Brian Goodwin, *How the Leopard Changes Its Spots*, New York, 1994, xi-xii, 3, 37, 39-40, 43-44, 77-78, 172, 175-176, 177-179, 186, 196-200.

(4) the body is developed and grows teleologically as a series of developmental events occurring in a law-like way, rooted in the internal essence of the human soul; (5) the first efficient cause of the characteristics of the human body is the soul; various body parts, including DNA and genes, are important instrumental causes the soul uses to produce the traits that arise; (6) the body is a mode of the soul (the soul could exist without the body but not conversely; a body without a soul is a corpse); as such it is an ensouled physical structure; thus, there are two aspects to the body – a soulish, immaterial and a physical aspect.¹⁴⁹

Can this philosophical perspective tell us whether or not conscious states (thoughts, memories, sensations, etc.) are in the body, or should we turn to neuroscience? Along Morelandian lines, we believe that philosophy is the appropriate locus for answering these kinds of questions, not the findings of neuroscience. The latter are sometimes, on the one hand, irrelevant and unable to definitively answer some fundamental questions, and, on the other hand, empirically equivalent to some metaphysical explanations. An example we consider relevant is mentioned by J.P. Moreland in many of his articles. Using the finding that people whose mirror neurons are damaged cannot feel empathy for another, the author thus answers the following question:

How are we to understand this? ... Three empirically equivalent solutions to the discovery of the function of mirror neurons come to mind: (1) strict physicalism (a feeling of empathy is identical to something physical, for example, the firings of mirror neurons); (2) mere property dualism (a feeling of empathy is an irreducible state of consciousness *in the brain* whose obtaining depends on the firing of mirror neurons); (3) substance dualism (a feeling of empathy is an irreducible state of consciousness *in the soul* whose obtaining depends (while embodied) on the firing of mirror neurons). Of these three, no empirical datum can pick which is correct, nor does an appeal to epistemic simplicity help. This is why three Nobel Prize winners working in neuroscience and related fields—John Eccles (substance dualist), Roger Sperry (mere property dualist), and Francis Crick (strict physicalist) could hold different ontologies regarding consciousness and the self even though they all knew the same neuroscientific data.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 106.

¹⁵⁰ J.P. Moreland, “Substance Dualism and the Diachronic/Synchronic Unity of Consciousness” in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticism*, eds. R. Keith Loftin and Joshua R. Farris, New York and London, 2018, 46. John Eccles received the Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1963 for his discoveries regarding the ionic mechanisms involved in excitation and inhibition in the peripheral and central portions of the nerve cell membrane. Roger Sperry was awarded the Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1981 for his discoveries regarding the functional specialization of the cerebral hemispheres. Francis Crick received the Nobel Prize in Physiology or Medicine in 1962 for his discoveries regarding the molecular structure of nucleic acids and their significance for the transfer of information in living matter. See www.nobelprize.org.

So, given that there are several empirically equivalent positions and that neurophysiological data do not help definitively we can postulate a primacy of philosophy in the ontological investigations of mental states. On this basis, we can build models to answer the question raised at the beginning of this section. An example used in the philosophy of mind that illustrates our perspective is that of the music CD. The actual CD contains no music, only grooves. Musical sounds are played when the undamaged CD is inserted into a suitable recovery, playback system. Likewise, the physical dimension of the body contains certain “depths” associated with memory, thoughts, sensations, etc. which when “are triggered, whether spontaneously by getting hit in the knee or by the mind searching to bring back a memory, the conscious state will obtain in the body’s soulish aspect”¹⁵¹, which is nothing but the soul present holenmerically in the body. So, conscious properties are exemplified by the soul not the body. Therefore, they are in the soul by an “in” of exemplification, having no extension, form or spatial location. Therefore, although our perspective is empirically equivalent to other conceptions, it is explanatorily superior because it avoids the absurdity of the existence in the brain of conscious states *qua* raw matter.¹⁵²

5. Body-soul unity – the organism as a whole

In our view there is only one substance that we do not identify with the body-soul composite. This one substance is the soul and the body is an enlivened physical and biological structure that depends on the soul for its existence. There is only a modal distinction between soul and body.

In order to further clarify our position, in the following we will turn to a comparison between the morelandian perspective and complementarian naturalist-physicalist conceptions of human nature. In the context of these observations, we will identify the metaphysical perspectives regarding the body-soul unity as follows: as a property-thing, in the case of complementarian physicalist naturalism, and as an “inter-modal” relation of the single substance, in the case of Neo-Thomist organicism.

¹⁵¹ Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 107.

¹⁵² Moreland, “In Defense of a Thomistic-Like Dualism”, 115. To reinforce this idea, on the same bibliographic note, Moreland says: “Further, as Leibniz’s mill thought experiment showed long ago, if we leave the macro world and its inaccurate manifest image, and travel to the more accurate level of microphysics – if we were shrunk in order to enter the brain, we would see a galaxy with particles far from each other in largely empty space. It is hard to see where one would put an unextended memory. Inside an atom? Spread out in the empty space between atoms and molecules? My view avoids these difficult questions and this fact counts in its favor.”

The comparative approach will outline the logical consequences of the two perspectives on how they see living organisms and will follow the pattern proposed by J.P. Moreland and Scott B. Rae in their book *Body & Soul*.¹⁵³ This approach is based on seven areas of comparison, equivalent to the features of substance seen from a classical perspective: basic ownership of properties, unity and wholeness at a time, identity and absolute sameness through change, law-like change, unity of class membership, teleology and intrinsic normative functioning and finally the problem of individuation.

5.1. *Basic ownership of properties*

From the perspective of the “inter-modal” relationship of the single substance, the substance possesses properties fundamentally. Properties are “in” or predicates of substances. Substances are basic in that they are not in or possessed by things more basic than themselves. On this line the wholes are independent, unifying distinct properties grounded in the essence of the substance as a whole unit. The substance has new properties in the whole but not in the parts before the properties are incorporated into their substances. These new properties are grounded in the nature of the substance.¹⁵⁴ In contrast, according to the property-thing relation, wholes don’t have new properties which are not already present in their parts, but only new utilities for human purposes and a new shape, size, and spatial order.¹⁵⁵

We reject the second perspective because we know from the biological studies mentioned above that living organisms have novel, distinct properties that are not exemplified by chemical and physical entities when analyzed in isolation from the organism. Moreover, we do not believe that the property-thing perspective has the intellectual resources to account for the precise kind of internal unity of parts, properties, and capacities characteristic of living organisms.

5.2. *Unity and wholeness at a time.*

A substance, like Socrates, from the perspective of the single substance is a whole and is therefore a non-emergent primitive unity of properties, parts and capacities. It derives its unity from its own internal essence which serves as the unifying principle within. The whole is metaphysically prior to the parts. The parts are internally related to the whole and lose

¹⁵³ See footnote 123.

¹⁵⁴ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 70, 80.

¹⁵⁵ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 80.

their identity when separated from the whole. In other words, the parts acquire their identity through the role they play in substance as a whole. The whole creates inseparable parts according to its essence.¹⁵⁶ Property-things are not primitive and natural units, but rather accidental (non-essential) combinations of an ordering relational property (e.g. the structure of a table) artificially and externally imposed on some pre-existing materials (e.g. wood). They derive their unity from an external principle in the designer's mind, artificially imposed from without on a set of parts to form an object. The parts are metaphysically prior to the whole, are related by external relations, and support identity within or without the whole. The whole is composed of separable parts.¹⁵⁷

5.3. Identity and absolute sameness through change

Substance endures over time, that is, it maintains its strict likeness and identity in the wake of accidental changes. A substance like a living organism can lose certain parts and acquire new ones while still retaining its identity. This fact is possible due to the presence of the soul in the living organism, as an individual essence that controls the type of changes and their limitations in accordance with the potentialities immanent in this essence.¹⁵⁸ This movement is not possible for the property-thing position because the body is a "mereological" compound, that is, an assembly of parts, which does not endure over time, namely, it does not retain its identity following the replacement of parts, the loss or acquisition of new parts. The parts of a property-thing are essential to its identity, and if it gains new parts or loses old ones, then, strictly speaking, there is a new whole.¹⁵⁹

5.4. Law-like change

Substance changes over time, in the sense of "growth". Its changes are law-like, meaning that each new stage of development and growth occurs and replaces older stages in a repeatable, non-random manner. These law-like changes are grounded in the inner nature of the substance which in this context can be understood as a dynamic principle of activity or change, immanent within the individual substance. The changes involve the actualization of the potentialities contained in the essence of the substance. This essence-controlled process of change is species-specific, irreducible, top-down (whole to parts), and uses chemical and physical processes as means. These

¹⁵⁶ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 70-73.

¹⁵⁷ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 81-82.

¹⁵⁸ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 73.

¹⁵⁹ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 83.

law-like changes give specificity to the sequential order of changes that will occur in the process of maturation, and set limits on the type of change that a thing will endure while continuing to exist and be spotted as an example of its kind.¹⁶⁰ Because living organisms constructed as property-things are systems of separable physical and chemical parts, the most natural way to understand their growth and development is in terms of bottom-up causation, that is, only in terms of physio-chemical laws and interaction separable parts.¹⁶¹ The real question is whether a consistent property-thing perspective has the resources to allow top-down causal feedback.

5.5. *Unity of class membership*

Substances are classified into natural classes called natural kinds. Belonging to a natural kind is given by the identical essence found in each whole which thus also provides a natural unity to the kinds.¹⁶² In the case of property-thing unity is artificial and resides in the surface features of the whole or in the functional intentions of the designer, entirely outside the whole. To classify a property - thing, two metaphysical categories are needed, the category of thing and the category of relationship.

For example, a table is structured wood. Wood is included in the category of “things” and is a type of material. The structure of the table is a set of ordered relations, in this case the spatial relations of size, shape and volume. When dealing with artifacts, the unity of a class is often the function or utility of those artifacts: for example, they are all and only items we eat, etc. The function or utility is not part of the being of the artifact in question, but rather is in the mind to the people who use the artefacts in the required ways.¹⁶³

5.6. *Teleology and intrinsic normative functioning*

Substance is characterized by an irreducible teleology and a normative operation grounded in the substance’s essence.¹⁶⁴ Thing-property is characterized by non-teleological efficient causality. Correct teleology and functions are only in the mind of the designer.¹⁶⁵

However, we can say with certainty that it has been almost impossible for biologists to avoid functional, teleological language, and the perspective of neo-Thomist organicism explains why, while Cartesian dualism cannot.

¹⁶⁰ Moreland and Rae, *Body and Soul*, p. 74.

¹⁶¹ Moreland and Rae, *Body and Soul*, p. 83.

¹⁶² Moreland and Rae, *Body and Soul*, pp. 74-75.

¹⁶³ Moreland and Rae, *Body and Soul*, pp. 83-84.

¹⁶⁴ Moreland and Rae, *Body and Soul*, p. 75.

¹⁶⁵ Moreland and Rae, *Body and Soul*, p. 84.

5.7. *The problem of individuation*

Addressing the problem of individuation, our perspective holds, as mentioned above, that what makes the difference between two substances that have the same properties, what makes two individuals different from each other, is a universal nature related by predication to an individuating component. In other words, the formation of the individual substance is grounded in a metaphysical individuation (the simple particular) linked by predication to an essence.¹⁶⁶ In the case of property-thing, individuation is based on the possession of different separable physical parts.¹⁶⁷

5.8. *A difference on individuation between Neo-Thomist organicism and J. P. Moreland's Thomistic-like dualism*

We said above that we share slightly different views from the morelandian perspective on the question of individuation. In Moreland's conception, the bare particular plays the role of metaphysical individuation. Properties are related to a bare particular, while in the case of substance they are rooted in it. The instantiation properties and relation are in the substance. Bare particulars are different from other particulars such as substances. Bare particulars are without constituents even though they "have" properties in the sense that properties are "bound" to them. A bare particular has essentially no properties. All properties are contingently linked to it.¹⁶⁸ But it seems that it has essential properties like the property of being simple, being particular, etc. If this is the case, it seems that it is not ontologically simple, but has properties, and some of these seem to need bearers in turn. It seems natural to think that since a simple substratum has essential properties, these properties are related to their own lower-level simple substratum, another constituent of our original substratum. Therefore, not only is the particular not bare, but its postulation seems to generate an infinite regress of simple substrates with essential properties at all levels.¹⁶⁹

To avoid these problems, Moreland adopts a sparse theory of properties: some predicates such as "is simple", "is particular" etc. it does not refer to properties.¹⁷⁰ He analyzes each true expressible predicate of the bare particular

¹⁶⁶ Moreland and Rae, *Body and Soul*, pp. 77-78.

¹⁶⁷ Moreland and Rae, *Body and Soul*, p. 85.

¹⁶⁸ J. P. Moreland, *Universals*, Montreal, 2001, 140-157.

¹⁶⁹ James K. Dew Jr. and Paul M. Gould, *Philosophy, A Christian Introduction*, Grand Rapids, Michigan, 2019, 197. Scribd Edition.

¹⁷⁰ J. P. Moreland and Timothy Pickavance, "Bare Particulars and Individuation: Reply to Mertz", *Australasian Journal of Philosophy* 81, No. 1, 2003, 1-13.

(“is simple”, “is a particular”) in such a way that it tries to avoid the corresponding property.¹⁷¹ In this way he can still claim that the simple particular has no essential properties or nature. However, while avoiding the problem of infinite regress regarding metaphysical parts having properties for each simple substrate, this move entails the denial of an abundant theory of properties and even short-circuits the original motivation in favor of metaphysical realism.¹⁷²

As a defender of the bare particular we believe that a hybrid approach is possible, that is, we can argue that substances have constituent properties while simple wholes, bare particulars, have properties in a relational manner, and that bare particulars together with the properties they exemplify are inseparable parts of the substance that holds them. Therefore, it can further be argued that while a bare particular has no constituents, it has properties, as the abundant theory of properties asserts, and essential ones, by which its nature can be identified. We consider this modification viable, so as to avoid infinite regress and the rejection of an abundant theory of properties.¹⁷³ In other words, we think it is more accurate to say that substances are complex entities that intrinsically possess a nature that is expressed (and partly explained) by properties that are literally constituents in the substance, and that simple entities such as bare particulars do not possess such a nature.¹⁷⁴

6. The answer given to the „causal pairing objection”

In short, the problem of causal pairing as raised by John Foster¹⁷⁵ and developed by Jaegwon Kim¹⁷⁶ raises the question: Why is a particular immaterial ego, rather than another immaterial ego, considered to interact causally with a particular body?

Suppose two guns, A and B, are fired simultaneously, causing the simultaneous death of Nicu and Andrei. What makes shooting A cause the death of Andrei and shooting B the death of Nicu and not vice versa?

¹⁷¹ Paul Gould, “How Does an Aristotelian Substance Have Its Platonic Properties? Issues and Options”, 23. <http://www.paul-gould.com/wp-content/uploads/2011/12/How-does-a-substance-have-its-properties.pdf>

¹⁷² Dew Jr. and Gould, *Philosophy, A Christian Introduction*, 198.

¹⁷³ Dew Jr. and Gould, *Philosophy, A Christian Introduction*, 199.

¹⁷⁴ Gould, “How Does an Aristotelian Substance Have Its Platonic Properties? Issues and Options”, 23.

¹⁷⁵ John Foster, “Psychophysical Causal Relations”, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, 1968, 64-70. See also John Foster, *The Immaterial Self*, London, Routledge, 1991.

¹⁷⁶ Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, 2005, 70-92.

6.1. *The fizicalist answer and the objection against teistic dualism*

Kim's answer is that the solution in this case must turn to spatial relation and orientation.¹⁷⁷ These spatial features are necessary conditions for causality and solve the problem of causal pairing. We can explain why A hit Andrei and not Nicu because rifle A is spatially oriented in Andrei's direction, and we can trace a spatial trajectory of the bullet from A to Andrei. The same explanation solves the pairing of B with Nicu. But Thomistic souls, devoid of spatial features, fall prey to the problem of causal pairing.¹⁷⁸

6.2. *The response of neo-Thomist organicism*

In our view, the neo-Thomist organicism answer to the causal pairing problem is more reasonable than Kim's physicalist answer because it considers the soul/body or mind/brain connection more primitive than causation, the former being the foundation of the latter. Such a connection underlies neo-Thomist organicist dualism. The soul animates, unites, forms, informs, and is holo-merically present to its body. Therefore, our mind and our brain causally interact with and *only* with each other, because our mind is a faculty of our soul, our brain is an inseparable part of our body, and our soul relates to our body in the ways mentioned above.

Conclusions

At the end of this paper, we can state that our perspective is constituted as a scientific-metaphysical understanding regarding human nature, in general, and regarding the soul-body relationship, in particular. From this point of view, in the ocean of "isms" characteristic of the multitude of philosophical positions regarding this subject of analysis, beaten for centuries, we dared to add one more drop which we called "neo-Thomistic organicism".

The novelty brought by our optics does not lie in a completely new perspective, but in the modifications made to classical Thomism and in the holistic approach to the subject that integrates the relevant scientific discoveries in the field of biology and neuroscience.

Our perspective was set within Christian theistic perspectives regarding the constitutional nature of man. Unlike other Christian positions (such as Cartesian), neo-Thomist organicism focuses on the soul, not the mind. The mind is a faculty of the soul (a natural grouping of capacities) which, in order to function properly, may require the achievement of certain states in the brain. However, it does not require obtaining these states

¹⁷⁷ Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 77-78.

¹⁷⁸ Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 87.

before being present. In fact, the soul is responsible for the development of the brain and the body in general. It goes beyond mental functioning by serving as the integrative and developing ground of the body which it animates and vivifies. The soul contains the capacities for both mental and biological functioning. In our view the soul is not limited to the capacities for consciousness and is responsible for the organic functioning and activities of life.¹⁷⁹ We identify the person with the soul considering that it contains a natural requirement for embodiment even when it is disembodied.

Neo-Thomist organicism admits that the body is a physical structure of parts (both separable and inseparable), but will insist that it is also a human body due to the diffusion of the soul as the essence of the body fully present in every part of the body. Our organicism emphasizes a deeper and more intimate relationship between soul and body than the simple causal connection between a Cartesian mind and a merely physical body.¹⁸⁰ Considering the soul/body or mind/brain connection to be more primitive than causation, the former being the foundation of the latter, our position answers in a simple manner to Kim's causal pairing objection. In our view there is a modal distinction between soul and body: the soul could exist without the body but not vice versa. Therefore, our version of Thomism is not the dualism of two separate substances. Although we speak of two aspects, soul and body, there is only one substance that we do not identify with the body-soul composite. In our perspective, this one substance is the soul, and the body is an enlivened physical and biological structure that depends on the soul for its existence. The body is a mode of the soul, an inseparable aspect of the soul. Therefore, our position can be considered either a type of monism or a type of dualism, for example, inter-modal monism, double aspect monism, or mode dualism, aspect dualism but not substance dualism.

At this point it is important to underline that the perspective we are promoting is consistent with functional holism, according to which as long as the soul is in the body, the body-soul complex is a deeply integrated unit with a complex and vast array of functional mutual dependencies and causal links. Functional holism allows for the possibility that the soul can exist independently of the body with which it is now functionally integrated. Our position rejects ontological holism according to which mental constituents are ontologically dependent on a properly functioning physical body, the disembodied state being impossible.

Neo-Thomist organicism builds on the morelandian modifications brought to classical Thomism, but differs from it on the question of individuation

¹⁷⁹ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 200-201.

¹⁸⁰ Moreland and Rae, *Body and Soul*, 201.

by proposing a hybrid approach to how substance and bare particulars possess properties. We argue that substances have constituent properties while simple wholes, bare particulars, have properties in a relational manner, and that bare particulars together with the properties they exemplify are inseparable parts of the substance that possesses them. In other words, substances are complex entities that intrinsically possess a nature that is expressed (and partly explained) by properties that are literally constituents of the substance, and simple entities such as bare particulars do not possess such a nature.

The organicism we advocate grounds its explanatory power in such factors as the identification of an appropriate operator for DNA, the holistic, organically irreducible relationship of parts to parts and parts to wholes, the immanent law of species-specific organization and teleological development, the internal, individuated structural essence, present holo-meric, something very similar to the current notion of an organism's information, the reality of inseparable parts and normative functioning spotted in living things.

Several of the key elements underlying our organicism make it a contender worthy of consideration by the scientific community as current scientific evidence points toward Aristotelian essentialism, irreducible teleology, and a view of organisms as irreducible wholes, ontologically prior to their parts and whose parts are inseparable parts literally constituted by the role it plays in the whole. Furthermore, research in biology argues in favor of an organocentric rather than genocentric perspective on the role of DNA, and data from neuroscience on the correlations and dependencies between mental and brain states agree with our perspective by giving it great explanatory power in the face of problems.

Our perspective, although it considers the philosophical arguments decisive in the debate about human nature, integrates the relevant scientific elements deserving it to occupy a place at the table of contemporary debates.

Bibliography

- Aquino, Toma, *Summa Theologica*, coordinator of the Romanian translation Alexander Baumgarten, Iași, Polirom, 2009.
- Dembski, William, *Being as Communion*, Burlington, VT, Ashgate, 2014.
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, New York, Mac Millan, 1967.
- Foster, John, *The Immaterial Self*, London, Routledge, 1991.
- Goodwin, Brian, *How the Leopard Changes Its Spots*, New York, Simon & Schuster, 1994.

- Kim, Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- McGinn, Colin, *The Mysterious Flame*, New York, Basic Books, 1999.
- Moreland, J.P., *Universals*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001.
- and Craig, William, Lane, *Philosophical Foundations for a Christian World-view*, 2ND Edition, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2017.
- and Rae, Scott B. Rae, *Body & Soul*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2000.
- Pasnau, Robert, *Metaphysical Themes: 1274-1671*, Oxford, Clarendon, 2011.
- , *Thomas Aquinas on Human Nature, A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Rensberger, Boyce, *Life Itself*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard, *Mind, Brain and Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Webster, Gerry and Goodwin, Brian, *Form and Transformation: Generative and Relational Principles in Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Articles

- Aranda-Anzaldo, Armando, "Assuming in Biology the Reality of Real Virtuality (A Come Back for Entelechy?)" *Ludus Vitalis*, Vol. 19, 2011, 333-342.
- Beckner, Morton O., "Vitalism" in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards vol. 8, New York, Mac Millan, 1967, 254.
- Cream, Theresa M., "A Moderate Dualist Alternative to Cartesian Dualism", *Laval théologique et philosophique*, Vol. 35, No. 2, 1979, 153-175.
- Denton, Michael, Kumaramanickavel, Govindasamy și Legge, Michael "Cells as Irreducible Wholes: The Failure of Mechanism and the Possibility of an Organacist Revival", *Biology & Philosophy*, Vol. 28, 2013, 31-52.
- Foster, John, "Psychophysical Causal Relations", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, 1968, 64-70.
- Hasker, William, "The Dialectic of Soul and Body", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 87, 2013, 503-504.
- Kaiser, Tom, "Is DNA the Soul?", *The Aquinas Review of Thomas Aquinas College*, Vol. 20, 2015, 67-96.
- Moreland, J.P., "In Defense of a Thomistic-Like Dualism", in *The Blackwell companion to substance dualism*, ed. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge, and J. P. Moreland, Hoboken, Wiley Blackwell, 2018, 102-122.
- , "Substance Dualism and the Diachronic/Synchronic Unity of Consciousness" in *Christian Physicalism? Philosophical Theological Criticism*, eds. R. Keith Loftin and Joshua R. Farris, New York and London, Lexington Books, 2018, 43-73.
- and Timothy Pickavance, "Bare Particulars and Individuation: Reply to Mertz", *Australasian Journal of Philosophy* 81, No. 1, 2003, 1-13.

- Nijhout, H.F., “Metaphors and the Role of Genes in Development”, *Bio Essays*, Vol.12 (September), 1990, 442.
- Noble, Denis, “A Theory of Biological Relativity: No Privileged Level of Causation”, *Interface Focus*, Vol. 2, 2012, 55-64.
- Toepfer, Georg, “Teleology and Its Constitutive Role for Biology as a Science of Organized Systems in Nature”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 43, 2012, 113-119.
- Wells, Jonathan, “The Dogma of DNA”, *Bible-Science News*, Vol. 31, No. 8, 1993, 13-15.

Online sources

- A.G.A. Balz, “Man, Thomistic and Cartesian”, in *Cartesian Studies*, A.G.A. Balz, New York, Columbia University Press, 1951, 279-323. Available online for free on <https://archive.org>.
- Dew, James K., Jr. and Gould, Paul M., *Philosophy, A Christian Introduction*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2019. Scribd Edition.
- Gould, Paul, “How Does an Aristotelian Substance Have Its Platonic Properties? Issues and Options”, 1-35 <http://www.paul-gould.com/wp-content/uploads/2011/12/How-does-a-substance-have-its-properties.pdf>
- Lewontin, Richard, “The Dream of the Human Genome”, *New York Review of Books*, 28 Mai 1992, article accessed electronically on nybooks.com. www.nobelprize.org .

IL PECCATO E LA RICONCILIAZIONE NEL DOCUMENTO CONCILIARE *GAUDIUM ET SPES*

*Kiss ENDRE**

Abstract: How does the pastoral constitution of Vatican II, *Gaudium et Spes*, present the theme of sin and reconciliation? We will seek to answer how the discourse on sin, reconciliation and the sacrament of penance fits into this precise point of the search for the defence of the freedom of the person, the profound truth of the self. In this context, the Synod, even if it does not devote a specific study to the subject, defines sin as an evil freely committed before God and against God, an evil that alienates man from the Father, from himself, from others, from creation. At the same time, however, says the Synod, from the moment of creation in the image and likeness of God, man always feels this distance from the Creator and also the need to return. God, who creates man out of love and charity, always approaches the sinner with mercy and calls him to repentance, to a full return to the Father's house.

Keywords: Second Vatican Council, sin, reconciliation, mercy.

Il periodo nel quale il Concilio Vaticano II è iniziato, non si mostrava come uno privo di problemi, di difficoltà, di domande. Il suo annuncio giunse «inatteso, impreveduto e sorprendente in quasi tutti gli ambienti, egemonizzati dal clima della guerra fredda tra il blocco sovietico e il blocco occidentale e soddisfatti di un cattolicesimo immobile nelle sue certezze»¹. Quando fu eletto Papa il cardinale Giuseppe Roncalli, patriarca di Venezia, alcuni, per la sua età avanzata, pensavano che il suo sarebbe stato un pontificato di transizione. Non conosciamo il pensiero degli elettori, possiamo però dire che diverso era il disegno di Dio. All'inizio del nuovo pontificato, mentre molti cercavano di scorgere la nota caratteristica, la svelò il Papa stesso. Tre mesi dopo l'elezione, Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959 ai cardinali, riuniti nella sala capitolare del monastero benedettino di S. Paolo, annunciò la sua decisione di celebrare un concilio ecumenico, che dopo una grande preparazione iniziò l'11 ottobre 1962³. La risoluzione era scaturita dalla

* Università Babeş-Bolyai, Cluj, Facoltà di Teologia Romano-Cattolica; email: endre.kiss@ubbcluj.ro.

¹ G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005, 16; J.W. O'MALLEY, *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton?* Jezsuita Kiadó, Budapest 2015.

² J.W. O'MALLEY, *A pápák története. Pétertől napjainkig*, Jezsuita Kiadó, Budapest 2020, 261-270.

³ H. JEDIN, *A zsinatok története*, Ecclesia, Budapest 1998, 155-160.

costatazione della crisi, causata nella società moderna dal decadimento dei valori spirituali e morali. Nella stessa occasione dell'annuncio il papa Giovanni XXIII aveva parlato di «epoche di rinnovamento»⁴. Secondo lui la Chiesa era alle soglie di una congiuntura storica di eccezionale densità nella quale era necessario:

precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno e ciò che è mutevolezza dei tempi [...]. Stiamo entrando in un'epoca che potrebbe chiamarsi di missione universale, nella quale occorre fare nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i "segni dei tempi" [...] e scorgere in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare⁵.

La convocazione del nuovo Concilio è stata essenzialmente il frutto di una convinzione pastorale del Papa, lentamente sedimentata nel suo spirito, confortata anche da altri, e, infine, divenuta decisione autorevole e irrevocabile nel trimestre successivo all'elezione al pontificato.

Nei primi mesi del 1963 le condizioni di salute di papa Roncalli si erano aggravate, pur senza impedirgli di seguire da vicino i lavori. La scomparsa del Papa (3 giugno 1963), costituì un evento spirituale, che coinvolse inattesa gran parte dell'umanità⁶. Ma con la sua scomparsa del papa Giovanni XXIII non morì anche il Concilio, perché dopo un breve conclave, il cardinale Giovanni Battista Montini fu eletto capo della Chiesa e prese il nome di Paolo VI, affermava:

La parte preminente del Nostro Pontificato sarà occupata dalla continuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, al quale sono fissi gli occhi di tutti gli uomini di buona volontà. Questa sarà l'opera principale, per cui intendiamo spendere tutte le energie che il Signore ci ha dato, perché la Chiesa Cattolica, che brilla nel mondo come il *vessillo alzato su tutte le nazioni lontane* (Cf *Is* 5,26), possa attrarre a sé tutti gli uomini con la maestà del suo organismo, con la giovinezza del suo spirito, col rinnovamento delle sue strutture, con la molteplicità delle sue forze, venienti *da ogni tribù, lingua, popolo e nazione* (*Ap* 5, 9)⁷.

Anche se il tema principale del Concilio non è stato quello sul peccato e riconciliazione, tuttavia ha portato tanti rinnovamenti sotto vari aspetti. Il peccato classificato e sottoposto a un «confessore – giudice» non poteva più essere obiettivo. «L'accentuazione della legge e dell'obbedienza era sostituita da un senso acuto della responsabilità e del discernimento: l'obiettivo era

⁴ Cf. G. ALBERIGO, *Breve storia*, 17-18.

⁵ GIOVANNI XXIII, *Omelia in occasione del 750° Anniversario dell'approvazione della regola francescana*, il 16 aprile 1959, in: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, Commentarium officiale, Annus LI – Series III – Vol. I. 308.

⁶ Cf. G. ALBERIGO, *Breve storia*., 60-61.

⁷ PAOLO VI, Messaggio all'intera famiglia umana. *Qui Fausto Die*, 22 giugno 1963, INPVI, I (1963), 8.

il cristiano maturo nella Chiesa e nel mondo»⁸. Vediamo allora come i padri Conciliari sono riusciti ad uscire dal modo di trattare in un ambito legalistico e canonico il peccato, e a metterlo sulla prospettiva della storia della salvezza. Nel Vaticano II la dottrina cristiana sul peccato è stata riproposta, specie nella *Gaudium et spes* e nella *Lumen Gentium*, in forma più pastorale.

Il peccato secondo la *Gaudium et spes*⁹

La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* dedica alla questione del peccato in maniera diretta e tematica, tre momenti di particolare interesse. Già all'inizio si deve accennare, che il Concilio non cerca di dare una risposta sulla natura del peccato, la sua provenienza, ma mette al centro la persona umana, come un essere redento, chiamato e amato da Dio¹⁰. Il Documento, allora, parla più intensamente sul peccato nei numeri 13, 25 e 37. Il primo numero (13) si trova sotto il capitolo antropologico intitolato «La dignità della persona» (GS 12-22). Il secondo fa parte del capitolo che tratta della «Comunità degli uomini» (GS 23-32). Il terzo infine si trova all'interno del discorso sul valore soprannaturale del lavoro e sulla «autonomia delle realtà terrene», nel capitolo intitolato «L'attività umana nell'universo» (GS 33-39).

Il peccato come diminuzione per l'uomo stesso (GS n. 13)

Il numero 13 di GS costituisce una sintesi dell'antropologia cristiana e tratta esplicitamente del peccato nel senso teologico. Il testo pone in rilievo l'importanza della doppia fonte della conoscenza del male morale, cioè la Rivelazione e l'esperienza: «Nella luce di questa Rivelazione trovano insieme la loro ragione ultima sia la sublime vocazione, sia la profonda miseria, di cui gli uomini fanno l'esperienza» (GS 13)¹¹. Non accidentalmente i padri conciliari hanno messo il capitolo sul peccato dopo il numero 12 del documento, che espone l'elemento costitutivo della dignità della persona umana, e cioè il concetto dell'uomo come «immagine di Dio» (Gn 1, 26)¹². Con questa

⁸ B. HÄRING, *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1990, 37.

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in *Ench.Vat 1*, EDB, Bologna 1985¹³, 1246-1267.

¹⁰ Cf. S. PINCKAERS, *A keresztény erkölcszociológia forrásai*, Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár 2001, 311-312.

¹¹ La stessa cosa è stata spiegata nel numero 10 (GS): «È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si combattono a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte sente di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore».

¹² «L'uomo è stato creato "ad immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene (Gn 1, 26; Sap 2, 23) quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio (Sir 17, 3-10)». GS 12.

definizione biblica, della creazione dell'uomo ad immagine di Dio, la Costituzione vuole esprimere la verità della totale ed essenziale dipendenza dell'uomo da Dio. Il teologo gesuita ungherese Alszeghy Zoltán approfondiva questo pensiero con le parole:

La categoria dell'immagine esprime la relazione essenziale dell'uomo a Dio, in un modo singolarmente completo e profondo. Essa non dice solamente che l'uomo è un essere finito, fragile, bisognoso dell'Onnipotente, ma esprime questa realtà sottolineando insieme che quest'essere finito partecipa in modo misteriosamente privilegiato della grandezza e bontà del suo Creatore¹³.

In altre parole, il Documento rileva la grandezza dell'uomo, che consta nel fatto che nella Creazione, Dio sceglie di creare un essere capace di rispondere alla Sua chiamata, cioè capace di dialogare con il suo Creatore e perfino a vivere nella comunione con Lui. La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste appunto nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e non si affida al suo Creatore (GS 19)¹⁴. Dio suscita in ciascun uomo un desiderio di pienezza di vita che la spinge ad uscire da se stesso per dare una risposta. Dio stesso si pone come meta di questa ricerca, ma interpella la nostra libertà, perché solo una risposta libera può essere autentica. Nello stesso tempo andando avanti nella storia della creazione, vediamo che l'uomo è chiamato a vivere in comunione e dialogo anche con gli altri esseri viventi. Questo lo possiamo vedere già nella creazione della donna, quando Dio vede che «non è bene che l'uomo sia solo» (*Gn* 2,18). Tale capacità è radicata nella natura dell'uomo che è un essere sociale¹⁵. Vivere in una comunità corrisponde quindi alla natura profondamente sociale della persona. Ma il fatto stesso che la comunità viene posta dalla Costituzione in funzione dello sviluppo della vita personale, mette in rilievo che la persona non è un mezzo per la vita della collettività, ma che ciascun individuo umano realizza in sé la dignità dell'immagine di Dio¹⁶.

