



# THEOLOGIA CATHOLICA

---

1-2/2024

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA**

**1-2**

---

**Editorial Office:** 26 Moșilor St, 400001 Cluj-Napoca, Romania. Phone: +40 264 599579

---

**EDITORIAL BOARD**

**REFEREES:**

dr. Jean-Yves Brachet OP, DOMUNI University, Toulouse, France  
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italy  
prof. dr. Marius Bucur, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania  
prof. dr. Monique Castillo, Paris-Est University, France  
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italy  
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, Italy  
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italy  
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania  
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italy

**EDITOR-IN-CHIEF:**

Cristian Barta, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

**EXECUTIVE EDITORS:**

Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România  
Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

**SECRETARIES OF THE EDITORIAL BOARD:**

Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România  
William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

**EDITORIAL BOARD:**

Remus Florin Bozântan, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Alexandru Buzalic, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Alberto Castaldini, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Marius Furtună, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Sorin Marţian, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Ionuţ Popescu, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Anton Rus, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

Călin Săplăcan, Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University

**This volume contains also the papers presented during the international conference held in Cluj-Napoca, on 17 May 2024, on the topic**

**THEOLOGY AND FRONTIER**

**Editor Călin SĂPLĂCAN**

*The Editorial Office would like to express their most sincere thanks to the referees for their valuable contribution to the increasing of the quality of our Journal series.*

*The authors take full responsibility as to the content of the articles they submit for publishing.*

©2024. Studia UBB Theologia Catholica. Published by Babeş-Bolyai University.

ISSN (print): 1224-8754 | ISSN (online): 2065-9458 | ISSN-L: 2065-9458

Licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**YEAR**  
**MONTH**  
**ISSUE**

**Volume 69 (LXIX), 2024**  
**January – December**  
**1-2**

---

**PUBLISHED ONLINE: 2024-12-11**

**PUBLISHED PRINT: 2024-12-30**

**ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2024**

---

**STUDIA**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA**

**1-2**

**SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT**

**Călin SĂPLĂCAN**

7 *Foreword: Theology and Frontier*

**Alexandru BUZALIC**

9 *Bioéthique, anthropologie théologique et transhumanisme / Bioethics, theological Anthropology and Transhumanism*

**Irina MĂRGINEAN**

31 *Porte, mura e una veranda. Alcuni termini biblici nella prospettiva della semantica di Eugen Coșeriu / Doors, Walls and a Veranda. Some Biblical Terms in the Perspective of Eugen Coșeriu's Semantics*

**Andrzej P. PERZYŃSKI**

- 45 *Superare le frontiere della separazione nel dialogo cristiano-ebraico. Dalla Dichiarazione del Seelisberg (1947) ai 12 punti di Berlino (2009) / Crossing the Borders of Separation in the Christian-Jewish Dialogue. From the Seelisberg Declaration (1947) to the 12 points of Berlin (2009)*

**Ionuț POPESCU**

- 61 *Christianity and the Tension between the “Call of the Tribe” and the Fascination of Universality*

**Anton RUS**

- 73 *Frontiere e antinomie tra la virtù della giustizia e la virtù dell'amore: dilemmi nella vita spirituale / Frontiers and Antinomies between the Virtue of Justice and the Virtue of Love: Dilemmas in spiritual Life*

**Călin SĂPLĂCAN**

- 91 *Tracer, effacer, traverser des frontières en théologie / Tracing, erasing, crossing Borders in Theology*

**Stanisław SKOBEL**

- 103 *Pape François - pontificat du franchissement des frontières / Pope Francis - Pontificate of crossing Borders*

**MISCELLANEA**

**Jean Yves BRACHET O.P.**

- 115 *La question commun chez saint Thomas d'Aquin / The common Good at the Saint Thomas d'Aquin*

**Teofil CIUCHEȘ O.F.M.Conv.**

- 175 *La funzione euristica e metodologica dell'epinoia in Gregorio de Nissa / The heuristic and methodological Function of the Epinoia in Gregory of Nyssa*

**Fausto GIANFREDA S.J.**

205 *L'ontologia tomista tra aristotelismo e neoplatonismo / The Thomist Ontology between Aristotelism and Neoplatonism*

**Ruggero POLIERO F.N.**

223 *L'identità misterica e carismatica del presbitero / Theological-mysterical Identity of the Priest*

**BOOK REVIEWS / RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE**

261 Romain Deblüe, *La Chasse au Cerf, Un roman théologique et philosophique*, Vevey, Ed. de l'Aire, 2023, 697 p. (**Paul MERCIER**)

267 Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*, Cluj-Napoca, Ed. Școala Ardeleană, 2024, 390 p. (**Ioan F. POP**)

271 **IN MEMORIAM Ernst Christoph SUTTNER**

277 **ABBREVIATIONS**



**FOREWORD:**

**Theology and Frontier**

The first seven articles represent the authors' contribution for the conference "Theology and Frontier" within the Centre for Frontier Studies and Research in Theology of the Greek Catholic Faculty of Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca, Romania (from May 17, 2024). The main motivation of the research center is to address theological (and theologically related) issues that arise at the frontiers between traditions, between languages, between disciplines, between life and death, between an identity and an alterity, between good and evil, etc. The conference aimed to investigate how theological research is stimulated by a way of thinking that starts from the term, concept or paradigm of the frontier? The intra-, inter-, trans-, plural disciplinary perspectives have been targeted.

The key themes of this conference were:

*The Frontier:* what meanings does the frontier cover and what is the interest of taking them into account? Biblical, etymological perspectives, terms associated with the frontier, comparative linguistic studies, philosophy, etc. can offer us as many meanings of the concept of frontier and how it has evolved.

*The role of frontier:* to draw, erase, cross interdisciplinary, conceptual, interdenominational, anthropological, theological frontiers.

*The frontier in the theological field:* perspectives on approaching the theological field starting from the frontier that aims at the inter-connective dimension, exploratory research, limits, etc.

**Călin SĂPLĂCAN**

*Faculty of Greek Catholic Theology,  
Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca, Romania,  
calin.saplacan@ubbcluj.ro*





## BIOÉTHIQUE, ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE ET TRANSHUMANISME

Alexandru BUZALIC<sup>1</sup> 

**ABSTRACT:** *Bioethics, theological Anthropology and Transhumanism.*

Transhumanism is the platform of the conceptual debates, a cultural current that brings together philosophers, theologians, engineers, doctors, researchers from all fields of science, who anticipate the face of tomorrow's world from the perspective of the interaction between bioethics and bioengineers and technological progress and the evolution of technoscience. From the initial transhumanism defined by the biologist Julian Huxley (1887-1975) which leads to the increase of life expectancy, and to the improvement of the human condition, we arrive at the ideological positions of posthumanism that seek to argue the manipulation of the evolution of the human being for utilitarian purposes or in the direction of imposing cultural and political pressures in the direction of the artificialization of the natural man. At the present time, a consensus is needed in the meta-analysis of the results of frontier research, of which theology is also a part, in order to arrive at an anthropological model unanimously accepted by the socio-human disciplines, which can substantiate any bioethical decision, more chosen in matters concerning the dignity of life, the quality of life and the dignity of death for any human being, according to the specific position he occupies in the world.

**Keywords:** anthropology, bioethics, consensus, posthumanism, theology, transhumanism.

---

<sup>1</sup> Alexandru Buzalic est prêtre gréco-catholique (depuis 2001), professeur universitaire de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie gréco-catholique de l'Université "Babeş-Bolyai" de Cluj-Napoca; email: alexandru.buzalic@ubbcluj.ro.



## **Introduction**

Les méthodologies spécifiques des disciplines scientifiques positives ont conduit à l'approfondissement des connaissances sur l'homme dans toutes les directions de la recherche dans le domaine socio-humain. La recherche fondamentale a été remplacée par les technosciences et la recherche ayant une applicabilité économique immédiate. Dans ce contexte, les sciences positives atteignent une limite par le risque de séparer les directions de recherche au détriment d'une vision globale et intégrale. Par conséquent, est nécessaire une nouvelle vision épistémologique, d'interpréter les données de toutes les disciplines de frontières dans une dimension écosystémique, c'est-à-dire d'explorer les relations complexes entre tous les systèmes qui interagissent, directement ou indirectement.

L'anatomie nous dit « tout » sur le substrat physique et biologique de l'homme, mais c'est la connaissance d'un cadavre inanimé, la physiologie pénètre dans les détails physico-chimiques du fonctionnement des cellules, des systèmes d'organes, etc., tandis que le fonctionnement du substrat biologique d'un individu dans les interdépendances complexes des systèmes dépasse la simple juxtaposition de composants ou d'assemblages.

Par exemple, les neurosciences approfondissent l'intimité de la chimie des neurotransmetteurs ou les projections corticales de différents stimuli, mais on ne pourra jamais passer des données positives à « l'idée » devenue esprit ou connaissance dans sa réalité transcendante. De la même manière la psychologie et la psychiatrie quantifies où utilisent la recherche positive en clinique, la sociologie modélise certains aspects relationnels, mais l'existence de l'homme en tant qu'individu, ses joies, ses espoirs, ses réactions sociales, ses puissances créatrices et l'expérience du sacré doivent être envisagés dans la totalité de tous les aspects qui la concerne, par une science qui devient une « anthropologie intégrale ».

La vision écosystémique doit prendre en compte chaque élément constitutif séparément, non pas isolément, mais dans l'interaction entre eux, en tenant compte de la coévolution du monde dans son ensemble. Dans le cas de l'homme, nous parlons de coévolution et de l'interaction entre homme – nature et homme – culture. La coévolution va au-delà d'une simple interprétation

évolutive, prenant en compte toutes les interactions déterminantes qui façonnent la relation physique entre l'homme et la nature, la relation psychologique qui façonne les relations interpersonnelles familiales ou de groupe, ainsi que la relation symbolique qui donne sens à toutes choses et révèle le sacré dans une dimension métaphysique.

Dans la multiplicité des aspects qui façonnent l'ontogenèse de l'individu et qui sont constitutifs de l'homme, nous pouvons construire une image intégrale du phénomène humain. Selon le paléontologue français Pascal Picq, dans une interprétation évolutive, l'homme se développe à travers d'une double interrelation : avec l'environnement naturel, avec l'environnement technologique et l'environnement anthropique-culturel<sup>2</sup>.

Grâce à l'adaptation à l'environnement résulte la première cohabitation homme-nature. La proximité de l'homme avec des écosystèmes naturels spécifiques obligeant les individus à s'adapter à l'alimentation, à former des réponses immunitaires face à la pathocénose propre à cet écosystème, ainsi qu'aux choix culturels des ancêtres : à travers l'alimentation et le mode de vie est influencée la sélection et le développement du microbiote au niveau intestinal et cutané<sup>3</sup>, leur aspect symbiotique ou pathologique étant le résultat d'un équilibre qui se forme au fil de milliers d'années de coexistence. La tolérance au lactose ou au gluten se transmet de façon intergénérationnelle à travers les choix alimentaires effectués, tout comme les choix culturels conduisent à façonner les aspects corporels (phénotypiques) ou à certaines réactions comportementales spécifiques à un environnement géoculturel.