¹³ Z. ALSZEGHY, «L'immagine di Dio nella storia della salvezza», in AA.VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Elle Di Ci, Torino – Leumann 1966, 427.

¹⁴ «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da Lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore». GS 19.

¹⁵ «Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo: fin da principio "uomo e donna li creò" (*Gn* 1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti». GS 12.

¹⁶ Cf. Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio*, 430.

L'uomo, allora come abbiamo visto, è creato ad immagine di Dio, affinché sia capace di rispondere alla chiamata del suo Creatore. Se l'uomo è creato per entrare in relazione con Dio, questo comporta già anche la libertà, perché è impossibile l'incontro tra le persone senza la libertà¹⁷. Per questo parlare della persona vuol dire parlare irremissibilmente della libertà. Questo lo afferma anche il Concilio nel GS 13: «La vera libertà è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina»¹⁸. Se sono il dialogo, la relazione, la partnership, l'incontro interpersonale a definire il legame del soggetto umano con Dio, allora questo non può aver altra forma dalla libertà. Questo significa che la storia si svolge come dialogo di due libertà, in relazione asimmetrica ma reale. Asimmetrica perché la libertà in Dio è primaria e creatrice, nell'uomo invece è creata e ricevuta. La libertà – osserva P. Ricoeur, commentando sant'Agostino – «rivela la sua grandezza terribile nell'esperienza del male e del peccato. La libertà ha il potere di negare l'essere, di “rifiutare” e di “venir meno”, di “allontanarsi” da Dio, di “ripiegarsi” verso la creatura; questo potere temibile – questo “poter-peccare” – è il marchio dell'infinito sulla libertà»¹⁹. Il peccato è smascherato come un abuso della libertà donata da Dio con l'inevitabile conseguenza che una libertà rubata si cambia in ribellione contro l'origine di questo grande dono e porta alla schiavitù. Con questo insegnamento il Concilio si oppone a tutti coloro che negano la libertà dell'uomo. Fin dagli inizi della storia, l'uomo «tentato dal Maligno, abusò della libertà, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di lui»²⁰.

In questa parte il Documento tratta il tema del peccato in tre fasi, che costituiscono il quadro della storia della salvezza.

Nella prima fase si parte dalla perfezione originale dell'uomo, come immagine di Dio²¹. Con questo il Concilio vuole mostrare solamente l'elemento essenziale dello stato primitivo dell'uomo che consisteva nella giustizia e santità donata da Dio, la quale avrebbe avuto come conseguenza anche la felicità terrestre, se l'uomo non si fosse opposto a Dio con il peccato. L'uomo rifiutando di essere immagine di Dio, compie un attentato contro la sua stessa esistenza. Il Concilio spiega le dimensioni di questo attentato, affermando che l'uomo peccando «ha infranto il debito ordine in rapporto al suo

¹⁷ «...è voluta come ciò che rende possibile l'autocomunicazione personale libera di Dio ad un partner personale in un dialogo libero da entrambe le parti». K. RAHNER, *Sulla teologia della libertà*, in *Sacramentum mundi*, IX, Morcelliana, Brescia 1975, 765.

¹⁸ Cf. L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Roma 2007⁵, 228–229.

¹⁹ P. RICOEUR, *Liberté*, in *Encyclopaedia Universalis*, IX, Ed. Encyclopaedia Universalis France, Paris 1976, 984.

²⁰ GS 13.

²¹ GS 13.

fine ultimo, e al tempo stesso tutta l'armonia, sia in rapporto a se stesso, sia in rapporto agli altri uomini e a tutta la creazione»²².

Nella seconda fase invece si rileva la forza del peccato, che trovandosi nell'intimo del cuore²³, ha potere di deformare quest'immagine per il peccato. La deformazione dell'immagine di Dio a causa del peccato si rivela attraverso numerose e gravi conseguenze che l'uomo sperimenta nella sua esistenza personale e nella complessità dei suoi molteplici rapporti. Per questo egli soffre in se stesso una divisione dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società.

Molti, è vero, la cui vita è impregnata di materialismo pratico, sono lungi dall'averne una chiara percezione di questo dramma; oppure, oppressi dalla miseria, non hanno modo di rifletterci. Altri, in gran numero, credono di trovare la loro tranquillità nelle diverse spiegazioni del mondo che sono loro proposte. Alcuni poi dai soli sforzi umani attendono una vera e piena liberazione dell'umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del suo cuore. Né manca chi, disperando di dare uno scopo alla vita, loda l'audacia di quanti, stimando l'esistenza umana vuota in se stessa di significato, si sforzano di darne una spiegazione completa mediante la loro sola ispirazione²⁴.

L'uomo come un essere nel mondo è e sarà sempre tentato dal mondo che lo circonda, dai differiti sistemi, strutture, pensieri, nei quali cerca la verità, cerca di trovare le risposte più sofisticate del suo essere ma questi gli muovano soltanto disperazione e paura.

Infine nella terza fase il Concilio afferma che la deformazione dell'immagine di Dio nell'uomo non costituisce tuttavia l'ultima parola, perché l'uomo è stato liberato e rinnovato in virtù dell'opera redentrice di Cristo. Già all'inizio del Documento i padri conciliari parlano dell'esistenza del peccato nella vita dell'uomo, ma subito menzionano la grandezza della croce che distrugge le forze del peccato²⁵. Alla luce del mistero di Cristo è possibile trovare la risposta sul mistero dell'uomo. La dottrina sul peccato vinto da Cristo permette di dare una forma coerente e razionale a due intuizioni solo apparentemente opposte, cioè la sublime vocazione dell'uomo che in Cristo può costruire la sua esistenza e la sua profonda miseria in quanto senza Cristo, la pienezza dell'esistenza resta sempre tragicamente frustrata²⁶.

²² GS 13.

²³ GS 13.

²⁴ GS 10; 13.

²⁵ «Il mondo è caduto, certo, sotto la schiavitù del peccato, ma il Cristo, con la croce e la risurrezione ha spezzato il potere del Maligno e l'ha liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento». GS 2.

²⁶ Cf. Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio*, 441.

Riassumendo questa sezione del Concilio, si evidenzia la grandezza dell'uomo, creato e chiamato dal Bene Supremo a vivere in una relazione amorosa e piena di felicità, ma nello stesso tempo si mostra anche la miseria e la piccolezza della stessa creatura, che attraverso la sua libertà è capace di allontanarsi dalla fonte originaria della sua esistenza, scegliendo il peccato. Ma vediamo anche che l'amore di Dio si mostra più grande della miseria e dell'infedeltà dell'uomo, nel fatto che non lo lascia in questa situazione di angoscia, ma gli viene a incontro, e gli mostra la vera via.

La dimensione personale e sociale del peccato (GS n. 25)

Il Concilio, come si è menzionato già nella prima parte del capitolo, ci mette davanti ai diversi aspetti del peccato, affermando che esso è capace di deformare non soltanto l'individuo stesso, ma che esercita potere anche sulla comunità ecclesiale e sulla società umana. La medesima linea di pensiero viene ampiamente espressa nel numero 25, dedicato all'interdipendenza tra la persona e la società²⁷. L'uomo, di natura profondamente sociale, ha bisogno della società e della comunità in cui vivere per sviluppare le proprie doti, mentre la società ha per fine lo sviluppo e il perfezionamento delle persone. Ogni concezione di una società individualistica o collettivistica trova la sua spiegazione nel non rispettare questo contenuto ontologico²⁸. Quest'interdipendenza esistente tra la persona e la società, e che la persona ha una posizione centrale per la piena comprensione della società, il Concilio lo accentua citando l'Etica di S. Tommaso: «Infatti, la persona umana, che di natura sua ha assolutamente bisogno di una vita sociale, è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali»²⁹. Il valore e la dignità della persona umana sono il cardine e la misura di una concezione cristiana sulla società. La società della persona tuttavia non può essere considerata come una caratteristica esterna all'uomo. La persona

non è un "*individuum*" a cui venga dall'esterno attaccata e sovrapposta la socialità. Essa stessa si presenta come la sorgente e il fondamento di ogni socialità, che non si esaurisce affatto nel bisogno di aiuto, ma si completa piuttosto nel mutuo perfezionamento, nella comunicazione dei valori personali e nell'edificazione delle strutture culturali. Soltanto il mutuo dare e ricevere permette lo sviluppo della persona umana sul piano materiale, spirituale, morale e religioso³⁰.

²⁷ «Dal carattere sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti». GS 25.

²⁸ Cf. W. WEBER, A. RAUSCHER, *La comunità degli uomini*, in AA. VV., *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi Editore, Firenze 1966, 298-299.

²⁹ GS 25.

³⁰ W. WEBER, A. RAUSCHER, *La comunità degli uomini*, 299.

Esiste dunque un'interdipendenza tra le persone e la società umana per cui il loro perfezionamento o il loro degrado sono correlativi. Nel quadro della correlazione e dell'interdipendenza tra la persona e la società s'iscrive la questione della socializzazione. Con questo termine s'intendono tutti i rapporti e le strutture sociali che non sono, come la famiglia e la comunità politica, istituzioni naturali della società umana, ma che derivano piuttosto dalla libera decisione dell'uomo³¹. Il processo della socializzazione, in se stesso buono può tuttavia avere un influsso negativo sulle persone. Ma si può tranquillamente affermare anche il contrario. In altre parole: se da una parte la superbia e l'egoismo umano possono pervertire l'ambiente sociale³², dall'altra è l'uomo stesso ad essere condizionato e spinto al male dell'ambiente sociale³³. Per la nostra riflessione risulta rilevante evidentemente come la Costituzione situi la vera causa degli squilibri e delle divisioni, presenti nel mondo, nel cuore dell'uomo³⁴. Tra condizione del mondo e condizione attuale dell'uomo esiste infatti una stretta correlazione, dal momento che la dimensione interiore dell'uomo sta a condizionare la vita sociale. In tale modo, il peccato e il perturbamento sociale sono interdipendenti³⁵.

L'attività umana corrotta dal peccato ma chiamata alla conversione e redenzione (GS n. 37)

Dopo aver esposto ciò che la Chiesa pensa sull'uomo e sulla società umana, il terzo capitolo del Documento è dedicato «all'attività umana nell'universo». Il Concilio, mettendo al centro della riflessione il fenomeno dell'attività umana, non intende ridurre il discorso a un'esposizione di regole morali, a cui deve conformarsi ogni agire. Ciò che si prende in considerazione è l'attività umana nel mondo, cioè lo sforzo dell'umanità per dominare, trasformare e rendere più abitabile il mondo materiale.³⁶

³¹ Cf. W. WEBER, A. RAUSCHER, *La comunità degli uomini*, 300.

³² «Ma, più radicalmente, nascono dalla superbia e dall'egoismo umano, che pervertono anche l'ambiente sociale. Là dove l'ordine delle cose è turbato dalle conseguenze del peccato, l'uomo già dalla nascita incline al male, trova nuovi incitamenti al peccato, che non possono esser vinti senza grandi sforzi e senza l'aiuto della grazia». GS 25.

³³ «Ma se le persone umane ricevono molto da tale vita sociale per assolvere alla propria vocazione, anche religiosa, non si può tuttavia negare che gli uomini dal contesto sociale nel quale vivono e sono immersi fin dalla infanzia, spesso sono sviati dal bene e spinti al male. È certo che i perturbamenti, così frequenti nell'ordine sociale, provengono in parte dalla tensione che esiste in seno alle strutture economiche, politiche e sociali». GS 25.

³⁴ «In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo». GS 10.

³⁵ Cf. G. LIGAS, *Peccato "ferita della Chiesa". La dimensione antiecclesiale del peccato secondo la Lumen Gentium*, in *Lateranum* 52(1991) 88–89.

³⁶ Cf. M. FLICK, «L'attività umana nell'universo», in AA. VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Elle Di Ci, Torino – Leumann 1966, 581.

Se nella prima parte del discorso i Padri Conciliari cercavano di rispondere all'interrogativo sul senso e il valore dell'attività nel mondo, in questa parte (numeri 37-39) inquadra tale risposta nella prospettiva della storia della salvezza, considerandola nella realtà determinata dal peccato e dalla redenzione in Cristo Gesù. Per questo vediamo come il numero 37 del Documento parte dalla lunga esperienza dell'uomo e della Chiesa, ritornando fino alle prime pagine della Scrittura, e accentua il progresso ambiguo nella storia dell'umanità. Questo consta nel: «La sacra Scrittura, però, con cui si accorda l'esperienza dei secoli, insegna agli uomini che il progresso umano, che pure è un grande bene dell'uomo, porta con sé una serie di tentazioni»³⁷. Tentare, in primo senso significa provare le forze di qualcuno e, più in concreto, la sua potenza a fare il bene³⁸. Tuttavia il Documento parla della tentazione come incitamento al male, del mescolamento del bene con il male³⁹. Questo paradossale rivolgersi del progresso umano contro l'uomo ha una sola spiegazione, il peccato. Ora questo peccato porta i nomi di egoismi e di superbia che caratterizzano il comportamento non solo dei singoli, ma pure di interi gruppi di persone. In questa lotta l'uomo deve sempre sentirsi coinvolto. È, infatti, una battaglia che accompagnerà la storia umana fino alla sua fine, ma rimanendo perseverante in questa lotta, dice la GS 37, il cristiano può trovare la propria identità e la propria realizzazione terrena. Certamente non si può identificare il progresso umano con la pienezza del Regno. Ma Cristo con la sua incarnazione è entrato nella storia del mondo e dell'umanità, assumendola e ricapitolandola in sé. Nel disegno della salvezza, l'uomo inserito in Cristo, diviene una nuova creatura (2Cor 5, 17; Gal 6, 15) e acquista, secondo le espressioni di san Paolo, un nuovo essere e una nuova vita. Il mondo materiale visto dalla prospettiva della Redenzione appare non separato da Dio, ma sua opera e suo dono, che continuamente Egli offre all'umanità, chiedendone la collaborazione, per portarlo all'ultima perfezione⁴⁰. Dio ha creato l'uomo per amore e lo ha redento per amore. Egli vuole salvare l'uomo e si è incarnato non solo per redimerci, ma anche per insegnarci, attraverso la via della croce, a scegliere fra il bene e il male: «Io sono la via, la verità, la vita» (Gv 14, 6). Gesù con la sua morte in croce apre ai discendenti di Adamo quella porta che si era chiusa a causa del peccato. Quella porta si spalancò di nuovo quando Egli crocefisso aprì le sue braccia per fare la volontà del Padre che era quella di

³⁷ GS 37; Cf. GS 29, 41.

³⁸ Cf. *Sap* 3, 5; *Sal* 25, 2; *Gn* 22, 1; *Gdt* 8, 25-26; *Eb* 11, 17.

³⁹ Cf. E. COLOM – A. R. LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, Sussidi di Teologia, Apollinare studi, Roma 1999, 367.

⁴⁰ GS 37.

salvare l'umanità peccatrice ed è la stessa volontà del Verbo, che nella persona umana giustifica l'umanità e la redime.

L'incontro dell'uomo peccatore con il Dio Redentore nella coscienza.

La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, come si è accennato di sopra, non poteva lasciar fuori dalla sua trattazione la realtà del peccato con i suoi diversi aspetti, ma nello stesso tempo mette fortemente l'accento sulla chiamata di Dio e che l'uomo non è soltanto un essere trovato sempre sotto il peso del peccato, ma un essere amato e redento dal suo Creatore. L'amore di Dio si è mostrato e si mostra sempre più forte della malvagità dell'uomo che a causa della superbia, del suo egoismo si allontana sempre dalla Luce. In questo punto il Concilio non sceglie, come il prossimo passo da seguire, il tema della conversione, della riconciliazione, ma sottolinea l'importanza della coscienza nella vita dell'uomo. Perché con una coscienza ben formata, ben mantenuta, sana, l'uomo riesce a seguire le vie che lo conducono alla salvezza, all'incontro personale con Dio. Il tema della coscienza, i suoi diversi aspetti, e il suo ruolo importante nella vita dell'uomo è stato trattato o accennato nei diversi documenti del Concilio, ma il punto di arrivo di tutto il dibattito⁴¹ conciliare sulla coscienza è da tutti considerato il n. 16 di *Gaudium et Spes*⁴². In questo documento e in *Dignitatis humanae*, si assiste alla vera svolta operata dal Concilio: la coscienza⁴³ è riaffermata come perno dell'azione morale, luogo nel quale se ne verifica l'autenticità e la verità, «fonte e culmine» dell'azione morale del cristiano. Vedremo nelle prossime righe l'importanza della coscienza nella vita del credente, ma anche del compito dello stesso uomo che deve maturare, formare la sua coscienza.

Il paragrafo 16 si trova nel primo capitolo della costituzione dedicata alla «dignità della persona umana». Il capitolo si apre con una spiegazione della dignità che è radicata nel fatto che l'uomo è immagine di Dio (n. 12) ma sempre segnata dall'esistenza del peccato nella storia (n. 13), cioè vediamo già la composizione dell'uomo e la sua unità viva di corpo e spirito (n. 14).

⁴¹ Non è possibile analizzare l'intera costituzione e nemmeno ripercorrere la travagliata genesi e l'interessante dibattito teologico che ha segnato le tappe, ma l'attenzione si concentrerà in modo particolare sul paragrafo 16 dedicato al tema della coscienza morale. Sulla storia, o la genesi del testo: Cf. D. CAPONE, «Antropologia, Coscienza e personalità», in *Studia Moralia* 4 (1966), 73-113; S. MAJORANO, «Coscienza e verità morale nel Vaticano II», in AA. VV., *La coscienza morale oggi*, Roma 1987, 159-166.

⁴² Cf. D. CAPONE, «Antropologia, Coscienza e personalità», 73-113.

⁴³ Nei testi conciliari il termine coscienza ricorre 72 volte, di cui 38 in GS e 13 in DH. Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 106.

Si analizzano poi tre espressioni più espressive, cioè, l'intelligenza che ricerca il vero (n. 15), la coscienza che discerne il bene dal male (n. 16) infine la libertà come presupposto imprescindibile (n. 17). La costituzione continua con la sfida della morte ineliminabile (n. 18), con le sfide e degli interrogativi degli atei (n. 19-20) terminando con il ritorno del tutto a Cristo uomo nuovo (n. 22)⁴⁴. Il paragrafo 16 sulla coscienza si collega strettamente a tutta la parte, e soltanto leggendolo in questa prospettiva è possibile cogliere tutto il significato delle sue espressioni.

Con *Gaudium et Spes* 16 ci viene offerta una definizione di coscienza nella quale è messa in luce la sua consistenza ontologica, e non semplicemente le sue funzioni. La riflessione muove non più dall'ordine morale assoluto, ma dall'uomo creato a immagine di Dio, più precisamente dall'esperienza di quel dinamismo che rende uomo l'uomo, che ha la sua origine nel cuore della persona e si caratterizza come tensione ininterrotta verso il compimento. In altre parole si tratta di quell'interiorità che fa della persona una realtà «superiore alle cose corporali e «più che una particella della natura o un elemento anonimo della città umana»⁴⁵. Potremmo dire che la coscienza è la trascendenza della persona: «In quelle profondità egli torna, quando fa ritorno in se stesso, là dove lo aspetta quel Dio che scruta i cuori là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino»⁴⁶. Partendo da questo pensiero del Documento vediamo che non si tratta di un'interiorità chiusa in se stessa, ma aperta alla comunione, al dialogo, alla parola non solo con Dio ma con tutti gli uomini. In tale interiorità l'uomo fa esperienza dell'imperatività morale, che il paragrafo 16 formula così:

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato⁴⁷.

Si tratta di un'interiorità che l'uomo scopre e nella quale esso fa esperienza dell'imperatività morale, la quale «proprio perché emergente dalla profondità personale, non è limitativa della libertà, ma si svela come suo fondamento e condizione»⁴⁸. Questa legge risuona nel suo intimo nella forma di una chiamata. L'uomo dunque è presentato come un essere chiamato. È detto di questa legge che non è opera dell'uomo, infatti egli la scopre, è sua.

⁴⁴ Cf. MAJORANO, *La coscienza*, 107-108.

⁴⁵ GS 14.

⁴⁶ GS 14.

⁴⁷ GS 16.

⁴⁸ S. MAJORANO, *La coscienza.*, 109.

Poiché l'uomo è un essere dotato di ragione questa legge non solo è vissuta, ma anche conosciuta e, in quanto libero, essa gli si presenta come un dovere e non come una pura necessità, come un obbligo al quale tuttavia può venir meno⁴⁹.

Facendo un passo avanti si precisano i contenuti della legge, di cui fa esperienza la coscienza di ogni uomo, che è l'amore: «Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo»⁵⁰. Il testo sembra che vuole dire che la conoscenza del bene non riguarda solo l'intelligenza, ma chiama il cuore della persona che ama il bene che l'attrae; non si tratta semplicemente di un fare che qualifica moralmente la persona, ma la sua apertura totale al bene. Quest'amore, poi è chiamato a realizzarsi e a declinarsi nel portare frutti per la vita del mondo⁵¹. La verità morale si mostrerà come verità di fedeltà alla coscienza, di ricerca, di comunione:

Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità⁵².

Si tratta di affermazioni che spiegano come la verità morale è il frutto di fedeltà alla coscienza, condivisa e nello stesso tempo in una ricerca incessante.

Il paragrafo 16 si chiude con il richiamo alla duplicità della coscienza erronea, che porta con sé le conseguenze. Questo vuol dire che se la coscienza è erronea per ignoranza invincibile, allora la persona non perde la sua dignità, perché il contenuto delle scelte non è concreto e non ha alla sua radice la responsabilità della persona; quando viene a mancare questo, la coscienza perde la sua dignità⁵³. Se l'ignoranza invincibile non svilisce la dignità della coscienza, col peccato le cose stanno diversamente, in quanto ci si trova di fronte a una scelta deliberata di arbitrarietà e di peccato. La consuetudine del peccato più che ai singoli peccati rimanda all'atteggiamento di fondo di cui scaturiscono. Per questo merita di dare un'attenzione anche alla venialità abituale per l'incidenza che ha sul comprendere e sul decidere personali.

L'ultima parola che il Concilio dà è una parola che spinge l'uomo alla speranza, per ricordare che è possibile uscire dal peccato, che nessuna

⁴⁹ Cf. A. MOLINARO, «Persona e agire morale», in T. GOFFI – G. PIANA (ed), *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 373-388.

⁵⁰ GS 16.

⁵¹ Cf. S. MAJORANO, *La coscienza*, 110.

⁵² GS 16.

⁵³ Cf. D. CAPONE, «Antropologia, Coscienza e personalità», 112.

situazione, nemmeno la più tragica è senza via di uscita. La malvagità dell'uomo non toglie nulla all'iniziativa che Dio continua a cercare. Ma la persona che per poter veramente arrivare sempre più vicino a quel Dio che non lo abbandona mai, ha anche lui il compito e il dovere di cercare sempre la verità; questa lo afferma nel documento *Dignitatis humanae*⁵⁴, che nella frase successiva ci mette d'avanti la modalità di tale ricerca: «Il sacro Concilio professa pure che questi doveri attingono e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore»⁵⁵. Ne deriva che «gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio»⁵⁶. Perché sia imperativa è necessario che una verità venga additata dalla coscienza. L'uomo ha il dovere della ricerca incessante della verità, ma questa non gli può essere imposta, perché deve essere riconosciuta dalla coscienza. Del resto solo rispettando le esigenze della coscienza è possibile arrivare alla verità in maniera coerente con la dignità dell'uomo: «Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso»⁵⁷.

Per concludere, vediamo come nel Concilio si sottolinea l'importanza della coscienza nella vita dell'uomo peccatore. La coscienza – che è il luogo della legge, che è il luogo dell'incontro personale dell'uomo con Dio, dove l'uomo può essere «solo con Dio»⁵⁸, che è apertura al prossimo – aiuta l'uomo a riconoscere Dio come suo Padre e a rispondere all'appello dell'amore amando. Cristo non forza l'uomo dall'esterno costringendolo al cambiamento, ma il suo dono gratuito è al tempo stesso Grazia ed evento di coscienza. L'insincerità e il peccato possono ottenebrare la coscienza, ma non renderla del tutto cieca. Rimane, seppure ferita e limitata, nell'uomo la capacità di distinguere ciò che è bene da ciò che è male, quanto basta per rivolgersi all'onestà che sta alla base di ogni possibile discernimento. Poiché Dio non smette mai di chiamare l'uomo, non viene meno in lui la capacità e la possibilità di rispondere.

⁵⁴ «E tutti gli esseri umani sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che concerne Dio e la sua Chiesa, e sono tenuti ad aderire alla verità man mano che la conoscono e a rimanerle fedeli». DH 1, in CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965), Il diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione, in *EnchVat 1*, EDB, Bologna 1985¹³, 1042-1086.

⁵⁵ DH 1.

⁵⁶ DH 3.

⁵⁷ DH 3.

⁵⁸ GS 16.

ALEXANDRU THEODOR CISAR – THE MARTYR PASTOR

*Pr. Petru CIOBANU**

Abstract: The article is dedicated to one of the most representative figures of the Catholic Church in Romania, Archbishop Alexandru Theodor Cisar, and briefly presents the life of this Catholic hierarch until the establishment of the communist regime in Romania. Most of the study presents the persecution to which he was systematically subjected by the communists, our aim being to justify the title of the article: the martyr Pastor.

Keywords: Alexandru Theodor Cisar, communist regime, persecution, Diocese of Iasi, Archdiocese of Bucharest.

„*Veritatem facientes in charitate* – «holding the truth in love» (*Ef* 4,15), while bearing in mind the sad circumstances in which the Catholic Church finds itself with you, we cannot but praise your admirable example of Christian strength”¹. With these words, the venerable Pope Pius XII addressed the Christians in communist Romania, subject to atheistic persecution, on March 27, 1952, in the Apostolic Letter *Veritatem facientes*. And the great pope continued: „We know well how much and what sufferings you have had to endure until now; we know very well that among you there is no longer any bishop who can freely pastor his diocese, guide the priests and give the believers the appropriate norms and instructions”².

Among these bishops deprived of the freedom to fulfil their mission placed on their shoulders by the High Priest Christ and entrusted by the Roman successor of Saint Peter, was Alexandru Theodor Cisar, archbishop of Bucharest, also a martyr of the red dragon called “communism”.

Alexandru Theodor Cisar was born on October 21, 1880, in Bucharest, to parents who had settled in the country for a long time. His father, Francisc Cisar, of Czech nationality, was a tailor, and his mother, Ana, was of Polish origin³. From the fall of 1892 he attended the “Holy Spirit” Seminary in Bucharest, and in 1899 he was sent to Rome to continue his studies.

* Diocese of Chisinau (Republic of Moldova); e-mail: cancellariusmd@gmail.com.

¹ PIUS XII, Apostolic Letter *Veritatem facientes* (March 27, 1952): AAS 5 (April 12, 1952) 249.

² PIUS XII, Apostolic Letter *Veritatem facientes* (March 27, 1952): AAS 5 (April 12, 1952), 249-250.

³ Cf. Iosif GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, manuscript, Frumoasa 1974, 189.

Here, on June 6, 1903, in the College *De Propaganda Fide*, he was ordained a priest. Returning to the country, he was appointed secretary of the archbishop of Bucharest, Mons. Francisc Xaveriu Hornstein, after whom he was appointed prefect of studies at the Archdiocesan Seminary in the capital of Romania. After a short period of pastoring in the Parish “Baratia” in Bucharest and in Craiova, in January 1918 he was appointed director of the School “St. Andrew” in Bucharest, a position he also held at the time he received the episcopal appointment, at 22 April 1920. He was consecrated bishop in the Cathedral of “Saint Joseph” in Bucharest on August 15, 1920, and was installed in the cathedral in Iasi on August 22 of the same year⁴.

From the beginning of his activity as bishop of Iasi, Alexandru Cisar took care to reopen the Diocesan Seminary in Iasi, whose courses were resumed on October 18, 1920⁵. He is also responsible for the introduction of the Gregorian calendar in the Diocese of Iasi, on April 16, 1922, which officially came into force in Romania two years later⁶. On the diocesan level, his intentions were to create a favourable, pacifying climate between the priests of the diocese, between the diocesans and the Franciscans, forgetting the horrors of the war, and, secondly, to contribute to erasing the memory and its consequences⁷.

Under the pastorate of Bishop Cisar, the boundaries of the Diocese of Iasi extended beyond the Prut, reaching the Dniester. The fact happened by Consistorial Decree *Quum nonnullae* of August 2, 1921, by which the Catholic parishes in Bessarabia were detached from the Diocese of Tiraspol and passed under the jurisdiction of the Diocese of Iasi. The reception of the five parishes mentioned in the decree – Chisinau, Bender, Balti, Hotin and Crasna – was personally done by Alexandru Th. Cisar in September-October of the same year⁸.

After the retirement of Archbishop Raymund Netzhammer from the leadership of the Archdiocese of Bucharest, in July 1924, Bishop Alexandru Cisar was appointed apostolic administrator of the archdiocese, on

⁴ Cf. Alois MORARU – Iosif RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, Sapientia, Iasi 2004, 23; Alois MORARU, *Incursiune în istoria Episcopiei Catolice de Iași (1884 – 27 iunie – 2009)*, Presa Bună, Iași 2009, 79; Dănuș DOBOȘ, „Arhiepiscopul Al. Th. Cisar”, *Lumina creștinului* 5 (2011) 11.

⁵ Cf. Alois MORARU, „Seminarul diecezan «Sfântul Iosif» din Iași de la înființare până în 1948”, *Dialog teologic* 18 (2006) 30.

⁶ Cf. Emil DUMEA, *Istoria Bisericii Catolice din Moldova*, Sapientia, Iasi 2004, 281.

⁷ Cf. Cf. Emil DUMEA, *Istoria Bisericii Catolice din Moldova*, 281.

⁸ Cf. Petru CIOBANU, *Biserica Catolică din Basarabia în perioada interbelică*, Sapientia, Iași 2018, 88-100. Only the Hotin Parish was not received during a visit, the handover-reception minutes being signed by mail.

December 12, 1924 being appointed Archbishop of Bucharest. At the same time he also held the position of apostolic administrator *ad interim* of the Diocese of Iasi, until July 5, 1925, when the newly appointed bishop of Iasi, Mihai Robu, took possession of the diocese⁹. In 1928, as archbishop, he requested the suppression of the term “schismatic” by which the Orthodox were designated¹⁰.

August 23, 1944. With the arrest of Marshal Ion Antonescu and the change in the course of Romania’s participation in the Second World War, followed by the installation of some puppet governments by the Soviet occupation troops, the persecutions to which the Catholic Church in Romania will be subjected in the next 45 years had been already looming. The increasingly brutal interference of the new regime, established in Romania after the forced abdication of King Mihai I on December 30, 1947, in the affairs of the Catholic Church did not go unanswered, including by Archbishop Alexandru Th. Cisar.

The first big blow given to the Catholic Church in Romania was done by Decree no. 151 of July 19, 1948, by which the Presidium of the Grand National Assembly of the Romanian People’s Republic unilaterally denounced the 1927 Concordat between Romania and the Holy See. Through this act, the communists aimed to weaken the position of the Catholic Church in Romania. On August 3 of the same year, by Decree no. 175, confessional and private schools were abolished, and by Decree no. 176 of the same day, the movable and immovable assets of bishoprics, parishes, congregations and monastic institutions were improperly transferred to the state¹¹. On August 3, 1948, the Presidium of the Grand National Assembly of the Romanian People’s Republic issued Decree 177 “for the general regime of religious cults”. Article 22 of this decree stated: „Religious cults with diocesan organizations may have a number of dioceses in relation to the total number of believers. For the creation and operation of a diocese (dioceses, superintendencies), an average of 750,000 believers from each diocese will be counted”¹². Decree 243 of September 17, 1948, stated that “the number of eparchies (dioceses, superintendencies) of religious cults in the RPR is

⁹ Cf. Alois MORARU – Iosif RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, 23.

¹⁰ Cf. Jean NOUZILLE, *Catolicii din Moldova. Istoria unei minorități confesionale din România*, tr. Anton Despinescu – Petru Ciobanu, Sapientia, Iasi 2010, 241.

¹¹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, I, 1883-1954, ARCB, Bucharest 2021, 310-311.

¹² „Decretul Nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase”, *Monitorul Oficial* 217 (September 18 1948) part I, 6393.

fixed as follows: [...] c) Roman Catholic worship 2 dioceses”¹³, the existence of only two Roman Catholic dioceses being recognized by the Groza government: that of Alba Iulia, pastored by Bishop Márton Áron, and that of Iasi, headed by Bishop Anton Durcovici. By Decree no. 1596 of the Ministry of Cults of the same day, “the following tenants are ex officio: [...] c) From the Roman Catholic cult: 1. I.P.S. Dr. Alexandru Cisar”¹⁴, decree by which the abusive “retirement” of the archbishop of Bucharest and his removal from the budget of the Ministry of Cults were legislated¹⁵.