La deuxième cohabitation et coévolution concerne l'environnement culturel-spirituel-religieux et le développement des technosciences. L'homme est créateur de culture, il construit un environnement anthropique dans lequel il vit, à travers les transports et les télécommunications il se dirige vers la mondialisation et à travers les réalités virtuelles est en train de « artificialiser » l'imaginaire, les symboles, le rapport à la vie transcendante et spirituelle. Si l'expérience du sacré est le principal facteur anthro-po-génétiques, étant

---

<sup>2</sup> P. Picq, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Paris 2019, 10.

<sup>3</sup> M.-Ch. Champomier-Vergès, M. Zagorec, *La métagénomique. Développements et futures applications*, Versailles 2015, 55-59.

essentiellement l'expérience cognitive de découverte du sens, la « virtualisation » de l'imaginaire collectif et la désacralisation de la vie entraîneront le danger d'une « déshumanisation » à travers de certaines idéologies post-humanistes.

Dans ce contexte, la présence de la théologie est nécessaire dans l'espace public et dans le dialogue culturel actuel. Dans la théologie contemporaine, nous nous efforçons de présenter les fondements de la religion chrétienne à travers une théologie fondamentale qui devient une réflexion objective sur la Révélation et la Foi<sup>4</sup>, étant : « une discipline de dialogue et de frontière par laquelle, plus qu'une confrontation dans les termes abstraits de la foi et de la raison, on entre en contact avec les religions historiques : l'hindouisme, le bouddhisme, l'islam, avec les formes de manifestation de l'athéisme moderne... avec les formes d'expressions de l'indifférence religieuse dans un monde sécularisé où la technologie et les valeurs économiques occupent la primauté, avec les exigences mêmes des fidèles qui contiennent aujourd'hui en elles les germes de nouveaux doutes et de nouvelles difficultés, qui posent des nouvelles questions à la théologie et à la catéchèse »<sup>5</sup>.

À propos de la nécessité d'une recherche de frontière dont la contribution de l'anthropologie philosophique et de la théologie est nécessaire dans un dialogue avec les disciplines positives, le psychiatre Aurel Romilă disait : « beaucoup pensaient qu'il suffisait de connaître la psychologie, la psychanalyse et de laisser de côté la métaphysique, la philosophie, l'ontologie, etc. En effet, ne peut pas être laissé de côté quelque chose qui est impliqué dans chaque instant du *Dasein*. C'est pourquoi la psychiatrie est un domaine d'ontologie appliquée. Elle ne peut pas être réduite à la biologie (psychiatrie biologique) même si elle l'implique, elle ne peut pas être réduite à aucune anthropologie (même si elle l'implique) et elle est ouverte à toute discipline pouvant contribuer à la normalisation de l'homme (c'est-à-dire à l'esthétique idéal-utopique qui doit orienter tout acte psychothérapeutique). L'histoire de la philosophie et de la logique est donc un précurseur incontournable de l'histoire de la psychiatrie

---

<sup>4</sup> Fr. Lambiasi, *Teologia Fundamentală. Revelația*, Iași 1994, 17.

<sup>5</sup> *Formarea teologică a viitorilor preoți*, Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Roma 1976, n. 109-110.

et surtout de son fondement humaniste-philosophique »<sup>6</sup>. En définissant les bases d'une anthropologie intégrale, la théologie occupe également une place particulière.

### **Transhumanisme et post-humanisme**

Le transhumanisme est le creuset de débats conceptuels sur l'amélioration de l'être humain, un courant culturel qui rassemble des philosophes, des théologiens, des ingénieurs, des médecins, des chercheurs de tous les domaines scientifiques, qui anticipent le visage du monde de demain du point de vue de l'interaction entre la bioéthique et les bio-ingénierie d'une part, et le progrès technologique et l'évolution des technosciences d'autre part. C'est aussi une réception des résultats du développement civilisationnel avec l'évaluation des résultats positifs ou négatifs jusqu'à présent, qui imprègne les débats sur la bioéthique, sur la dignité de l'existence humaine, mais aussi dans le domaine de l'évolution possible de l'humanité dans certaines directions qui peuvent être établies programmatique par des décisions politiques...

Le transhumanisme, en tant que courant de la pensée, a pour objectif de construire les fondements théoriques de « l'homme augmenté » ou d'une humanité actualisée, afin d'aboutir à l'établissement d'un programme, d'un modèle et d'un plan d'action, mais surtout dans l'établissement artificiel d'une finalité, l'homme se substituant aux lois naturelles, en dernier ressort, en imposant une finalité en se mettant à la place de Dieu.

C'est pourquoi il est nécessaire de revenir à un modèle anthropologique intégral selon la complexité du phénomène humain, ou les aspects biologiques, psychologiques, sociaux et culturels-spirituels sont compris dans leurs interdépendances dans l'unité de l'être humain.

Le biologiste Julian Huxley (1887-1975) – premier secrétaire général de l'UNESCO – parle d'un « transhumanisme initial »<sup>7</sup>. Il s'agit d'améliorer la condition existentielle de l'homme grâce au développement de la médecine, de l'éducation, de l'hygiène, de la culture, de la science et de la technologie. Ce

---

<sup>6</sup> A. Romilă, *Psihiatrie*, ediția a 2-a revizuită, București 2004, 124.

<sup>7</sup> Picq, *Sapiens* 12.

sont les aspects positifs de l'urbanisation et du confort du monde civilisé qui conduisent à une augmentation de l'espérance de vie et à une réduction de la morbidité, à la récupération post-traumatique, des prothèses bioniques et d'autres solutions technologiques pour orthèses, etc. Tout cela est dans l'esprit de la bénédiction donnée par Dieu à un homme placé à la tête de la création, comme administrateur des biens : « Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre » (Genèse 1, 28). Cet ancrage du transhumanisme est bénéfique et induit un progrès technologique conforme à la « loi naturelle », dans le respect de la dignité de l'être humain<sup>8</sup>.

Nous sommes actuellement dans un processus de changement de paradigme anthropologique. Nous sommes au seuil d'une révolution anthropologique qui part d'un changement irréversible de la relation entre homme – nature. La relation homme-cyberespace est pervertie, la robotisation-prothèse-hybridation homme-machine est proposée à des fins utilitaires, le monde interconnecté et l'IA pouvant générer un monde dystopique, mais aussi la possibilité de manipulations génétiques, d'eugénisme, la légifération du droit à la vie, comme le droit de naître ou de mourir dans la dignité d'un être humain, à travers d'une bioéthique normée par des décisions politiques et idéologiques<sup>9</sup>.

Dans quelle mesure acceptons-nous la transformation du monde futur ? Qui s'arroge l'autorité des changements irréversibles qui concernent l'humanité tout entière ? Il est facile d'arriver au scénario d'un transhumanisme post-humain, idéologique, captif et façonné par des fins technologiques et utilitaires qui ne tiennent pas compte de la dignité de l'être humain, tout comme nous pouvons nous retrouver face à un monde dystopique, dans un totalitarisme qui régleme en détail la vie et la mort de tous les individus, privés de la véritable liberté propre à l'existence humaine avec toutes les limites et la dignité naturelle de l'homme en tant qu'espèce biologique et créature avec une position spécifique dans la hiérarchie du monde vivant.

---

<sup>8</sup> Al. Buzalic, Teologie și progres tehnologic, în: C. Dușe/ Al. Buzalic (ed.), *Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est*, Târgu-Lăpuș 2014, 51.

<sup>9</sup> Al. Buzalic, *Anatomia unei crize 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Târgu Lăpuș 2020, 14.

D'un point de vue théologique, on arrive à « un progrès technologique luciférien » qui s'oppose aux lois de la nature, détruit l'harmonie entre l'homme et la nature, l'exemple biblique est l'effort de construction de la Tour de Babel, une ville qui atteindra le ciel (Genèse 11, 1-9). Le texte biblique souligne la motivation luciférienne de cette décision, le mauvais développement étant le résultat d'une opposition directe à Dieu comme continuation de la disharmonie de la rupture produite par le « péché originel »<sup>10</sup>.

Le post-humanisme s'appuie sur une *Weltanschauung* nihiliste. C'est le philosophe essayiste Michel Onfray qui exprime mieux cette vision. Dans *Décadence*, Onfray expose sa vision du déclin de la culture européenne et des civilisations en général, terminant par une référence à l'évolution future de la civilisation humaine. Pour Onfray, le transhumanisme est le destin et la fin du phénomène humain qui atteint sa plénitude à travers la « mort réelle » de l'homme<sup>11</sup>. « Après cela, il ne restera plus que le néant, la néantisation de la puissance, l'effondrement de l'effondrement »<sup>12</sup>.

Ce scénario n'est plausible que si le nihilisme fait disparaître l'humanisme et si la technophilie devient plus importante que la philanthropie : le « meilleur des mondes » de demain est le triomphe d'un groupe d'« élus » qui dominent de manière dictatoriale les humains posthumains et décident du sort d'entités artificielles dont transformation ou destination lucrative qu'ils joueront : pièces de rechange et organes pour la transplantation, corps bioniquement transformés pour des qualités mono-spécialisées, en fait des mutants spécialisés et des cyborgs privés de leurs droits, dans une société absurde, néo-esclavagiste, dépourvue de toute morale ou éthique.

On s'attend à ce que les robots accomplissent un travail physique, mais à mesure que la civilisation se cybernétise et se robotise, l'homme, loin d'être l'heureux bénéficiaire de la négligence, est confronté au chômage et a besoin de compétences de plus en plus spécialisées, les robots prenant leur place dans

---

<sup>10</sup> Buzalic, *Teologie și progres tehnologic* 55.

<sup>11</sup> M. Onfray, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Paris 2017, 585.

<sup>12</sup> Onfray, *Décadence* 586.



des tâches physiques ou répétitives ou non qualifiées tandis que le monde interconnecté devient le terrain de manipulations ou de cyberguerres, etc.<sup>13</sup>

Selon Onfray : « le transhumanisme comme destin de la fin du destin, achèvement de la puissance en mort réelle de l'homme, semble obéir au programme de l'effondrement de l'étoile. Le nihilisme entrera dans sa plus grande période d'incandescence : hyperrationalisme scientifique, techophilie illimitée, optimisme éthique, culture de l'antiniture, religion de l'artefact, dénaturation de l'humain, matérialisme intégral, utilitarisme charnel, anthropocentrisme narcissique, hédonisme autiste – tout ce qui définissait le nihilisme sera concentré dans une idéologie qui sera probablement la dernière. Cette ultime civilisation aura pour tâche d'abolir toute civilisation »<sup>14</sup>.

Le transhumanisme et le posthumanisme sont encore au stade utopique, ils anticipent certains aspects liés à l'amélioration de la qualité de vie qui seront insignifiants pour l'homme de demain, mais ils sont également marqués par de fausses orientations qui, idéologisées, peuvent générer des transgressions éthiques menant vers un scénario de cauchemar. Malheureusement, la recherche médicale ou le financement de certains domaines technologiques l'emportent sur toute discussion sur l'éthique de la vie, tandis que les politiques modifient les législations nationales dans certaines directions idéologiques d'où disparaît la dignité de l'être humain.

C'est pourquoi la vision complexe de l'anthropologie intégrale est nécessaire, à partir de la compréhension de l'essence du phénomène humain et de la transcendance de la condition humaine dans la dimension horizontale de l'immanence de la matière, mais aussi dans la verticalité de la transcendance de l'humain. L'esprit, afin de pouvoir reconnaître la barrière qui délimite le trans-humain d'une post-humaine est dénuée de toute trace d'humanisme ou d'humanité.

Je propose que nous continuons sur quelques questions qui concernent la relation entre les fondements de l'anthropologie intégrale, la bioéthique, les orientations idéologiques du transhumanisme et de la théologie, dans une

---

<sup>13</sup> P. Picq, *Qui va prendre le pouvoir? Les grands singes, les hommes politiques ou les robots*, Paris 2017, 270.

<sup>14</sup> Onfray, *Décadence* 585-586.

analyse de la recherche frontalière et dans la méta-analyse des données positives du domaine des sciences socio-humaines et de la médecine.

### **Cognition humaine – intellect – IA**

L'homme est métaphysiquement *esprit dans le monde*<sup>15</sup>. L'anthropogénèse est liée à l'expérience cognitive primaire, fondamentale, humanisante, qui homogénéise le monde : d'un monde perçu sensiblement, à travers les sens, avec une orientation sensorielle directe, immédiate, nécessaire au comportement d'un être biologique, le monde est perçu intellectuellement, révèle son caractère intelligible. Le monde révèle son sens, la cognition humaine est une expérience du sacré.

L'acte essentiel de l'intellect humain est la raison, qui dépasse qualitativement la capacité d'analyse et de réaction comportementale rencontrées dans le monde vivant. L'intelligence animale repose sur une cognition sensible (à travers les sens), une interprétation basique des données et une adaptabilité à de nouvelles situations. Mais l'univers cognitif d'un animal implique une projection d'un environnement dans un système qui permet l'orientation spatio-temporelle de l'individu biologique respectif et l'interaction avec l'environnement (pour acquérir de la nourriture ou construire l'abri, etc.) et pour relier à ses congénères (reproduction, soin de la progéniture, etc.).

Chaque espèce supérieure à la vie strictement végétative (spécifique aux plantes et présente aux côtés des pouvoirs des êtres vivants sensibles-affectifs, c'est-à-dire les animaux, ou aux côtés des pouvoirs intellectuels-volontaires, c'est-à-dire les êtres humains), possède une cognition propre à ses capacités sensibles, possède des capacités locomotrices (terrestres, aquatiques ou aériennes), reconnaît sa propre espèce et dispose d'un système de communication spécifique, vit dans son propre univers, homologué pour chaque catégorie distincte, un monde à la mesure des capacités cognitives et des réactions complexes que l'on qualifie d'« intelligence » de l'animal concerné. Au contact de l'environnement, l'intelligence humaine est en effet confrontée à plusieurs

---

<sup>15</sup> K. Rahner, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1964, 35-38.

types d'intelligences naturelles, ce sont des univers cognitifs totalement différents qui se confrontent<sup>16</sup>.

Dans le cas de l'IA, l'humain est confronté à un autre type d'« intelligence », observable principalement à travers l'interaction avec la mécatronique. Pour se connecter à l'environnement et s'orienter « à l'intérieur du monde » de manière quasi-autonome, l'IA a besoin de transformer les données perçues par les capteurs en un « langage physico-mathématique » à travers une « modélisation » sur mesure du fonctionnement d'un robot « intelligent » capable de réactions d'ajustement et d'interaction (pour ne pas extrapoler le terme « réaction adaptative » du monde vivant).

Le monde homologué par l'IA, ou mieux dit par les « intelligences artificielles », devient une chaîne de données numérisées, et même si les algorithmes de travail résolvent des opérations spécifiques à l'homme à une vitesse infiniment plus élevée, ils n'interagissent pas et n'interagiront pas avec l'univers homologué par l'intelligence humaine capable d'expérimenter le sacré. L'IA se manifeste dans une projection binaire résultant la transposition de l'environnement dans un tel modèle artificiel. L'interaction entre humains et co-bots (robots collaboratifs) repose sur notre tendance d'anthropomorphiser certains gestes simulés par certaines machines qui copient par mimétisme ce qui est essentiel dans un certain type de réaction, sans d'être une véritable communication entre deux entités capables d'échanges verbaux et non-verbaux.

Même si, grâce au mimétisme, l'IA parviendra à passer le test de Turing, l'univers cognitif à travers lequel elle se rapporte reste artificiel, non humain, la similitude entre l'univers cognitif numérisé et l'univers spirituel humain restera du domaine d'analogie et non d'homologie. C'est la rencontre entre un intellect issu de l'actualisation de puissances spirituelles et un monde virtuel généré par les algorithmes et l'interconnexion cybernétique. En outre, c'est la rencontre entre l'homme biologique, doté de capacités cognitives propres au monde vivant, et une création technologique artificielle, produit technologique de la civilisation humaine qui tend à s'imposer comme une entité de plus en plus autonome dans un univers modélisé et virtuel.

---

<sup>16</sup> P. Picq, *L'intelligence artificielle et les chimpanzés du futur. Pour une anthropologie des intelligences* Paris 2019, 21.

La matérialisation consiste dans le développement de la robotique et des moyens de télécommunications qui interconnectent les personnes entre elles, ou essentiellement la personne humaine avec les technologies qui peuplent de plus en plus le paysage humain. L'IA est basée sur le substrat technologique et l'infrastructure créée et entretenue par l'homme, les informations numérisées sont devenues un *cloud* virtuel en interconnectant des serveurs sur toute la planète qui interfèrent de manière psychodynamique avec l'utilisateur humain d'Internet.

L'interférence entre l'IA et l'intelligence humaine est secondaire, elle est le résultat du fonctionnement de la superstructure physique qui supporte l'IA (des câbles ou émetteurs WiFi jusqu'au récepteur final auquel accède chaque individu « connecté ») et de la programmation de ceux-ci dans certaines directions lucratives d'une part (le soft) et le psychisme de chaque individu, qui se reflète - à travers la connexion psychique-somatique - sur la personne dans l'intégralité de sa vie. On accumule des informations qui, en y accédant, contribuent à la construction de l'univers cognitif qui est à la base d'une conception du monde, les problèmes résident dans les algorithmes qui orientent les données et ne stimulent que certaines réactions comportementales exploitables (publicité, algorithmes Facebook, manipulation des réactions sociales, « lavage de cerveau », etc.). Les frontières de la liberté individuelle sont ainsi dépassées et peut être atteint un monde dystopique...

Nous devons rester dans un univers cognitif qui nous connecte symboliquement au monde et nous intègre consciemment dans la réalité complexe et interconnectée du fait de rester... humain. Un changement de paradigme anthropologique est lié au monde interconnecté à travers d'autres moyens de communication, technologisés et artificialisés qui entraînent des conséquences majeures. Onfray a noté qu'à l'heure actuelle : « la technologie efface l'espace et le temps terrestre au profit d'un espace et d'un temps virtuel, celui de la pure présence et de l'immédiateté. Déjà, l'univers de la connexion donne aux monades errante l'illusion du grégaire conférée par l'environnement du mouvement brownien. Connectés au monde entier, nous sommes devenus incapable d'une authentique présence au monde : en étant virtuellement partout, nous ne sommes plus réellement nulle part. Assis à la même table d'un restaurant, deux amoureux soucieux de leur téléphone portable ne sont déjà

plus ensemble, ils sont avec le tiers – tiers autrui, tiers temps, tiers espace, tiers ailleurs »<sup>17</sup>.

Cette médiation cognitive du monde interconnecté et algorithmiquement programmé interfère avec deux types de représentation du monde : un monde naturel connu du seul être capable de percevoir l'intelligibilité de l'univers et son caractère sacré (le non-religieux peut remplacer le terme sacré avec sens sans trop changer...) et une traduction en langage binaire de certaines données de capteurs pour tenter d'imiter la cognition humaine. L'efficacité de ces interférences réside dans la rapidité du traitement des données grâce à l'IA.

La première conséquence est le stress de surcharge. Le stress a une valeur positive, étant le marqueur d'une rupture d'équilibre qui nécessite une réponse par un effort de réadaptation et de reconstruction d'un équilibre homéostatique capable d'assurer une vie en équilibre avec les nouveaux paramètres de l'environnement physique et psychosocial à un moment donné. Lorsque les limites supportables sont dépassées, apparaissent les signes de non-adaptation et la souffrance d'une vie soumise à des tensions auxquelles ne s'oppose pas un processus de résilience efficace : on entre dans le *burn-out*. Il en résulte un état morbide, perpétuant une existence dans la souffrance et, pire encore, sans perspective de guérison<sup>18</sup>.

Le processus thérapeutique nécessite une adaptation aux nouvelles conditions générées par la crise comme point de rupture, l'entrée dans un nouveau paradigme existentiel. Une analyse objective de l'état actuel nous est proposée par le sociologue Gérald Bronner, qui analyse l'effet de la stimulation de l'information soumise aux algorithmes d'association d'options stockées dans un *cloud computing* spécifiquement de l'IA, sur le psychisme humain. Comme il en témoigne dans l'ouvrage *L'Apocalypse cognitive*. Le terme « apocalypse » doit être compris au sens étymologique du concept théologique de « révélation »

---

<sup>17</sup> Onfray, *Décadence* 583.

<sup>18</sup> M. Zaryouhi, O. El Kharraz, Les stressés de rôle, le soutien social et le burnout chez les enseignants-chercheurs : Une exploration théorique, *International Journal of Accounting, Finance, Auditing, Management and Economics – IJAFAME*, 2021, 2, 286-303.

et non au sens du contenu dit apocalyptique de la révélation eschatologique qui décrit les événements catastrophiques précédant une fin<sup>19</sup>.

Devenue un « marché de l'information », la vague de stimuli qui se déverse sur l'individu, ainsi que la compétition entre idées antagonistes et positions idéologiques, sont de plus en plus utilisées dans le sens de la lutte pour l'attention et dans le sens des réponses motivationnelles, en d'autres termes, cherche autant d'individus que possible, à travers un processus irrationnel de lavage de cerveau, à s'aligner sur un sous-groupe social avec des réactions comportementales prédéterminées par un autre groupe supérieur de programmeurs, le tout obtenu grâce à ce qu'on appelle l'ingénierie psychologique.