The abusive actions of the Romanian communist government towards the high prelate had no canonical consequences for the Archdiocese of Bucharest, as the only authority with the right to dismiss remained the Holy See. Ignoring his “retirement” by the decision of the authorities, Cisar continued to carry out, undaunted by communist constraints, his mission as a pastor. Thus, in collaboration with the other bishops, he requested the Bucharest government to release from prison the priests arrested by the Security, to stop the abusive controls of the government agents at the Catholic parishes and to end the political trials brought against some priests and the trial directed against Father Stanislau Traian Jovanelli, the financier general of the Archdiocese of Bucharest. After the brutal closing of the Catholic confessional schools, Archbishop Cisar authorizes the organization of catechesis courses for children and young people in the Archbishop’s Palace in Bucharest, which were held by a Franciscan priest¹⁶. Furthermore, in December 1948, Archbishop Cisar sent the Groza government a legal memorandum – drafted, under his guidance and that of Bishop Iuliu Hossu from Cluj, by an inter-diocesan commission –, denying the government’s right to unilaterally denounce The Concordat, at the same time accusing the Romanian government of an attack on religious freedom¹⁷, although “freedom of conscience and religious freedom are guaranteed by the State”, as was pompously expressed in article 27 of the Constitution of the Romanian People’s Republic, voted by the Great National Assembly on April 13, 1948¹⁸. In the same month of December 1948, Archbishop

¹³ „Decretul nr. 243 pentru fixarea numărului eparhiilor (diocezelor, superintendențelor) cultelor religioase”, *Monitorul Oficial* 178 (August 4, 1948) part I, 7679.

¹⁴ MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS, „Decretul nr. 1596”, *Monitorul Oficial* 178 (August 4, 1948) part I, 7684.

¹⁵ Cf. Dănuț DOBOȘ, „Din istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București”, *Pro Memoria* 10-11 (2011-2012) 285; IDEM, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 315-316.

¹⁶ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, ARCB, Bucharest 2020, 176-177.

¹⁷ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 164.

¹⁸ *Constitution of the Romanian People’s Republic. The text voted by the Great National Assembly in the meeting of April 13, 1948*, f.d. f.l., 6.

Alexandru Theodor Cisar presided over the last meetings of the Marian Congregation of Men and Youth in Bucharest, with the participation of prefects from all the Marian congregations in the country¹⁹.

Another opportunity to launch new accusations against the communist regime was the confiscation of the building in Timisu de Jos of the English Ladies, who left the country in January 1949. According to Cisar, as it was not attached to any school, it did not fall under Decree 177 on the nationalization of schools. Another charge he brought against the Communists was the encouragement of a “diversionist current” among Roman Catholic priests and believers, for which he was ready to grant plenary indulgence to all those who, because of adultery and concubinage, had been excluded from the Church, in order to thus fight “against this situation and to succeed in increasing the number of those ready to defend Catholicism”²⁰.

The assiduous work of the high Bucharest Catholic hierarchy in a period when the communist persecution and terror against the Catholic Church in Romania was gaining momentum did not go unnoticed in the Eternal City. And the reward for his efforts to keep the flame of faith alive in an uncertain time was not long in coming. On December 14, 1948, the Holy See granted Archbishop Cisar the title of “Assistant of the Pontifical Throne”. But even the reaction from the communist government of Romania to this appreciation of Cisar’s services from Pope Pius XII was not long in coming, the state authorities recognizing the “Catholic centers” of Timisoara, Oradea, Satu Mare and Bucharest. Archbishop Cisar was left out, titular in the capital of Romania and in the headquarters of the Archdiocese of Bucharest being named Edmond Barciovschi²¹. But two years later, by Decision 15/322 of May 4, 1950, the Ministry of Religious Affairs abolished these “Catholic centers”, the responsibilities of organizing and administering regional goods and interests being taken over by the Diocese of Iasi, led at that time by Bishop Marcu Glaser²².

At the end of 1948-1949, Alexandru Th. Cisar will continue to participate in the meetings of the Conference of Catholic Bishops from Romania convened by Nuncio Gerald Patrick O’Hara sometimes at the headquarters of the Apostolic Nunciature, sometimes at the headquarters of the Archdiocese of Bucharest. At these meetings, which took place in a political climate not favourable to the Catholic Church, they discussed what measures should and can be taken to minimize the brutal and abusive interference of the rulers in the life of the Catholic Church in Romania, the

¹⁹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 176.

²⁰ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 195.

²¹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 177.

²² Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 317.

difficult situation created after more and more the rights and freedoms of the Church were limited, the unilateral denunciation of the Concordat, the material and spiritual assistance necessary for the Greek Catholic believers after the arrest of the united bishops and the illegal liquidation of the United Church with Rome in December 1948 etc. Aware of the risk he is exposed to, especially that of seeing some places of worship closed, Archbishop Cisar offered the Greek Catholic priests, who refused to “return” to the Orthodox Church, the right to celebrate liturgy in some churches Roman Catholics from Bucharest, at the same time looking for ways to materially help the arrested Greek Catholic bishops and priests, also being in contact with priests from the anti-communist resistance. Between the years 1949-1950, in the chapel of the “Holy Spirit” Seminary, the Archbishop’s Palace in Bucharest, disregarding the danger of such an act, ordained several Greek Catholic priests, other united priests finding shelter within the walls of the Archbishop’s Palace with the approval of Cisar²³.

With the establishment of the communist regime in Romania, Archbishop Cisar was closely supervised by the Security, and starting from the fateful year 1948 and as a result of the actions taken, he was permanently followed, through an individual file, by the Romanian Security, the purpose being to gather information with regarding the anti-communist and anti-Soviet attitude of the high Bucharest hierarch²⁴. He was characterized as an “enemy of the USSR and the democratic regime in the RPR, also making slanderous and anti-worker statements”. For Cisar’s surveillance, an extensive information network was set up at the archbishop’s residence, secretly formed by the main collaborators, subordinates or acquaintances of the hierarch, with the aim of documenting his entire “anti-communist” and “anti-Soviet” activity, following- especially his statements to the Groza government²⁵. His sermons were closely monitored, in which he allegedly criticized some decisions of the new authorities, such as changing the phrase “Christmas holidays” to “winter holidays”; the statement that “the true communism is the Christian one in the monasteries, which is neither forced nor materialistic”, was also put into his mouth, which he would have made in his sermon of New Year 1949. On December 13, 1948, after the arrest of the Greek Catholic bishops, Archbishop Cisar complained to an acquaintance that he was in a difficult situation and that he expected the worst, for which he prepared two suitcases in which he had placed three pectoral crosses and his work *Dictionarul (The Dictionary)* and which he wanted to discreetly remove from the house and shelter

²³ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 316-317.

²⁴ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 317.

²⁵ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 199.

them with an acquaintance in the capital of Romania. He told the same acquaintance that “we are above the entire Romanian Government, because we are an international force”²⁶.

The Security reports indicated that Alexandru Th. Cisar was aware that he was being followed, but, nevertheless, he was ready not to accept any compromise with the Romanian authorities. One of the informants wrote that the archbishop of Bucharest “stated that he refused to obey Antonescu’s order and will not obey the communists’ orders either. He can only take orders from Vatican”. He was also accused of saying that he did not intend to retire from the leadership of the Archdiocese of Bucharest after the so-called “retirement” of September 17, 1948. There was also the personal harassment to which he was subjected by the people of the Security and invoked by him in the discussions recorded by the informants, such as the cold he had to endure in the winter of 1948-1949 because the Company “Competrol” did not distributed the necessary fuel to the Roman Catholic Archdiocese of Bucharest²⁷.

On January 12, 1949, after a quarter of a century of pastoring in the capital of Romania, Archbishop Alexandru Theodor Cisar resigned from the leadership of the Archdiocese of Bucharest, being replaced, starting on January 17, by the bishop of Iasi, Mons. Anton Durcovici, as apostolic administrator. After his resignation, he was appointed titular bishop of *Nicopolis*²⁸. The change was most likely made because the Holy See was aware that Archbishop Cisar was not officially recognized by the communist government led by Petru Groza, a recognition of which Bishop Anton Durcovici was a party²⁹. However, he will remain an active presence in the life of the archdiocese even after this date, as evidenced by the fact that, on February 13, 1949, he presided over the meeting of the Chapter of Canons of the “Saint Joseph” Cathedral, during which he reaffirmed his will not to treat with the communist government of the country and warned those present to be prepared for a possible illegal activity of all the priests of the Archdiocese of Bucharest. To encourage them, he turned to the words of Pope Pius XII: „To obey a terrorist regime is to lose the right to the kingdom of heaven”³⁰.

Cisar’s stay away from the leadership of the Roman Catholic Archdiocese of Bucharest lasted about half a year, because on June 26, 1949, Bishop Durcovici was arrested by the communists. This is how it happens that

²⁶ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 317.

²⁷ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 194.

²⁸ Cf. Dănuț DOBOȘ, „Arhiepiscopul Al. Th. Cisar”, 11.

²⁹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 170.

³⁰ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 196-197.

since June 29, 1949, Archbishop Alexandru Th. Cisar returned to the helm of the Church in Muntenia, being appointed, as provided by the canonical laws, by the Holy See as apostolic administrator³¹.

In this capacity, Archbishop Cisar took the firm and courageous decision to suspend the elaboration of the statute of the Roman Catholic Church requested by the communist authorities through Decree 177 of August 4, 1948, noting that, until further orders, the acts issued by Pope Pius by which communism was condemned, remained in force. He also demanded that all contact and all collaboration with the communist government – the enemy of the Church at that time – should cease³².

The period of the second pastorate of Archbishop Cisar in Bucharest, more precisely for the autumn of 1949 and the spring of the following year, also represents the period of the “great success” of the Security in the pursuit of the high prelate. With the help of an informant outside the archbishop’s residence, the security guards came into possession of two documents of the archbishop that could represent evidence for the initiation of a political trial against him. The first of these documents, entitled *Draft guideline for a new Constitution*, drafted in November 1949 with the aim of being used by liberals for the elaboration of a new constitution after the communist period – Archbishop Cisar, like many Romanians, still hoped that “the Americans will come” –, but the “trusted person” to whom the document was handed over, Professor Aurel Popa, proved to be a zealous collaborator of the political police. As the securist colonel Gavril Birtas expressed, the text bore “the seal of Cisar’s fierce hatred towards communism”. As a result, it was proposed to “detain and investigate the archbishop”. The second document, which came into the hands of the Security also thanks to the same Aurel Popa, was a document-manifest entitled *An alarm cry* and was intended for Western governments to be informed about the situation in Romania, while also criticizing the Soviet and Romanian communist leaders and the communist reforms that were wreaking the Romanian society. „A people of 15 million people perish under the blows of the executioners from the Kremlin and Bucharest”, wrote Cisar in this manifesto³³.

This direct defiance of the communist government in Bucharest did not take long to receive a response. Accused of the crime of disseminating manifestos against the communist regime and the USSR, on March 11, 1950 the Security proposed the arrest and prosecution of the archbishop of

³¹ Cf. Alois MORARU – Iosif RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, 23; Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 170.

³² Cf. Dănuț DOBOȘ, *From the Istoria Arhidiecezei Romano-Catolice de București*, 286.

³³ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 203-205.

Bucharest³⁴. As a result, the authorities took the decision to intern him with mandatory residence at the monastery of the Franciscan sisters from Orastie (Hunedoara County). But a few hours before he was arrested on May 20, 1950, he submitted his canonical jurisdiction to the nuncio Gerald Patrick O'Hara, who, in turn, passed it on to the parish priest of the "St. Joseph" Cathedral, Rev. Iosif Schubert, appointed apostolic administrator of the Archdiocese of Bucharest and secretly consecrated bishop by the same nuncio on May 30, 1950³⁵.

Arriving in Orastie, he was informed of the regulation imposed by the Security, that of not being allowed to leave the mandatory domicile. Having become an "important and immediate target", as the security guards described him, he was surrounded by informants, and an informative follow-up file was also opened for him, with the aim of finding out what is the place and role of Archbishop Cisar in the clandestine Catholic hierarchy, what are his connections with the Holy See, who are those who visit it and who are the couriers through which he sent his letters to his collaborators from Bucharest or elsewhere³⁶.

The regime that was imposed on him in Orastie and the frequent visits of "democratic" priests, zealous collaborators of the communist regime – members of Catholic Action, an organization that obeyed the regime – who wanted him attached to democratic "ideals" and to the creation of a national Catholic Church, they did not break Archbishop Alexandru Th. Cisar in his uncompromising attitude and desire not to collaborate with the atheist regime in Romania. He vehemently condemned the meetings in Targu Mures (April 1950), Cluj (March 1951) and Gheorghieni (September 1951)³⁷ at which they loudly demanded the termination of the abnormal relations that exist between the Catholic Church and the Romanian government and the integration of the Church into the regime of popular democracy³⁸. As a result of the opposition to the resolutions of these assemblies, the Security came to the conclusion that Archbishop Cisar was not willing to collaborate with the Ministry of Religious Affairs, being further categorized as "an enemy of the working class and capable of terrorist acts against the security of the people", and this from a man "dull due to old age", who "maintains links with the clandestine Greek-Catholic and Roman-Catholic

³⁴ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 205-206.

³⁵ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 286; Alois MORARU – Iosif RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, 23.

³⁶ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 211.

³⁷ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 214-217.

³⁸ Cf. Jean NOUZILLE, *Catolicii din Moldova. Istoria unei minorități profesionale din România*, 295-297.

hierarchy, urging the Roman-Catholic clergy to resist the Catholic Action and the new status of the Roman-Catholic Church” but also a man who, although he was known to be closely watched by the Security, had the courage of faith to declare that “they (communists – n.n.) think they can destroy the Cross? No! The Pope and everyone in Vatican are praying for the destruction of Communism”³⁹.

But no matter how strong man is, like Christ the Redeemer in the Garden of Olives, Archbishop Cisar also had his moment of human weakness, when, in April 1950, he declared to the pharmacist Endre Farago that he was possessed by the idea of going to Rome “to get rid of the communists and to no longer endure the fear and terror of the Romanian People’s Republic”. Certainly, one of his few joys during his internment in Orastie was the permission he received in 1951, 1952 and 1953 to confer minor and major orders for the Diocese of Alba Iulia and to ordain 33 priests⁴⁰.

After June 6, 1953, when he celebrated his golden jubilee of the Priesthood, Archbishop Cisar resumed the steps to the communist authorities to lift his mandatory domicile from Orastie, on the grounds that the Catholic Church in Romania needed at that moment “a leader to guide it not to lose its true freedom”. As a result, on June 26, he was transferred to Alba Iulia, but still with mandatory residence, and on August 1 of the same year – on the eve of the World Youth Festival – he was recalled to Bucharest by Prime Minister Petru Groza, who informed him that the Presidium The Great National Assembly of the RPR is willing to accept the government’s proposal to annul Decree 1596/1948 on the “ex officio withdrawal” of the “tenant” and the Decision of May 1950 on internment with compulsory residence in Orastie. On September 3, 1953, Petre Constantinescu-Iasi, the Minister of Religious Affairs, proposed to the government to reconsider the decision to withdraw Cisar, and from September 1 to even recognize his rights over the Archdiocese of Bucharest. The respective steps were taken quickly, within two weeks, so on September 16 of the same year, the Presidium of the Great Assembly of the RPR adopted Decree no. 382 regarding the return on the ex officio withdrawal of Archbishop Cisar⁴¹.

However, he was not allowed to stay at the head of the Roman Catholic Archdiocese of Bucharest for long, because he died on January 7, 1954. In the official report sent to the Holy See on February 1, 1954 by the General Vicar Jovanelli it was written that Cisar,

³⁹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 218-219.

⁴⁰ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 220.

⁴¹ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 229-234.

on the Feast of the Epiphany, on the advice of the doctor, had to go to bed. Having been diagnosed by the doctor with double pneumonia, which turned into pulmonary congestion, on the second day of the Epiphany, the doctor administered very effective penicillin injections; his heart, however, could no longer resist and gave way suddenly, so that at the moment of death he received general absolution, the sacrament of Holy Olives and the Apostolic Blessing, while giving his holy soul into the hands of the Lord.

Father Victor Iacobec wrote that

the archbishop, the eternally healthy man, who did not take any anti-neural medication, has the flu! No one cares. But after two nights he falls next to the bed, can't get up, stays on the floor for a few hours, gets pulmonary congestion and dies in the morning... God took from their hands (the communists) the soul of a good and pure man, whom the enemies of the Church wanted to mock⁴².

After the funeral liturgy in the "Saint Joseph" Cathedral, the lifeless body of Archbishop Alexandru Theodor Cisar was buried in the Catholic chapel of the "Bellu" Cemetery in Bucharest⁴³, from where, on February 15, 2023, his earthly remains, at the initiative of his successor at the helm of the Roman Catholic Archdiocese of Bucharest, Archbishop Aurel Perca, were reburied in the crypt of the Cathedral "Saint Joseph"⁴⁴.

The words of Father Victor Iacobec lead us to believe that the death of Archbishop Cisar was not the result of the flu that passed into pulmonary congestion. The study of the documents from the Archive of the Political Bureau of the Central Committee of the Romanian Workers' Party prove the fact that in the case of the high Bucharest hierarch it is a state assassination, carried out on the order and with the approval of the communist authorities. Thus, according to the minutes of the meeting of the Political Bureau of the Central Committee of the PMR on May 25, 1954, Gheorghe Gheorghiu Dej, extolling the "successes" of the communists in the action to destroy the Greek-Catholic Church in Romania and mentioning the failure towards the Roman-Catholic Church, said that, in relations with the latter, "Cisar's experience showed that it is possible to solve" finding a "way of understanding". But what exposed the Romanian communist regime in its involvement in the death of the archbishop are the words of the same Kremlin puppet that was Gheorghiu Dej: „He died. The causes of death can be different. My guess is that he didn't die suddenly after the

⁴² Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 238-240.

⁴³ Cf. Alois MORARU – Iosif RĂCHITEANU, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, 23.

⁴⁴ Cf. Aurel PERCĂ, „Întâlnirea cu Cristos: un timp de har”, *Actualitatea creștină* 2 (2023) 4.

festival. We are not going to investigate now who killed him”⁴⁵. „We’re not going to investigate,” because it’s clear that we killed him...

We conclude with the beautiful characteristic of this Roman Catholic prelate made by Romul Candea: „The Roman Catholic Archbishop of Bucharest, Monsignor Cisar⁴⁶, he is a very learned prelate and a great patriot. Whenever there is a national celebration or whenever it is about the celebration or commemoration of a great Romanian statesman, Archbishop Cisar takes part in the joy with us as well as in the national pains”⁴⁷.

He was with his people both in joy and in pain. That’s why the people loved him, acclaimed him, respected him. But for the communists he was just an obstacle, like other Catholic bishops, an obstacle that simply had to be removed. And thus, they made of Archbishop Cisar what they were afraid to do: a martyr, a saint!

⁴⁵ Cf. Dănuț DOBOȘ, *Alexandru Theodor Cisar – Arhiepiscopul martir*, 242-243.

⁴⁶ Originally spelled Ciser.

⁴⁷ Romul CANDEA, „Bisericile străine din România”, în *Calendar creștin pe anul 1937*, Mitropolia Bucovinei, Chernivtsi 1937, 79.

JUSTIFICATION IN THE OLD TESTAMENT

*Pr. Cristian BÎRNAT**

Abstract: The term „justification” is a fundamental concept in Pauline theology, which took the term righteousness from the Old Testament. By righteousness and justification, the Old Testament means the divine evaluation of human conduct; as such, these concepts are concerned not so much with an ideal of human perfection as with the realization of personal choices in accordance with God’s plan and will. Righteousness is only that which JHWH has found to be so. Man becomes righteous only when he fulfills God’s will. This article is structured in three parts: in the first part, justification is briefly analysed from a dogmatic-theological point of view. The second section focuses on the Old Testament term justice, the background from which the Apostle Paul—and later the whole of Catholic theology—drew inspiration to define the concept of justification. Finally, in a third section, the key concepts in the Old Testament for the doctrine of justification are presented.

Keywords: justification, righteousness, Old Testament, theology, justice, doctrine, grace, hen, hesed, rahamim, s^odaqah.

Introduction

Justification is the work of the Holy Spirit, which separates man from sin that opposes the love of God, so that he acquires the forgiveness offered by God’s mercy. Reconciled to him, we receive God’s righteousness through faith in Jesus Christ. When justification, faith, hope, and love are poured into our hearts, this enables us to obey God’s will.

Justification has been merited for us by the suffering of Christ, who offered himself on the cross as a living sacrifice, holy and acceptable to God, and whose blood paid the atoning price for all¹.

Justification is declaring someone right. It is a term borrowed from the legal environment and means „to acquit”, „to declare right”; it is the verdict of the judge in favor of one party or the other. It is therefore the action of a judge. From the point of view of the litigant, „to be justified” means „to receive a favorable verdict” (cf. *Is* 43,9.26). „To justify” is opposed to „to condemn” (cf. *Dt* 25,1; *Prov* 17,15; *Rom* 8,33).

* Universitatea din București, Școala doctorală de Teologie și studii religioase. Email: khristy_an@yahoo.com.

¹ Cf. E. FERENȚ, *Antropologia creștină*, Presa Bună, Iași 1997, III.

The term „justification” comes from the Hebrew word *sedakah* translated into Greek as *dikaiosyne* and later into Latin *justificatio*. The Hebrew term probably derives from an Arabic root meaning „right”, leading to the idea of action that conforms to a norm. There is, however, a particular richness in the biblical understanding of this term and it is difficult to render the Hebrew or Greek word with a simple English word².

The point of view from which the topic of justification is treated in this study is the dogmatic one, and the working method is that of analysis, comparison, and synthesis. The roots and meanings of the term „justification” as it emerges from the Old Testament will be analyzed.

The article is structured in three parts: in the first part, justification is briefly analyzed from a dogmatic-theological point of view. The second section focuses on the Old Testament term justice, the background from which the Apostle Paul, and later the whole of Catholic theology, drew inspiration to define the concept of justification. Finally, in a third point, the key concepts of the Old Testament for the doctrine of justification are presented.

1. Justification: a theological perspective

But now the righteousness of God has been manifested apart from the law, though testified to by the law and the prophets, the righteousness of God through faith in Jesus Christ for all who believe. For there is no distinction; all have sinned and are deprived of the glory of God. They are justified freely by his grace through the redemption in Christ Jesus, whom God set forth as an expiation, through faith, by his blood, to prove his righteousness because of the forgiveness of sins previously committed (*Rom 3,21-25*).

In conclusion, just as through one transgression condemnation came upon all, so through one righteous act acquittal and life came to all (*Rom 5,18*).

Therefore, since we have been justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ (*Rom 5,1*).

Justification is the saving work of God, through Christ in the Holy Spirit, who, through grace and faith, frees man from sin and renews him from within. Thus, the justified or justified person opens himself to communion with God by performing good works and by communion with the Church.

The term justification is a fundamental concept in Pauline theology, which took the term righteousness from the Old Testament. For St Paul, all men are sinners and guilty before God (cf. *Rom 3,9,21*; *Gal 2,15-21*). Through Christ’s redemptive action they are justified by grace and faith and are transformed by the Holy Spirit into new people: „We were indeed

² Cf. J.I. PACKER, „Justificare”, în J.D. DOUGLAS, ed., *New Bible Dictionary*, The Intervarsity Fellowship 1962; trad. română *Dicționar biblic*, Cartea creștină, Oradea 1995, 728.

buried with him through baptism into death, so that, just as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might live in newness of life” (*Rom* 6,4).

The first to deal with this problem, after St. Paul, was St. Augustine, in his *De gratia*. For him, justification is the grace given to the sinner by Christ, but it is also based on faith. It grows with the works that faith performs in charity.

The doctrine of justification was later taken up in the Middle Ages by Peter Lombard, St Thomas Aquinas, and Luther. The *Decree on Justification* of 1547 is one of the most important doctrinal documents of the *Council of Trent*³. He attempts to respond to the prospect of the Protestant Reformation while rejecting the accusations against Tradition.

The Council of Tridentine, being a predominantly pastoral council, preferred a clear exposition of the Church’s doctrine to discussion: „exponere intendit omnibus christifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis”⁴. Thus, justification is the work of God’s love, manifested in Christ and communicated to us through the Holy Spirit. Justification „is not only the forgiveness of sins, but also the inner sanctification and renewal of man through the voluntary reception of grace and gifts”⁵. Against the Reformers who held that justification is only a non-imputation of sins because of the merits of Christ, a purely external and juridical declaration by which we are declared righteous, the Council teaches that justification is the outpouring of sanctifying grace which inwardly penetrates the soul permanently.

In this wonderful work of God, man cooperates because “the one intercession of the Redeemer does not exclude, but rather brings about in creatures a varied participatory cooperation which comes from the one source” (*LG* 62). Justification is God’s free gift because „nothing that precedes justification, both faith and works, merits the grace of justification”⁶. Christ is the only meritorious cause of justification, and by faith, man gives himself totally to his Savior. The faith that is required for justification is not that *fiducia*, trust, a sentimental faith, but faith must be a total adherence to God who reveals himself: „the instrumental cause of justification is the sacrament of Baptism, which is the sacrament of faith, without which

³ CONCILIIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” (13.01.1547): DENZINGER – SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum et Declarationum de rebus fidei et morum* (DS), Dehoniana, Bologna 1975³⁷, 1520.

⁴ CONCILIIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” 1520.

⁵ CONCILIIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” 1528.

⁶ CONCILIIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” 1532.

no one acquires justification”⁷. The sacraments, as acts of Christ, communicate the Holy Spirit to us leading to justification.

This gift of God’s righteousness, however, does not call us to passivity, for faith grows by the good works that the believer does.

This teaching was taken up and continued by the *Second Vatican Council*. God, in his boundless love, wants all people to share in the divine life, and this despite humans’ repeated refusal to accept this invitation: „The eternal Father, by a free and hidden plan of His own wisdom and goodness, created the whole world. His plan was to raise men to a participation of the divine life. Fallen in Adam, God the Father did not leave men to themselves, but ceaselessly offered helps to salvation, in view of Christ, the Redeemer” (LG 2).

2. God’s justice and man’s participatory justice in the writings of the Old Testament

In Holy Scripture, God is „the Judge of all the earth” (*Gen* 18,25) and his relations with people are always described in legal terms. Righteousness, that is, conformity to his law, is what he requires of men, and he shows his righteousness as judge by taking vengeance on those who do not fulfill it (cf. *Ps* 7,11; *Is* 5,16; 10,22; *Rom* 17,31 etc). There is no hope for a man if God’s verdict is against him⁸.

Since God is king, the idea that he justifies people can have both an executive and a legal aspect. As the ideal king in Israel, he will not only give a verdict in favor of the accused, but he will also enforce the verdict by showing favor to the accused, and publicly vindicating him. The verb „justify” can focus on any of the aspects of God’s action. For example, the justification of Israel and the servant of the Lord, described in *Is* 45,25; 50,8, is a public rehabilitation since it changes their fate. The justification of sinners of which Paul speaks, however, is the issuing of a favorable verdict. Paul believes, of course, that God gives favor to the one he has acquitted, but he uses other terms to describe this: adoption, beatification, etc⁹.

The term „to justify” is also used to attribute justice in non-legal contexts. People are said to justify God by declaring that he is just (*Lc* 7,29; *Rom* 3,4 which quotes *Ps* 51,4) and justify themselves when they declare themselves right (*Iob* 32,3; *Lc* 10,29)¹⁰.

⁷ CONCILIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” 1529.

⁸ E. FERENȚ *Declarația comună despre justificare a Bisericii Catolice și a Federației Luterane Mondiale*, (pro manuscripto), ITRC, Iași 23-32.

⁹ E. FERENȚ *Declarația comună despre justificare a Bisericii Catolice și a Federației Luterane Mondiale*, 320.

¹⁰ Cf. J. I. PACKER, „Justificare”, 728.

By righteousness and justification, the Old Testament means the divine evaluation of human conduct; as such, these concepts are concerned not so much with an ideal of human perfection as with the realization of personal choices in accordance with God's plan and will. Righteousness is only that which JHWH has found to be so. Man becomes righteous only when he fulfils God's will: „if he walks by my statutes and is careful to observe my ordinances, that man is just, he shall surely live, oracle of the Lord God” (*Ez* 18,9)¹¹.

Although we find a systematic and explicit doctrine of justification only in the writings of St. Paul, we also find in the Old Testament several terms that refer to this concept¹².

2.1. The state of justice

The Old Testament abounds in words of praise for the righteous and justice. The state of righteousness is framed in a positive religious economy with a supernatural underpinning, to which it is intimately linked.

Inaugurated in the earthly paradise, this economy of justice took its own form beginning with the call of Abraham, and found its complete organization in the Mosaic legislation. Thus, the Israelite is introduced into the state of righteousness, becomes righteous before JHWH by circumcision and by keeping the laws given by him.

In this state, the Jew becomes heir to the promises made to Abraham, thus receiving his faith:

I swear by my very self, oracle of the Lord, that because you acted as you did in not withholding from me your son, your only one, I will bless you and make your descendants as countless as the stars of the sky and the sands of the seashore; your descendants will take possession of the gates of their enemies, and in your descendants all the nations of the earth will find blessing, because you obeyed my command (*Gen* 22,16-18).

As a member of the Chosen People, a Jewish person must obey the Mosaic law, thus receiving special care from God. By adhering to and obeying the Mosaic law, the Jew moves towards the realization of the Messianic promise as the object of his hope. According to these conditions, which are found in the Mosaic law, the Jew acquires the state of righteousness¹³.

¹¹ Cf. E. FERENT, *Antropologia creștină*, 32.

¹² Cf. H. GROSS, „La Grazia nell'Antico Testamento”, în J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium salutis*, IX, Queriniana, Brescia 1975, 21-24.

¹³ Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1923, 2044-2045.

2.2. Adherence to the state of justice

The Old Testament does not make a clear distinction, as we will find in the Pauline conception, between the acquisition of righteousness and its maturation by works, but approaches the problem in a general way. In order to acquire the righteousness of JHWH, the Israelite people show their adherence to the law promulgated on Mount Sinai („all the people answered together, “Everything the Lord has said, we will do.” Then Moses brought back to the Lord the response of the people”, *Ex* 19,8), keep the commandments given by the Lord („Keep, then, my statutes and decrees, for the person who carries them out will find life through them. I am the Lord”, *Lev* 18,5), and observe the law while living in expectation of salvation¹⁴.

All this assures the circumcised Israelite of God’s goodwill, the justification that makes him a sharer in his salvation. But to make him a partaker of salvation requires free adherence. In this way, one can benefit from God’s righteousness through a personal response to the Mosaic law. A concrete testimony to this is found in the patriarch Abraham: „Abram put his faith in the Lord, who attributed it to him as an act of righteousness” (*Gen* 15,6). Because of his faith, Abraham became a righteous man. And the book of the prophet Habakkuk tells us: „ but the just one who is righteous because of faith shall live” (*Hab* 2,4).

The righteous one is alive through a faith freely given by God, but one which requires man’s free adherence in order to acquire God’s righteousness. The most telling model, who acquires this righteousness by faith, is Abraham. So, we can see how faith plays an important role in the lives of the patriarchs and prophets. It is the foundation of man’s action before JHWH, who makes righteous the one who believes in his righteousness.

A synthesis of Old Testament thought on the faith of the patriarchs and prophets is found in the New Testament, in the *Letter to the Hebrews*:

Faith is the realization of what is hoped for and evidence of things not seen. Because of it the ancients were well attested. By faith Abel offered to God a sacrifice greater than Cain’s. Through this he was attested to be righteous, God bearing witness to his gifts, and through this, though dead, he still speaks. By faith Enoch was taken up so that he should not see death, and “he was found no more because God had taken him”. Before he was taken up, he was attested to have pleased God. But without faith it is impossible to please him, for anyone who approaches God must believe that he exists and that he rewards those who seek him.

¹⁴ E. FERENT Declarația comună despre justificare a Bisericii Catolice și a Federației Luterane Mondiale, 321.

By faith Noah, warned about what was not yet seen, with reverence built an ark for the salvation of his household. Through this he condemned the world and inherited the righteousness that comes through faith. By faith Abraham obeyed when he was called to go out to a place that he was to receive as an inheritance; he went out, not knowing where he was to go. By faith he sojourned in the promised land as in a foreign country, dwelling in tents with Isaac and Jacob, heirs of the same promise; for he was looking forward to the city with foundations, whose architect and maker is God. (*Heb* 11,1-10).

3. Old Testament terminology of justification

The Old Testament translates the term justification as: right, justice, to justify. These terms belong to biblical language. The Latin term justice (*justitia*) comes from *justus*, which means right. In Hebrew, the term *sedāqah* (justice), translated into Greek as *dikaiosyne*, refers to justice as the virtue of giving to everyone what is his own¹⁵.

In the biblical context, the concept of justice has a different meaning than in the classical world, where justice meant the relationship between the person and his ideal of legal and moral perfection. By righteousness and justification, the Old Testament understands man's conformity to God's justice. Just is God alone: „You are righteous, Lord, and all your deeds are just” (*Tob* 3,2). In all his works God shows himself righteous, for he remains faithful to the works he has done: „The Rock, how faultless are his deeds, how right all his ways! A faithful God, without deceit, just and upright is he” (*Di* 32,4).

However, when speaking about righteousness in reference to humans, in the Old Testament the concept is used to describe man's relationship with God. For righteousness comes from God alone and he alone is the source of justice and mercy: „It was the LORD's will for the sake of his justice to make his teaching great and glorious” (*Is* 42,21).

3.1. Hen

The general meaning of the root has two meanings¹⁶: physically, to incline towards, and morally it shows condescension, goodwill, favor. The *hen* expresses the subject's supplication to a higher authority and even to God. The same term also indicates the concrete favor granted by the person signified and accepted by the supplicant. This root provides three main words¹⁷: verb *hanan*, noun *hen*, which can refer to both God and people: „The Lord

¹⁵ Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1923, 2043.

¹⁶ Cf. P. BONETAINE, „Grace”, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, L. PIROT, ed., XIII, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1938, 727.

¹⁷ Cf. P. BONETAINE, „Grace”, 727-728.

indeed made the Egyptians well-disposed toward the people” (*Ex* 11,3). „The Lord said to Moses: This request, too, which you have made, I will carry out, because you have found favor with me and you are my intimate friend” (*Ex* 33,17). The third word, the adjective *hanun*, on the other hand, is applied particularly to God: „If you return to the Lord, your kinfolk and your children will find mercy with their captors and return to this land. The Lord, your God, is gracious and merciful and he will not turn away his face from you if you return to him” (*2Cr* 30,9).

3.2. Hesed

The verb *hasa* of this root is used only twice: it arouses the idea of pity, indulgence, mercy¹⁸. But the noun *hesed* is one of the most used terms in the Old Testament, being specific to religious language. It designates, at the same time, God’s relationship with people: „But the Lord was with Joseph, and showed him kindness by making the chief jailer well-disposed toward him” (*Gen* 39,21); man’s attitude towards God: „By steadfast loyalty guilt is expiated, and by the fear of the Lord evil is avoided” (*Prov* 16,6); man’s behavior towards his neighbor: „Thus says the Lord of hosts: Judge with true justice, and show kindness and compassion toward each other” (*Zah* 7,9).