Gérald Bronner constate qu'à l'heure actuelle, la vérité ne peut plus se défendre, sur fond d'opinions personnelles devenues des convictions, donc des « vérités » qui guident les aspirations et les réactions comportementales des individus. Dans un monde interconnecté, le bombardement d'opinions exprimant la crédibilité d'une certaine information circule beaucoup plus vite que l'information réelle ! En effet, dit Bronner, les arguments subjectifs de crédibilité sont une offre cognitive qui correspond aux attentes de l'individu, une composante qui interfère avec les aspects irrationnels du psychisme humain assimilés à l'intuitif.

Bronner, attire l'attention sur l'influence de vecteurs numérisés qui canalisent algorithmiquement une certaine réaction socio-comportementale, mais aussi sur le fait que la régulation des règles d'usage et de contenus de communication est le préambule d'une dictature qui impose - directement ou indirectement - une standardisation idéologique de la pensée. Une régulation du marché de l'information doit trouver un équilibre délicat entre le rationnel et l'irrationnel dans la promotion algorithmique de l'information par les moteurs de recherche Internet<sup>20</sup>.

Le deuxième grand problème de révélation/apocalypse cognitive est le comportement addictif. Presque chacun d'entre nous a changé son comportement avec l'avènement du smartphone, tandis que les écrans des gadgets interconnectés

---

<sup>19</sup> G. Bronner, *Apocalypse cognitive*, Paris 2021, 34-55.

<sup>20</sup> Buzalic, *Anatomia unei crize* 155-157.

façonnent les réactions comportementales des nouvelles générations. Capturer l'attention est devenu la monnaie du marché de l'information, d'où les efforts de l'ingénierie psychologique pour générer des comportements addictifs. Une vulgarisation journalistique est fournie par l'essai de Bruno Patino, qui s'attarde également sur la captation de l'attention comme monnaie de valeur lucrative sur le marché informatisé.

Le point de départ de l'argumentation de Bruno Patino, également présent dans le titre, est lié à l'analogie entre le poisson rouge (*carassius auratus*) gardé dans un aquarium sphérique et le déficit d'attention induit par l'ingénierie psychologique qui cherche à capter notre intérêt : « Le poisson rouge tourne dans son bocal. Il semble redécouvrir le monde à chaque tour. Les ingénieurs de Google ont réussi à calculer la durée maximale de son attention : 8 secondes. Ces mêmes ingénieurs ont évalué la durée d'attention de la génération des millenials, celle qui a grandi avec les écrans connectés : 9 secondes. Nous sommes devenus des poissons rouges, enfermés dans le bocal de nos écrans, soumis au manège de nos alertes et de nos messages instantanés »<sup>21</sup>.

L'exposition aux réseaux sociaux et le fait de vivre quotidiennement avec des gadgets interconnectés pendant plus de 30 minutes conduisent à de nouvelles catégories nosologiques en psychopathologie et entraînent des conséquences sur la santé mentale, comme le démontrent de récentes recherches scientifiques<sup>22</sup>.

On parle aujourd'hui de pathologies induites par l'écran et les gadgets connectés à Internet, ainsi que d'addictions. La nomophobie (*No-mobile-phone-phobia*) la plus courante est la peur de ne pas avoir de téléphone portable ou d'ordinateur, l'anxiété en l'absence de signal de téléphone portable, la décharge de la batterie ou la perte de l'iPhone<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> B. Patino, *La civilisation du poisson rouge: Petit traité sur le marché de l'attention*, Paris 2019, 15.

<sup>22</sup> M. G. Hunt, R. Marx, C. Lipson, J. Young, No More FOMO: Limiting Social Media Decreases Loneliness and Depression, *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 37, No. 10/2018, 751-768.

<sup>23</sup> E. Jurcă, *Fobiile – fricile care ne de/finesc. Aspecte clinice, interculturale, simbolism oniric*, Timișoara 2021, 479.

La dépendance aux écrans est une réalité : jeux en ligne, jeux vidéo, réseaux sociaux au détriment des activités mentales normales ou de l'insertion sociale. Les parcs et lieux de détente regorgent de gens qui s'ignorent et communiquent via Messenger : c'est ce qu'on appelle le phubbing (*phone-téléphone* et *snubbing* – ignorer)<sup>24</sup>.

Bruno Patino attire l'attention sur les comportements addictifs, les gens cherchent à avoir le plus d'« amis » possible sur les réseaux sociaux, des *likes*, des commentaires, entraînant la perte de la capacité d'interagir normalement, une déconnexion de la réalité générant l'aliénation. Les gares de train, de métro ou de bus regorgent de gens qui attendent leur moyen de transport respectif, penchés sur leur smartphone comme dans une attitude de soumission<sup>25</sup>.

Le smartphone transforme les activités contrôlées par le cerveau en actes essentiels, la société numérique d'aujourd'hui est droguée, hypnotisée par l'écran du smartphone, elle est devenue accro, se tourne compulsivement vers l'écran tactile tandis que la « dose » de temps connecté augmente de plus en plus pour atteindre le même degré de satisfaction. De nouvelles fragilités mentales apparaissent générées par les réseaux sociaux : syndrome d'anxiété, schizophrénie de profil et athazagorafobia. De nouveaux termes ou catégories nosologiques apparaissent comme la *textonite* – tendinite du pouce due à des gestes répétitifs lors de l'écriture de messages sur le smartphone, *les vibrations fantômes* – sensation de vibrer le téléphone lorsqu'il est éteint ou, bien plus dangereux, le *zombiewalking* – marcher ou conduire un véhicule regardant l'écran.

Bruno Patino observe que la satisfaction réside dans l'addiction, les algorithmes enferment l'internaute dans une sphère où il ne voit que ce que l'IA lui propose pour profiter du temps d'interconnexion passé et le matérialiser, directement ou indirectement, financièrement : les algorithmes enferment un utilisateur dans une sphère d'information qui l'enferme dans sa propre vision du monde et l'endoctrine avec sa propre opinion. C'est pourquoi nous devons être conscients de l'impact cognitif des nouveaux moyens informatiques, afin

---

<sup>24</sup> Patino, *La civilisation du poisson rouge* 27.

<sup>25</sup> Patino, *La civilisation du poisson rouge* 28.



que notre société ne soit pas peuplée de personnes au regard hypnotique qui, enchaînées à leur propre écran, ne savent plus lever les yeux<sup>26</sup>.

Aujourd'hui plus que jamais, nous avons besoin d'une analyse objective qui fasse la synthèse du début de la nouvelle ère numérique, avec ses avantages et ses inconvénients, avec ses avantages et ses effets négatifs qui sonnent déjà comme un signal d'alarme, d'une méta-analyse qui sera la base des paradigmes de l'anthropologie intégrale et tracer les principaux repères éthiques qui peuvent guider l'évolution de l'ingénierie, de la bio-ingénierie et de la technologie de la civilisation humaine de demain. En plus de l'enveloppe spirituelle et culturelle de la planète, nous disposons d'un *cyberespace* qui émerge de l'évolution technologique et culturelle de notre civilisation.

Le transhumanisme définit un processus co-évolutif inévitable qui a déjà commencé et qui s'accélère constamment. Tous ceux qui prophétisent la fin de l'histoire humaine dans le sens d'un posthumanisme se trompent. L'histoire de la transition culturelle et civilisationnelle actuelle s'accélère jusqu'à atteindre la limite de la cohabitation harmonieuse entre l'homme en tant qu'être biologique et l'environnement technologisé et artificialisé du monde. En ce sens, dans l'environnement anthropique artificiel ou dans l'espace virtuel numérisé, l'homme devra coexister de manière écosystémique avec le monde naturel dont nous faisons partie.

Ce monde hybride matière-esprit-*cyberespace* devient l'univers cognitif spécifique à l'humain du monde de demain. Et c'est là la base de la construction d'une *Weltanschauung* au sein de laquelle l'homme - dans son essence *homo religiosus* - a le choix entre rester humain ou perdre son identité en se transformant en un produit technologique artificiel par une fausse pulsion irrationnelle d'autodétermination dans un monde désacralisé.

### **Vie biologique et vie spirituelle**

Le transhumanisme impose une vision technocentrique et technophile qui confond la condition humaine et le devenir eschatologique de l'humanité avec les bio-ingénieries manipulatrices de la vie. La réalité métaphysique d'un

---

<sup>26</sup> Patino, *La civilisation du poisson rouge* 28.

être humain, individuel/personnel, qui est l'homme en tant qu'unité matérielle-spirituelle, ne peut pas être réduite à la survie biologique d'un groupe de cellules retirées de cette unité corps-âme.

On arrive ainsi à deux thèmes de la néo-mythologie du transhumanisme : les cyborgs et le caractère personnel d'une singularité en laquelle se transforme l'IA. Un cyborg se définit comme un hybride homme-machine, ou plutôt un complexe de machines, un vestige d'un être biologique interconnecté aux fonctions artificielles nécessaires à la nutrition, à l'oxygénation et à la subsistance d'un tissu vivant, interconnecté à un univers cognitif hybridé, un système artificialisé, complexe qui interagit dans le monde grâce à un système de locomotion robotique. Il s'agit d'un « homme mort » dont les tissus et les organes sont artificiellement maintenus en existence.

Qui a posé le problème éthique de ce type d'hybridation ? Du point de vue de l'anthropologie théologique on est à la limite de la mort, la personne humaine ne se manifestant comme homme dans la réalité matérielle et historique, que dans sa constitution ontologique mixte corps-âme. Après la mort, un tissu biologique, même artificiellement maintenu en vie, se détache de l'unité de l'individu qu'est la personne. Ce qui est spécifiquement humain au sens métaphysique et de la personnalité en tant qu'unicité de la personne, après la mort, entre dans la dimension transcendante de l'esprit, de l'information qui a la consistance de la forme (*morphe* et non *eidos*), l'âme subsiste dans cette dimension supra-empirique de l'univers, tandis que la matière qui a été organisée par l'actualisation de l'âme, en l'absence de coordination de l'âme comme souffle de vie et *morphe*, évolue progressivement vers la désintégration.

Le cerveau et le système nerveux d'un cyborg ne font peut-être pas partie de l'âme d'un individu, mais un tissu maintenu en vie par un système de machines auquel il est connecté, tout comme une greffe est la connexion d'un organe vital dans un complexe de systèmes organiques qui ils constituent le substrat somatique d'un individu « corps et âme » et non le transfert d'une partie de l'âme du donneur. Le cerveau est un organe qui joue un rôle instrumental de liaison entre le monde matériel, qu'il dématérialise progressivement par les sens, et l'âme spirituelle et transcendante. L'âme comme *naturae rationalis individua*

*substantia* d'une personne métaphysiquement subsistante, ne peut pas être transférée ou transplantée...

La deuxième mythologie transhumaniste, de nature effectivement posthumaniste, est liée à la personnification de l'IA, parlant du moment où une singularité devient autonome et capable, dans son univers cognitif artificiel et numérisé, de prendre des décisions « libres ». Une machine autonome ne prend pas de décisions éthiques, mais copie rapidement une série de réactions qu'elle transforme algorithmiquement en commande. En anthropomorphisant, on peut dire qu'il ne s'agit pas d'une réaction cérébrale, mais médullaire.

« Au-delà » sera toujours un mécanisme et non une personne, ce sera une machine qui peut devenir dangereuse dans certaines conditions et ne s'agit pas d'une mauvaise volonté qui veut faire du mal. C'est l'homme qui donne la connotation morale du bien ou du mal par la programmation d'actions hostiles ou simplement par les conséquences qu'il peut supporter, en tant que seul être moral. Une singularité serait un saut qualitatif conduisant à l'émergence de la conscience de soi : la matière a acquis une enveloppe spirituelle à travers l'homme, dans le futur les processus d'auto-programmation conduiraient au moment où l'IA acquerrait une sorte d'âme, deviendrait un fantôme qui hante une structure artificielle qui lui sert d'abri, elle deviendrait un *Ghost in the Shell*<sup>27</sup>.

Cette cohabitation avec le monde technologique induit une série de changements irréversibles sur l'homme en tant qu'être biologique, en tant qu'espèce et sur la civilisation du futur. Mais le mariage entre l'IA et l'humain a ses limites. Si un cyborg ne peut pas être humain parce que l'homme est une entité composée d'un corps et d'une âme unis par le lien intime et métaphysique de *l'hylémorphisme*, de même une singularité ne peut pas être une personne, c'est-à-dire *naturae rationalis individua substantia* d'après la définition de Boèce une substance (spirituelle) individuelle et unique dans son existence historique, capable de connaissances rationnelles spécifiques à la vie intellectuelle, purement spirituelle.

---

<sup>27</sup> Al. Buzalic, *Anthropos. Paradigmele unui model antropologic integral*, Târgu Lăpuș 2022, 191.

Un autre problème se pose lorsque l'on tente de rechercher l'immortalité ou la vie éternelle. La conscience de l'existence *post mortem* dans une autre dimension du monde est le résultat de la structure ontologique spécifique de l'homme, une entité matérielle-spirituelle qui se manifeste dans le monde historique en faisant l'expérience de l'enveloppe spirituelle d'une réalité transcendante qui enveloppe le flux de l'histoire.

Les aspirations sotériologiques ont pris diverses formes dans l'histoire des religions. La désacralisation de la culture et la sécularisation de la société européenne, qu'elle soit catholique, orthodoxe ou protestante, ont conduit à un scepticisme manifeste ou camouflé à l'égard de la sotériologie chrétienne. Même ceux qui se déclarent croyants à l'heure actuelle, détachés d'une herméneutique qui leur permettrait de comprendre l'orthodoxie doctrinale, passent dans la sphère floue de l'irrationnel l'article *J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir* du Symbole de Nicée-Constantinople omniprésent dans toutes les Églises chrétiennes. De même, le phénomène de la mort touche toutes les sociétés et, malgré des nuances différentes selon l'espace géoculturel et spirituel dans lequel vit l'homme, l'imaginaire collectif et la symbolique culturelle reflètent l'essence du phénomène humain marqué par l'historicité de l'existence humaine.

Dans ce contexte, il était normal que le transhumanisme cherche un substitut symbolique au salut par une immortalité physique assistée par la technologie et à la réalité de l'esprit, niée par le matérialisme et méprisée par le nihilisme, en le remplaçant par le virtuel. Il s'agit d'une tentative désespérée de trouver une transcendance ultime de la condition existentielle de l'homme, une transcendance horizontale, malheureusement créée artificiellement et sans cohérence métaphysique.

Le premier effort du transhumanisme est de prolonger la durée de vie humaine. Il s'agit des effets du transhumanisme originel, du développement de la gériatrie qui améliore la condition de l'homme vieillissant en lui assurant une existence longue et digne sans la dépendance d'une assistance médicale permanente. Le deuxième effort est pseudo-eschatologique : atteindre l'immortalité en entrant dans la sphère numérisée d'un *cloud* - nuage. Même l'hybridation homme-machine d'un cyborg ne peut pas assurer la subsistance

d'un humain après la mort, car par la mort l'unité ontologique matière-esprit a été brisée, d'ailleurs la « translittération » de la mémoire de l'intelligence humaine dans le système artificiel de l'IA n'a aucune valeur<sup>28</sup>.

La seule sotériologie efficace est d'ordre religieux, elle se révèle par la plénitude du salut en Jésus-Christ qui entre dans le monde par la passion, la mort, la résurrection et l'ascension au ciel qui rétablit la communion divine-humaine perdue par la décadence de l'état de la justice originelle. Le matérialisme transhumaniste projette le ciel et le Royaume de Dieu dans l'immanence de l'histoire, le nihilisme ne voit aucune lueur d'espérance rédemptrice, tandis que la Révélation divine en Jésus-Christ nous ouvre l'univers de l'espérance du salut et de l'immortalité, corps et âme dans le Royaume de Dieu dans lequel l'homme se retrouve selon ses aspirations et sa dignité de créature qu'il porte dans son être. A partir de là, nous franchissons la barrière de la philosophie ou de l'anthropologie religieuse et entrons dans le discours théologique de la sotériologie et de l'eschatologie...

### Conclusions

La compréhension de l'être dans la complexité du phénomène humain peut conduire à un nouvel humanisme. Mircea Eliade l'a lié à la compréhension de la capacité de l'homme à percevoir et à expérimenter le sacré. Eliade disait : « plus que toute autre discipline humaniste (psychologie, anthropologie, sociologie, etc.), l'histoire des religions peut ouvrir la voie à une anthropologie philosophique, car le sacré est une dimension universelle, et (...) les débuts de la culture trouvent leur origine dans des expériences et des croyances religieuses (...). L'histoire des religions est ainsi en mesure de percevoir la permanence de ce qu'on a appelé la situation existentielle spécifique de l'homme comme « être au monde », parce que l'expérience religieuse en est le corrélatif ; en effet, pour l'homme, prendre conscience de sa propre manière d'être et d'assumer sa présence au monde constitue une expérience religieuse<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Buzalic, *Anthropos* 198.

<sup>29</sup> M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971, 29.

Plus qu'un nouvel humanisme, l'anthropologie intégrale rassemble la vision des disciplines positives dans une méta-interprétation qui peut devenir le fondement d'une vision spécifique de la théologie fondamentale, intégrant dans l'herméneutique philosophico-théologique la connaissance actualisée des sciences positives concernant des thèmes d'intérêt commun. En même temps, la présence de la problématique de la religion et de la théologie dans l'ouverture universelle de l'anthropologie intégrale devient la plateforme commune qui peut permettre le dialogue de la philosophie et de la théologie avec les sciences positives, qui font toutes partie du patrimoine de la connaissance en tant que *scientia*.

Les paradigmes d'une anthropologie intégrale constituent une plateforme commune de dialogue pour tous les domaines des sciences socio-humaines, devenant le ferment d'une réconciliation entre le particulier (disciplines positives), l'universel (disciplines philosophiques) et le spirituel (religion, théologie fondamentale, anthropologie de la culture). Ce dialogue qui met l'homme au centre de tous les aspects de son être et de son action spécifique est nécessaire, à la fois pour le progrès de la connaissance, et surtout pour trouver les repères d'un véritable humanisme qui puisse guider le progrès civilisationnel dans un monde désacralisé, soumis à des contraintes récurrentes, des crises, dans une transition vers un grand saut qualitatif que l'humanité est sur le point de faire. Il est essentiel que l'homme suive la voie naturelle du progrès tout en restant humain.



## PORTE, MURA E UNA VERANDA. ALCUNI TERMINI BIBLICI NELLA PROSPETTIVA DELLA SEMANTICA DI EUGEN COȘERIU

Irina-Cristina MĂRGINEAN<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *Doors, Walls and A Veranda. Some Biblical Terms in The Perspective of Eugen Coșeriu's Semantics.* The aim of this work is to contribute to the reflection on the responses Christians are called to offer in the current migration crisis. The research starts from the context of some public discourses and points a way for further reflection by applying the tools of the semantics, as theorised by Eugen Coșeriu, to the reading of biblical texts.

**Keywords:** discourses, migration, Bible, literal interpretation, linguistics, Coșeriu, marginal places, encounter, hospitality, identity.

### 1. INTRODUZIONE

1.1. Questo lavoro parte da una domanda sui significati dei termini utilizzati per designare i luoghi marginali ovvero se tali spazi siano da intendere come luoghi nei quali si deve affermare l'identità in modo esclusivo o, piuttosto, come spazi d'incontro, di accoglienza e di ospitalità.

---

<sup>1</sup> Irina-Cristina Mărginean è docente di lingua italiana presso il Dipartimento di Lingue Moderne Applicate della Facoltà di Lettere dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca e traduttrice. Interessi di ricerca: l'intertestuale biblico nella letteratura italiana e la didattica della traduzione; e-mail: irina.marginean@ubbcluj.ro.





Contestualizziamo l'indagine nella odierna problematica dell'afflusso dei migranti nei territori europei e in tal senso ricordiamo due discorsi tenuti nell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca in Romania, il discorso della poetessa Ana Blandiana (24 marzo 2016) e quello del cardinale Leonardo Sandri (2 giugno 2022), presentati entrambi in occasione del conferimento del titolo *Doctor Honoris Causa*. In essi troviamo espressi approcci e domande che possono suggerire linee di pensiero adeguate e orientare l'atteggiamento cristiano nei contesti di confine, in particolar modo nella contemporaneità segnata dalle migrazioni.

Il confronto con il testo biblico attraverso l'analisi semantica dei termini che ci proponiamo di esplorare dovrebbe rendere più comprensibile questa prospettiva e affinare la comprensione dei concetti.

Nella primavera del 2016, pochi giorni dopo gli attentati di Bruxelles, durante la cerimonia in cui la UBB le conferiva il titolo *Doctor Honoris Causa*, Ana Blandiana, con grande coinvolgimento emotivo, ricordava le ondate di persone migranti che arrivavano in Europa sperando in una vita più dignitosa.