The plural of this noun is the established term¹⁹ used to designate the manifestations of the grace of JHWH in the history of Israel:

Our ancestors in Egypt did not attend to your wonders. They did not remember your manifold mercy; they defied the Most High at the Red Sea (*Ps* 106,7).

The loving deeds of the LORD I will recall, the glorious acts of the LORD, Because of all the LORD has done for us, the immense goodness to the house of Israel, which he has granted according to his mercy and his many loving deeds (*Is* 63,7).

Hesed is related especially to the covenant; it characterizes the gifts that accompany the covenant and are obtained by one who is faithful to the covenant.

3.3. Rahamim

The root of this term expresses the idea of love²⁰, tenderness, compassion, but implies strong nuances of emotions and feelings²¹. The verb of

¹⁸ Cf. E. FERENȚ, *Antropologia creștină*, 35.

¹⁹ Cf. E. FERENȚ, *Antropologia creștină*, 36.

²⁰ Cf. Gabriel-Iulian ROBU, „Il modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale in un’epoca visiva”, în *Dialog teologic*, 49 (2022), 113.

²¹ Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1923, 2043.

this root is applied mainly to God (cf. *Ex* 33,9), but it can also refer to people (cf. *Ier* 42,12). The noun designates, in the singular, either the maternal breast (cf. *Os* 9,14), either a young girl conquered in war (cf. *Jud* 5,30), but most significant for our theme is the plural *rahamim*, which refers to the bowels, the viscera, considered as the seat of feelings²²: „Have mercy on me, God, in accord with your merciful love; in your abundant compassion blot out my transgressions!” (*Ps* 51,3).

3.4. S^edaqah

The most important term is *s^edaqah*, translated by LXX with *dikaio-syne* and in Latin with *justitia*. In Hebrew, *s^edaqah* refers to justice, which is the virtue of giving to each his due²³.

This term is closest to the reality of justification. By God’s righteousness is meant God’s way of working and behaving towards the covenanted people: JHWH is always faithful to his promises, to his saving will, regardless of the positive or negative response of the people. Faithfulness is expressed in concrete deeds; it is not merely a theoretical promise. God’s justice destroys sins²⁴: „Learn to do good. Make justice your aim: redress the wronged, hear the orphan’s plea, defend the widow. Come now, let us set things right, says the Lord: Though your sins be like scarlet, they may become white as snow; Though they be red like crimson, they may become white as wool” (*Is* 1,17-18).

But the sinner is required to meet certain conditions: acknowledgement of guilt, the pain of having offended God, and the determination to change his life. This righteousness presupposes God’s initiative and his saving will and becomes synonymous with salvation²⁵: „I am bringing on that victory, it is not far off, my salvation shall not tarry; I will put salvation within Zion, give to Israel my glory” (*Is* 46,13).

The Old Testament abounds in words of praise for the righteous and justice. The state of righteousness is framed within a positive religious economy and as a supernatural support to which it is intimately linked²⁶.

Inaugurated in the earthly paradise, this economy of justice has taken its own form since the call of Abraham, which found its complete organization in the Mosaic legislation. Thus the Israelite is introduced into the

²² Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, 2042.

²³ Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, 2044.

²⁴ Cf. W. MAN., „Giustizia”, în *Dizionario Teologico*, I, Queriniana, Brescia 1972⁴, 750.

²⁵ Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, 2045.

²⁶ E. FERENT *Declarația comună despre justificare a Bisericii Catolice și a Federației Luterane Mondiale*, 324.

state of righteousness, becomes righteous before JHWH by circumcision and by keeping²⁷ the laws given by him.

In this state, the Jew becomes heir to the promises made to Abraham (cf. *Gen 22,16-18*) thus receiving its faith. As a member of the Chosen People, he must obey the Mosaic law, thus receiving special care from God²⁸. By adhering to and obeying the Mosaic Law, the Jew moves towards the realization of the Messianic promise which is his hope. According to these conditions found in the Mosaic Law, the Jew acquires the state of righteousness²⁹.

The righteous one is alive through faith freely given by God, but which requires man's adherence freely to acquire God's righteousness³⁰. The most telling model who acquires this righteousness by faith is Abraham: „Abram put his faith in the LORD, who attributed it to him as an act of righteousness” (*Gen 15,6*). Because of his faith, Abraham became a righteous man. So, we can see how faith plays an important role in the lives of the patriarchs and prophets. It is the foundation of man's action before the Lord's righteousness, who makes righteous who believes in his righteousness.

Conclusion

Justification means cleansing from our sins and communicating God's righteousness through faith in Jesus Christ and through Baptism. By the power of the Holy Spirit, by virtue of his working presence and love in us, we share in the paschal mystery of Christ the Lord: we die to sin and are born into the new life of the risen one, living as living members of his body, which is the Church.

In this process of our deification, the first fruit of the grace of the Holy Spirit is conversion, the renunciation of sin and, secondly, closeness and communion with God, from whom we receive forgiveness and divine justice, since “justification is not merely the forgiveness of sins, but also the sanctification and renewal of the inner man, our bodily recreation according to the original prototype”³¹.

And the Old Testament presents righteousness before God as a state to be attained by man. God is just and this means that he is always right and

²⁷ Cf. CROSSAN D.M., „Justification” in *New Catholic Encyclopedia*, VIII, The Catholic University of America, Washington 1967, 82.

²⁸ Cf. E.G. BLACKMAN, „Justification”, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Abingdon Press, Nashville, 1984², 1029.

²⁹ Cf. R. LEMONYER, „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, 2044-2045.

³⁰ Cf. I. TAMAȘ, *Mic dicționar teologic*, Sapientia, Iași 2008, 195.

³¹ Cf. E. FERENȚ, *Antropologia creștină*, 3.

no one can defy him (cf. *Is* 29,16; *Ier* 12,1). But it may also mean that, knowing from what clay he has made us and for what communion he has created us, he does not renounce man, precisely in the name of his own righteousness. He also does so out of consideration for his creature, to make man capable of being exactly what he ought to be before the Lord, namely righteous³².

Justification is the eminent work of the love of God the Father, accomplished and manifested by Jesus Christ, communicated to us through the Holy Spirit. In presenting to us this excellent work of the Holy Spirit's love in us, in order to illustrate its divine value, the *Catechism of the Catholic Church* turns to a text from St. Augustine: „Justification is a greater work than the creation of heaven and earth, for heaven and earth will pass away, while the salvation and justification of the elect will never pass away”³³.

Therefore, we can say that justification is a greater work than the creation of the universe because in creating the universe, the Creator did not encounter any obstacles, whereas man's justification often comes up against his rebellious will. Involving the sanctification of our whole being, justification remains the common and eminent work of the Most Holy Trinity ad extra, outside, in the history of mankind³⁴.

Bibliography

- BLACKMAN E.G., „Justification”, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, Abingdon Press, Nashville, 1984², 1027-1030.
- BONETAİN P., „Grace”, in *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, L. PIROT, ed., XIII, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1938, 727-731.
- Catehismul Bisericii Catolice*, ARCB 1992.
- CONCILIUM TRIDENTINUM, „Decretum de Justificatione” (13.01.1547) în DENZINGER – SCHONMETZER, *Enchyridion Symbolorum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Dehoniana, Bologna 1975³⁷ 1519-1541.
- CROSSAN D.M., „Justification” in *New Catholic Encyclopedia*, VIII, The Catholic University of America, Washington 1967, 77-92.
- FERENȚ E., *Antropologia creștină*, Presa Bună, Iași 1997.
- GROSS H., „La Grazia nel'Antico Testamento”, in FEINER J. – LÖHRER M., ed., *Mysterium salutis*, IX, Queriniana, Brescia 1975, 13-28.
- GUILLET J., „Îndreptățire”, in DUFOUR L.X., ed., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, CERF, Paris 1991⁷; trad. română *Vocabular de teologie biblică*, ARCB, București 2001, 316-318.
- TAMAȘ I., *Mic dicționar teologic*, Sapiientia, Iași 2008.

³² J. GUILLET, „Îndreptățire”, în L.X. DUFOUR, ed., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, CERF, Paris 1991⁷; trad. română *Vocabular de teologie biblică*, ARCB, București 2001, 317.

³³ *Catehismul Bisericii Catolice*, 1994.

³⁴ Cf. E. FERENȚ, *Antropologia creștină*, 5.

- LEMONYER R., „La doctrine de la Justification dans la Sainte Écriture”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1923, 2060-2076.
- MAN W., „Giustizia”, in *Dizionario Teologico*, I, Queriniana, Brescia 1972⁴, 749-760.
- PACKER J. I., „Justificare” in DOUGLAS J.D., ed., *New Bible Dictionary*, The Intervarsity Fellowship 1962; trad. română *Dicționar biblic*, Cartea creștină, Oradea 1995, 728-731.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITA DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale* (31.10.1999), Paoline, Torino 1999.
- ROBU G.-I., „Il modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale in un'epoca visiva”, în *Dialog teologic* 49 (2022), 110-125.

**IL PROGRAMMA DI PONTIFICATO E IL MAGISTERO
DI GIOVANNI PAOLO I ALLA LUCE
DELLE CARTE D'ARCHIVIO:
I SEI «VOGLIAMO» E LA VIA ECUMENICA.**

*Stefania FALASCA**

Abstract: In the *annus mirabilis* of Pope John Paul I-Albino Luciani, on the occasion of his beatification on Sept. 4, 2022, the John Paul I Vatican Foundation promoted a day of studies entirely dedicated to his magisterium entitled, “The Six «We Want»”. The Magisterium of John Paul I in the Light of Archival Papers.” The conference was held in collaboration with the Department of Dogmatic Theology of the Pontifical Gregorian University at which, on Feb. 27, 1947, the future pope – then vice-rector of the Gregorian Seminary in Belluno – earned his academic degrees in the sign of the controversial Rovereto philosopher and theologian Antonio Rosmini.

Key words: John Paul I, magisterium, the six “we want”, Vatican, “John Paul I” Foundation, conference.

Nell'*annus mirabilis* di papa Giovanni Paolo I-Albino Luciani, in occasione della sua beatificazione avvenuta il 4 settembre 2022, la Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I¹ ha promosso una giornata di studi interamente dedicata al suo magistero dal titolo: “*I sei «vogliamo». Il Magistero di Giovanni Paolo I alla luce delle carte d'archivio*”. Il convegno si è svolto in collaborazione con il Dipartimento di Teologia Dogmatica della Pontificia

* Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I; email: vicepresidente@fondazionevaticanaggi.va.

¹ La Fondazione Vaticana dedicata a Giovanni Paolo I è stata istituita da papa Francesco il 17 febbraio 2020 con *Rescritto ex audientia* affinché il patrimonio degli scritti di Albino Luciani venisse custodito e la valenza del suo lascito teologico, ecclesiale, culturale, spirituale potesse essere pienamente ripreso e studiato. In questi anni la Fondazione ha compiuto passi fondamentali per predisporre le basi che consentono di favorire a livello internazionale la ricerca, gli studi, l'approfondimento e la divulgazione del lascito del beato Albino Luciani – Giovanni Paolo I (1912-1878) <http://www.fondazionevaticanaggi.va/it.html>. Per lo svolgimento delle sue attività, la Fondazione si avvale di un Comitato Scientifico con mandato quinquennale, composto da personalità di comprovata competenza ed esperienza. La Fondazione detiene i diritti patrimoniali d'autore su tutte le opere di ingegno e i diritti d'immagine, il materiale fotografico prodotti fino alla sua elezione a Vescovo di Roma. Cfr P. Parolin, *L'attualità di papa Luciani – Nasce la Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I*, in «L'osservatore Romano», 28 aprile 2020, p.1; [www/fondazionevaticanaggi.va](http://www.fondazionevaticanaggi.va). Di fondamentale importanza sono state l'acquisizione delle carte dell'Archivio privato e il recupero della sua Biblioteca personale.

Università Gregoriana presso la quale, il 27 febbraio 1947, il futuro Papa – allora vicerettore del Seminario Gregoriano di Belluno – conseguì i gradi accademici nel segno del discusso filosofo e teologo roveretano Antonio Rosmini².

Alla luce delle carte dell'Archivio Privato Albino Luciani – oggi patrimonio della Fondazione e costituito dall'insieme del materiale documentale dal 1929 fino al 27 settembre 1978 – il convegno ha inteso percorrere e approfondire sulla base delle fonti le linee maestre del magistero di Giovanni Paolo I, a partire dai sei «vogliamo» del messaggio *Urbi et orbi* pronunciato l'indomani della sua elezione, il 27 agosto 1978, e declinati in programma di pontificato³.

Il simposio ha offerto anche l'occasione per presentare la prima edizione critica con la sinossi completa e la genesi dei testi e degli interventi scritti e pronunciati da Giovanni Paolo I nei trentaquattro giorni del suo pontificato; testo curato dal comitato scientifico della Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I che ha condotto un attento lavoro filologico compiuto sui manoscritti inediti dell'agenda e del block notes personali del pontificato⁴.

² Albino Luciani, *L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini. Esposizione e critica*, Belluno 1950. A riguardo la biografia sulla base dei documenti si fa riferimento a S. Falasca, D. Fiocco, M. Velati, *Giovanni Paolo I. Biografia ex documentis*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2020 pp. 182-193, anche in editio minor «Io sono la Polvere». Giovanni Paolo I 1912-1978 – *Biografia ex documentis* con prefazione del cardinale Pietro Parolin, Editrice San Paolo, Cinisello Balsamo 2022.

³ Cfr Giovanni Paolo I, *Il Magistero. Testi e documenti del Pontificato* a cura della Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2022 con prefazione di Papa Francesco e introduzione di Carlo Ossola. Cfr gli atti del Convegno tenutosi alla Pontificia Università Gregoriana il 13 maggio 2022: *Il magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio*, a cura di Stefania Falasca e Flavia Tudini, Viella, Roma 2023. L'Archivio Privato Albino Luciani è costituito dall'insieme del materiale documentale che comprende gli scritti autografi dal 1929 al 27 settembre 1978. Subito dopo la morte di Giovanni Paolo I, le carte del suo Archivio privato vennero inviate presso la sede patriarcale di Venezia. Il primo dicembre 2020 sono ritornate alla Santa Sede e trasferite presso la sede della Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I. Il 1° marzo 2021, sotto la guida del prefetto dell'Archivio Apostolico Vaticano, mons. Sergio Pagano, è iniziato il lavoro di inventariazione e riordino a opera della dott. ssa Flavia Tudini, archivistica della Fondazione. Per la storia e la genesi dell'archivio si rimanda a: Giovanni Paolo I. *Il Magistero*, op. cit., pp. 349-355 (nota introduttiva alla seconda sezione del volume) e intra nota 82; S. Pagano, F. Tudini, *Le carte di una vita*, in «Luoghi dell'infinito. Rivista di itinerari, arte e cultura», XXVI, 275 (2022), pp. 72-73.

⁴ Cfr S. Falasca, *L'agenda e il block notes autografi del Pontificato*, in *Giovanni Paolo I. Il Magistero*, op. cit., pp. 349-355; S. Falasca, *Giovanni Paolo I nelle carte d'archivio. Nuove fonti per la storia del Pontificato*, in *Il magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico attraverso le carte d'archivio*, op. cit., pp. 11-23; cfr Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, op. cit. pp. 347-444.

Siamo dunque veramente grati all'Asociația Papa Luciani e all'Arcidiocesi di Bucarest per aver lavorato con grande zelo alla diffusione dell'opera e degli insegnamenti di Giovanni Paolo I provvedendo alla traduzione in romeno del nuovo e completo volume del suo magistero.

L'edizione costituisce una *restituito ad integrum* del corpus del magistero petrino di Luciani⁵. Giovanni Paolo I è stato, infatti, il primo Pontefice ad aver costantemente adottato nei suoi interventi uno stile colloquiale, che ignora o spesso modifica il testo scritto predisposto con aggiunte a braccio. Da qui il riscontro di numerose e talora vistose divergenze ed omissioni tra le registrazioni audio dell'epoca e i testi a stampa ufficiali editi durante il suo pontificato e dopo la sua morte.

È stato puntualmente osservato:

La fonte televisiva [...] assieme alle registrazioni audio sono gli unici documenti in cui si possono trovare gli originali dei discorsi pronunciati da Albino Luciani. Le trascrizioni ufficiali del tempo di quei testi, li avevano depurati di tutto un corollario, fatto di aneddoti, di esempi, anche di piccole improvvisazioni, che però marciano in maniera unica il suo stile⁶.

Nel block notes e nell'agenda personale del pontificato – una comune agenda in similpelle blu contrassegnata dalla sigla «AL», già utilizzata a Venezia nel corso del 1978 e usata come quaderno di lavoro – sono contenute le tracce degli interventi e i rimandi alle citazioni di tutte e quattro le

⁵ Le trascrizioni pubblicate nel volume curato dalla Fondazione provengono tutte dalle Registrazioni audio di Radio Vaticana. In un elenco che si ritiene ora pressoché completo, il *corpus* dei testi e degli interventi originali del pontificato di Giovanni Paolo I, che per la prima volta è stato pubblicato dalla Fondazione, è costituito in totale da 42 testi censiti, dei quali: 25 interventi pronunciati, 14 documenti scritti di varia natura e 3 testi che erano stati predisposti dal Papa per la pubblicazione e divulgati postumi con l'avallo della Segreteria di Stato. Segnatamente: un discorso che avrebbe dovuto pronunciare durante l'udienza programmata per il 30 settembre con i procuratori della Compagnia di Gesù; il messaggio registrato per il ventesimo anniversario di fondazione dell'arcidiocesi di Miami, reso pubblico il 6 ottobre 1978; il messaggio destinato alla registrazione per il convegno nel venticinquesimo anniversario della morte di mons. Adriano Bernareggi, vescovo di Bergamo (1884-1953). Di alcuni interventi scritti non c'è traccia nelle pubblicazioni ufficiali dell'epoca (cfr Cfr *Acta Apostolici Sedes* 70 (1978) 10, 691-699). Tra questi il testo in tedesco del messaggio dell'8 settembre per l'ottantacinquesimo *Katholikentag*, in programma a Friburgo dal 13 al 17 settembre e un altro documento di rilievo non reso noto: la lettera in inglese firmata da Giovanni Paolo I indirizzata al Presidente statunitense Jimmy Carter dopo la conclusione dei colloqui di pace per il Medio Oriente, tenutisi a Camp David dal 5 al 17 settembre 1978 (Copie delle note riservate del Dipartimento di Stato americano, agosto-settembre 1978, Nota dell'ambasciata americana di Roma alla Segreteria di Stato degli USA e ad altre ambasciate del 27 settembre 1978 cfr documento A69 in *Giovanni Paolo I. Biografia ex documentis*, op. cit. p. 780.

⁶ F. Ruozi, «Un papa più mostrato che dato», in *Albino Luciani dal Veneto al Mondo. Atti del convegno di studi nel XXX della morte di Giovanni Paolo I (Canale d'Agordo, Vicenza, Venezia, 24-26 settembre 2008)*, a cura di Giovanni Vian, Viella, Roma 2010, p. 540.

udienze generali sulle tre virtù teologali, fede, speranza e carità, precedute dall'udienza sull'umiltà, gli schemi preparatori destinati a due incontri con i fedeli, l'udienza al clero di Roma e le minute dei pronunciati prima degli *Angelus* domenicali⁷.

L'inizio dell'utilizzo da pontefice è segnato semplicemente dalla dicitura «Roma» e la data in calce «3-9-78». Le pagine appartengono all'Archivio personale che abbraccia una vita, un bagaglio personale che insieme ai libri Luciani ha portato sempre con sé fino alla sede di Pietro. Fonte privilegiata per studiare il farsi di un pensiero, misura fondamentale per indagare quella "officina del testo" così cara ad una delle più intense stagioni delle discipline filologiche: il farsi cioè di un pensiero e di un tema e le sue oscillazioni, nelle riprese e nelle molteplici varianti della sua stesura, dove le dinamiche del costruirsi progressivo del testo offrono le chiavi più autentiche della sua interpretazione. Albino Luciani, mai sembra lasciare all'improvvisazione, come si rileva dal suo block notes: «Discorsi: Catechesi leggerli recitarli + correggere bozze – catechesi p. 14 droit de la vérité? p. 38», attestazione esplicita del metodo operativo seguito nell'elaborazione degli interventi, non solo nel corso del pontificato⁸.

Si tratta dunque di prendere atto in modo diretto della genesi del magistero di Giovanni Paolo I, della solida formazione teologica maturata nel solco del Concilio Vaticano II e di una geniale sintesi di sacro e profano, *nova et vetera*, che certamente spazza via quel *cliché* di semplicismo, troppo spesso reiterato quanto fuorviante nei confronti dello stile di Giovanni Paolo I.

Di questo stile, il filosofo Jean Guittou, già l'indomani della sua elezione, sulle pagine di «Le Figaro» rilevava: «Ascoltando in piazza San Pietro il primo Angelus di Giovanni Paolo I, ho ritrovato l'arte dell'omelia, della quale i Padri greci dicevano che è l'arte di conversare semplicemente con gli uomini»⁹.

⁷ Cfr *Giovanni Paolo I. Il Magistero* op. cit. pp. 9-18, l'introduzione di Carlo Ossola.

⁸ Cfr S. Falasca, *L'agenda e il block notes autografi del Pontificato*, in *Giovanni Paolo I. Il Magistero*, op. cit., pp. 349-355; anche *Papa Luciani. L'ultimo diario* https://www.repubblica.it/video/gediwatch/2022/05/11/video/papa_luciani_ultimo_diario-422548971/ e S. Falasca, *Il pensiero di Luciani negli appunti privati*, in «Avvenire», 8 maggio 2022, p. 3.

⁹ Cfr prefazione di Jean Guittou (1901-1999) a *Il mio piccolo catechismo*, Roma 1979, 6-8, riedizione del testo di Albino Luciani *Catechetica in briciole* (1949). In *Catechetica in briciole* afferma: «Per parlare con linguaggio facile e semplice è necessario sapere, avere idee chiare e precise e saper insegnare», argomentando poi in cosa consiste la «didattica catechetica» precisava che «si cerca sempre di dire cose facili e di dire in modo facile le cose difficili», cfr Giovanni Paolo I-Albino Luciani, *Opera Omnia*, I, Messaggero di Padova, Padova 1989, pp. 31-32, cfr anche il *Ritiro spirituale al clero del Patriarcato 19 maggio 1977* in *Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia*, LXII (1977), 253-260, nel quale, riferendosi all'insegnamento ricevuto dal suo parroco, don Filippo Carli (1879-1934) rilevava: «E volle che leggessi più volte *Le mie prigioni* per divezzarmi dal periodare ricercato. "Il Pellico, quello sì che scrive semplice, affettivo, immediato! Quello è lo stile per il popolo!». Negli

È l'arte del narrare, la sapienza del "porgere", ovvero la *pronuntiatio* ricercata dai Padri della Chiesa, in particolare da sant'Agostino da cui trae linfa la scelta di carattere teologico del *sermo humilis* di Giovanni Paolo I. Quel *sermo humilis* canonizzato proprio da sant'Agostino nel *De predestinatione sanctorum*, nel quale il santo vescovo d'Ipbona afferma che la verità deve essere posta con delicatezza, poiché si deve adeguare sia alla natura stessa della verità, sia tanto più alle possibilità di ricezione dell'uditore perché questi la possa ricevere. Da qui l'uso di un linguaggio che è comprensivo del mondo e degli uomini ed è con essi dialogante e comprensibile, affinché il messaggio della salvezza possa giungere a tutti¹⁰. Proprio la specificità del peculiare *sermo*¹¹ di Giovanni Paolo I, nel *corpus* degli interventi e dei documenti del pontificato, le caratteristiche peculiari del suo linguaggio conversevole e le numerose discordanze riscontrate tra diverse versioni

appunti autografi dell'udienza privata con Giovanni XXIII il 28 dicembre 1958 in occasione della consacrazione episcopale, Albino Luciani annota l'esortazione rivoltagli dal Papa di usare, come pastore, «parole semplici»: «+ chi fa capire che la gran scienza, le parole difficili lasciano il tempo che trovano + efficaci le parole semplici», cfr Quaderno: «Diario della consacrazione episcopale a Roma e udienza privata con Giovanni XXIII, anno 1958», *Archivio Privato Albino Luciani*, Busta 17, fasc. 265, ff. 1-30.

¹⁰ C. Ossola, *Sermo humilis* – «La riconciliazione reinstaurata»: il Magistero di Giovanni Paolo I in S. Falasca, F. Tudini (a cura di), *Il Magistero di Giovanni Paolo I. Uno studio storico e teologico*, op. cit. pp. 25-28. Il *sermo humilis* di Albino Luciani era stato considerato da Carlo Ossola in un articolo pubblicato su «Avvenire» il 21 settembre 2008 a pagina 3, dalle cui osservazioni ha preso avvio il primo studio sistematico a riguardo e la prima tesi di dottorato sull'opera di Luciani: S. Falasca, *Sermo humilis e referenze letterarie negli scritti di papa Luciani: il caso di Illustrissimi*, dottorato di ricerca di italianistica, XXIV ciclo, Università degli studi di Roma Tor Vergata, relatrice prof. C. Lardo, coordinatore prof. A. Gareffi, a.a. 2011-2012. Il lavoro di ricerca per il dottorato è alla base dell'edizione critica di *Illustrissimi: Albino Luciani – Giovanni Paolo I, Illustrissimi, Lettere Immaginarie* – Edizione critica a cura di Stefania Falasca, Edizioni Messaggero Padova, 2023.

¹¹ Riguardo alla scelta teologica del *sermo humilis* canonizzato da sant'Agostino, che è comprensivo del mondo e degli uomini ed è con essi dialogante e comprensibile affinché il messaggio della salvezza possa giungere a tutti, cfr S. Augustini *De praedestinatione Sanctorum*, c. I, 2; S. Falasca, *La scelta teologica del sermo humilis*, in «Le tre Venezie», 135 (2016), 44-49; *Eadem*, *Sermo humilis e referenze letterarie negli scritti di papa Luciani: il caso di Illustrissimi*, in «Dolomiti. rivista di cultura e attualità della provincia di Belluno», 35 (2012) 6, 14-21; *Eadem*, *Il Papa Letterato*, in «L'Osservatore Romano», 28 settembre 2019, p. 11; cfr V. Branca, *Il coraggio di essere umile*, «Il Sole24 Ore», 21 settembre 2003, p. 41; S. Falasca, *Sermo humilis e referenze letterarie: il caso Illustrissimi* in Albino Luciani – Giovanni Paolo I, *Illustrissimi. Lettere immaginarie*, op. cit. pp. XI-XLI; José Tolentino de Mendonça, *Illustrissimo Luciani*, in Albino Luciani – Giovanni Paolo I, *Illustrissimi*, op. cit. pp. VII-X; S. Falasca, *Gli «Illustrissimi», di Papa Luciani ponte fra cristianità e umanesimo*, in «Avvenire», 17 maggio 2024, p. 1e 23. Riguardo alla documentazione inerente alla pubblicazione e alla genesi di *Illustrissimi* le carte conservate nell'Archivio Privato Albino Luciani presso la Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I (APAL, *Pubblicazione di «Illustrissimi»*, 1971-1974; 1976-1978, Busta 21, fasc. 331).

scritte dei suoi interventi hanno pertanto reso doveroso quello che non si era mai fatto: l'indagine filologica e la trascrizione del pronunciato dalle registrazioni e le trascrizioni degli appunti autografi.

La presentazione delle carte dell'Archivio privato Albino Luciani e dell'edizione critica del suo magistero, hanno pertanto aperto una pagina nuova nella storiografia precedente per una riconsegna degli insegnamenti e della memoria di un Pontefice la cui importanza è inversamente proporzionale alla durata del suo breve pontificato¹². A questo proposito si deve riconoscere anche il fondamentale lavoro di ricerca svolto per oltre un decennio dalla Causa di canonizzazione di Giovanni Paolo I ai fini dell'acquisizione delle fonti e della loro elaborazione, del quale si è fatta erede la Fondazione. Il processo canonico per la canonizzazione ha infatti consentito un lavoro sistematico che, a differenza di quanto avvenuto per altri pontefici, non era mai stato effettuato. Attraverso un'indagine archivistica *omnino plena* e l'acquisizione di nuove fonti documentali si è potuto quindi finalmente mettere in cantiere un progetto di ricostruzione storica meno estemporaneo che restituisce completezza a un itinerario, del quale l'ultima tappa, il pontificato, non è stata che la punta di un iceberg¹³.

È da questo lavoro di ricerca che si può pertanto avviare una attenta riflessione del suo magistero nel solco tracciato dal Concilio Vaticano II e dell'attualità del suo messaggio. Messaggio che una morte repentina, ben presto trasformatasi nella fake news più longeva del Novecento, aveva finito per fagocitarne la consistenza magisteriale relegandolo nel cono d'ombra della storia.

Papa Francesco, nel suo messaggio inviato in occasione del primo simposio presso la Pontificia Università Gregoriana il 22 maggio 2022 ha scritto: «Il riconosciuto valore dell'indagine storica, fondata sulle fonti, come pure la competenza, potranno offrire un valido contributo volto ad approfondire i tratti peculiari del pensiero e del magistero del mio venerabile Predecessore, così come emergono dalla documentazione archivistica»¹⁴.

Riguardo agli interventi pronunciati, ampia considerazione alla luce del recupero e dal riordino delle carte dell'archivio privato – trattandosi del testo programmatico del pontificato – merita il primo, il *Radiomessaggio Urbi et Orbi*, pronunciato domenica 27 agosto 1978 nella Cappella Sistina¹⁵.

¹² Cfr <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2022-05/giovanni-paolo-i-archivio-convegno-stefania-falasca.html>

¹³ Cfr S. Falasca, D. Fiocco, M. Velati, «Io sono la Polvere». *Giovanni Paolo I 1912-1978 – Biografia ex documentis*, op. cit., pp. 9-12.

¹⁴ Papa Francesco in Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, op. cit. p. 5-7.

¹⁵ La traduzione italiana del *Radiomessaggio* pubblicata da «L'Osservatore Romano» (cfr «L'Osservatore Romano», 28-29 agosto 1978, p. 3), e ripresa poi pressoché identica nel

La rotta del Pontificato e i sei «vogliamo»

Nell'incarico unico e singolare della Cattedra romana «che presiede alla carità universale»¹⁶, il pontificato di Giovanni Paolo I era iniziato con la massima semplicità: nessuna incoronazione né plurale *maiestatis*, gesti che testimoniavano la decisa volontà di riscoprire la dimensione essenzialmente pastorale dell'ufficio papale. Con un consenso «che aveva il sapore dell'acclamazione» – secondo l'espressione attribuita al cardinale belga Léon-Joseph Suenens –¹⁷, dopo un conclave rapidissimo, durato soltanto ventisei ore, il 26 agosto 1978 Albino Luciani era salito al Soglio di Pietro¹⁸ siglando in calce l'essere ministri nella Chiesa con le parole del santo vescovo del V secolo Avito di Vienne: «Servi, non padroni della Verità»¹⁹.

volume *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, (cfr Insegnamenti, pp.12-19) presenta diversi preziosissimi letterari che non rendono letteralmente il testo pronunciato. Mentre la traduzione proposta nel 1989 per l'*Opera omnia* – ripresa dalla «Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia» (cfr Radiomessaggio “Urbi et Orbi” letto il giorno dopo l'elezione pontificia, in *Opera Omnia IX*, p. 17- 24; cfr «Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia» 63 (1978), pp. 283-288. devia in più punti dall'originale latino: si notano alcuni incisi assenti nel testo pubblicato dagli *Acta* e qualche significativa parola presente nel testo latino non vi ha trovato riscontro. Si tratta, infatti, della traduzione desunta da una prima stesura del messaggio, fornita anticipatamente alla stampa accreditata, ma che non teneva ancora conto delle ultime correzioni e limature apportate dal Papa¹⁶. Questo testo pertanto non risulta fedele e non riveste carattere di ufficialità, pur tuttavia se ne trova traccia in scritti anche autorevoli. Tali considerazioni hanno motivato una revisione della traduzione che, con il placet della Segreteria di Stato, è stata pubblicata dalla Fondazione nel volume del *Magistero* .

¹⁶ Giovanni Paolo I, *Radiomessaggio Urbi et Orbi pronunciato nella Cappella Sistina*, 27 agosto 1978, in Id., *Il Magistero. Testi e documenti del Pontificato*, a cura della Fondazione Vaticana Giovanni Paolo I, Città del Vaticano – Cinisello Balsamo, Libreria Editrice Vaticana – Edizioni San Paolo, 2022, pp. 40-41.

¹⁷ S. Falasca, D. Fiocco, M. Velati, *Giovanni Paolo I. Biografia ex documentis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020, pp. 726.

¹⁸ Ivi, pp. 725 e ss.

¹⁹ Agenda, 1977-1978, in Archivio Privato Albino Luciani, busta 5, fasc. 59, p. 283. Del resto anche ricevendo la comunicazione della designazione a Venezia nel 1969 accettando l'incarico – come mostrano le carte private – aveva risposto direttamente a Paolo VI con queste parole: «Confido di compiere con questo la volontà di Dio e di ottenere il Suo indispensabile aiuto per donare quel poco che ho e sono al bene delle anime e per restare sempre in comunione stretta e fedele col Vicario di Cristo» Lettera di Albino Luciani a papa Paolo VI, 21 novembre 1969, Archivio della Sacra Congregatio pro Episcopis, *Venezia Sede vacante e provvista di Chiesa*, n. 4293. E allo stesso modo si era premurato di rispondere al papa quando nel 1973 lo creò cardinale: «Non so cosa potrò fare per corrispondere alla fiducia ch'ella ripone in me, ma, con l'aiuto del Signore, quel poco che ho e che sono, spero di metterlo tutto a servizio della Chiesa» (Lettera di Albino Luciani a papa Paolo VI, 29 gennaio 1973, in APAL, busta 28, fasc. 460). Nella prima omelia a San Marco commentando le letture scelte sottolineava soprattutto il paradosso dell'azione divina che a volte si serve di materia «umile» per compiere la sue grandi opere: «Se non mi scoraggio di fronte ad un'impresa che fa tremare le vene e i polsi, gli è perché confido nell'aiuto che il Signore

Giovanni Paolo I aveva infatti assimilato già nella sua formazione sacerdotale quella visione, cara ai Padri del primo millennio, della Chiesa come *mysterium lunae*: una Chiesa cioè che non brilla di luce propria, ma di luce riflessa; che non è proprietà degli uomini di Chiesa, ma *Christi lumini*²⁰. Immagine della natura ecclesiale e dell'agire a lei conveniente che aveva irrigato diffusamente i documenti del Concilio e che divenne decisiva e feconda nell'agire pastorale di Albino Luciani.