«Al di là delle convincenti argomentazioni sulla programmazione della migrazione come invasione e al di qua di ogni sospetto, guardando le file interminabili di persone stanche con bambini addormentati in braccio che camminano lungo le linee ferroviarie di un continente straniero non si può fare a meno di essere straziati dalla compassione, e l'obbligo di aiutarli diventa un bisogno non solo loro, ma anche nostro, rispettando così non solo i diritti umani, ma la legge infinitamente più antica e profonda dell'amore per il prossimo e del porgere l'altra guancia. [...] sappiamo [...] che non abbiamo il diritto di non preoccuparci e che dobbiamo trovare soluzioni per la loro salvezza così come per la nostra»<sup>2</sup>.

Ricordate le due tipologie di soluzioni che devono essere cercate e trovate per queste persone, alcune legate alle opere di misericordia corporale e altre alle opere di misericordia spirituale, Ana Blandiana suggerisce anche l'intima connessione di vita, guardata dalla prospettiva dell'eternità, che

---

<sup>2</sup> A. Blandiana, *Istoria ca viitor*, *Memoria. Revista gândirii arestate* 95, 2/2016, 17, (27.10.2024), <https://www.revistamemoria.ro/istoria-ca-viitor/>.

collega i migranti ai cittadini occidentali chiamati all'accoglienza. Intuiamo sullo sfondo, sebbene implicito, il riferimento alla dottrina cristiana.

Da allora in poi, abbiamo visto come le istituzioni statali, la società civile nel suo complesso e le comunità cristiane stiano cercando di rispondere ai bisogni economici ed educativi dei migranti. Le comunità cristiane, tuttavia, devono – ontologicamente – cercare, senza interruzione, soluzioni anche per la seconda categoria di bisogni.

In un altro contesto, sempre in quegli anni e sempre nel territorio di Cluj, durante una lezione biblica sul libro di Neemia, il suggerimento di un predicatore nei confronti del problema delle migrazioni era di rispondere con la costruzione di un muro di difesa, dietro il quale sia conservata l'identità cristiana e il livello di civiltà cui siamo arrivati. Naturalmente, l'episodio è carico di soggettività, e quindi non ha diritto di parola in questa ricerca. Citiamo il momento solo per contestualizzare in che senso, nella nostra società e nelle chiese di questi territori sia necessario insistere nella riflessione sulla questione del modo cristiano di rispondere ai bisogni di coloro che chiedono di accedere, in Europa, a strutture e istituzioni che migliorino la loro vita. Questo è anche il contesto che ha determinato la scelta del testo di Neemia come riferimento per l'analisi semantica.

Forse la risposta più complessa e definitiva (sull'esempio della «testimonianza data dai martiri») ci è già stata indicata dal cardinale Leonardo Sandri, nel discorso del 2 giugno 2022, quando Sua Eminenza ha ricevuto il titolo di DHC della nostra Università<sup>3</sup>. Ha indicato anzitutto la testimonianza dei cristiani migranti, del loro vivere da stranieri nel mondo, come modello per ogni cristiano. Ulteriormente, facendo riferimento all'autorità di Bernard Lonergan, ha richiamato all'impegno e alla responsabilità di tutti per il progresso dell'umanità:

«La storia è un processo di sviluppo, declino e redenzione. Come avviene per gli individui, così avviene anche per le società. Quando un individuo o una società invece di perseguire l'autenticità cercando di comprendere in modo intelligente i dati della realtà – colti con attenzione –, di verificare le

---

<sup>3</sup> L. Sandri, Discorso in occasione del conferimento della laurea DHC, presso l'UBB, 2 giugno 2022, (27.10.2024) <https://www.youtube.com/watch?v=AIzpO70UwhM>, min.: 10-45.

proprie ipotesi in modo ragionevole e cercare di agire di conseguenza in modo responsabile – cosa che sta alla base del progresso di una esistenza e di una comunità – inizia a basare le proprie scelte su errori, su *biasis*, inclinazioni o, peggio ancora, su inclinazioni personali e di gruppo, allora il processo di progresso si arresta e si innesta quello del declino. Agli inizi è possibile correggersi, convertirsi. Ma procedendo su questo cammino si innesca un processo irreversibile. È qui che entra in gioco la redenzione. Solo il sacrificio può fermare il declino»<sup>4</sup>.

Nel presente, i cristiani sono quindi chiamati a forme radicali di testimonianza. In ascolto e obbedienza alla Parola di Dio, la molteplicità delle forme di espressione della vita cristiana si concretizzano a livello sociale ed ecclesiale. La Bibbia, attraverso l'uso abbondante dei termini che designano la frontiera o i luoghi del limite, consente di esplorare ed esaminare il significato dei detti termini e, forse, di ispirare risposte adeguate alla contemporanea sfida dell'accoglienza e delle migrazioni.

## 2. STRUMENTI E METODI

2.1. La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, *Dei Verbum*, afferma che «nella sacra Scrittura [...] si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza» e cita san Giovanni Crisostomo il quale afferma che Dio ha «adattato il suo parlare». Il documento conciliare esplicita, in seguito: «le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo»<sup>5</sup>. «Adattamento» traduce il latino *attemperatione*. Proprio in virtù di questo principio, forse non è sbagliato cercare di comprendere questo *discorso* di Dio utilizzando gli strumenti della linguistica (o di altre scienze umanamente sistematizzate), ben comprendendo che

---

<sup>4</sup> Sandri, Discorso, (27.10.2024) <https://www.youtube.com/watch?v=AIzpO70UwhM>, min.: 35-36.

<sup>5</sup> *Dei Verbum* 13, secondo la traduzione disponibile sul sito della Santa Sede: (27.10.2024) [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_it.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html).

PORTE, MURA E UNA VERANDA. ALCUNI TERMINI BIBLICI NELLA  
PROSPETTIVA DELLA SEMANTICA DI EUGEN COȘERIU

«Nessun metodo scientifico per lo studio della Bibbia è in grado di far emergere tutta la ricchezza dei testi biblici. [...] Non ci si meraviglierà allora di constatare come attualmente vengano proposti altri metodi e approcci, per approfondire l'uno o l'altro aspetto degni di attenzione»<sup>6</sup>.

Gli strumenti che utilizziamo sono quindi, da un lato, alcuni contesti biblici dei termini che abbiamo scelto e, dall'altro, gli strumenti della semantica strutturale (o integrale) proposti da Eugen Coșeriu e Horst Geckler<sup>7</sup>.

### 2.2. I contesti biblici

I testi biblici a cui facciamo riferimento seguono la traduzione della Bibbia di Gerusalemme (Edizioni Dehoniane, 2008) e, quando è il caso, la traduzione in romeno fatta dal Sinodo della Chiesa ortodossa la quale usa, per tradizione, come testo sorgente, la *Septuaginta*. La traduzione della Tanakh in inglese<sup>8</sup> sarà interpellata per alcuni chiarimenti esegetici riguardanti il testo di Neemia e la traduzione interlineare riscontrabile online<sup>9</sup> consentirà di rinviare ad un termine ebraico del Cantico dei Cantici.

I termini che affronteremo sono *la porta* come appare nella rilettura che Giacobbe fa del suo sogno in Gen 28,17, in alcune ricorrenze del termine nei salmi 24 e 107, nel libro del profeta Ezechiele e nell'Apocalisse 3,20 e la porta aperta di Ap 4,1; *le mura* (di Gerusalemme) del libro di Neemia e del Salmo 48 e, per ultimo, *il muro* della casa nel Cantico dei Cantici 2,9. In rapporto a tale universo del discorso (non in base a delle varianti) sarà individuato e cercato il significato contestuale dei termini che ci proponiamo<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, documento della Pontificia Commissione Biblica (citato di seguito PCB), citato secondo la traduzione disponibile sul sito della Santa Sede: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html).

<sup>7</sup> E. Coșeriu/ H. Geckler, *Orientări în semantica structurală*, Iași 2016. La traduzione in italiano dei frammenti citati mi appartiene (in seguito indicato come: tr. n.).

<sup>8</sup> *The Jewish Study Bible*, New York 2014.

<sup>9</sup> Song of Songs, (08.11.2024), <https://biblehub.com/interlinear/songs/2.htm>

<sup>10</sup> Coșeriu/ Geckler, *Orientări* 69.

2.3. La semantica integrale (strutturale) «ci dice qual è e com'è la conoscenza [...] attraverso il linguaggio [...], come le cose sono nominate e delimitate». Coșeriu la distingue dalla semantica cognitiva, la quale «descrive le cose»<sup>11</sup>. Inoltre, nella sua prolusione al Congresso internazionale *Orationis millennium*, dell'anno 2000, intitolata *Orationis fundamenta: La preghiera come testo*, il linguista porta delle precisazioni riguardanti la sua teoria legata agli universi del discorso e chiarisce che il linguaggio non crea gli enti, né «l'essere che si attribuisce alle cose»; ma identifica nel linguaggio la capacità di riconoscere e delimitare «modalità dell'essere nelle cose»<sup>12</sup>.

Ritengo che queste distinzioni fondamentali qualifichino la semantica strutturale di Coșeriu a costituire uno strumento per la comprensione del senso letterale delle Scritture, una prospettiva di lettura consigliata e incoraggiata dallo strumento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*<sup>13</sup>.

Nella sua semantica, Coșeriu stabilisce l'oggetto di studio seguendo sette distinzioni: tra la realtà extralinguistica e il linguaggio, tra il linguaggio primario e il metalinguaggio, tra la sincronia e la diacronia, tra la tecnica del discorso e il discorso ripetuto, tra la lingua storica e la lingua funzionale, tra tipo, sistema, norma e discorso e tra il significato e la designazione<sup>14</sup>. Fatte le distinzioni, la semantica di Coșeriu colloca il suo oggetto di studio a livello del linguaggio, del linguaggio primario, a livello sincronico e della tecnica del discorso, si interessa al sistema di quanto è già realizzato nella lingua, non ad un sistema delle realizzazioni possibili e al significato piuttosto che alla designazione (la quale è solo indirettamente contemplata). Le strutture lessematiche sono sistemate in strutture paradigmatiche e strutture sintagmatiche. Le strutture paradigmatiche sono sistemate in due classi: primarie e secondarie e delle

---

<sup>11</sup> E. Coșeriu, *Prelegeri și conferințe: 1992-1993*, in *Anuar de lingvistică și istorie literară*, Iași 1992-1993, 99. (tr.n.).

<sup>12</sup> E. Coșeriu, *Prolusione. Orationis fundamenta: La preghiera come testo*, in G. De Gennaro (ed.), *I quattro universi di discorso: atti del Congresso internazionale Orationis millennium*, L'Aquila, 24-30 giugno 2000, Roma 2002, 24-47.

<sup>13</sup> PCB, *L'interpretazione*, II B 1.

<sup>14</sup> Coșeriu/ Geckler, *Orientări* 80-92.

primarie fanno parte il campo lessicale e la classe lessicale<sup>15</sup>. Questa ricerca si colloca a livello del vocabolario primario del campo lessicale, cioè riguarda dei «lessemi che non implicano altre parole, ma corrispondono all'esperienza immediata»<sup>16</sup>. Coșeriu definisce il campo lessicale come un paradigma lessicale che divide una zona di contenuto lessicale continuo in delle unità (parole) che si distinguono attraverso opposizioni minime a livello del senso<sup>17</sup>.

Nel contesto della distinzione tra la realtà extralinguistica (oggetti) e il linguaggio (parole), è contemplato anche il dissenso riguardante l'utilizzo delle unità lessicali che si riferiscono ad un certo stato di cose. A questo proposito, Coșeriu e Geckler considerano che non si tratti dell'«assenza dell'accordo tra questi elementi quando si tratti di contenuti, [...] ma piuttosto di una variazione nella valutazione di una certa situazione»<sup>18</sup>.

La struttura lessematica, base della mia analisi, sarà *spazio*. L'arcilessema è *frontiera*, e tra i lessemi possibili in questo campo semantico abbiamo scelto di illustrare *porta*, (con le occorrenze inquadrate tra quelle ritrovate all'inizio e alla fine della Scrittura, che sottolineano anche una certa opposizione di significato), *mura* e *muro* (il primo termine è una struttura secondaria del secondo, cambia infatti il numero grammaticale – ma, nell'originale, i termini sono diversi), e *muro di casa* (per la traduzione in romeno la scelta terminologica è *prispa*, che designa una sorta di veranda delle case tradizionali) che, già per la scelta traduttologica, seleziona la *casa* come termine accanto al quale è definito; mentre, nell'originale, si deduce che, oltre al termine *casa*, viene selezionata un'altra caratteristica di questo muro, che citeremo subito.

Questi termini si definiscono all'interno di quello che Coșeriu chiama «mondo della fede». I «mondi» ossia gli «ambiti di conoscenza» vengono distinti dagli «universi del discorso» in quanto corrispondono agli «oggetti del conoscere e del sapere»<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Coșeriu/ Geckler, *Orientări* 93.

<sup>16</sup> Coșeriu / Geckler, *Orientări* 94.

<sup>17</sup> Cfr. Coșeriu, Vers une typologie des champs lexicaux, *Cahiers de lexicologie* 27, 1976, 93-94.

<sup>18</sup> Coșeriu/ Geckler, *Orientări* 82.

<sup>19</sup> Coșeriu, *Orationis fundamenta* 40.

### 3. ANALISI SEMANTICA

3.1. *Porta* (Gen 28,13-17, Sl 107,16, Mt 16,18, Ez 41,24, Sl 23,7.9, Ap 3,20 e Ap 4,1)

Nella Genesi, il termine *porta* è utilizzato nel contesto di una visione notturna, nella quale Giacobbe si ritrova davanti al Signore il quale si fa riconoscere richiamando gli antenati e riferendosi alla benedizione che darà alla discendenza di Giacobbe. Gli promette, per la sua discendenza, la proprietà della terra dove Giacobbe si trova in viaggio, da Bersabea verso Carran.

«Ecco, il Signore gli stava davanti e disse: ‘Io sono il Signore, il Dio di Abramo, tuo padre, e il Dio di Isacco. A te e alla tua discendenza darò la terra sulla quale sei coricato».

Nei versetti immediatamente successivi, la benedizione viene esplicitata nei termini di un’espansione della discendenza di Giacobbe su tutta la terra. Quest’ultimo termine, richiamato quattro volte nei tre versetti che rendono la locuzione divina, determina l’orientamento dello sguardo verso la stessa terra.

«La tua discendenza sarà innumerevole come la polvere della terra; perciò ti espanderai a occidente e a oriente, a settentrione e a mezzogiorno. E si diranno benedette in te e nella tua discendenza, tutte le famiglie della terra. Ecco io sono con te e ti proteggerò dovunque tu andrai; poi ti farò ritornare in questa terra, perché non ti abbandonerò senza aver fatto tutto quello che ti ho detto’».

L’interpretazione che Giacobbe dà in seguito all’esperienza dell’alleanza in cui viene inserito insieme a tutti coloro che gli seguiranno come sua discendenza, è che la terra su cui si trova sia casa di Dio e, contemporaneamente, porta del cielo. Vedere, da questo posto, la promessa del Signore per la discendenza che si diffonde su tutta la terra propone un tratto particolare di questa porta, vale a dire la qualità dello specchio in cui, per via del dialogo con la divinità, si è rivolti a contemplare la terra e la benedizione che vi si espande:

«Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: ‘Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo’. Ebbe timore e disse: ‘Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo’».

PORTE, MURA E UNA VERANDA. ALCUNI TERMINI BIBLICI NELLA  
PROSPETTIVA DELLA SEMANTICA DI EUGEN COȘERIU

Tra le occorrenze bibliche del termine – molto numerose e in grado di completare minuziosamente i lineamenti del senso – ci limitiamo ad avvicinare, prima della porta dell'Apocalisse che conclude le scritture cristiane, le porte che sono viste nella loro mobilità: quelle degli inferi, sconfitte dal Signore, come nel Salmo 107,16 («[Il Signore] ha infranto le porte di bronzo e ha spezzato le sbarre di ferro») e dalla Chiesa, come registra il vangelo di Matteo 16,18 («su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le potenze – in greco: *pylai*, cioè *le porte* – degli inferi non prevarranno su di essa»), ma anche le porte mobili del santuario descritto in Ezechiele 41,24 («L'aula e il santuario avevano due porte ciascuno. Ogni porta aveva due battenti girevoli: due per una porta e due per l'altra») come anche quelle del Salmo 24,7.9 («Alzate, o porte, la vostra fronte, alzatevi, soglie antiche, ed entri il re della gloria»). Le prime sono porte fisse che vengono frantumate o semplicemente aperte a forza, mentre le seconde, per la loro flessibilità, consentono l'accostamento al Santo qualora un individuo vi si avvicinasse e intendesse attraversarle.

Nel libro che conclude le sacre scritture dei cristiani, l'Apocalisse, dopo la ricorrenza del termine nel messaggio rivolto alla chiesa di Laodicea (3,20: «Ecco sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me»), dove la porta è azionabile soltanto nella logica della libera decisione dell'uomo che in tal modo può consentire all'incontro con il Signore, nel capitolo successivo il contesto cambia. Questa volta è l'uomo, Giovanni, l'invitato a guardare la realtà della lode cosmica nella vita eterna attraverso un'altra porta aperta in precedenza:

«Poi vidi: ecco, una porta era aperta nel cielo. La voce, che prima avevo udito parlarmi come una tromba, diceva: 'Sali quassù, ti mostrerò le cose che devono accadere in seguito'. Subito fui preso dallo Spirito. Ed ecco, c'era un trono nel cielo».

In base alle situazioni testuali estreme, di Genesi 28 e di Apocalisse 4, si può desumere che il termine è concettualizzato tra un contesto di riflessione e uno di proiezione, ed entrambe le situazioni sono definite come momenti in cui l'uomo è invitato, atteso e accolto nella vita di Dio. Inoltre, è possibile stabilire delle tappe intermedie nelle quali gli oggetti liminali indicati con il



nome di ‘porte’ si possono abbattere, sono spostabili o traversabili sia perché si adempia l’intenzione della divinità di avvicinarsi all’uomo, come pure affinché l’uomo manifesti la propria libertà nell’accogliere la visita divina.

### 3.2. *Le mura* (Ne 12,27-43, Sl 48,11-15 e Ne 2,17)

Nel libro di Neemia, la ricostruzione delle mura di Gerusalemme si conclude con la festa della dedicazione per la quale si insiste che i leviti si rechino a Gerusalemme. Infatti ci si prende cura che l’invito arrivi ai leviti di ovunque:

«Per la dedicazione delle mura di Gerusalemme si mandarono a cercare i leviti da tutti i luoghi dove si trovavano, per farli venire a Gerusalemme, per celebrare la dedicazione con gioia, con azioni di grazie, con il canto, con cimbali, arpe e cetre. [...] la gioia di Gerusalemme si sentiva da lontano».

La ricostruzione delle mura e di tutta Gerusalemme si può intendere attraverso l’obiettivo di tale operazione, e cioè che la città sia abitata. A sostegno di questa supposizione si aggiunge la prospettiva del Salmo 48, un testo che, mentre celebra la città di Dio, Gerusalemme, quale spazio della rivelazione divina, riflette un ricordo commemorativo della vittoria di Dio<sup>20</sup>. L’invito dei versetti 13-14 «Circondare Sion, giratele intorno, contate le sue torri, osservate le sue mura, passate in rassegna le sue fortezze» richiama la circumambulazione rituale del libro di Neemia 12,27-43. Con l’affermazione dello scopo di tale rito si conclude il versetto salmico: «per narrare alla generazione futura». Si dà, così, il senso del rito: l’assunzione, nella memoria, della bellezza contemplata, sì che se ne mantenga il ricordo e se ne possa raccontare a coloro che vivranno nel futuro. Si giustifica dunque la ricostruzione delle mura attraverso il debito assunto della consegna ai posteri di quanto custodito nella memoria a proposito dell’amore di Dio per l’uomo.

Nel versetto 17 del capitolo 2 invece, vediamo Neemia che convince i Giudei a partecipare all’erezione delle mura di Gerusalemme, affinché il popolo possa così assicurare la propria dignità nei confronti degli altri popoli:

---

<sup>20</sup> *The Jewish Study Bible*, New York 2014, 1321, nota al Sl 48, (tr. n.).

PORTE, MURA E UNA VERANDA. ALCUNI TERMINI BIBLICI NELLA  
PROSPETTIVA DELLA SEMANTICA DI EUGEN COȘERIU

«Allora io dissi loro: ‘Voi vedete la miseria nella quale ci troviamo, poiché Gerusalemme è in rovina e le sue porte sono consumate dal fuoco. Venite, ricostruiamo le mura di Gerusalemme e non saremo più insultati!’».

Possiamo presumere, in Neemia, una soluzione di lettura basata sulla collocazione di questo testo subito dopo Esdra. Quest’ultimo, infatti, termina sottolineando la fragilità del popolo che ha disonorato la sua identità di popolo amato da Dio quando ha abbassato i suoi standard nell’amore. Allora, la costruzione delle mura nel libro di Neemia, potrebbe essere simile a un intervento di rafforzamento strutturale esteriore per sostenere una fragilità interiore (simile alla funzione del tutore per un braccio fratturato). Inoltre, questa lettura conseguente dei due libri incontrerebbe la proposta, formulata dallo studioso Leopold Zunz nella prima metà del XIX secolo e recepita sin da allora tra gli studiosi, che Ezra-Neemia formi un’opera unica<sup>21</sup>.

Dalle due prospettive raccolte per illustrare la configurazione semantica del termine muro, nel libro di Neemia, risulta limitata l’interpretazione di tale costruzione liminale quale pura difesa da coloro che non possono vantare una previa appartenenza alla comunità (già esile) degli abitanti della città.