Un dispaccio riservato del Dipartimento di Stato americano aveva subito rilevato la nota caratterizzante di quella elezione: la rapidità. E, in quella rapidità, l'addetto dell'ambasciata statunitense a Roma non vi leggeva che «la convergente volontà del Collegio dei cardinali di dimostrare unità». Unità che veniva «ribadita anche dallo stesso neoeletto» nell'inedita scelta di unire i nomi dei due predecessori: Giovanni Paolo²¹. Unità che intendeva coniugare, nella volontà di slancio, il «balzo innanzi» di un'eredità comune: quella del concilio. Nei giorni successivi anche i cardinali elettori – «salva sempre la rigorosa disciplina del segreto» – diedero rilievo alla convergenza raggiunta e alla «prospettiva eminentemente ecclesiale e non politica che aveva animato la loro azione fino a guidarli a un consenso rapido e, come qualcuno disse, quasi moralmente plebiscitario»²².

Il conclave radunato per eleggere il successore di Paolo VI era stato il primo dopo la conclusione del Concilio Vaticano II. Non fu dunque senza significato quella convergenza massiccia dei centoundici elettori, per la maggior parte dei quali si trattava della prima esperienza di conclave²³: la

concede anche a chi vale poco. Dio, infatti, certe cose grandi ama talvolta scriverle non sul bronzo o sul marmo, ma addirittura sulla polvere, affinché se la scrittura resta, non scompaginata o dispersa dal vento, risulti chiaro che il merito è tutto e solo di Dio. Sono io la polvere: l'ufficio di patriarca e la diocesi di Venezia sono le grandi cose unite alla polvere; se un po' di bene verrà fuori da questa unione, è chiaro che sarà tutto merito della misericordia del Signore», *Prima omelia nella Basilica di San Marco*, in A. Luciani – Giovanni Paolo I, *Opera omnia*, a cura di G. Fedalto, vol. V, Padova, Edizioni Messaggero, 1988.

²⁰ Cfr. «Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine» (splende non di propria luce, ma di quella di Cristo), Sant'Ambrogio citato in Giovanni Battista Montini, *Discorsi e scritti milanesi*, vol. II, 1954-1963, Brescia, Istituto Paolo VI, 1998, pp. 2462-2463.

²¹ Cfr. *Copia delle note riservate del Dipartimento di Stato americano*, agosto-settembre 1978, Nota dell'ambasciata di Roma alla Segreteria di Stato degli USA del 26 agosto 1978, n. E1, cit. in: Falasca, Fiocco, Velati, *Giovanni Paolo I*, pp. 731, nota 87. Copia del documento è attualmente conservato presso l'archivio della postulazione della Causa di Albino Luciani – Giovanni Paolo I.

²² G. Caprile, *Il Conclave e l'elezione del nuovo Pontefice* in «La Civiltà Cattolica», 129, 3079 (1978), pp. 63-71.

²³ Riguardo alla scelta di Luciani, lo storico Gabriele De Rosa faceva osservare che non era stata «una scelta improvvisa, scelta nata nelle poche ore del conclave o nel giro di rapide intese e di incontri romani: essa è arrivata come frutto di più lontana e attenta riflessione, forse già prima della scomparsa di Paolo VI; quanto a dire che i canali dell'in-

scelta era stata espressione di una «comune mentalità ecclesiale»²⁴ e l'elezione del patriarca di Venezia Albino Luciani veniva a significare la volontà di progredire nell'attuazione degli orientamenti conciliari²⁵.

È noto come la prima decisione presa appena eletto sia stata quella di non aprire immediatamente il conclave invitando i cardinali anziani rimasti fuori ad ascoltare con il resto del collegio il primo messaggio.²⁶ Riguardo agli interventi pronunciati, ampia considerazione – trattandosi del testo programmatico del pontificato – merita il primo, il *Radiomessaggio Urbi et Orbi*, pronunciato domenica 27 agosto 1978 nella Cappella Sistina, l'indomani dell'elezione al Soglio di Pietro²⁷. La rotta del pontificato si delineava con chiarezza nei sei programmatici «vogliamo» del radiomessaggio in latino e nei suoi primi interventi, nei quali a più riprese dichiarava in ogni modo di continuare l'attuazione del Concilio Vaticano II, preservandone l'eredità e impedendo derive interpretative: 1) dare prosecuzione all'eredità del concilio sulla scia tracciata dagli immediati predecessori; 2) conservare intatta nella vita dei sacerdoti e dei fedeli la grande disciplina della Chiesa; 3) indicare la priorità dell'evangelizzazione nella missione ecclesiale; 4) mantenere vivo l'impegno ecumenico; 5) continuare il dialogo con il mondo contemporaneo avviato da Paolo VI; 6) incoraggiare le iniziative per la pace. Questi dunque i sei *volumus*:

giornalistica, e non solo giornalistica, erano già fuori strada», G. De Rosa, *Una scelta di fede*, in Id., *Erudizione e pietà dei Papi del Concilio. Giovanni XXIII – Paolo VI – Giovanni Paolo I*, Cassino, Sangermano, 1985, p. 147.

²⁴ Cfr. Omelia del card. Giovanni Colombo pronunciata il 31 agosto 1978 nel duomo di Milano per la celebrazione di ringraziamento per il nuovo Papa, in «Rivista diocesana milanese», 69 (1978), pp. 655-658; cfr. anche G. Muccin, *Ritratto di Albino Luciani*, in «Rivista diocesana di Belluno e di Feltre», 61 (1980), pp. 305-319; G. Muccin, *Giovanni Paolo I*, in *Gli ultimi papi. Testimonianze*, a cura di A. Rossi, Roma, Urbaniana University Press, 1980, pp. 137-160.

²⁵ Cfr. A. Melloni, *Luciani e il 1978*, in *Albino Luciani dal Veneto al mondo*, a cura di G. Vian, Roma, Viella, 2010, pp. 483-490.

²⁶ S. Falasca, *Papa Luciani. Cronaca di una morte*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2022, p. 27.

²⁷ Tra il discorso letto in latino e il testo pubblicato negli *Acta Apostolicae Sedis*¹¹ La traduzione italiana del *Radiomessaggio* pubblicata da «L'Osservatore Romano»¹², e ripresa poi pressoché identica nel volume *Insegnamenti di Giovanni Paolo I*¹³, presenta diversi preziosismi letterari che non rendono letteralmente il testo pronunciato. Mentre la traduzione proposta nel 1989 per l'*Opera omnia* – ripresa dalla «Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia»¹⁴ – devia in più punti dall'originale latino: si notano alcuni incisi assenti nel testo pubblicato dagli *Acta* e qualche significativa parola presente nel testo latino non vi ha trovato riscontro¹⁵. Si tratta, infatti, della traduzione desunta da una prima stesura del messaggio, fornita anticipatamente alla stampa accreditata, ma che non teneva ancora conto delle ultime correzioni e limature apportate dal Papa¹⁶. Questo testo pertanto non risulta fedele e non riveste carattere di ufficialità, pur tuttavia se ne trova traccia in scritti anche autorevoli¹⁷. Tali considerazioni hanno motivato una revisione della traduzione che con il placet della Segreteria di Stato, che è stata pubblicata nel volume del Magistero.

– vogliamo cioè continuare nella prosecuzione dell’eredità del Concilio Vaticano II, le cui norme sapienti devono tuttora essere guidate a compimento, vegliando a che una spinta, generosa forse ma improvvida, non ne travisi i contenuti e il senso, e vegliando altrettanto a che forze frenanti e pavide non ne rallentino l’impulso di rinnovamento e di vita;

– vogliamo custodire intatta nella vita dei sacerdoti e dei fedeli la grande disciplina della Chiesa, che nella sua stessa storia attraverso i secoli si è arricchita di esempi di santità e di eroica perfezione, sia nell’esercizio delle virtù evangeliche sia nel servizio ai poveri, agli umili, agli indifesi. A questo proposito porteremo avanti la revisione del Codice di Diritto Canonico, sia della tradizione orientale sia di quella latina, per offrire al vitale fondamento della santa libertà dei figli di Dio, la solidità delle strutture giuridiche;

– vogliamo ricordare alla Chiesa intera che il suo primo dovere è l’evangelizzazione, le cui linee maestre Paolo VI, nostro Predecessore, ha esposto in un memorabile documento: l’evangelizzazione, infatti, animata dalla fede, nutrita dalla Parola di Dio, e sorretta dal celeste alimento dell’Eucaristia, deve studiare ogni via, cercare ogni mezzo, “opportune, importune”, per seminare il Verbo, per proclamare il messaggio, per annunciare la salvezza, che pone nelle anime l’inquietudine della ricerca del vero e in questa ricerca le sorregge con l’aiuto dall’alto; se tutti i figli della Chiesa sapranno essere instancabili missionari del Vangelo, una nuova fioritura di santità e di rinnovamento sorgerà nel mondo assetato di amore e di verità;

– vogliamo continuare l’impegno ecumenico, che consideriamo l’estrema consegna dei nostri immediati Predecessori, dedicandoci con immutata fede, con inesauribile speranza e con intramontabile amore alla realizzazione del grande comando di Cristo: “Perché tutti siano una sola cosa”, nel quale vibra l’ardente desiderio del Suo Cuore alla vigilia dell’immolazione del Calvario. Le mutue relazioni tra le Chiese di varia denominazione hanno compiuto progressi costanti e straordinari, che sono davanti agli occhi di tutti; tuttavia la divisione non termina di essere occasione di confusione, di contraddizione e di scandalo agli occhi dei non cristiani e dei non credenti: e per questo intendiamo dedicare la nostra attenzione a tutto ciò che può favorire l’unione, senza nulla togliere alla dottrina ma anche senza esitazioni;

– vogliamo proseguire con pazienza e fermezza in quel dialogo sereno e costruttivo, che il mai abbastanza compianto Paolo VI ha posto a fondamento e programma della sua azione pastorale, dandone le linee maestre nella grande Enciclica *Ecclesiam Suam*, per la reciproca conoscenza, da uomini a uomini, anche con coloro che non condividono la nostra fede, sempre pronti a dare loro testimonianza della fede che è in noi, e della missione che Cristo ci ha affidato, “perché il mondo creda”;

– vogliamo infine favorire tutte le buone e lodevoli iniziative che possano tutelare e incrementare la pace in questo mondo turbato: chiamando alla collaborazione

tutti i giusti, i buoni, gli onesti, i retti di cuore, affinché possano arginare, all'interno delle nazioni, la violenza cieca che solo distrugge e semina rovine e lutti, e, nella vita internazionale, possano condurre gli uomini alla mutua comprensione, alla comunanza degli sforzi che favoriscano il progresso sociale, debellino la fame del corpo e l'ignoranza dello spirito, e promuovano il progresso dei popoli meno abbienti, ma ricchi di energie e di volontà²⁸.

Il programma dei sei *volumus* – nel corso del pur breve pontificato di trentaquattro giorni – incarnando il dettato conciliare aveva così declinato le priorità del vescovo di Roma Giovanni Paolo I, facendo progredire la Chiesa lungo le strade maestre che erano state indicate dal Concilio Vaticano II: la risalita alle sorgenti del Vangelo e una rinnovata missionarietà, la collegialità episcopale, il servizio nella povertà ecclesiale, la ricerca dell'unità dei cristiani, il dialogo interreligioso, il dialogo con la contemporaneità e il dialogo internazionale, condotto con perseveranza e determinazione, in favore della giustizia e della pace.

L'insistenza sulla povertà ecclesiale e sull'amore fattivo per i poveri, sulla fraternità universale scandiscono il mese di pontificato²⁹. Del motivo della Chiesa povera al servizio dei poveri è intessuto il magistero di Albino Luciani. La piena adesione sia sul piano teologico che pastorale alle linee del magistero montiniano in materia sociale – espresse in particolare nella enciclica *Populorum progressio* – diviene per Giovanni Paolo I l'orientamento della Chiesa nello sguardo sul mondo. A questo infatti richiama da Pontefice anche nell'ultima udienza generale del 24 settembre 1978, riprendendo con forza «le gravi parole» di Montini riguardo al «grido d'angoscia» dei «popoli della fame», che «interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza» e per il quale «la Chiesa trasale»³⁰. Parole gravi alla luce delle quali «non solo le nazioni, ma anche noi privati, specialmente noi di Chiesa dobbiamo chiederci: “Abbiamo veramente compiuto il precetto di Gesù che ha detto “Ama il prossimo tuo come te stesso”». Parole che il successore di Paolo VI riprende e pronuncia non prima di aver ricordato la pratica cristiana delle sette opere di misericordia corporali e spirituali che pure «non sono complete e bisognerebbe aggiornarle» perché «oggi non si tratta più solo di questo o quell'individuo ma sono interi popoli che hanno fame». E lì dove giustizia e carità s'intrecciano non esita a pronunciare perentoriamente con Paolo VI, secondo quanto trasmesso dalla dottrina sociale della Chiesa, che «la proprietà privata non costituisce per alcuno un

²⁸ Giovanni Paolo I, *Radiomessaggio Urbi et Orbi*, in *Il Magistero*, op. cit. pp. 49-61.

²⁹ A riguardo egli voleva inserire tra i tradizionali precetti della Chiesa un comando sulle opere di solidarietà e lo aveva proposto ai vescovi italiani già nel 1971

³⁰ Cfr S. Falasca, Papa Luciani. Cronaca di una morte, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano pp. 28-29.

diritto incondizionato e assoluto», perché «nessuno ha la prerogativa di poter usare esclusivamente dei beni in suo vantaggio oltre il bisogno quando ci sono quelli che muoiono per non aver niente»³¹.

Nell'udienza generale sulla speranza il 20 settembre Giovanni Paolo I aveva affermato:

Mi spiego. Al Concilio io c'ero e ho firmato nel '62 il messaggio dei Padri al mondo... Ho firmato anche la *Gaudium et spes*. Quando Paolo VI ha fatto uscire la *Populorum progressio* mi sono commosso, entusiasmato, ho parlato, ho scritto. Anche oggi sono davvero persuaso che non si farà mai abbastanza dalla gerarchia, dal Magistero, per insistere, per raccomandare il dialogo sereno e costruttivo, i grandi problemi della libertà, della promozione dello sviluppo, del progresso sociale, della giustizia e della pace; e i laici mai abbastanza si impegneranno a risolvere questi problemi³².

Quanto alla collegialità, che era stata materia argomentata del suo intervento scritto al Concilio, tornò insistentemente sulla fraternità episcopale come nell'udienza ai cardinali del 30 agosto, nel quale, in riferimento alla Costituzione dogmatica sulla natura della Chiesa *Lumen gentium* 22, il Papa toccava uno dei punti chiave dell'ecclesiologia del Concilio.

I vescovi – disse – devono pensare anche alla Chiesa universale... dietro voi vedo i vostri vescovi, le Conferenze, che nel clima instaurato dal Concilio devono dare forte appoggio al Papa... Ecco, questo è vero, però oggi c'è un gran bisogno che il mondo ci veda uniti... Abbiate pietà del povero Papa nuovo, che veramente non aspettava di salire a questo posto. Cercate di aiutarlo e cerchiamo insieme di dare al mondo spettacolo di unità, anche sacrificando qualche cosa alle volte; ma noi avremmo tutto da perdere se il mondo non ci vede saldamente uniti³³.

In questa prospettiva si colloca anche il dialogo con le Chiese sorelle.
«Vogliamo continuare l'impegno ecumenico»

La volontà di favorire l'unità con le Chiese – come il favorire la riconciliazione e la fratellanza tra i popoli per l'«edificazione e l'incremento della pace nel mondo turbato» – è posta a priorità nel discorso programmatico di Giovanni Paolo I e sono prospettive che tessono l'intero pontificato. Nel radiomessaggio il cenno all'ecumenismo si inseriva all'interno di una ripresa di quello schema che Paolo VI aveva elaborato nella sua prima enciclica, la *Ecclesiam suam* del 1964, concependo il colloquio della chiesa con il mondo

³¹ Giovanni Paolo I, *Udienza generale: la carità*, 24 settembre 1978, in *Il Magistero*, op. cit., pp. 290-314.

³² Giovanni Paolo I, *Udienza generale: la speranza*, 20 settembre 1978, in *Il Magistero*, op. cit. pp. 218-240.

³³ Giovanni Paolo I, *Udienza ai membri del Collegio cardinalizio*, 30 agosto 1978, in *Il Magistero*, op. cit., pp. 67-75.

sui tre cerchi del dialogo con i cristiani non cattolici, con i non cristiani e infine con gli uomini non credenti. Proseguiva infatti il Papa:

«Vogliamo proseguire con pazienza e fermezza in quel dialogo sereno e costruttivo, che il mai abbastanza compianto Paolo VI ha posto a fondamento e programma della sua azione pastorale, dandone le linee maestre nella grande Enciclica *Ecclesiam Suam*, per la reciproca conoscenza, da uomini a uomini, anche con coloro che non condividono la nostra fede, sempre pronti a dare loro testimonianza della fede che è in noi, e della missione che Cristo ci ha affidato, “perché il mondo creda”.

È significativo della volontà di favorire l'unità con le Chiese sorelle d'Oriente come, già nell'omelia del 3 settembre, egli avesse nominato nei saluti a tutto il popolo, dopo i cardinali, i patriarchi delle Chiese orientali, menzione poi espunta dal testo ufficiale.

Il battesimo “ecumenico” di papa Giovanni Paolo I viene dunque dall'incontro con le delegazioni delle diverse chiese presenti al suo insediamento. Era una consuetudine recente, nata all'interno del clima del Vaticano II, quando per la prima volta le chiese non cattoliche erano state invitate a mandare i propri “osservatori” ad un evento interno alla vita della Chiesa.

Il giorno precedente il 2 settembre, il Papa aveva incontrato in udienze successive nella biblioteca privata i delegati di numerose confessioni non cattoliche poi presenti alla celebrazione del 3 settembre. Aveva auspicato la necessità di proseguire il dialogo tra le comunità cristiane avviato dal Concilio e di cercare nella preghiera l'unità voluta da Cristo. *Il Papa auspica progressi ecumenici* aveva titolato «L'Osservatore Romano». Anche la mattina del 5 settembre fu dedicata alle udienze con le delegazioni delle Chiese e comunità non cattoliche convenute a Roma, altre udienze si aggiunsero poi nel corso del pontificato³⁴.

Il 5 settembre, durante queste udienze muore improvvisamente a causa di un attacco cardiaco il prelado della Chiesa ortodossa russa Nikodim (1829-1978), metropolita di Leningrado e Novogrod. Aveva 49 anni e con lui moriva una delle personalità più illustri dell'ortodossia. Una sensibilità ecumenica che lo aveva portato stringere i contatti con la Chiesa cattolica e a varcare più volte la soglia del Vaticano per incontrare il Pontefice romano in quello scorcio tra gli anni Sessanta e Settanta nei quali si erano raggiunte convergenze interessanti e sembrava prendere corpo la possibilità di un'unione più stretta tra le Chiese. Con il mondo ortodosso, seppure in assenza di un vero programma di dialogo teologico si era giunti vicini alla possibilità di un reciproco riconoscimento e, all'inizio degli anni Settanta, Paolo VI aveva

³⁴ Cfr. S. Falasca, *Papa Luciani, Cronaca di una morte*, op. cit. pp. 29-32.

infatti considerato seriamente la possibilità di una celebrazione eucaristica comune con il patriarca ecumenico di Costantinopoli Athenagoras.

Nell'udienza al clero romano, il 7 settembre, il Papa riporta alcune delle impressioni del colloquio intrattenuto con il fedele discepolo dell'Ortodossia. Luciani additò come modello di amore per la chiesa e di fedeltà ad essa il vescovo russo ortodosso Nikodim. Disse Luciani:

Due giorni fa è morto tra le mie braccia il metropolita Nikodim di Leningrado. Io stavo parlandogli, rispondendo al suo indirizzo. Vi assicuro, che mai in vita mia avevo sentito parole così belle per la Chiesa, come quelle che lui aveva pronunciato. Non posso ripeterle, resta un segreto. Veramente son stato colpito. Ortodosso, ma guarda come ama la Chiesa. Io credo che abbia sofferto molto per la Chiesa, facendo moltissimo per l'unione. Allora, non lavoriamo per il Signore? Non lavoriamo per la Chiesa?³⁵.

Cosa aveva detto Nikodim di così importante in quel breve colloquio? Ad accompagnare il metropolita Nikodim a quell'incontro e a fare da interprete di russo per il Papa era stato il gesuita spagnolo Miguel Arranz, specialista in liturgia bizantina, allora vicerettore del Russicum e che Nikodim non aveva tardato a chiamare in Russia per tenere corsi di teologia presso l'Accademia teologica di San Pietroburgo. Ebbi occasione di intervistarlo nel 2006 e mi descrisse nel dettaglio quella circostanza rimanendo tuttavia un po' evasivo in merito al contenuto del colloquio: «Il colloquio riservato durò circa un quarto d'ora. Le parole di Nikodim venivano da un sentimento di totale fiducia, come si va da un padre. Ricordo che parlava a bassa voce e in alcuni momenti abbassava ancora di più il tono»³⁶.

Tra le carte del Papa vi è però un appunto unito al nome di Nikodim: «Chiesa = figlia: Il vero Padre è Dio... Papa: Figlio anche lui Padre – Maestro»³⁷. È questo il senso generale delle parole del metropolita? L'affermazione che la Chiesa e il Papa, più che madri e padri, siano figli dello stesso Dio è certamente compatibile con la visione teandrica della tradizione ortodossa anche se non sembra avere precedenti significativi³⁸.

³⁵ Giovanni Paolo I, *Conversazione con il clero della diocesi di Roma*, 7.9.1978, in *Il Magistero*, pp. 172-173.

³⁶ A riguardo S. Falasca, «Mai sentito cose così belle». Intervista con Miguel Arranz, in «30Giorni», 25 (2007) 1, pp. 72-77. La testimonianza di padre Arranz è stata poi raccolta all'interno del materiale per il processo canonico.

³⁷ Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, op. cit., p. 426.

³⁸ Cfr. Sulla visione ecclesiologicala del vescovo russo si veda Metropolita Nikodim, *La Santa Eucarestia, sacramento della vita della chiesa*, in Id., *Croce e resurrezione ed altri scritti teologici*, Brescia, Morcelliana, 1977, pp. 37-50. Sul mondo ortodosso russo si veda R. Morozzo della Rocca, *I cristiani in Europa orientale dalla caduta del comunismo alle incognite della libertà*, in *Storia della Chiesa, XXVI, I cattolici e le chiese cristiane durante il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005)*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2006, pp. 70-96.

Per Luciani queste parole potevano rivestire un certo valore all'atto di prendere possesso della carica di Vescovo di Roma. La suggestione di Nikodim sembrava infatti indicare la strada per un ripensamento della figura papale, non più solo padre ma anche "figlio" di un Padre che è anche "maestro". Il 10 settembre a Mosca il cardinal Willebrands, presidente del Segretariato per l'unità, riprese l'argomento riportando brevemente il contenuto dei saluti scambiati tra il Papa e il Metropolita russo a decisione di continuare nei dialoghi bilaterali focalizzando le questioni dibattute all'interno di un quadro ecclesologico³⁹. Mauro Velati nel suo saggio *Giovanni Paolo I e l'"estrema consegna" dell'ecumenismo* ne riporta il contenuto:

Il Metropolita espresse i migliori auguri da parte del Santo Patriarca Pimen, del Santo Sinodo e dell'insieme della chiesa russa ortodossa per un lungo pontificato, benedetto dal Signore per il bene della chiesa e del mondo intero. Quindi espresse la speranza che il riavvicinamento tra le nostre due chiese, felicemente iniziato sotto i papi Giovanni XXIII e Paolo VI, potesse continuare e portare frutti al fine di giungere, seguendo la volontà del Signore e attraverso la sua grazia, a quella unità, a quella perfetta comunione per la quale Cristo ha pregato prima della sua morte. È l'amore del Signore e della sua Chiesa alla quale siamo così perfettamente legati che ci guida in questo lavoro per l'unità dei cristiani⁴⁰.

Willebrands non fa cenno al colloquio privato a cui non assistette. Velati riporta anche la risposta di Giovanni Paolo I ai saluti di Nikodim:

Il Papa ringraziò il Metropolita per i suoi gentili auguri e, da parte sua, chiese al Metropolita di farsi portatore dei suoi migliori auguri per la salute e il ministero di Sua Santità il Patriarca Pimen e per il bene di tutta la chiesa Russa Ortodossa. Disse di non conoscere personalmente il patriarca e di non aver mai avuto prima la possibilità di incontrare il Metropolita Nikodim ma di aver sempre seguito il movimento ecumenico con tutto il cuore. Espresse quindi la speranza che questo lavoro continuasse con il sostegno della grazia di Dio affinché la preghiera di Gesù Cristo per l'unità fosse finalmente realizzata⁴¹.

Il papato di Giovanni Paolo I si inseriva all'interno di questo passaggio della vicenda dell'ecumenismo e avrebbe certamente contribuito ad approfondire la penetrazione dei risultati del dialogo teologico all'interno del mondo cattolico, e certamente con forme specifiche e personali dettate dal suo atteggiamento pastorale.

Nella prefazione al volume dell'edizione critica de *Il Magistero* di Giovanni Paolo I, papa Francesco fa osservare «che il Successore di Pietro è "la pietra di consistenza", sulla quale prende unità la Chiesa che Cristo

³⁹ Sull'argomento si veda in particolare Mauro Velati, *Giovanni Paolo I e l'"estrema consegna" dell'ecumenismo*, inpp. 95-119.

⁴⁰ M. Velati, *Giovanni Paolo I e l'"estrema consegna dell'ecumenismo"*, op. cit., p. 96.

⁴¹ Ibidem.

stesso edifica, col dono della sua Grazia» rilevando poi come «proprio per la fede del popolo cristiano, a cui Giovanni Paolo I apparteneva, ha potuto rivolgere uno sguardo profetico sulle ferite e i mali del mondo, mostrando quanto anche la pace stia a cuore alla Chiesa»⁴².

La ricerca della pace «in questo mondo turbato»

L'affermazione che segue, omessa nelle edizioni ufficiali, seppure immediatamente ribattuta dalle cancellerie, conduce ancora a quegli impegni elencati che cifrano il breve pontificato, in particolare sul fronte della ricerca della pace:

In questi momenti ci viene un esempio da Camp David. Ieri l'altro il Congresso americano è scoppiato in un applauso che abbiamo sentito anche noi quando Carter ha citato le parole di Gesù: "Beati i facitori di pace". Io veramente mi auguro che quell'applauso e quelle parole entrino nel cuore di tutti i cristiani, specialmente di noi cattolici e ci rendano veramente operatori e facitori di pace⁴³.

Da papa, Luciani ebbe subito modo di dare il proprio contributo al dialogo. Si tratta di un contributo al dialogo condotto con perseveranza e determinazione, in favore della giustizia e della pace. Il 4 settembre, nell'ambito delle udienze riservate ai rappresentanti diplomatici, Giovanni Paolo I ricevette il vicepresidente americano Walter Mondale, intenzionato a chiedere l'appoggio della Santa Sede per i negoziati di pace in Medio Oriente e per il summit previsto per il giorno seguente a Camp David con la presenza di Sadat e Begin⁴⁴. Sul dossier più scottante, cioè quello dei territori palestinesi, era necessario, per la diplomazia americana, far sentire «voci di moderazione». La risposta fu immediata e il Papa, il 6 settembre durante la catechesi sul tema dell'umiltà, chiese la preghiera dei fedeli per il summit di Camp David invocando una «pace giusta e completa»⁴⁵. Il presidente Carter, sensibile al potere della spiritualità e della preghiera, inviò successivamente al Papa il suo plauso per l'iniziativa. Il summit di Camp David ebbe in effetti delle caratteristiche anomale rispetto agli incontri della diplomazia internazionale essendo arricchito da quella che è stata definita da qualcuno un'atmosfera «religiosa»⁴⁶. Da una conversazione tra la moglie di Carter, Rosalynn, e il senatore Harold Hughes era nata l'idea di preparare i colloqui con il lancio di un appello alla preghiera che coinvolgesse i tre

⁴² Giovanni Paolo, *Il Magistero*, op. cit., p. 6.

⁴³ Giovanni Paolo I, *Udienza generale: la fede*, 20 settembre 1978, in Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, p. 232.

⁴⁴ Sui rapporti tra USA e Vaticano in questo periodo si veda lo studio di un testimone degli eventi in P.P. Sarros, *U.S.-Vatican Relations 1975-1980. A Diplomatic Study*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020.

⁴⁵ Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, p. 159.

⁴⁶ *Camp David: an Outpouring of Prayer*, in «Christianity Today», 6 ottobre 1978.

protagonisti ed i rispettivi retroterra religiosi. L'appello fu sottoscritto anche da Begin e Sadat ed ebbe un rilievo mondiale. Durante i giorni dei colloqui fu poi assicurato lo spazio per la preghiera nelle tre diverse tradizioni religiose.

Giovanni Paolo I fu pienamente coinvolto e rispose con un intervento durante l'*Angelus* del 10 settembre, nel quale raccoglieva il bisogno di pace di tanta parte del mondo («Di pace hanno fame e sete tutti gli uomini, specialmente i poveri che nei turbamenti e nelle guerre pagano di più e soffrono di più; per questo guardano con interesse e grande speranza al convegno di Camp David») e si diceva «impressionato» dall'impegno dei tre presidenti nella preghiera. Luciani mostrava il convergere delle tradizioni scritturistiche e sapienziali delle tre religioni abramitiche nella fede in un Dio che ama tutti gli uomini, citando un proverbio arabo e due passi delle scritture ebraiche e cristiane:

«I fratelli di religione del Presidente Sadat sono soliti dire così: "C'è una notte nera, una pietra nera e sulla pietra una piccola formica; ma Dio la vede, non la dimentica". Ed era questa la prima volta che un papa cita il Corano. Il Presidente Carter, che è fervente cristiano, legge nel Vangelo: "Bussate e vi sarà aperto, chiedete e vi sarà dato" (*Lc* 11,9). Neanche un capello cadrà dalla vostra testa senza il Padre vostro che è nei cieli" (*Lc* 21,18). E il Premier Begin ricorda che il popolo ebreo ha passato un tempo momenti difficili e si è rivolto al Signore lamentandosi dicendo: "Ci hai abbandonato, Signore, ci hai dimenticato!". "No! – ha risposto Dio per mezzo di Isaia Profeta – può forse una mamma dimenticare il proprio bambino? ma anche se succedesse, mai Dio dimenticherà il suo popolo" (*Is* 49, 14-15)».⁴⁷

Continuava poi: «[...] noi siamo oggetto da parte di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. È papà; più ancora è madre»⁴⁸. Coglieva in questo modo la radice più profonda delle consonanze tra esperienze religiose diverse, poste di fronte alla responsabilità nei confronti della vita dei popoli.

Di quest'intervento prima dell'*Angelus* sono state recuperate e pubblicate ben due minute autografe stese da Giovanni Paolo I sull'agenda personale e che attestano tra l'altro la cura con la quale egli era solito preparare anche ogni suo intervento pronunciato a braccio. L'endorcement del Papa venne ribattuto nei canali delle diplomazie. L'impegno per la preghiera per la pace, insieme alla disponibilità da parte della Santa Sede a dare il proprio contributo per la soluzione della questione mediorientale, fu ribadito poi dal Papa in una lettera indirizzata al presidente Carter, pochi giorni dopo la firma degli accordi di Camp David⁴⁹. Il summit, come è noto,

⁴⁷ *Angelus* del 10 settembre 1978, in Giovanni Paolo I, *Il Magistero*, p. 191.

⁴⁸ Ivi, p. 192.

⁴⁹ Lettera di Giovanni Paolo I a J. Carter, 21 settembre 1978, ivi, pp. 258-259. Si tratta in realtà della risposta ad una precedente lettera del presidente americano in cui informava

giungeva a conclusione con la firma a Washington di un Quadro per la pace nel Medio Oriente e di un Quadro per la conclusione di un trattato di pace tra Egitto e Israele. Il 17 settembre il presidente Carter scrive al Papa per informarlo dei risultati conseguiti. Il testo, firmato in calce – è riportato nella nota confidenziale dell'Ambasciata americana a Roma alla Segreteria di Stato degli Usa⁵⁰.

Del resto, proprio il favorire la riconciliazione e la fratellanza tra i popoli, invitando alla collaborazione per «l'edificazione, l'incremento tanto vulnerabile della pace nel mondo turbato» e arginare i nazionalismi come all'interno delle nazioni «la violenza cieca che solo distrugge e semina solo macerie»⁵¹ è – insieme all'impegno ecumenico e interreligioso, documentato dalla fitta agenda di udienze con i rappresentanti delle Chiese non cattoliche⁵² – posto a priorità nel discorso programmatico di Giovanni Paolo I. Sono prospettive che ritornano con chiarezza anche nell'allocuzione al Corpo diplomatico tenuta il 31 agosto nella quale Luciani, affrancandosi da presunzioni di protagonismo geopolitico, definisce la natura e la peculiarità dell'azione diplomatica della Santa Sede che sgorga da uno sguardo di fede e si indirizza – sulla scia «della Costituzione conciliare *Gaudium et spes* come in tanti messaggi del compianto Paolo VI» – nel solco della grande diplomazia che molti frutti ha dato alla Chiesa alimentandosi con la carità⁵³.

il papa dei risultati del Summit. Anche questa lettera è stata per la prima volta pubblicata nel volume dei testi del pontificato.

⁵⁰ Cfr Giovanni Paolo I, *Lettera al Presidente degli Stati Uniti d'America Jimmy Carter dopo la conclusione dei colloqui di pace per il Medio Oriente tenuti a Camp David dal 5 al 17 settembre 1978*, in *Il Magistero*, op. cit., pp. 258-261.

⁵¹ Cfr Giovanni Paolo I, *Radiomessaggio Urbi et Orbi*, in *Il Magistero*, op. cit., pp. 35-61.

⁵² Significativo della volontà di favorire l'unità con le Chiese sorelle d'Oriente, già nell'omelia del 3 settembre, venivano nominati nei saluti a tutto il popolo, dopo i cardinali, i patriarchi delle Chiese orientali, menzione espunta dal testo ufficiale cfr. Giovanni Paolo I, *Omelia nella Santa Messa per l'inizio del ministero di Pastore della Chiesa universale*, 3 settembre 1978, in Id., *Il Magistero*, pp. 131-138, cit. p. 132. Il 2 settembre incontrò in udienze successive nella biblioteca privata i delegati di numerose confessioni non cattoliche poi presenti alla celebrazione del 3 settembre. Il papa auspicò la necessità di proseguire il dialogo tra le comunità cristiane avviato dal concilio e di cercare nella preghiera l'unità voluta da Cristo; cfr. *Il Papa auspica progressi ecumenici*, in «L'Osservatore Romano», 202 (3 settembre 1978), p. 2. Anche la mattina del 5 settembre fu dedicata alle udienze con le delegazioni delle Chiese e comunità non cattoliche, convenute a Roma. Durante queste udienze morì improvvisamente il prelado della Chiesa ortodossa russa Nikodim (1929-1978), metropolita di Leningrado e Novgorod, esarca patriarcale per l'Europa occidentale e presidente dell'ufficio del patriarcato di Mosca per i rapporti tra le Chiese ortodosse e le altre Chiese.

⁵³ Cfr. Giovanni Paolo I, *Allocuzione al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 20 settembre 1978, in Id., *Il Magistero*, pp. 76-84; cfr. *Pace e progresso per tutti popoli*, in «L'Osservatore Romano», 200 (1° settembre 1978), pp. 1-2. In continuità con Giovanni XXIII e Paolo VI, il papa illustra il contributo che la Chiesa può dare alla costruzione di un'umanità fondata sulla fratellanza: sia a livello internazionale, collaborando alla ricerca

Il 4 settembre, ricevendo gli oltre cento rappresentanti delle missioni internazionali, riprende i medesimi motivi sottolineando come «il nostro cuore è aperto a tutti i popoli, a tutte le culture e a tutte le razze» e afferma:

Non abbiamo, certo, soluzioni miracolistiche per i grandi problemi mondiali, possiamo tuttavia dare qualcosa di molto prezioso: uno spirito che aiuti a sciogliere questi problemi e li collochi nella dimensione essenziale, quella dell'apertura ai valori della carità universale... perché la Chiesa, umile messaggera del Vangelo a tutti i popoli della terra, possa contribuire a creare un clima di giustizia, di fratellanza, di solidarietà e di speranza senza la quale il mondo non può vivere⁵⁴.

Ognuna delle priorità ha dunque scandito parole e gesti dei trentaquattro giorni di pontificato, come frutto di un lavoro da tempo cominciato e attraverso un magistero radicato nella scelta teologica di un linguaggio semplice, conversevole e accessibile, di quel *sermo humilis* canonizzato da sant'Agostino, che è comprensivo del mondo e degli uomini ed è con essi dialogante e accessibile, affinché il messaggio della salvezza possa giungere a tutti.⁵⁵

Ed è sul filo diretto di queste priorità che il più geniale forse dei papi del Novecento si ricongiunge al presente nella sua stringente attualità. Il breve pontificato di Giovanni Paolo I non è stato pertanto il passaggio di una meteora. Seppure il governo di papa Luciani non ha potuto dispiegarsi nella storia, egli è stato e rimane un punto di riferimento nella Chiesa universale. Gli studi alla luce delle carte dell'archivio privato, della sua biblioteca e dell'edizione critica integrale dei testi e degli interventi del pontificato, hanno inteso approfondire e riportare alla luce dal cono d'ombra della storia le linee maestre di un magistero che ha concorso a rafforzare il disegno di una Chiesa conciliare prossima alle realtà umane. Il disegno di una Chiesa che con il Concilio Vaticano II è risalita alle sorgenti e dalla sua

delle migliori soluzioni per la pace, la giustizia, lo sviluppo, il disarmo e i soccorsi umanitari, sia a livello pastorale, collaborando nella formazione delle coscienze dei fedeli e di tutti gli uomini di buona volontà.

⁵⁴ Giovanni Paolo I, Omelia pronunciata durante la Santa Messa per l'inizio del ministero di Pastore della Chiesa universale, 3 settembre 1978, in Id., *Il Magistero*, pp. 131-138, cit. p. 137 nota 180.

⁵⁵ Cfr. C. Ossola, Il sermo humilis di Albino Luciani, in «Avvenire», 21 settembre 2008, p. 5. Cfr. S. Falasca, La scelta teologica del sermo humilis, in «Le Tre Venezie», 135 (2016), pp. 44-49. S. Falasca, Profondo perché semplice, in «Luoghi dell'infinito. Rivista di itinerari, arte e cultura», XXVI, 275 (2022), pp. 30-37. S. Falasca, Papa Roncalli a Luciani: «Il vescovo parli semplice». Nei quaderni del futuro Giovanni Paolo I un inedito dell'udienza del '58, in «Avvenire» 5 giugno 2013, p. 3; Ead., Papa Roncalli a Luciani: «Il vescovo parli semplice». Nei quaderni del futuro Giovanni Paolo I un inedito dell'udienza del '58, in «Avvenire», 5 giugno 2013, p. 3; Ead., *Il pensiero di Luciani negli appunti privati*, in «Avvenire», 8 maggio 2022, p. 3. Si rimanda, infine, al saggio di Carlo Ossola in questo volume.

fonte evangelica si piega oggi a servire il mondo facendosi *propter hominem*, vicina alle genti e alla loro sete di carità.

Non parrà poco, perché questa storia è quella della grazia che entra nel mondo, cioè di quanto è destinato a rimanere nella storia, come faceva osservare il suo Successore san Giovanni Paolo II ricordando che proprio «sull'insegnamento della carità – la virtù teologale che ha Dio come fonte e come principio, come modello e come premio, e che non tramonterà mai più – che si è chiusa la pagina terrena di Giovanni Paolo I, o meglio, – si è aperta per sempre»⁵⁶.

⁵⁶ Giovanni Paolo II, *Omelia*, Canale d'Agordo 26 agosto 1979.

LE TAPPE DELLA CRITICA DELL'ONTO-TEO-LOGIA. GLI INIZI, JEAN-LUC MARION E LA RADICAL ORTHODOXY

Gabriel-Iulian ROBU*

Abstract: Jean-Luc Marion develops Heidegger's ideas and his critical approach to onto-theology, including the thought of Thomas Aquinas. At the beginning of this article, we present this topic, which does not seem to lack relevance. Since the critics of ontology refer to Heidegger as a follower or protester, and on the other hand, since we intend to show that the name Thomas Aquinas gives to God does not reproduce the onto-theological determination of metaphysics, we intend to identify the connection between these two sides of the question, as well as to investigate, to some extent, the level of actual knowledge Heidegger had of Aquinas's thought. In the second part of the article, we do not overlook the merit of the current called *Radical Orthodoxy*: questioning and renewing the vision of classic themes of theology, such as those of ritual, liturgy, theological language, political theology, the role of Augustine and Thomas, and the theme of authority.

Keywords: theology; Jean-Luc Marion; Heidegger; Radical Orthodoxy; Thomas Aquinas; ontotheology; metaphysics.

Jean-Luc Marion non è il primo a presentare una valutazione critica dell'ontoteologia, né l'ultimo, ma si inserisce in un elenco di filosofi che di solito si riferiscono a Heidegger per poi presentare le loro proprie posizioni.

Quattro tappe

T.-D. Humbrecht, utilizzando un'abbondante bibliografia¹, presenta le quattro tappe della critica rivolta alla metafisica di Tommaso e alla determinazione ontoteologica della metafisica in generale. Questa critica inizia con un articolo di Heidegger e genera una valutazione, che passa dalle interpretazioni totalizzanti ad uno stato diventato ormai discutibile². La prima tappa è quindi proprio la pubblicazione di Heidegger ed il vivo dibattito

* Università „Alexandru Ioan Cuza” di Iasi, Facoltà di Teologia Cattolica; email: iulirobu@yahoo.it.

¹ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 18ss.

² Cf. O. BOULNOIS, *Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la trasgression à la transcendance*, in *Revue philosophique de Louvain*, 99 (2001), 358-384.

destato³. La seconda tappa è il confronto con i tomisti, tra i quali Gilson⁴ e Fabro. I due filosofi, ritenendo che, secondo Tommaso l'essere è una concezione dello spirito e non un concetto, criticano l'ateismo di metodo esposto da Heidegger⁵.

Fabro, ad esempio, risponde al pungolo heideggeriano affermando che si deve ammettere

che nel fallimento del pensiero occidentale denunciato da Heidegger, la posizione tomista fa eccezione: mentre si passa senza discontinuità dal formalismo medievale antitomista al razionalismo moderno per mezzo della prospettiva essenzialista comune dell'essere nei suoi due stadi di possibilità (*essentia*) e di realtà (*existentia*), nella posizione tomista c'è la prima e la più intima partecipazione dell'essere all'esse come *actus essendi* che è l'atto immanente all'essenza et può, perciò, operare la mediazione trascendentale tra il finito e l'Infinito⁶.

Queste prime due tappe si consumano negli anni Sessanta del Novecento. Un aspetto non di poca rilevanza nella critica all'ontoteologia è l'intreccio

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Identité et différence, La constitution ontothéologique de la métaphysique*, in ID., *Questions I et II*, Gallimard, Paris 1968, 277-308; R. KEARNEY – J.S. O'LEARY (edd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980; M. HAAR (ed.), *Heidegger. Cahiers de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris 1983; J.B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, PUF, Paris 1988; V. GUARGLIARDO, *Aquinas and Heidegger: The Question of philosophical theology*, in *The Thomist*, 53 (1989), 407-442; B. SICHÈRE, *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, DDB, Paris 2002. P. de Petter, ad esempio, risponde alla sfida heideggeriana: «è importante sottolineare una delle differenze più importanti tra la metafisica dell'essere come la concepiamo qui e l'ontologia di Heidegger. Abbiamo detto che l'evidenza dell'essere libero degli enti si esprime nella domanda metafisica per eccellenza: perché c'è qualcosa piuttosto che nulla? Heidegger ritiene che questo interrogatorio che, per essere metafisico, deve riguardare la totalità degli enti, non possa trovare una risposta nell'affermazione di Dio, poiché Dio stesso, come uno degli enti, deve essere incluso in esso. È appena necessario sottolineare come questa affermazione di Heidegger sia estranea alla prospettiva della nostra metafisica dell'essere, poiché è totalmente priva di senso in questa prospettiva di mettere Dio, che è l'*Ipsum esse*, tra gli enti» (P. DE PETTER, *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et de la pensée contemporaine*, in H. BRAULT ET ALII [edd.], *L'existence de Dieu*, Casterman, Tournai 1961, 169-170, traduzione nostra).

⁴ «Ever the apologist, Gilson wanted to show that Heidegger's quest to transcend 'onto-theology' is fulfilled in Thomist theology, in which God is not an entity» (F.A. MURPHY, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, University of Missouri Press, Columbia [MO] 2004, 303). Un altro testo interessante in cui si tratta della interpretazione esistenzialista che Gilson fa al discorso tommasiano su Dio è quello di A. Cochrane. Sul tema si veda: A. COCHRANE, *The Existentialists and God. Being and the Being in the Thought of Sören Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Étienne Gilson (and) Karl Barth*, The Westminster Press, Philadelphia (PA) 1956, 100-112.

⁵ Cf. É. GILSON, *L'Être e l'essence*, J. Vrin, Paris 1962², 365-377; É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, ed. J.-F. COURTINE, J. Vrin, Paris 1983, 169-230.

⁶ C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1961, 35, traduzione nostra.

con la storia recente del tomismo. Nel periodo tra gli anni Quaranta e Sessanta del secolo scorso si nota, all'interno del tomismo, un regresso del concettualismo (*le notionnalisme*), regresso visibile già nel pensiero di J. Maritain. La principale peculiarità di questi anni è costituita, però, da un rinnovamento del tomismo, fondato non più sugli spunti blondeliani dell'*Action*, ma specialmente sulle sfide dell'esistenzialismo heideggeriano. Non nominando tutti i loro discepoli, quattro sarebbero gli esponenti più conosciuti di questo nuovo movimento: É. Gilson, C. Fabro, G. Siewerth e B. Welte. La visione che accomuna tutti quattro è, oltre all'intento di tornare ai testi stessi di Tommaso, il voler mettere in rilievo la differenza ontologica all'interno della metafisica tomista e la difesa di questa dall'accusa heideggeriana riguardante l'oblio dell'essere. Le idee di questa corrente si trovavano *in nuce* nel pensiero di A.-D. Sertillange⁷.

La terza tappa riguarda proprio l'evoluzione dell'approccio di Marion alla metafisica di Tommaso. Comprende gli anni tra 1970 e il 1980 in cui vari autori hanno pubblicato su questo argomento. Marion, prendendo sul serio l'argomento della determinazione ontoteologica della metafisica e dell'idolatria concettuale, in un primo tempo, marginalmente ma direttamente (*marginalement mais de front*), rivolge alcune obiezioni alla metafisica di Tommaso. In una seconda tappa, egli modera le conclusioni particolari (*il infléchit les conclusions particulières*) riguardanti Tommaso. In questo secondo tempo, che verrà analizzato nella seconda parte della nostra tesi, Marion ridefinisce le condizioni essenziali dell'appartenenza all'ontoteologia per riabilitare Tommaso⁸.

Una quarta tappa comprende la valutazione della critica di Heidegger e l'estensione della sua tesi agli altri autori del Medio Evo. In questa tappa si arriva a individuare diversi sistemi metafisici che cadono sotto l'incidenza della critica fatta all'ontoteologia. Il termine di sistema metafisico si può applicare solo da Suarez⁹ in poi (1548-1617), mentre l'ontoteologia inizia

⁷ Cf. A.-D. SERTILLANGE, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, Aubier, Paris 1941. Sertillange quale, proponendo un'interpretazione anti-kantiana e anti-concettualista del pensiero dell'Aquinate, sottolineava la priorità dell'essere (al contrario della teoria della dimenticanza dell'essere). Questa scuola del tomismo "ontologico", però, dato il contesto della critica heideggeriana, pare che ha sottolineato in eccesso la dimensione oggettiva dell'essere. Sarà Fabro il filosofo che, tenendo conto della critica di Heidegger, proverà a separare il discorso da una visione concettualista, proponendo una riflessione dell'essere come atto-idea, quindi più dinamico e esistenziale (cf. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85 [2001], 450-453).

⁸ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 17-19.

⁹ La decostruzione scotista del progetto ontologico tomista è stata la rivoluzione che ha preparato l'orizzonte in cui si è iscritta la svolta di Suarez (cf. J.-F. COURTINE, *Suarez et le*

con Duns Scoto¹⁰. Nella quarta tappa si mette in rilievo anche la sottrazione più pregnante dell'analogia e della teologia negativa, causata dalla individuazione del concetto di essere come analogo (Cajetano)¹¹ o truccato come univoco (Suarez)¹². I rimbombi di questa quarta tappa si faranno sentire anche nel dibattito più recente tra Marion e Derrida.

Fino a questo punto abbiamo seguito le preziose informazioni e le indicazioni bibliografiche di T.-D. Humbrecht, che presenta con tanto rigore il passaggio da una tappa all'altra nel dibattito sull'ontoteologia. Forse a questo punto, però, è necessario ampliare il suo discorso presentando le varie posizioni sulla questione dell'inizio storico dell'ontoteologia: Tommaso (cf. *DSE*¹³ di Marion, che poi ha rivisitato e corretto la sua tesi iniziale), Enrico di Gand¹⁴, Duns Scoto¹⁵ e Cartesio¹⁶. Humbrecht, mostrandosi un discepolo osservante delle idee del suo maestro Boulnois, indica solo Duns Scoto¹⁷ e questo come un dato indiscutibile¹⁸.

système de la métaphysique, 151; cf. J. NARBONNE, *Note critique: Métaphysique et possibilité. À propos de Suarez et le système de la métaphysique de Jean-François Courtine*, in *Laval théologique et philosophique*, 48 [1992], 109-123).

¹⁰ Cf. O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIV siècles)*, PUF, Paris 199; cf. M. SCHULZ, *Sein und Trinität*, Eos, St. Ottilien 1997.

¹¹ Cf. É. GILSON, *Note sur un texte de Cajétan*, in *Antonianum*, 27 (1952), 377-380; ID., *Cajétan et l'existence*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953), 267-286; ID., *Nota sur le revelabile selon Cajétan*, in *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 199-206; ID., *Cajétan et l'humanisme théologique*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 30 (1955), 113-136; ID., *Autour de Pomponazzi*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), 163-279; S.-T. BONINO, *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, in *Scripta Theologica*, 26 (1994), 955-976. Gli autori prendono distanze dalla posizione che equipara il metodo di Cajetano con quello di Tommaso (cf. C.P.D. MUNOZ, *Nota sobre el aporte de Soaje Ramos al entendimiento de la noción de ratio en Cayetano*, in *Pensamiento*, 73 [2017], 195-202).

¹² Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 20-22.

¹³ J.-L. MARION, *Dio senza essere*, a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008².

¹⁴ Cf. È.-H. WÉBER, *Eckard et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture*, in E. ZUM BRUNN ET ALII (edd.), *Maître Eckhart à Paris. Une critique medieval de l'ontothéologie*, PUF, Paris 1984, 13-83; P. PORRO, *Enrico di Gand: la via delle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990.

¹⁵ A proposito del concetto di univocità nella filosofia di Duns Scoto, si veda: A. NANNINI, *Univocità e individuazione nella metafisica di Giovanni Duns Scoto*, in *Antonianum*, 91 (2016), 613-626.

¹⁶ Cf. J.-L. MARION, *Descartes et l'onto-theologie*, in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 76 (1982), 117-171.

¹⁷ Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 2005, 20.

¹⁸ Cf. O. BOULNOIS, *Analogie et univocité selon Duns Scot, la double destruction*, in *Les Études philosophiques*, 3-4 (1989), 347-369; ID., *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, in *Revue thomiste*, 95 (1995), 85-108.

Che la questione del nome di Dio, dopo critica all'ontoteologia, sia ancora di interesse lo mostra anche il discorso di papa Benedetto XVI a Ratisbona. Anche lui, parlando del ruolo della ragione, accenna al cambiamento iniziato con Duns Scotus:

Nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che, senz'altro, possono avvicinarsi a quelle di Ibn Hazm e potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore¹⁹.

A. Pabst, invece, va più lontano con la sua ricerca e, sotto molti aspetti, contraddice queste posizioni. L'autore apre una nuova pista d'indagine, ritenendo che l'inizio dell'ontoteologia siano i postulati di Gilbert di Poitiers e dei suoi discepoli di Chartres – parliamo del periodo 1085-1154 –, e la metafisica del possibile di Avicenna. In rottura con la tradizione patristica

¹⁹ BENEDETTO XVI, Discorso *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, (Regensburg, 12 settembre 2006), in URL: < http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_uni_iversity-regensburg.html#_ftn8 > (in data 21/02/2018). «Plus de quarante ans après Vatican II, les interventions de Benoît XVI, particulièrement sa conférence de Ratisbonne, peuvent être lues comme une tentative de retour au rationalisme théologique de la tradition thomiste, contre les sensibilités volontaristes des scotistes. Quoi qu'il en soit des réponses à ces appels lancés par Benoît XVI, et aux formes qu'elles pourront prendre au sein de la hiérarchie catholique locale, ils confirment une fois de plus la récurrence de débats qui mettent en oeuvre des oppositions structurelles profondes. Ce sont ces structures qu'il faut identifier pour s'affranchir du localisme et redonner tout leur sens aux débats locaux sans nier leur caractère souvent contingent» (Y. GINGRAS, *Duns Scot vs Thomas d'Aquin: Le moment québécois d'un conflit multi-séculaire*, in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 62 [2009], 406).

e scolastica nascente, Gilbert avrebbe pensato la relazione tra l'essere possibile e l'essere attuale esclusivamente come formale ed estrinseca, rinviandola così nel campo dell'astrazione puramente logica. La relazione tra il Creatore e il creato viene così ridotta ad un legame causale astratto e unilaterale. Sotto l'influsso della filosofia di Avicenna, queste idee hanno generato forti riverberi nel pensiero di Enrico di Gand. Quest'ultimo introduce la distinzione tra le idee divine (*ideae*) e quello che esse producono (*ideatae*) da una parte, e l'essenza divina, dall'altra parte. La relazione tra i due campi è concepita solo in termini di causalità, di produttore e prodotto²⁰.

2. Marion e la *Radical Orthodoxy*. Una quinta tappa?

L'indagine di T.-D. Humbrecht si ferma alla quarta tappa della critica all'ontoteologia. Uno studio più attento e più esteso, che prendesse in considerazione anche il contesto anglosassone, non potrebbe trascurare i fecondi dibattiti generati dalle nuove teorie su Scoto e Ockham. Nell'ambito di questi nuovi studi e dibattiti tra varie posizioni riguardanti la rivoluzione realizzata dai due, nel mondo teologico anglosassone, si è formato un gruppo ecumenico²¹ di teologi chiamato *Radical orthodoxy* ("Ortodossia radicale"), il quale si presenta come una *nouvelle théologie*. Questo movimento sembra non costituire una quinta tappa della critica all'ontoteologia, bensì una continuazione e uno sviluppo della terza e della quarta.

La *Radical orthodoxy* si propone come un movimento di rinnovamento del pensiero teologico, il cui manifesto principale è l'opera *Radical Orthodoxy. A New Theology*, pubblicata nel 1999 da J. Milbank, C. Pickstock e G. Ward, tutti professori a Cambridge (Inghilterra). Il nuovo movimento si diffonde immediatamente anche negli Stati Uniti²². In Francia, grazie agli studi pubblicati dalla casa editrice *Ad Solem*, la nuova prospettiva gode di una ricezione abbastanza diffusa.

Gli esponenti appartenenti a questo gruppo – forse sarebbe esagerato parlare già di movimento, corrente o scuola – asseriscono che le radici della modernità secolare si trovino nell'abbandono della metafisica della

²⁰ Cf. A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002), 591-592.

²¹ Dell'équipe fanno parte sette anglicani e cinque cattolici, americani o britannici.

²² Dopo la pubblicazione e la diffusione delle loro opere, sono stati pubblicati anche articoli in cui viene valutata la nuova prospettiva e vengono offerti dettagli e indicazioni sul percorso di questo nuovo movimento (cf. L.P. HEMMING (ed.), *Radical orthodoxy? A Catholic Enquiry. «Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology»*, Routledge, New York [NY] 2017).

partecipazione di Tommaso²³. Essi ritengono che la svolta generante queste problematiche sia stata causata da D. Scoto e G. d'Ockham, i quali avrebbero separato il pensiero su Dio dal pensiero sull'Essere, la fede dalla ragione²⁴. Secondo questi autori, le opere di Scoto e d'Ockham sono staccate dalla tradizione patristica e tomista, dalla teologia e dalla metafisica della partecipazione²⁵, arrivando così a rilevare un'idolatria ontoteologica. «Il pensiero scotista e ockhamiano avrebbero favorito l'equiparazione della teologia e la metafisica come scienze che pensano e nominano Dio; questo pensiero sarebbe quindi costitutivo del passaggio alla modernità che si è rivelata come secolarizzata e nichilista»²⁶.

Milbank afferma che esiste un consenso tra gli storici della teologia e della filosofia, per cui la rottura che generò l'ontoteologia si trovi pienamente presente nelle opere di Scoto. Con lui si inizia a pensare all'"essere" prima di parlare di Dio. Tommaso, al contrario, riteneva che solo Dio esiste di per sé, senza che la sua esistenza dipenda da un altro. Solo Dio è la pienezza dell'essere. Solo Dio è Colui che "è" senza altre precisazioni. Le creature invece, sono una mistura di ente e ni-ente, hanno un'esistenza partecipata, dovuta all'esistenza unicamente piena di Dio. La spaccatura che Scoto introduce consiste nell'aver sostenuto l'univocità dell'essere, principio (nonostante le varie sfumature che il sofisticato Scoto precisa a questo punto) secondo il quale anche gli enti finiti esistono pienamente, proprio allo stesso livello e nello stesso senso in cui Dio esiste, anche se il loro modo di esistere nella concretezza è drasticamente diverso²⁷.

Nel contesto del nichilismo postmoderno, la *Radical Orthodoxy* intende utilizzare il dispositivo teologico-linguistico impegnato dai Padri e da Tommaso d'Aquino. Presentandosi come un'ontologia cristiana, l'*Orthodoxy*

²³ Cf. J. MICHELSON, *Reformed and Radically Orthodoxy: Participatory Metaphysics, Reformed Scholasticism and Radical Orthodoxy's Critique of Modernity*, in *International Journal Of Systematic Theology*, 1 (2018), 104-128.

²⁴ Cf. P. GAUTHIER, *Compte rendu: A. PABST – O.-T. VENARD, Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique, préface de A. Pickstock*, in *Revue des Sciences Religieuses*, 79 (2005), 553.

²⁵ R. CROSS, in un articolo su *Antonianum*, si oppone a questa idea, e afferma che la *Radical orthodoxy* esagera nella valutazione della differenza tra l'idea tomista di partecipazione e quella scotista di imitazione che, in un certo modo, coinciderebbero (cf. R. CROSS, *Where Angels Fear to tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, in *Antonianum*, 76 [2001], 7-41).

²⁶ A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, 562, traduzione nostra.

²⁷ Cf. J. MILBANK ET ALII (edd.), *Radical Orthodoxy. A new theology*, Routledge, London-New York (NY) 1999; J. MILBANK, *The World Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; C. PICKSTOCK, *Afer Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998; J. MILBANK – C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London-New York (NY) 2001.

attinge al realismo tomista per rifiutare lo scetticismo post-moderno. Ciò che attira la nostra attenzione è la congiunzione che questa teologia fa tra l'avvicinamento al realismo tomista, la dottrina della partecipazione²⁸, la categoria fenomenologica del dono nella liturgia eucaristica²⁹ e la poetica cristologica. Tutti questi temi accomunano la *Radical Orthodoxy* e il pensiero di Marion, anche se il Nostro non si iscrive nella linea di questo movimento. J. Milbank esprime infatti ammirazione per Marion ma, allo stesso tempo, in conformità col suo approccio alla modernità e alla postmodernità, gli rimprovera di esser rimasto prigioniero della critica heideggeriana all'ontoteologia e di aver marchiato la sua teologia con la preoccupazione, anch'essa heideggeriana, per l'essere. La fenomenologia del dono e della carità sarebbe, sempre secondo Milbank, la ripresa contemporanea della metafisica fideista di Scoto separata dalla teologia³⁰.

Il pensiero di Marion è piuttosto concentrato sull'evitare la *hubris* teologica, l'idolatria del concetto che intende misurare e padroneggiare la realtà divina. Il discorso di lode allontana questo pericolo nella teologia e la tentazione di incapsulare Dio in concetti umani. Quando si giunge a questo punto, il discorso diventa quasi una preghiera, con un linguaggio profondamente dossologico. In Milbank certamente non troviamo questa dimensione, dato che la sua opera si presenta più metodica e cerebrale³¹.

Facendo un paragone tra i due pensieri, si può notare che Milbank e Marion usano differientemente il concetto di ontoteologia³². Milbank è stato descritto come "l'alleato irascibile" di Marion, come il suo «*cranky ally*»³³. Vi sono punti che accomunano i due autori: la critica alla metafisica dell'univocità,

²⁸ La partecipazione rappresenta infatti una categoria chiave della teologia dell'Ortodossia radicale (nella loro prospettiva, la storia occidentale viene segnata da un oblio progressivo della partecipazione), come esprime il "credo" di C. Pickstock: «*Pour nous redresser, pour retrouver notre liberté et notre dignité d'être humain, nous devons retrouver ce sens de la participation, et avant tout de notre participation à la vie trinitaire de Dieu. C'est la foi de l'orthodoxie radicale*» (C. PICKSTOCK, *L'orthodoxie est-elle radicale?*, in A. PABST – O.-TH. VENARD, *Radical Orthodoxy pour une révolution théologique*, Ad Solem, Genève 2004, 33).

²⁹ Cf. J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*, in *Modern Theology*, 11 (1995), 119-161.

³⁰ Cf. J. MILBANK, *The World Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997; G. WARD (ed.), *The Postmodern God: A Theological Reader*, Blackwell, Oxford 1997; J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic*, 140.

³¹ Il paradosso del rapporto fede-ragione viene risolto, nel caso di Marion, col far notare che, anche se la coscienza umana è una, ci sono due diversi modi di conoscere le cose. La fede non contraddice la ragione. Perciò, nell'esistenza pensante e credente, le due cose convivono in armonia (cf. J. O'CAROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, in *Compass: A Review of Topical Theology*, 40 [2006], 40).

³² Cf. W.J. HANKEY, *Theoria versus Poesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion et John Zizioulas*, in *Modern Theology*, 4 (1999), 38.

³³ J. O'CAROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, 39.

la diagnosi dell'ontologia modernista finita in nichilismo. D'altra parte, però, secondo Milbank, la fenomenologia marioniana ammette troppo facilmente la nozione di autonomia della ragione teoretica, della filosofia come meta-scienza³⁴.

Bisogna, però, essere attenti alle sfumature, specialmente quando si tratta di un autore complesso come Marion. È vero che il Nostro approva una fenomenologia indipendente, ma questa scienza è illuminata dalla rivelazione. Per certi versi, si può asserire che ci sono alcuni tratti della fenomenologia marioniana che l'avvicinano al pensiero di Husserl e di Heidegger ma, d'altra parte, ci sono anche autori della *Radical Orthodoxy* che iscrivono agevolmente le loro opere all'interno della fenomenologia. Sussistono alcuni problemi nella descrizione che Milbank fa del pensiero di Marion³⁵. Egli suggerisce che non è così scotista come Milbank recepirebbe, oppure «che la sua fenomenologia per sé sia necessariamente posseduta da una concezione universale: vedere essenze indipendentemente dalla ragione teologica»³⁶. Milbank, da parte sua, riconosce con onestà che le idee della *Radical Orthodoxy* non sono del tutto originali, ma sviluppano i risultati delle ricerche dei filosofi e degli storici della filosofia, ad esempio di L. Honnfelder in Germania e J.-F. Courtine, O. Boulnois e J.-L. Marion in Francia³⁷.

3. La valutazione comparativa della *Radical Orthodoxy*

I meriti della *Radical Orthodoxy* consisterebbero nell'aver generato una nuova e fresca lettura dei testi di Tommaso d'Aquino, analizzati non più con le lenti della modernità e del razionalismo. Troppo spesso infatti gli studiosi hanno "serrato" il pensiero di Tommaso tra le frontiere della filosofia analitica, annullando l'approfondimento e il carattere sempre nuovo e chiaro della dottrina tomista³⁸.

³⁴ Cf. J. MILBANK, *Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi*, in J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, Routledge, London 1999, 21-22.

³⁵ Cf. J. MILBANK, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, in Id., *The World Made Strange: Theology, Language Culture*, Blackwell, Oxford 1997, 47ss; Id., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990; O. O'DONOVAN, *Book Review J. MILBANK, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, in *Studies in Christian Ethics*, 5 (1992), 80-86.

³⁶ J. O'CARROLL – C. FLEMING, *God and Phenomenology. Re-reading Jean-Luc Marion*, 39, traduzione nostra.

³⁷ Cf. J. MILBANK, *The Thomistic Telescope: Truth and Identity*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (2006), 193-226.

³⁸ Cf. R. SHORTT (ed.), *Radical Orthodoxy: a conversation*, in J.K.A. SMITH – J.H. OLTHUIS, *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2005, 32-47.

Questo nuovo approccio, però, è stato accolto con una certa freddezza. Alcuni hanno dubitato della fedeltà alla *mens Thomae* e alla sua concezione teologica, tanto che J.-P. Torrell si chiede «se sia legittimo irreggimentare questi autori sotto la bandiera tomista» – «basta pensare al movimento *Radical orthodoxy* per capire il nostro imbarazzo»³⁹. Altri pongono la questione: «L'Ortodossia ha bisogno di un aggettivo? Un aggettivo non è forse limitativo? Come se ci fossero ortodossie relative, parziali, flessibili o superficiali! [...] La carità, sì, è radicale. Ma l'ortodossia? E solo l'ortodossia?»⁴⁰.

Le contestazioni rivolte dalla *Radical Orthodoxy* spesso esaminano il suo approccio a volte negativo nei riguardi della modernità. Il suo orientamento sembra quello intento a ripudiare il relativismo postmoderno e secolarizzante⁴¹. Caricaturizzare la secolarizzazione non appare però come una valida soluzione. Dio stesso, dopo aver creato il mondo, in un certo senso si è ritirato, dando una certa autonomia all'uomo e alle cose create; ha “contrattato” un'alleanza e ha lasciato uno spazio per la libertà dell'uomo⁴². Secondo questi critici della *Radical Orthodoxy*, sembra che l'Ortodossia radicale abbia sottolineato, a ragione, la bellezza e la potenza di Dio, ma abbia trascurato invece proprio lo spazio della libertà umana, cosicché il loro “Dio” rassomiglia troppo alla divinità dei nominalisti. Secondo Venard, l'Ortodossia radicale si avventura nelle acque pericolose dell'Uno e tratta solo scarsamente della ricchezza teologica della categoria biblica di alleanza. La secolarizzazione, anche se non la sua deriva ideologica del secolarismo, sarebbe conforme infatti alla Scrittura. Questa teologia “radicale” però, gli pare mancante di sufficiente speranza e segnata da una certa “arroganza”⁴³.

³⁹ J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, in *Recherches de Science Religieuse*, 91 (2003), 355, n. 27, traduzione nostra.

⁴⁰ A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 247 (2007), 10, traduzione nostra.

⁴¹ Cf. R.R. RENO, *The Radical Orthodoxy Project*, in *First Things*, 100 (2000), 37-44.

⁴² «Si può pensare alla consistenza della condizione umana senza accordarli una autonomia? Questo mi sembra essere indicato dal concetto di Dio che attraversa i loro scritti, un Dio della potenza e della bellezza, ma così poco della libertà. Or la teologia patristica e medievale che loro amano non separava mai la bellezza della verità o della bontà di Dio: il Dio della *Radical Orthodoxy* mi sembra sorprendentemente vicino a quello dei nominalisti» (F. DAMOUR, «*Radical Orthodoxy*». *Ou le retour du théologique?*, in *Études*, 408 [2008], 807, traduzione nostra).

⁴³ Cf. O.-T. VENARD, *Radical Orthodoxy: Une première impression*, in *Revue Thomiste*, 101 (2001), 409-444. Già dalla prima pagina, l'autore spiega i motivi di questa critica fatta alla *Radical orthodoxy*: «*On a reproché à nos auteurs une certaine arrogance. Le mouvement, animé par de très brillants (et généralement jeunes) universitaires anglais, est situé à Cambridge et il y tient, si l'on en juge aux "acknowledgements" de la p. XI du recueil ("It is, therefore, very much a Cambridge collection"); il a visiblement pour modèle le prestigieux "mouvement d'Oxford" du siècle passé. Sur treize contributeurs, sept sont anglicans "High Church", et cinq sont catholiques romains. Les premières pages du recueil présentent brièvement la*

Gli pare troppo violenta nei confronti della post-modernità e del mondo contemporaneo⁴⁴.

Inoltre, una teologia si fonda anche sui luoghi teologici. Nell'Ortodossia radicale, però, la Scrittura sembra "sotto-rappresentata", i concili ecumenici vengono minimamente utilizzati, spesso il contributo dei Padri viene limitato al loro contesto storico⁴⁵.

L'eccesso di intellettualismo nel vocabolario, l'analisi minuziosa dell'aristotelismo medievale possono fare sorridere o irritare, poco importa. Questo procedimento possiede la sua specialità ed è legittimo che gli specialisti di queste discipline dibattano su questo. Rimane però un punto che genera difficoltà: la scarsa attenzione alla storia⁴⁶.

La novità su cui insistono i seguaci della *Radical Orthodoxy*, il modo in cui intendono "rifare il mondo" e presentarsi come campioni della teologia, quindi, ha fatto irritare alcuni teologi (G. Vahanian, A. Rouet). Non è rimasto senza contese neppure il modo radicale in cui essi hanno idealizzato il Medioevo e il fatto di aver rigettato Duns Scoto, staccandolo dal suo contesto storico⁴⁷. In questo senso, A. Pabst sottolinea l'esigenza della sensibilità storica:

ciò che manca alla *Radical Orthodoxy* è una concezione più approfondita del senso filosofico e teologico, in primo luogo, e della relazione tra il cristianesimo

carrière et les œuvres de chacun. Il manifeste un aplomb dans la présentation de ses thèses qui lui a attiré quelques antipathies. Une liste de propositions, sorte de manifeste intitulé "Radical Orthodoxy: Twenty Four Thesis" (!) circula naguère à Cambridge, comprenant des affirmations du style, "Radical Orthodoxy rejects as sophistic all theological celebration of secularization" (thèse 1) et on vit bientôt circuler une autre liste: "Radical Orthodoxy : Twenty more thesis", pastichant la première en des termes burlesques du style "One can only speak of God indirectly, so theology can only speak of Radical Orthodoxy" (6e thèse) ou "Radical Orthodoxy is not a manifesto, but an Epiphany" (9e thèse). Depuis la publication du livre-manifeste en 1999, articles et ouvrages se succèdent pour apprécier le mouvement».

⁴⁴ Anche Hankey accenna a questa situazione: «*Radical Orthodoxy is the most controversial and influential British theological development in a generation. It presents itself as a radical subversion of secularity and a strident defence of Christian orthodoxy. Because it claims that theology has overcome and can absorb philosophy, it attracts not only those rejecting liberal theology in particular, but also those more generally refusing the modern illusion of an "objective" rationality supposing itself to exist in separation from history, tradition, and praxis*» (W.J. HANKEY, *Radical Orthodoxy's Poiësis: Ideological Historiography and Anti-Modern Polemic*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 [2006], 2).

⁴⁵ Cf. A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, 18-26.

⁴⁶ A. ROUET, *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?*, 26, traduzione nostra. L'autore continua: «*Ici, il n'est pas question des fréquentes facilités ou rapidités que s'accordent les textes au sujet des parcours historiques et des résumés des évolutions. Ils en arrivent à des reconstructions qui sont autant de preuves pour faciliter une thèse. Il y a plus grave: ce traitement de l'histoire est linéaire*».

⁴⁷ Cf. F. DAMOUR, «*Radical Orthodoxy*». Ou le retour du théologique?, 807.

in quanto tradizione particolare e la tradizione come tale, e dall'altra parte della relazione come tale. La teologia e la metafisica patristica e medievale della partecipazione così come sono state (ri)scoperte dalla *Radical Orthodoxy* possono essere un fecondo inizio in una ricerca di questo tipo⁴⁸.

Come abbiamo affermato all'inizio della nostra valutazione, non si può trascurare il merito di questa corrente: mettere in discussione e rinnovare la visione di temi classici della teologia, come quelli del rituale, della liturgia, del linguaggio teologico, della teologia politica, del ruolo di Agostino e Tommaso, del tema dell'autorità⁴⁹.

4. Appendice: Tommaso, da Heidegger a Marion

All'inizio può sembrare strano unire questi tre autori. Tuttavia, avvicinandoci alle opere di Marion, si può intravedere il legame tra loro. La ritrattazione di Marion arriva sullo sfondo di queste considerazioni. Marion cita spesso Heidegger, prendendo sul serio la sfida che la sua filosofia rappresenta una possibilità per una rinnovata e adeguata teologia. Anche dall'introduzione del suo primo libro, *ID*, Marion esprime quest'attenzione alla fenomenologia dell'autore di *Sein und Zeit*:

Resta allora da prendere sul serio la ripresa cui proprio Heidegger, alla fine, aveva sottoposto (in *Sein und Zeit*) la differenza, comprendendola a partire dalla donazione (anonima?) del dono. In questo caso, e sulla via indicata da H. Urs von Balthasar, diventa possibile, non certo assimilare il dono in cui si mantiene l'Essere al dono in cui il Padre ci (per-) dona al Figlio, ma presentire che tra di loro c'è come un raddoppiamento della distanza: la distanza pone il dono d'Essere a distanza da se stessa, come propria icona (*ID* 6)⁵⁰.

Marion sviluppa le idee di Heidegger e il suo approccio critico nei riguardi della ontoteologia, incluso il pensiero dell'Aquinate. Dedichiamo, perciò, un breve spazio della nostra ricerca a questo argomento che non sembra mancante di rilevanza. Visto che i critici dell'ontologia si rifanno a Heidegger, come seguaci o contestatari, e d'altra parte, poiché intendiamo mostrare che il nome che Tommaso dà a Dio non riproduce la determinazione ontoteologica della metafisica, ci proponiamo di individuare il legame tra queste due parti della questione, oltre ad indagare, in qualche modo, sul livello della conoscenza reale che Heidegger aveva del pensiero dell'Aquinate.

⁴⁸ A. PABST, *De la chrétienté à la modernité? Lecture critique des thèses de Radical orthodoxy sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de Saint Thomas d'Aquin*, 598, traduzione nostra.

⁴⁹ Cf. F. DAMOUR, «Radical Orthodoxy». Ou le retour du théologique?, 808.

⁵⁰ J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

Heidegger ritiene che la scolastica abbia un vero significato *historiale* per la determinazione onto-teologica della metafisica. La scolastica rappresenta il momento in cui la struttura, che prende forma nel pensiero di Aristotele, si svolge nella sua ampiezza magistrale, determinando l'orizzonte del pensiero moderno fino al suo culmine, nell'idealismo tedesco. Heidegger collega il pensiero della scolastica con la verità come *adequatio*: *adequatio* tra lo spirito umano e la cosa, essa stessa fondata sull'*adequatio* della cosa in quanto creata dall'idea precedentemente concepita nell'*intellectus divinus*. Questa interpretazione è inseparabile dalla comprensione dell'essere come *ens creatum*, il rapporto con il Creatore, *actus purus essendi*, e la creatura, svolgendosi alla luce della nozione di *actualitas*, che traduce il termine aristotelico *enérgeia*. Il passaggio dalla *enérgeia* all'*actus essendi*, secondo J. Beaufred, è una delle rare mutazioni che hanno determinato l'epoca dell'essere⁵¹.

Secondo F. Vezin, la familiarità che il filosofo di Messkirch aveva con la filosofia medievale è evidente in tutto ciò che egli scriveva. A suo avviso, conoscerla fa parte di un bagaglio indispensabile. Più specificatamente, Tommaso viene citato nel primo brano dell'opera *Sein und Zeit*⁵². Le opere dell'Aquinate fanno parte delle cose che egli conosceva bene; l'opuscolo *De ente et essentia* costituiva uno dei libri che egli permanentemente aveva tra le mani. Il filosofo tedesco, quindi, non ha mai sottovalutato la rilevanza della filosofia tomista⁵³.

Il conflitto con Tommaso avviene all'inizio del suo cammino filosofico. Fin dai primi anni di liceo, Heidegger leggeva in greco i testi di Aristotele. C. Gröber gli aveva procurato un libro con citazioni in greco antico. Man mano che egli conosce Aristotele, costata una differenza che separa il filosofo greco dalle interpretazioni del Dottore angelico, divenendo "allergico" ad un certo vocabolario scolastico, provando così a mostrare la quasi-incompatibilità tra il pensiero greco e lo spirito romano. Il filosofo di Messkirch, perciò, tenta di reinstallare la filosofia nel suo letto originario, liberandola dagli elementi cristiani. A volte Heidegger sembra preferire Duns Scoto a

⁵¹ Cf. G. BADOUAL, *Scolastique*, in P. ARJAKOVSKY – F. FÉDIER – H. FRANCE-LANORD, *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2013, 1304-1307.

⁵² È la seconda citazione nel corpo del testo, dopo la prima citazione proveniente da ARISTOTELE, *Met.*, B 4, 1001 a. 21. Heidegger cita e commenta *STh*, I-II, q. 94, a. 2: «*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Ein Verständnis des Seins ist je schon mit inbegriffen in allem, was einer am Seiendem erfaßt. Aber die "Allgemeinheit" von "Sein" ist nicht die der Gattung. "Sein" umgrenzt nicht oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist: οὔτε ὄνγγένος (Aristoteles, Met. B 3, 998 b22)*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 4).

⁵³ Cf. F. VEZIN, *Thomas d'Aquin*, in P. ARJAKOVSKY – F. FÉDIER – H. FRANCE-LANORD, *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2013, 1304-1306.

Tommaso. Secondo il filosofo tedesco, la grande opera di Tommaso non è la *Summa theologiae*, bensì le *Quaestiones disputatae*. Per convincerci, il corso che lui tiene nell'inverno del 1926 a Marburgo s'intitola "Questioni disputate sulla verità". Nonostante tutta la stima che Heidegger prova per Tommaso e i tentativi postumi di riconciliare l'essenzialismo heideggeriano con la filosofia tommasiana, è utile forse ricordare in questa sede la sua ultima parola su Tommaso, pronunciata a Thor nel 1968: facendo con Tommaso l'ente supremo (*Summum Ens*) la stessa cosa con l'essere stesso (*Ipsum esse*), l'ontologia cristiana del Medioevo sopprime *ipso facto* ogni possibilità per la questione dell'essere⁵⁴. L'essere di Tommaso è quindi differente da quello di Heidegger. In base a quanto afferma il filosofo tedesco,

l'essere dell'ente è l'atto, mentre per san Tomaso l'atto dell'ente è l'essere. Non sono semplici giochi di parole, ma formule che condensano due prospettive radicalmente diverse: mentre Heidegger riduce il *Sein selbst* all'attualità fenomenologico-ontica della mera presenza senza dimensioni né gradi, l'esse tommasiano è l'atto intensivo che fonda ogni atto e ogni attualità, poiché tutto partecipa all'esse mentre l'esse non partecipa a niente. Riducendolo alla funzione di presenza, Heidegger sottrae, alla fine, l'esse all'ente. San Tommaso, invece, concentra l'ente nell'esse come suo atto originario e dunque fondamento intrinseco della sua consistenza⁵⁵.

Queste differenze vengono messo in rilievo anche da É. Gilson, il quale ritiene che la conoscenza heideggeriana della storia della filosofia occidentale sia stata inesatta⁵⁶. Non è vero che l'interpretazione dell'essere come idea abbia governato interamente il pensiero e la storia del pensiero occidentale fino ad oggi. Né in Tommaso, né in molti altri autori (Thomas Sutton, Bernard d'Auvergne, Dominique Banez) l'esse non viene identificato con un'idea. Secondo Gilson, è deplorabile che l'immagine della metafisica occidentale venga imposta a Heidegger specialmente da Wolf o Hegel (come a Nietzsche da Platone e dai platonici)⁵⁷. Le ambiguità riscontrabili nel pensiero di Heidegger su Dio e sulla religione dipendono quindi direttamente dall'aver accettato la dialettica di Hegel, in base alla quale l'interpretazione filosofica del cristianesimo sostituisce quella teologica, e questo non in nome di motivazioni pratiche, ma in nome della verità stessa⁵⁸.

⁵⁴ Cf. F. VEZIN, *Thomas d'Aquin*, 1304-1307.

⁵⁵ C. FERRARO, *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'esse e la fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano 2014, 42.

⁵⁶ Cf. É. GILSON, *Le thomisme et les philosophies existentielles*, in *La vie intellectuelle*, 13 (1945), 144-155.

⁵⁷ Cf. G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, Beauchesne, Paris 1981, 121.

⁵⁸ Cf. A. LIVI, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica "scienza della fede" da un'equivoca "filosofia religiosa"*, Leonardo Da Vinci, Roma 2012, 174-195.

E. Garulli espone una prospettiva diversa dalla posizione di Vezin, più vicina a quella di Gilson. Secondo Garulli, dalla lettura degli scritti editi, non risulta che l'autore di *Sein und Zeit* prenda in esame in modo esplicito la concezione tomista dell'essere. A parte pochi accenni nel suo saggio di dottorato, dedicato a Duns Scoto, non compaiono nelle opere heideggeriane trattazioni notevoli riguardanti il pensiero dell'Aquinate. Secondo Garulli, i primi interessi di Heidegger per la filosofia scolastica sono documentati nelle cosiddette *Vorlesungen marburghesi* in cui, tra l'altro, si fa anche l'esame di una *Ontologie des Mittelalters*. Considerazioni più ampie, relative al pensiero tomista, si trovano in *Sein und Zeit*, e nei due volumi dedicati a Nietzsche⁵⁹.

H. Jacobs ritiene che Heidegger abbia confuso la tradizione, che egli critica con il nome di onto-teologia, con l'insieme della metafisica occidentale. La sua critica dovrebbe descrivere e riguardare solamente l'ontologia di Duns Scoto, Suarez e Wolf. Rifiutando Dio come ente e *causa sui*, Heidegger rifiuta l'ontologia che non può iscrivere Dio se non come parte di un'universalità trascendentale. Come si nota, per l'autore di *Sein und Zeit*, il progetto ontologico che pensa l'essere e Dio a partire dalla "idea" – messa come fondamento sufficiente di tutto il possibile discorso – è di per sé idolatrico⁶⁰.

Heidegger accenna alla metafisica di Tommaso in vari punti. Analizzando *Sth*, III, q. 3, a. 5, il filosofo tedesco afferma che la conoscenza vera è il *teorein*, il rapporto puro all'ente stesso. La conoscenza più alta per i Greci è quella che si riferisce a ciò che autenticamente è, ma bisogna notare che anche per Tommaso l'*objectum optimum* per l'intelletto «è *Deus*, così come è concepibile attraverso la rivelazione della Bibbia, mentre per Aristotele l'oggetto autentico della conoscenza è l'ente che sempre è, il cielo è il *nous*, un oggetto che non ha nulla a che fare con il Dio di Tommaso»⁶¹. Anche se cita Tommaso, ci si deve interrogare se Heidegger l'abbia compreso sufficientemente – questa domanda sarà analizzata in seguito per esteso. Se Heidegger avesse riflettuto e analizzato l'autentica teologia e filosofia di Tommaso così come egli ha fatto con Kant e Nietzsche, forse non avrebbe lanciato accuse contro tutti i metafisici e non avrebbe concepito la metafisica

⁵⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*. Band 87. *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, a cura di P. VON RUCKTESCHELL, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004; cf. E. GARULLI, *Heidegger e la storia della ontologia*, Argalia, Urbino 1978, 128.

⁶⁰ Cf. H. JACOBS, *Diversité des approches actuelles de la pensée de saint Thomas d'Aquin*, 397.

⁶¹ M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. UGAZIO, Mursia, Milano 1986, 83.

in sé come un sogno irrealizzabile. La metafisica di Tommaso forse «risponde nel miglior modo alle intuizioni e desideri di Heidegger»⁶², anche se forse il filosofo tedesco non ha notato questo fatto.

Anche Marion analizza il modo in cui, nella prospettiva heideggeriana, Dio entra nella metafisica. Questo evento non si riferisce solo al fatto che la denominazione di Dio derivi dall'essere. Analizzando i testi di Heidegger, si nota che la prospettiva tomista della trascendenza di Dio rispetto alla metafisica e all'ordine delle creature – una prospettiva articolata anche a livello terminologico, tramite la differenza tra *l'ens commune* e *l'actus essendi* di Dio – rimane ignota per il filosofo di Messkirch⁶³. L'analogia che incrocia la categoria dell'essere non permette ancora a Dio di scendere al livello di un concetto metafisico. Questo invece accade a causa dell'utilizzo di un concetto univoco dell'essere. Ad esempio, in Malebranche, Descartes e Spinoza, "Dio" entra nella metafisica e non in un modo qualsiasi, ma concedendo all'essere il primato su sé stesso⁶⁴.

Se prendiamo in esame lo sviluppo delle intuizioni di Heidegger, all'interno della sua scuola di pensiero, si nota che l'autore che ha sottolineato maggiormente il legame tra la modernità, il pensiero scotista-suareziano e il nominalismo è un discepolo di Heidegger: G. Siewerth⁶⁵. Si noti come il discepolo prenda le distanze dal suo maestro: egli, infatti, lo contraddice, avvicinandosi ad una posizione più gilsoniana – è a causa della perdita dell'*actus essendi* tomista che scoppiò la deriva della metafisica dal XIV secolo fino a Heidegger; così fu reso possibile il razionalismo, il concettualismo, l'essenzialismo e l'oblio dell'essere. Con un movimento antitetico alla posizione di Heidegger, questa prospettiva contraddice anche la posizione giovanile di Marion, del proto-Marion, ossia quella della prima edizione del *Dio senza essere*. Ciò che sorprende Siewerth nei riguardi del pensiero del suo maestro è l'approccio ancora kantiano che esclude la questione di Dio

⁶² G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, 120, traduzione nostra.

⁶³ Analizzando la critica che Heidegger rivolge all'ontoteologia e al pensiero di Tommaso, si può asserire che, nonostante la distanza cronologica e la differenza di impostazione tra Tommaso e Heidegger, ci sono alcuni aspetti comuni, come viene sottolineato da vari autori: É. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, J. Vrin, Paris 1967, 69-72; J.D. CAPUTO, *The Problem of Being in Heidegger and the Scholastics*, in *The Thomist*, 41 (1977), 62-91; G. KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson*, 136-243; G. PROUVOST, *Postface*, in É. GILSON – J. MARITAIN, *Deux approches de l'être. Correspondance, 1923-1971*, a cura di G. PROUVOST, J. Vrin, Paris 1991, 292-295.

⁶⁴ Cf. J.-L. MARION, *La science toujours recherchée et toujours manquante*, in J.-M. NARBONNE – L. LANGLOIS, *La métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J. Vrin, Paris 1999, 23-24.

⁶⁵ Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.

all'interno della filosofia e il fatto di non aver notato che la filosofia del Dottore Angelico non si fonda sul *conceptus*, ma su una *conceptio* che genera dei concetti. Dio non viene rinchiuso in un concetto, ma è la luce, la *ratio*, il punto di vista tramite il quale vengono generati e compresi i concetti⁶⁶.

G. Prouvost ha mostrato che la critica all'ontoteologia non riguarda il pensiero di Tommaso⁶⁷. L'argomentazione di G. Prouvost si poggia sul principio tomista secondo cui la causa prima si trova al di là di qualsiasi ente. Grazie all'apofatismo, Tommaso può introdurre nella metafisica anche ciò che trascende il suo proprio soggetto, l'essere dell'ente. Dato che la metafisica avviene anche come apofatismo, essa può includere nella sua stessa enunciazione la *causa prima supra ens*⁶⁸.

Se si vuole pensare dopo Heidegger, è importante analizzare in modo storico-critico la "fabbricazione" del suo concetto di metafisica, ampliare e differenziare il concetto di metafisica oltre a rinunciare «à l'*unité destinale-historiale de la dite constitution ontotéologique*»⁶⁹. In una modalità maggiormente complessiva, si deve esaminare la prepotenza, per certi versi sterile, di ciò che D. Janicaud denominava «l'*historialisme destinal*»⁷⁰.

⁶⁶ Cf. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Kerle, Heidelberg 1958, 8; cf. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste*, 436.

⁶⁷ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Cerf, Paris 1996.

⁶⁸ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes*, 67.

⁶⁹ J.-F. COURTINE, *La construction de l'ontothéologie*, in *Giornale di Metafisica*, 1 (2016), 56.

⁷⁰ D. JANICAUD, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la politique*, Jérôme Millon, Grenoble 1990, 131.

LA DEBOLEZZA È LA MIA FORZA: MEDITAZIONI SU 2COR

Ionut Eremia IMBRISCA*

Abstract: The correlation between weakness and strength starts from the meditations on the *Second Letter to the Corinthians* given by Cardinal Carlo Maria Martini to a group of Jesuits. Cardinal Martini chose this letter, noting how well the Apostle Paul manages to live through difficult moments in confrontation with the community of Corinth. We analyze how Cardinal Martini explains the fact that the power of God is revealed in weakness (cf. *2Cor* 12,1-10). Some considerations and reflections capable to indicate the way towards a solid and secure ministry will conclude our analysis.

Key words: Corinthians, the power, the weakness, the grace, the consolation.

Introduzione

L'idea della correlazione tra debolezza e forza viene raffigurata e delineata nelle meditazioni sulla *Seconda Lettera ai Corinzi* tenute dal Cardinale Carlo Maria Martini ad un gruppo di gesuiti nel 1999, in Oriente. Per sottolineare le difficoltà del ministero sacerdotale ed, in particolar modo, la maniera in cui è possibile vivere i momenti di crisi nel ministero, il Cardinale Martini sceglie la *Seconda Lettera ai Corinzi*, rilevando come l'apostolo Paolo riesca a vivere i momenti di difficoltà nel confronto con la comunità di Corinto. Oggetto della nostra ricerca sarà, dunque, la rilettura delle meditazioni del Cardinale Martini sulla *Seconda Lettera ai Corinzi*, al fine di individuare i punti chiave di tale scritto. Partiremo dal cosiddetto "principio" e "fondamento" di *2Cor*, sottolineandone i punti cardine: consolazione, gratitudine e risurrezione.

1. Il "principio" e "fondamento" in *2Cor*

Martini inizia il percorso degli esercizi spirituali inerenti la *Seconda Lettera ai Corinzi* con una domanda che inserisce tutto il corso da lui proposto nella dinamica degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio. Affermava Martini: «Vorrei chiedere a Paolo: C'è, nella tua lettera ai Corinzi, qualche passo, qualche versetto che può essere considerato, analogicamente, come

* Università „Alexandru Ioan Cuza" di Iasi, Facoltà di Teologia Cattolica; email: imbrisca-ionut@yahoo.com.

un “principio e fondamento”?»¹. Partendo da questo interrogativo, ad una lettura attenta dell’epistola paolina, sorprende alcuni “elementi” – consolazione, gratitudine e risurrezione – che, per via analogica, potremmo considerare, nel loro insieme, come il “principio” e il “fondamento”² di *2Corinzi*.

1.1. *Il principio di consolazione*

La *Seconda Lettera ai Corinzi* inizia con la convinzione, da parte dell’apostolo Paolo, che il nostro Dio sia consolatore. Tale consolazione, che ha origine in Dio, è il grande principio con il quale Paolo apre il dialogo con la comunità di Corinto, ricordando qui che Dio non ci vuole timorosi e scoraggiati ma, al contrario, noi siamo costantemente sostenuti, consolati, incoraggiati e rivolti ad una prospettiva di speranza³. Riportiamo il frammento del testo di Paolo:

³ Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni *consolazione*⁴! ⁴ Egli ci *consola* in ogni nostra tribolazione, perché possiamo anche noi *consolare* quelli che si trovano in ogni genere di afflizione con la *consolazione* con cui noi stessi siamo *consolati* da Dio. ⁵ Poiché, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda

¹ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza: Meditazioni sulla seconda lettera ai Corinzi*, Casale Monferrato 2000, 15.

² Nel testo degli *Esercizi Spirituali* di sant’Ignazio, il “principio” e “fondamento”, che troviamo al numero 23 è tutto orientato verso il fine: l’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio; le altre cose sono create per l’uomo affinché lo possano aiutare al raggiungimento del fine per cui è stato creato; dobbiamo scegliere ciò che meglio può condurre al fine. Per quanto ci riguarda, tale fine è la salvezza (cf. *EESS* 23). Su questo Ignazio non invita a fermarsi a lungo perché secondo lui, il “principio” e “fondamento” è una riflessione preparatoria agli esercizi spirituali, sulla quale si fonda tutto il percorso che si compie e che viene presa rigorosamente in considerazione durante questo “cammino”. Per quanto riguarda il significato del “principio” e “fondamento”, Ignazio segue la logica aristotelica dove il «“principio” indica le verità prime da cui parte una scienza e, di per sé, non deducibili né dimostrabili; da esse derivano le altre verità. [...] È anche “fondamento” ciò che si presuppone per costruire e che va tenuto sullo sfondo, rimane come implicito nel resto del discorso» (C.M. MARTINI, *Mettere ordine nella propria vita: meditazioni sul testo degli Esercizi di sant’Ignazio*, Casale Monferrato 1992, 22).

³ Dello stesso principio di consolazione il Cardinale Martini ha trattato anche ad un ritiro tenuto presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2001. Parlando davanti agli studenti e ai docenti, molti anni dopo aver lasciato la cattedra di professore per essere Arcivescovo di Milano, Martini, riferendosi al testo di *2Cor* 1,3-7, esortava i partecipanti «a discernere la consolazione con cui siamo consolati da Dio, in questo tempo, in questa situazione, in modo da poter consolare, assistere, confortare, incoraggiare, promuovere, rilanciare anche altri» (C.M. MARTINI, *Io vi sarò propizio. Dio consola il suo popolo*, Milano 2002, 30).

⁴ In greco il termine *παράκλησις* (*paraklesis*) e il verbo *παρακαλέω* (*parakaleó*) ricorrono per dieci volte in questo paragrafo. Nella traduzione della CEI “consolazione” e “consolati” nuove volte poiché al v. 6b il greco *παρακαλούμεθα* (*parakaloumetha*) è tradotto con confortati (cf. C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 16).

anche la nostra *consolazione*.⁶ Quando siamo tribolati, è per la vostra *consolazione* e salvezza; quando siamo confortati, è per la vostra *consolazione*, la quale vi dà forza nel sopportare le medesime sofferenze che anche noi sopportiamo.⁷ La nostra speranza nei vostri riguardi è salda: sappiamo che, come siete partecipi delle sofferenze, così lo siete anche della *consolazione* (2Cor 1,3-7).

Nonostante le sofferenze che Paolo sperimenta nel suo ministero pastorale, egli rimane convinto del fatto che Dio sempre consola, proprio nel mezzo delle sofferenze che si devono affrontare (cf. 2Cor 1,8-10)⁵. Lo stesso principio della consolazione presente in 2Corinzi, lo ritroviamo anche nelle “Regole per il discernimento degli spiriti”⁶. Sant’Ignazio ricorda che il nostro Dio è Colui che consola, che vuole allontanare ogni tristezza, ogni turbamento per donarci serenità e gioia interiore. Egli sottolinea che la consolazione proviene da Dio e opera nel nostro cuore senza la necessità di una causa precedente⁷.

Il Cardinale Martini distinguendo tre tipi di consolazione nella vita degli uomini – intellettuale, affettiva, sostanziale – affermava che talvolta accade di sostenere di non ricevere consolazioni perché non sperimentate a livello emotivo oppure perché ci si scorda di fare memoria della consolazione di Dio nel corso della nostra vita. Tuttavia «se ci esaminassimo seriamente scopriremmo in noi quella consolazione sostanziale che è la vera operazione dello Spirito santo nella nostra vita»⁸.

⁵ Il principio della consolazione ricorre anche più avanti nella lettera quando Paolo riferisce a Tito la buona notizia circa la conversione della comunità di Corinto (cf. 2Cor 7,6-14).

⁶ La consolazione è una parola che sant’Ignazio utilizza sovente soprattutto nelle regole per il discernimento degli spiriti «La prima regola. È proprio di Dio e dei suoi angeli, nelle loro mozioni, dare vera letizia e gioia spirituale, rimuovendo ogni tristezza e turbamento che il nemico induce; del quale è proprio combattere contro tale letizia e consolazione spirituale, portando ragioni apparenti, sottigliezze e continue fallacie. *La seconda regola*. Solo Dio nostro Signore dà consolazione all’anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, suscitare mozione in essa, attirandola tutta nell’amore di sua divina maestà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelligenza e di volontà» (EESS 329-330).

⁷ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 18-19.

⁸ «Chiamo consolazione intellettuale quella che si ha quando riceviamo una nuova chiarezza interiore, una visione più chiara dell’azione di Dio nella storia della salvezza. In alcuni periodi della nostra esistenza non riusciamo a vedere oltre il momento che stiamo vivendo. In altri, invece, ci accorgiamo di capire che la fede, la grazia di Dio, i problemi dell’umanità sono un insieme unitario il cui centro è il Crocifisso Risorto. È una consolazione «intellettuale» perché possiamo spiegare quell’insieme unitario con la conoscenza e con la ragione, con parole. [...] *La consolazione affettiva* non è, invece, frutto di una conoscenza della mente, ma di un sentire del cuore. Nel cuore sperimento la gioia immensa di essere nel Signore, col Signore, e non posso darne una ragione. Corrisponde a ciò che scrive Ignazio nel suo libro; Dio dà consolazione all’anima senza causa precedente (cf. EESS 330). Non è dunque un contenuto intellettuale quello da cui ricevo consolazione; si tratta di una grazia interiore, di una

1.2. *Il principio di gratitudine*

Un ulteriore punto che trova corrispondenza nel “principio” e “fondamento” della *Seconda Lettera ai Corinzi* è quello della gratitudine. Sono numerosi i brani, presenti in questa lettera, dove Paolo ricorda l'importanza di saper ringraziare Dio in ogni momento della vita. Come il principio della consolazione anche questo del ringraziamento è rintracciabile sin dall'inizio della sua epistola. Subito dopo il saluto iniziale, Paolo rivolge a Dio la sua preghiera di benedizione e di ringraziamento (cf. *2Cor* 1,3) che, nel percorso della lettera, è presente in ulteriori e diverse situazioni. Ci riferiamo in modo particolare ad un testo del nono capitolo dove in cinque versetti ricorre per cinque volte il ringraziamento di Paolo rivolto a Dio.

¹¹ Così sarete ricchi per ogni generosità, la quale farà salire a Dio l'inno di ringraziamento per mezzo nostro. ¹² Perché l'adempimento di questo servizio sacro non provvede solo alle necessità dei santi, ma deve anche suscitare molti ringraziamenti a Dio. ¹³ A causa della bella prova di questo servizio essi ringrazieranno Dio per la vostra obbedienza e accettazione del vangelo di Cristo, e per la generosità della vostra comunione con loro e con tutti. ¹⁴ Pregando per voi manifesteranno il loro affetto a causa della straordinaria grazia di Dio effusa sopra di voi. ¹⁵ Grazie a Dio per questo suo dono ineffabile! (*2Cor* 9,11-15).

Non solo in questa lettera Paolo esprime la gratitudine e la lode a Dio. All'inizio di quasi tutte le sue epistole è possibile trovare lo stesso atteggiamento di Paolo tanto da poter affermare che tale principio appartiene alla sua intimità e alla sua esperienza di discepolo⁹. Se consideriamo inoltre questo principio di gratitudine negli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio vedremo che esso sarà particolarmente presente nell'esame di coscienza che egli propone. Per tale esame, comprensivo di cinque punti, Ignazio inserisce sin dall'inizio il ringraziamento a Dio per i benefici ricevuti¹⁰, mostrando

serenità inspiegabile, di una gioia grande che mi viene direttamente dal Dio di ogni consolazione. *La consolazione sostanziale* è certamente la più importante. Non ci aiuta ad approfondire la conoscenza e non è nemmeno un sentire la gioia nel cuore. Forse, anzi, nella consolazione sostanziale, non comprendiamo e non sentiamo niente, però la parte più intima della nostra anima viene toccata da Dio e Dio la colma di una pace talmente profonda che potrebbe esistere anche in mezzo a dolori, a prove, a sofferenze. Sperimentiamo così che il nostro Dio ci consola, ci dà forza e perseveranza. La capacità di discernere questo terzo tipo di consolazione è, ripeto, di assoluta importanza» (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 23-24).

⁹ Per esempio, se ci riferiamo alla *Prima Lettera ai Corinzi* vediamo come Paolo ringrazi a Dio per quella comunità nonostante tutte le problematiche lì presenti (cf. *1Cor* 1,4) (C.M. MARTINI, *L'utopia alla prova di una comunità: meditazioni sulla Prima Lettera ai Corinti*, Milano 2014, 88).

¹⁰ «Modo di fare l'esame generale comprende cinque punti: *Il primo punto* è rendere grazie a Dio nostro Signore per i benefici ricevuti. *Il secondo*, chiedere grazia di conoscere i peccati, e di eliminarli. *Il terzo*, chiedere conto all'anima, dall'ora della levata fino al presente esame, di ora in ora o di tempo in tempo, e prima dei pensieri, e poi delle parole, e poi delle opere, con lo stesso

così che tale forma di gratitudine è parte integrante del suo cuore e rappresenta «la via per ottenere il dono di amare e servire il Signore»¹¹.

1.3. *Il principio della risurrezione*

Nella vita di Paolo la fonte della consolazione e della gratitudine sono costituite dal suo incontro con Cristo risorto sulla via di Damasco. Per questo affermiamo che il vero “principio” e “fondamento” nella vita e nel ministero dell’Apostolo si possono riassumere in Cristo risorto. Proprio a partire da quell’incontro, Paolo, afferrato da Cristo, vive nella fede la vita del Figlio di Dio (cf. *Gal 2,19-20*), sperimentando la consolazione di Dio e coltivando, nella sua esistenza, un atteggiamento di ringraziamento¹².

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, per riferirsi a quel incontro, Paolo fa riferimento alla immagine della luce. Quest’ultima è la stessa immagine che troviamo anche in altri due passaggi della Bibbia: il primo è nella *Genesi* e riguarda il racconto della creazione – «Dio disse: “Sia la luce!”. E la luce fu» (*Gen 1,3*) – e il secondo è presente nel libro del profeta Isaia e riguarda la “luce” profetica: «Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce» (*Is 9,1*). Paolo utilizza la medesima immagine della luce nella sua lettera agli abitanti di Corinto – «E Dio, che disse: “Rifulga la luce dalle tenebre”, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo» (*2Cor 4,6*) per esprimere l’incontro con Cristo risorto, sul cui volto rifulge la gloria di Dio. Tale incontro rappresenta per Paolo l’ineffabile dono di conoscere la gloria di Dio che «è simile a una nuova creazione, alla luce che sconfigge le tenebre del mondo e della sua stessa vita»¹³. L’espressione di Paolo – “Rifulga la luce dalle tenebre” – ricorda ai Corinzi che la risurrezione non riguarda solo Cristo ma penetra il cuore di ogni uomo trasformandolo in modo che egli possa irradiare e far conoscere la gloria di Dio che si riflette nel volto del Risorto. È ciò che esprimeva anche sant’Ireneo, vescovo e martire a Lione, all’inizio del terzo secolo – «L’uomo vivente è gloria di Dio e la vita dell’uomo è la visione di Dio»¹⁴ – dove la gloria di Dio consiste nell’“abbondanza” di vita dell’uomo; a quest’ultima

ordine che è stato indicato nell’esame particolare. *Il quarto*, chiedere perdono a Dio nostro Signore per le mancanze. *Il quinto*, proporre di emendarsi con la sua grazia *Pater noster*» (*EESS 43*).

¹¹ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 36. Il Cardinale Martini fonda la sua affermazione sul ringraziamento rivolto a Dio facendo riferimento agli *Esercizi Spirituali* di sant’Ignazio: «chiedere conoscenza interna di tanto bene ricevuto, perché riconoscendolo interamente io possa in tutto amare e servire sua divina maestà» (*EESS 233*).

¹² C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 36-37.

¹³ C.M. MARTINI, *L’utopia alla prova di una comunità: meditazioni sulla Prima Lettera ai Corinti*, Milano 2014, 70.

¹⁴ «*Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei [est]*» (IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, trad. italiana E. BELLINI – G. MASCHIO, Milano 1997², 349).

infatti invita Gesù dicendo: «Io sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10). L'abbondanza di cui parla Gesù è quella della vita spirituale cioè soprannaturale che «supera tutta la vita non solamente fisica, biologica, ma anche spirituale naturale dell'uomo»¹⁵. A questa vita soprannaturale Cristo ha aperto la strada che conduce alla visione di Dio faccia a faccia – “la vita dell'uomo è la visione di Dio” – e rappresenta, come Paolo ricorda ai Corinzi, il compimento definitivo della vita dell'uomo:

¹³ Animati tuttavia da quello stesso spirito di fede di cui sta scritto: Ho creduto, perciò ho parlato, anche noi crediamo e perciò parliamo, ¹⁴ convinti che colui che ha risuscitato il Signore Gesù, risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà accanto a lui insieme con voi. ¹⁵ Tutto infatti è per voi, perché la grazia, accresciuta a opera di molti, faccia abbondare l'inno di ringraziamento, per la gloria di Dio (2Cor 4,13-15).

La fede di Paolo nella risurrezione di Cristo e in quella dell'uomo costituisce il fondamento di tutta la sua attività apostolica. Questa fede lo conduce ad innalzare a Dio – dal quale proviene ogni consolazione – l'inno di lode così che possiamo affermare che «i principi di consolazione, di gratitudine, di risurrezione formano un'unità [che] costituiscono il fondamento della vita di Paolo e della nostra»¹⁶.

2. Sofferenze e consolazioni in 2Cor

Per riflettere sul tema della sofferenza e della consolazione in Paolo vogliamo riferirci nuovamente alla *Seconda Lettera ai Corinzi*, che Martini così commentava di fronte al clero giovane dell'Arcidiocesi di Milano, sul finire degli anni Ottanta:

Su di essa ho riflettuto a partire da molti anni fa e la amo molto perché ci presenta Paolo nel vivo del suo ministero. L'Apostolo non sogna, non si fa illusioni come, invece, talora avviene a noi, per esempio negli anni del seminario quando istintivamente ci creiamo immagini del ministero futuro. In questo testo Paolo si trova potremmo dire, nello zoccolo duro del suo apostolato; dopo più di vent'anni di ministero, nei quali è passato per tante prove, per tutte le delusioni e le difficoltà, si esprime proprio come un servitore del Vangelo, nel cuore della fatiche quotidiane. E lo sentiamo quindi molto vicino a noi¹⁷.

Partiamo da queste parole di Martini che presentano Paolo in relazione con la comunità di Corinzi, dopo tanti anni di ministero. Nella sua epistola,

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Visita pastorale alla parrocchia di Santa Maria Assunta e san Michele a Castel Romano: *L'omelia*, 13 febbraio 1994, in *Insegnamenti XVII*,1 (1994) 477-478.

¹⁶ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 38.

¹⁷ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, Milano 2016, 10.

Paolo racconta come, nelle sofferenze, Dio porti consolazione nel suo intimo e come, mediante la grazia dello Spirito Santo, il Signore lo conduca progressivamente ad una “trasfigurazione” interiore¹⁸.

2.1. *Nel cuore delle fatiche quotidiane*

Nel libro *Paolo nel vivo del ministero*, Martini ha individuato tre prove generali di Paolo mentre questi scriveva la *Seconda Lettera ai Corinzi*. La prima prova, individuata da Martini, proveniva dai fratelli ebrei di Paolo. Egli infatti si sentiva respinto dalla maggioranza di questi. All’inizio del suo ministero, egli pensava che la principale missione che ha ricevuto da Cristo risorto fosse quella di annunciare il Vangelo ai suoi fratelli ebrei. Ricordiamo, a tal proposito, che Paolo già era abituato a parlare con loro in diverse sinagoghe. Molti di loro, invece, non rispondevano alla “nuova” predicazione di Paolo generando in lui una grande delusione. La seconda prova di Paolo, individuata da Martini, consisteva nell’resistenza di contrasti interni alla comunità da lui fondata. L’Apostolo sognava che le comunità, da lui costituite, potessero essere unite, fraterne, piene di carità. Invece ciò non sempre accadeva. Per esempio, all’interno della comunità di Corinto erano presenti gravi divisioni – Paolo segnalava quest’ultime già nella prima lettera da lui indirizzata ai Corinzi – che si estendevano, conseguentemente, anche contro di lui. Un terzo tipo di prove che Paolo ha sperimentato e alla quale Martini fa riferimento erano quelle interiori che difficilmente possono essere individuati. Queste prove, potevano essere costituite da momenti di depressione, di stanchezza, di fatica o di noia nel ministero di Paolo¹⁹.

In un altro momento di riflessione sulle sofferenze e prove nel ministero di Paolo, Martini si chiedeva se Paolo avesse sperimentato o meno anche l’abbandono da parte di Dio.

Ci possiamo chiedere se Paolo abbia provato anche abbandono da parte di Dio, le tenebre interiori, la desolazione, la notte dello spirito. Autobiograficamente non è possibile determinarlo. Tuttavia, parla più volte delle forze oscure del male che cercano di ottenebrare l’uomo, che lo insidiano e non lo risparmiano. Egli conosce, quindi, queste potenze delle tenebre che insidiano continuamente l’intimo di ciascuno di noi²⁰.

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* vediamo inoltre che, davanti alle prove, Paolo non si scoraggia, così come non dubita del suo carisma ma mostra, invece, una fortissima fiducia nel carisma – inteso come dono dello Spirito Santo – ricevuto da Dio (cf. *2Cor* 1,21-22). In mezzo alle prove, la fiducia

¹⁸ C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, Milano 2003, 107.

¹⁹ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, 10-12.

²⁰ C.M. MARTINI, *Il Vangelo di Paolo*, Milano 2003, 27.

nel suo carisma diventa più luminosa e autentica, capace di portare nel suo cuore molta consolazione. Ai Romani, Paolo scriveva mostrando la stessa fiducia in Dio: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?» (*Rm* 8,35), affermando che nulla potrà «separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rm* 8,39). Paolo sa vivere poi, il carisma ricevuto da Dio, anche in circostanze oscure. Non si scoraggia vedendo che erano pochi coloro che accettavano di vivere la fede in Gesù e che, tra costoro, erano presenti numerosi problemi. Questa realtà, non indebolisce la fortissima fiducia che egli aveva nel suo carisma, ma lo apre ad un amore più grande per la comunità di Corinto anche se osserva che alcuni membri della comunità cercano di emarginarlo²¹. La prova che Paolo sperimenta in relazione alla comunità di Corinzi ci aiuta a vedere che «Dio ci vuole mostrare in lui il segno che l'uomo viene purificato in tanti modi e questa è una profonda forma di purificazione»²².

2.2. *Le consolazioni nelle sofferenze*

La convinzione di Paolo consisteva nel fatto che la consolazione, che egli riceveva da Dio, si situava dentro la tribolazione²³. Egli cerca di esprimere questa realtà alla comunità di Corinto scrivendo: «Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione! Egli ci consola in ogni nostra tribolazione» (*2Cor* 1,3-4). Il versetto seguente a questi, ci aiuterà a capire meglio il rapporto tribolazione-consolazione nella vita di Paolo: «Poiché, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abunda anche la nostra consolazione» (*2Cor* 1,5). Qui, Paolo pone il rapporto tribolazione-consolazione in relazione diretta con Cristo mostrando così che le sue sofferenze non sono proprie ma sono di Cristo in lui. Vediamo così la stretta relazione sussistente tra la sofferenza di Cristo in Paolo e la consolazione di questi per mezzo di Gesù Cristo, dove la consolazione di Paolo nasce nella e dalla tribolazione²⁴.

Considerate in questo modo, le consolazioni non sono una ricompensa che Dio offre a colui che ha superato una prova bensì esse nascono proprio

²¹ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, 13-16.

²² C.M. MARTINI, *Il Vangelo di Paolo*, 27.

²³ «Le intense sofferenze sono compensate da gioie profondissime, da entusiasmi straordinari: “Sono molto franco con voi e ho molto da vantarmi di voi. Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione” (*2Cor* 7,4). Sono così contento di voi che le sofferenze non le sento più se penso alla vostra corrispondenza, al vostro affetto e alla vostra fede. Tutti sappiamo cosa significano queste esperienze: chi ama molto, soffre molto, gode molto; chi ama poco, soffre meno e gioisce meno» (C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, 82).

²⁴ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, 19-20.

dall'entrare nella prova. Se non entriamo in quest'ultima con la nostra esistenza – non solo fisicamente o psicologicamente – ci chiudiamo alla consolazione di Gesù e rifiutiamo di “giocare” dentro la prova. Quando le prove non sono guardate in faccia, a causa della paura di non poterle affrontare a viso aperto, queste permangono come corpi estranei – non fanno parte dal nostro cammino – e non possono essere trasformate in consolazione. Quando invece, riusciamo a guardarle in faccia cercando di dialogare con esse – magari nella preghiera – partecipiamo alle sofferenze di Cristo che, presente in noi, trasforma le prove in fonte di consolazione²⁵.

Guardando a Paolo vediamo come egli è arrivato progressivamente a guardare in faccia le prove che doveva affrontare. Attraverso la scuola della vita, Paolo ha imparato a rapportarsi con umiltà alla propria fragilità e povertà, senza scandalizzarsi e senza avere la paura di scandalizzare con la testimonianza della sua debolezza. La libertà interiore che Paolo ha acquistato col tempo gli ha consentito di esprimere ad altri la sua debolezza davanti alle tribolazioni.

⁸ Non vogliamo infatti che ignoriate, fratelli, come la tribolazione, che ci è capitata in Asia, ci abbia colpiti oltre misura, al di là delle nostre forze, tanto che disperavamo perfino della nostra vita. ⁹ Abbiamo addirittura ricevuto su di noi la sentenza di morte, perché non ponessimo fiducia in noi stessi, ma nel Dio che risuscita i morti (2Cor 1,8-9).

Paolo arriva a questa testimonianza dopo tanti anni di ministero e dopo aver attraversato numerose prove. Difficilmente egli avrebbe testimoniato questo se non avesse sperimentato in prima persona la scuola della vita. La testimonianza delle tribolazioni che Paolo ha dovuto affrontare, mostra come egli, godendo di una profonda esperienza di vita, non si vergognasse della sua povertà e fragilità. Proprio questa testimonianza ha offerto a Paolo la consolazione in mezzo alla prova²⁶.

2.3. La “trasfigurazione” di Paolo

Le sofferenze non solo conducono Paolo a vivere la consolazione di Dio ma lo portano progressivamente ad una “trasfigurazione” interiore. Per descrivere il processo di trasformazione che Paolo e gli altri apostoli sperimentavano, riflettendo la gloria di Dio, egli scriveva così ai Corinzi: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati²⁷ in quella medesima immagine, di gloria in gloria,

²⁵ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, 20-21.

²⁶ C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, 86-87.

²⁷ Il verbo greco *μετεμορφώθη* (methamorfòthe = si trasformò) che Paolo utilizza per descrivere il processo di trasformazione che lui e gli altri apostoli sperimentano, riflettendo

secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18). Paolo, che ha incontrato Cristo risorto sulla strada di Damasco (al tempo della redazione della *Seconda Lettera ai Corinzi* erano trascorsi più di vent'anni da quell'evento²⁸) veniva "trasformato" da questo. La presenza dello Spirito Santo, che opera nel cuore, ha proseguito tale opera di "trasformazione" interiore – «di gloria in gloria» –, ad immagine di Gesù, per condurre Paolo ad acquisire progressivamente la luminosità di Cristo (cf. *Lc* 9,29).

La "trasfigurazione" di Paolo non avviene in un momento preciso: tale "trasfigurazione", vista come un crescendo di luminosità nella sua vita, accade durante tutto il suo cammino pastorale e si riflette poi in un modo mirabile nelle sue lettere. In questo senso possiamo affermare che la "trasfigurazione" per Paolo è il risultato di un lungo cammino di prova e di sofferenza apostolica che lo ha condotto ad una grande fiducia in Dio, sempre rinnovata nella preghiera²⁹. Questa "trasfigurazione" ha aiutato l'Apostolo a crescere nella consapevolezza della presenza di Cristo nell'uomo e l'ha portato ad esprimere che «se uno è in Cristo, è una nuova creatura» (2Cor 5,17). Parlando del "Cristo in noi" san Paolo pensa a una durevole dimora di Cristo in ogni cristiano, non per produrre nell'uomo opere di natura straordinaria, ma come principio di una vita nuova³⁰ che lo aiuta a condurre una vita autenticamente cristiana³¹.

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, Paolo nonostante le difficoltà con i membri di quella comunità, riesce ad esprimere la sua grande pace e gioia interiore, cioè quell'atteggiamento interiore acquisito nella sua "trasfigurazione": «Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione» (2Cor 7,4). Egli afferma che la gioia interiore che possiede proviene unicamente da Dio come frutto della "trasfigurazione" interiore e non come conseguenza del suo carattere o delle sue capacità. La sua "confessione" fa emergere un altro atteggiamento acquisito da Paolo nella sua "trasfigurazione"

la gloria di Dio, è lo stesso verbo che troviamo nella scena della trasfigurazione di Cristo, narrata da Marco. A differenza della *Seconda Lettera ai Corinzi* dove il verbo greco viene tradotto con "si trasformò", nel *Vangelo di Marco* lo stesso verbo viene tradotto con "trasfigurarsi": «Fu trasfigurato davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime» (Mc 9,2-3) (cf. C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, 109).

²⁸ C.M. MARTINI, *Paolo nel vivo del ministero*, 10.

²⁹ C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, 109-110.

³⁰ In questa logica Martini interpreta anche l'espressione di Paolo «l'amore del Cristo ci possiede» (2Cor 5,14) dove qui, al verbo greco συνέχει (*sunechei*), che ha una serie di significati (tenere insieme, abbracciare, tenere in custodia, aderire), egli offre una sua propria interpretazione: «qualsiasi cosa facciamo, ovunque andiamo, noi siamo circondati dall'amore di Cristo. Non possiamo sfuggirgli, siamo dentro di lui, sommersi dal suo amore. Tutto quello che vediamo, tocchiamo, ascoltiamo è l'amore di Cristo per noi» (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 95).

³¹ C.M. MARTINI, «La mistica di san Paolo», in *La Civiltà Cattolica* 2 (1960) 73.

che consiste nella capacità di riconoscere il dono di Dio che egli esprime poi nel ringraziamento e nella lode verso il Signore (2Cor 1,3)³². Se ai Corinzi, Paolo testimonia la gioia interiore come frutto della sua “trasfigurazione” interiore, ai Romani, presenta esperienza come la presenza del Regno di Dio che opera in lui tanto da affermare che «il regno di Dio è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17). Martini considerava questa affermazione di Paolo come un’adeguata definizione del Regno di Dio dove «il regno di Dio è lo Spirito che opera in noi, è la legge dello Spirito che ci è entrata dentro e che ci dà la sensibilità ai valori evangelici»³³.

3. “Un capolavoro di teologia”

La *Seconda Lettera ai Corinzi*, dove Paolo tratta di problemi relativi ad evangelizzazione, fatiche, conflitti con la comunità alla quale indirizza la lettera, viene considerata da Martini «uno straordinario esempio di discernimento spirituale sull’autenticità dell’evangelizzazione e del ministero»³⁴. Il modo con cui Paolo risponde, nella sua epistola, a tutti i problemi sopra menzionati porta il Cardinale Martini a considerare tale lettera paolina come un autentico «capolavoro di teologia»³⁵.

3.1. Una breve ripetizione di 2Cor

Partiamo dal principio della ripetizione di sant’Ignazio che troviamo negli *Esercizi spirituali* il quale, insieme al principio della contemplazione, occupa molto spazio nella trattazione³⁶. La breve ripetizione della *Seconda Lettera ai Corinzi* che proponiamo ha lo scopo di aiutarci a coglierla nella sua unità per capire meglio il messaggio di Dio attraverso le parole di Paolo.

Sin dal inizio, nei saluti e nella benedizione che aprono la lettera, Paolo trasmette ai Corinzi le consolazioni e le tribolazioni che vive nel ministero apostolico (cf. 2Cor 1,1-11). Dopo questa introduzione, Paolo entra nella tematica della lettera dove evidenzia alcuni contrasti esistenti tra lui e la comunità

³² C.M. MARTINI, *Le confessioni di Paolo*, 111-115.

³³ C.M. MARTINI, *Le ali della libertà: meditazioni sulla Lettera ai Romani*, Milano 2009, 105.

³⁴ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 9.

³⁵ «Paolo passa facilmente da un concetto a un altro rendendo la lettera più difficile e però più ricca: le tematiche si intrecciano lasciando trasparire il cuore, le emozioni, la passionalità dell’Apostolo; la trama del discorso non è sempre chiara, ed è necessario meditare e rivedere ora un testo, ora un altro per riuscire a farsi un’idea del contenuto della lettera, a trovare un ordine» (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 83-84).

³⁶ Per esempio troviamo una regola che appartiene alla prima settimana degli *Esercizi Spirituali*: «Dopo l’orazione preparatoria e due preludi, ripetere il primo e secondo esercizio, notando e facendo pausa sui punti in cui ho sentito maggiore consolazione o desolazione o maggior sentimento spirituale» (E.E.S.S. 62). L’esercizio della ripetizione nella dinamica degli *Esercizi Spiritualis* lo ritroviamo anche ai numeri 118, 121, 132, 208.

di Corinto. L'incomprensione da parte della comunità (cf. *2Cor* 1,12-2,17) del ministero apostolico di Paolo – sono inserite qui le riflessioni sulla debolezza e la persecuzione da lui subita – apre la domanda se egli sia o meno un autentico evangelizzatore. In questo contesto, Paolo è chiamato a difendersi «dalle accuse di duplicità, di incoerenza e di illegittimità con cui la comunità l'aveva fortemente e maleducatamente contestato»³⁷. La lettera continua poi con la risposta che Paolo dà a questo drammatico interrogativo (cf. *2Cor* 3,18-5,10) dove egli sottolinea che il suo apostolato è autentico e conforme all'esempio di Gesù crocifisso. La difesa di Paolo continua con il tema della riconciliazione (cf. *2Cor* 5,11-6,10) mediante il quale chiede alla comunità di Corinto di riconciliarsi con il Signore. Paolo infine ricorda che le tribolazioni e le gioie che egli ha sperimentato nel suo ministero non hanno mai dato motivo di scandalo: con tale considerazione si chiude questa parte. Il discorso tra Paolo e la comunità viene interrotto da una esortazione sulla purezza legale (cf. *2Cor* 6,11-18) per essere subito ripreso al capitolo sette dove Paolo esprime il suo grande affetto che prova per la comunità di Corinto. Il discorso sulla colletta per la Chiesa di Gerusalemme, che occupa la seconda parte della lettera (cf. *2Cor* 8-9), interrompe nuovamente il dialogo con la comunità che viene ripreso poi nella terza parte dell'epistola (cf. *2Cor* 10-13). In questa parte della lettera Paolo deve respingere, ancora una volta, le accuse provenienti dai suoi avversari. Questa volta i toni risultano più forti e polemici nell'intento di elaborare praticamente un'apologia personale come parte integrante della biografia del suo ministero. L'annuncio di visitare la comunità (cf. *2Cor* 12,14-13,10) per chiarire la situazione e il breve epilogo (cf. *2Cor* 13,11-13) chiudono la lettera³⁸.

3.2. Nella debolezza si rivela la potenza di Dio

Siamo arrivati al cuore della *Seconda Lettera ai Corinzi* dove Paolo esprime la sua convinzione: «quando sono debole, è allora che sono forte» (*2Cor* 12,10). Il tema della debolezza³⁹, che accompagna in diversi momenti e forme il dialogo tra Paolo e la comunità, in questa parte della lettera viene presentato come il luogo privilegiato in cui si rivela la potenza di Dio (*2Cor* 12,9). Su questo punto, Paolo presenta un'argomentazione progressiva dove, nella prima parte dell'epistola, presenta l'icona dei vasi di creta (cf. *2Cor* 4,7) – sottolineando la fragilità di questi e la loro facilità a frammentarsi –, per ricordare che gli uomini portano il tesoro del Regno in un “vaso” fragile e

³⁷ C.M. MARTINI, *Il Vangelo di Paolo*, 63-64.

³⁸ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 84-86.

³⁹ «Il termine “debolezza”, in greco *astheneia*, che indica una sorta di malattia, di indebolimento, di fiacchezza relativa sia al corpo che all'anima, è una parola chiave della lettera» (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 42).

delicato che facilmente si può rompere. Nell'ultima parte della lettera, dopo aver presentato le innumerevoli prove del ministero che ha dovuto affrontare, Paolo ritorna all'immagine della debolezza che inserisce, questa volta, all'interno del discorso sul vanto (cf. 2Cor 11,30). Questa tematica continua poi all'inizio del capitolo seguente (cf. 2Cor 12,1-10) dove Paolo ricorda di un uomo che fu rapito in paradiso (cf. 2Cor 12,1-4), per inserire nuovamente il discorso sulla debolezza – questa volta con riferimento alla spina nella carne – da lui considerata come l'unico motivo di vanto (cf. 2Cor 12,5-10). Il Cardinale Martini, riflettendo sulla spina nella carne di Paolo, si esprimeva dicendo che:

non sappiamo cosa sia la spina nel cuore dell'Apostolo, ma è fondamentale che se ne vanti: il Signore non lo libera («Ti basta la mia grazia») e non gli spiega il motivo; gli fa però capire che l'afflizione è parte di quella debolezza che rientra nel disegno mirabile di salvezza e permette alla potenza di Dio di manifestarsi pienamente. È un messaggio formidabile, inimmaginabile. Noi riteniamo che la debolezza sia un ostacolo, che dovrebbe essere tolta – lo credeva anche Paolo –, e il Signore ci risponde che fa parte del suo piano di amore e di salvezza⁴⁰.

Verso la fine della lettera, Paolo testimonia che proprio nella sua debolezza, nella sua povertà, nelle sue tribolazioni è riuscito ad unirsi e a divenire simile a Cristo, il quale ha rivelato la potenza e la gloria di Dio sul legno della croce (cf. 2Cor 13,2-4). Da Paolo impariamo ad accettare la debolezza per viverla pensando all'infinito amore che Dio ha per noi e consapevoli che «la debolezza – il peccato, le difficoltà, i problemi, l'incapacità di dare risposte – è il luogo in cui si rivela la potenza di Dio»⁴¹.

3.3. Verso un ministero solido e sicuro

Il percorso che abbiamo compiuto nella meditazione dei testi tratti dalla *Seconda Lettera ai Corinzi* ci aiuta a scoprire che fermezza e sicurezza costituiscono due parole chiave del ministero di Paolo⁴². Per questi la sicurezza di sé, nello svolgimento del suo apostolato, non era vissuta come una presunzione davanti agli altri ma come una grande grazia – uno stato di pace della mente

⁴⁰ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 43-45.

⁴¹ L'insegnamento che Paolo trasmette ai Corinzi e, attraverso di loro, anche a noi consiste in questo: «la salvezza che viene dalla grazia e dalla potenza divina si manifesta al meglio in strumenti deboli e poveri» (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 46-49).

⁴² Paolo esprime l'atteggiamento di sicurezza e di fermezza con diversi termini: i più frequenti sono *pepoithesis* (convinzione) in 2Cor 1,15; *parresia* (franchezza) in 2Cor 3,12; *kauchesis* (vanto) in 2Cor 1,12-14 e *upomone* (fermezza) 2Cor 6,4. Un'interpretazione sbagliata dell'utilizzo di questi termini potrebbe lasciare l'impressione che Paolo sia eccessivamente certo e fiducioso nel suo ministero fino al punto di poter considerare Paolo come un orgoglioso (C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 136-137).

e del cuore – che l'aiutava a resistere di fronte alle diverse critiche, prove e difficoltà così come davanti alle false interpretazioni che egli incontrava. L'atteggiamento di sicurezza nella vita di Paolo era opposto a quello di confusione della mente che, nella vita di molte persone porta a numerosi dubbi che impediscono il compimento del proprio dovere.

Per distinguere tra l'atteggiamento di sicurezza – che ci aiuta ad essere fermi, stabili, costanti nell'affrontare le difficoltà – e l'atteggiamento della falsa sicurezza – che è la presunzione e la pretesa di essere sempre nel giusto –, Martini raccomandava il discernimento quotidiano⁴³. Il criterio che il Cardinale indica per compiere tale discernimento è quello di chiedersi qual sia l'origine di un determinato atteggiamento nella propria vita. Se questo è il risultato di un processo di discernimento, attraverso un periodo di purificazione nella prova, quel tipo di sicurezza è giusto. Se invece l'atteggiamento proviene da una decisione presa in fretta, senza un vero discernimento, si può dubitare del fatto che questo atteggiamento sia vero. Paolo esprimeva ai Corinzi la sua sicurezza, compresa nel fatto di dover attraversare, nel corso del suo ministero, una grande prova:

⁸ In tutto, infatti, siamo tribolati, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; ⁹ perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi, ¹⁰ portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo (2Cor 4,8-10).

A questa sicurezza di sé Paolo è giunto dopo una lunga lotta, dopo numerose sofferenze, dopo un profondo discernimento dello spirito: «ora nel suo cuore c'è la pace e può affrontare ogni problema e ogni difficoltà»⁴⁴. La pace interiore, alla quale Paolo è arrivato dopo un lungo cammino, lo conduce adesso verso un ministero solido e sicuro, nel contesto del quale può esprimersi: «mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 12,10). Il nocciolo dell'intera lettera è, secondo il pensiero di Martini, l'atteggiamento di Paolo per cui ogni evento e ogni tribolazione è vissuta «nel desiderio ardente di vivere in e con Gesù, di essere come Gesù»⁴⁵.

⁴³ Martini si riferisce di nuovo agli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio dove si indicano tre circostanze in ciascuna delle quali si può compiere una buona e sana scelta: «Il primo tempo è quando Dio nostro Signore così muove e attrae la volontà che, senza dubitare né poter dubitare, l'anima devota segue quello che le è mostrato, così come fecero san Paolo e san Matteo nel seguire Cristo nostro Signore. Il secondo, quando si acquista sufficiente chiarezza e conoscenza per esperienza di consolazioni e desolazioni, e per esperienza di discernimento dei vari spiriti. Il terzo tempo è tempo tranquillo. Si ha quando la persona considerando prima perché è nato l'uomo, cioè per lodare Dio nostro Signore e salvare la propria anima» (EESS 175-177).

⁴⁴ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 138-140.

⁴⁵ C.M. MARTINI, *La debolezza è la mia forza*, 189-190.

Conclusione

In questo articolo abbiamo riflettuto sulle sofferenze e consolazioni visute da Paolo nella relazione con la comunità di Corinto per vedere come Dio consola l'uomo nelle sofferenze e attraverso di esse. Abbiamo analizzato, inoltre, la ragione per la quale la *Seconda Lettera ai Corinzi* viene definita da Martini un capolavoro della teologia e come egli spieghi il fatto che nella debolezza si riveli la potenza di Dio (cf. 2Cor 12,1-10). Ulteriori considerazioni e riflessioni capaci di indicare la strada verso un ministero solido e sicuro hanno concluso la nostra analisi.

Bibliografia

- BARGELLINI, F., *Il coraggio della speranza. Un cammino con Carlo Maria Martini*, Assisi 2013.
- COMO, G., – PAROLARI, E., «Una storia, un racconto, una via. La felice contaminazione tra Scrittura ed Esercizi ignaziani in Carlo Maria Martini», *La Scuola Cattolica* 142 (2014) 213-229.
- EMMOLO, F., *Il cardinale Martini e la figura globale del cristiano*, Milano 2017.
- GARZONIO, M., *Cardinale a Milano in un mondo che cambia*, Milano 1985.
- , *Il cardinale: il valore per la Chiesa e per il mondo dell'episcopato di Carlo Maria Martini*, Milano 2002.
- GIOVANNI PAOLO II, Visita pastorale alla parrocchia di Santa Maria Assunta e san Michele a Castel Romano: L'omelia, 13 febbraio 1994, in *Insegnamenti* XVII, 1 (1994) 477-478.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, trad. italiana E. BELLINI – G. MASCHIO, Milano 1997².
- IMPALÀ, E., *Il bosco e il mendicante. Vita del cardinal Martini*, Cinisello Balsamo 2013.
- MARTINI, C.M., – ELKANN, A., *Cambiare il cuore*, Milano 1993.
- MARTINI, C.M., – SPORSCHILL, G., *Conversazioni notturne a Gerusalemme: sul rischio della fede*, Milano 2008.
- MARTINI, C.M., «La mia storia con la Scrittura», in C.M. MARTINI, *Nel sabato del tempo: discorsi, interventi, lettere e omelie 2000*, Bologna 2001, 601-610.
- , *Io vi sarò propizio. Dio consola il suo popolo*, Milano 2002.
- , «La mistica di san Paolo», in *La Civiltà Cattolica* 2 (1960) 73.
- , *Alla fine del millennio lasciateci sognare*, Casale Monferrato 1997.
- , *Briciole dalla tavola della Parola*, Casale Monferrato 1996.
- , *Che cosa dobbiamo fare*, Casale Monferrato 2011.
- , *Coraggio non temere! Lettere, discorsi e interventi 1999*, Bologna 2000.
- , *Credo la vita eterna*, Milano 2012.
- , *Gli esercizi ignaziani alla luce del Vangelo di Matteo*, Roma 2006.
- , *Guardando al futuro*, Bologna 1994.
- , *I Vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana*, Milano 2016.
- , *Il Discorso della montagna*, Milano 2006.

- MARTINI, C.M., *Il predicatore allo specchio*, Milano 1986.
- , *Il Vangelo di Paolo*, Milano 2003.
- , *Incontro al Signore Risorto*, Milano 2009.
- , *Io vi sarò propizio. Dio consola il suo popolo*, Milano 2002.
- , *L'itinerario spirituale dei Dodici*, Roma 1983.
- , *L'utopia alla prova di una comunità: meditazioni sulla Prima Lettera ai Corinti*, Milano 2014.
- , *La debolezza è la mia forza: Meditazioni sulla seconda lettera ai Corinzi*, Casale Monferrato 2000.
- , *La forza della debolezza*, Milano 2012.
- , *Le ali della libertà: meditazioni sulla Lettera ai Romani*, Milano 2009.
- , *Le confessioni di Paolo*, Milano 2003.
- , *Mettere ordine nella propria vita: meditazioni sul testo degli Esercizi di sant'Ignazio*, Casale Monferrato 1992.
- , *Paolo nel vivo del ministero*, Milano 2016.
- , *Suonerò per te sull'arpa dieci corde*, Casale Monferrato 1994.