3.3. *Il muro-veranda* (Cantico dei Cantici 2,9-14)

«L’amato mio somiglia a una gazzella / O ad un cerbiatto. / Eccolo, egli sta / dietro il nostro muro; / guarda dalla finestra, / spia dalle inferriate. / Ora l’amato mio prende a dirmi: / ‘Alzati, amica mia, / mia bella, e vieni, presto! / Perché, ecco, l’inverno è passato, / è cessata la pioggia, se n’è andata; / i fiori sono apparsi nei campi, / il tempo del canto è tornato / e la voce della tortora ancora si fa sentire / nella nostra campagna. / Il fico sta maturando i primi frutti / e le viti in fiore spandono profumo. / Alzati, amica mia, / mia bella, e vieni, presto! / O mia colomba, / che stai nelle fenditure della roccia, / nei nascondigli dei dirupi, / mostrami il tuo viso, / fammi sentire la tua voce, / perché la tua voce è soave, / il tuo viso è incantevole’».

---

<sup>21</sup> H. Najman, Introduction to Ezra, in: *The Jewish Study Bible*, New York 2014, 1661-1662.

Nel Cantico dei Cantici, il muro – *parietem* nella Vulgata –, termine riportato in 2,9, è un *hapax legomenon* per tutta la Scrittura. *Kotel* è il termine originale<sup>22</sup>. Lo stesso termine è usato nell'ebraico moderno per indicare il muro rimanente del Tempio. Osserviamo che attraverso questo muro si può vedere; gli sguardi si possono incontrare. E dopo questo incontro di sguardi, la natura appare nella sua forma più bella, quella di una primavera al suo culmine, in cui tutte le cose sbocciano e fioriscono.

In questo caso, la realtà extralinguistica associata all'incontro e all'invito è determinante, anche se non manca il riferimento all'affermazione dell'identità. Infatti, il v. 14 è un invito amorevole che l'amato rivolge all'amata affinché lei affermi la propria identità che, per paura, aveva nascosto.

#### 4. CONCLUSIONE

Affinché si possa compiere un discernimento sugli atteggiamenti da assumere nella realtà contemporanea delle migrazioni che toccano anche le nostre comunità ecclesiali, abbiamo richiamato due interventi in cui la questione è stata affrontata da una prospettiva cristiana, all'interno dell'Università Babeş-Bolyai. In continuità con tali considerazioni, abbiamo proposto una ricerca semantica su certe denominazioni degli spazi liminali così come essi compaiono in contesti biblici. Per illustrare i tratti semantici di questi spazi si fa affidamento al pensiero semantico di Eugen Coseriu il quale si concentra sull'aderenza del senso alla realtà delle cose. È così che abbiamo considerato di attuare l'invito del documento della Pontificia Commissione Biblica su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* a usare anche i metodi delle altre scienze per approfondire un aspetto particolare dei testi biblici.

In tal modo è stato possibile avvicinare i termini porta, muro e veranda i quali hanno rivelato i tratti semantici dei luoghi liminali nella Bibbia: luoghi di incontro tra l'uomo e Dio nella prospettiva della discendenza dell'uomo, luoghi in cui si può contemplare in anticipo la benedizione di Dio o la partecipazione alla gloria del Regno, luoghi resi accessibili in base all'accoglienza divina e all'attuazione della libertà umana, luoghi in cui si coltiva la memoria

---

<sup>22</sup> *Song of Songs*, 9,2 (08.11.2024) <https://biblehub.com/interlinear/songs/2.htm>.

per la trasmissione della bellezza alle generazioni future e si interviene con rafforzamenti delle strutture a sostegno della fragilità, luoghi di invito all'affermazione dell'identità altrui negli incontri umani.

Le frontiere tra accoglienza e affermazione dell'identità, i tratti lessicali individuati inizialmente per descrivere i luoghi marginali, non sono nettamente delimitate dalla realtà extralinguistica, nei contesti analizzati. Tuttavia, per Horst Geckler e per Coșeriu, in contesti di questo tipo, tali distinzioni «sono strutturazioni che l'interpretazione dell'uomo impone alla realtà»<sup>23</sup>.

Si può dunque concludere che il senso generale delle Scritture indica i luoghi marginali come luoghi di incontro, di accoglienza e di invito ad affermare l'identità dell'altro e, infine, ad accogliere l'altro. In base a questo senso della Scrittura e in funzione di quanto ascoltato o letto in essa, il credente può decidere l'interpretazione da dare a tali luoghi, come anche l'atteggiamento e le azioni da svolgere di conseguenza.

---

<sup>23</sup> Coșeriu/ Geckler, *Orientări* 83.



## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO. DALLA DICHIARAZIONE DEL SEELISBERG (1947) AI 12 PUNTI DI BERLINO (2009)

Andrzej Piotr PERZYŃSKI<sup>1</sup> 

**ABSTRACT:** *Crossing the borders of separation in the Christian-Jewish dialogue. From the Seelisberg Declaration (1947) to the 12 points of Berlin (2009).* The Christian and Jewish religions are exceptionally close. Christianity grew out of Judaism and shares with it the holy books that make up the Old Testament. Over the course of two millennia of history, this closeness has led to separation and the need to emphasize one's own identity, often denying the views and principles of the other religion.

The frontiers of the initial separation between Christians and Jews. At the time of the writing of the Gospel of John, at the end of the 1st century AD, there are indications that Christians were excluded from synagogues, at least in some areas. The Jewish communities in the diaspora were religiously self-confident and well integrated into the socio-political structure of late antique society. Christianity, on the other hand, claimed the place of Judaism and sought to establish its validity as the new Israel, the only authentic version of Judaism, thus formulating a series of anti-Jewish premises and a replacement theory/theology.

---

<sup>1</sup> Andrzej Piotr Perzyński is a professor for Ecumenical Theology and Interfaith Dialogue at Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW) in Warsaw. Research Interests: Ecumenical Theology, Theological Anthropology, Christian-Jewish Relationship Problems; email: a.perzynski@uksw.edu.pl.



The contemporary dialogue between Christians and Jews. Christian-Jewish relations as an object of study could be described as a child of the 20th century. The conditions for the development of Christian-Jewish dialogue as we know it today were created by the Second Vatican Council first and foremost by the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions "Nostra Aetate" No. 4 (1965). The first fundamental principle of dialogue with Judaism, based on Paul's Letter to the Romans, is to accept that Israel has not been rejected by God, that the covenant made with Israel is eternal, and that the Church is not a substitute for Israel and does not take its place.

The analysis of Christian-Jewish relations is a complex undertaking that cannot be reduced to simple theological or historical narratives. It must take into account sociology, education, language, history, biblical studies, hermeneutics and, of course, theology.

**Keywords:** Christian-Jewish dialogue, The Partings of the Ways, supersessionism, Seelisberg, *Nostra Aetate*, irrevocable covenant, theological repair.

## 1. Introduzione: Il valore del dialogo cristiano-ebraico

Quando si discute delle relazioni ebraico-cristiane, è utile fare un cenno all'esistenza di diversi tipi di ebraismo, tra cui quello religioso e non religioso. L'ebraismo religioso si riferisce a pratiche, credenze e tradizioni che affondano le radici nella *Torah*, nel Talmud e in altre scritture ebraiche, e che si esprimono attraverso l'osservanza delle *mitzvot* (comandamenti), la preghiera e la vita comunitaria all'interno delle sinagoghe. Questa forma è tradizionalmente associata all'ebraismo ortodosso, conservatore o riformato.

D'altra parte, l'ebraismo non religioso, o «culturale», comprende individui e comunità che si identificano come ebrei per motivi etnici, storici o culturali piuttosto che per adesione a un sistema religioso. Questi ebrei possono non credere in Dio o non seguire le leggi religiose ebraiche, ma continuano a sentirsi legati all'ebraismo come identità culturale, partecipando a celebrazioni o pratiche simboliche che mantengono vive tradizioni storiche e culturali ebraiche.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Questa distinzione è importante nelle relazioni ebreo-cristiane, poiché implica che il dialogo non debba riguardare solo questioni teologiche, ma anche temi culturali, identitari e sociali.

Nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (*La gioia del Vangelo*, 2013), papa Francesco scrive: «Abbiamo una considerazione speciale per il popolo ebraico perché la sua alleanza con Dio non è mai stata revocata, perché ‘i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili’ (Rm 11, 29). La Chiesa, che condivide con gli ebrei una parte importante delle Sacre Scritture, guarda al popolo dell’alleanza e alla sua fede come a una delle radici sacre della sua identità cristiana (cfr. Rm 11,16-18). Come cristiani, non possiamo considerare il giudaismo come una religione estranea; né includiamo gli ebrei tra coloro che sono chiamati ad allontanarsi dagli idoli e a servire il vero Dio (cfr. 1 Ts 1, 9)»<sup>2</sup>.

Queste affermazioni teologiche dei papi Giovanni Paolo II e Francesco sollevano per i cristiani di oggi la questione se l’ebraismo, soprattutto i suoi testi e le sue tradizioni, debbano essere considerati come risorse «interne» per l’espressione del *Credo* cristiano. In altre parole, quanto dobbiamo tornare alle radici del cristianesimo per renderlo conforme a queste prospettive papali? Alcuni teologi, come Johannes Baptist Metz, hanno sostenuto la necessità di tale integrazione nella fede cristiana di oggi<sup>3</sup>. E Benedetto XVI, nel suo discorso alla sinagoga di Roma, ha parlato dell’utilità di alcune risorse ebraiche postbibliche per l’articolazione della fede cristiana<sup>4</sup>. Ma in generale la questione è stata ignorata nei circoli teologici cristiani.

## **2. La separazione primaria (*The Partings of the Ways*)**

### **2.1. Come avvenne la separazione antica?**

La scissione tra giudaismo e cristianesimo fu graduale e avvenne a ritmi diversi e in luoghi diversi. Gli studiosi concordano molto poco su cosa abbia provocato la separazione (frattura) e le estimazioni variano sulla data,

---

<sup>2</sup> Francesco, *Evangelii gaudium*, Roma 2013, n. 247.

<sup>3</sup> J. B. Metz, *Facing the Jews: Christian Theology after Auschwitz*, Concilium 175, 1984, 52.

<sup>4</sup> Benedetto XVI, in E. Guerriero, *Ebrei e cristiani. In dialogo con il rabbino Arie Folger*, Cinisello Balsamo 2019.



andando dalla metà del I secolo d.C. alla metà del IV secolo d.C. Tutti gli autori del Nuovo Testamento furono di origini ebraiche e il conflitto è perciò stato innanzitutto intraebraico, nel quadro del giudaismo plurale del I sec. d. C., poi la situazione c'è stata profondamente mutata.

L'autore del più antico editto di un sovrano cristiano (allora ancora catecumeno) riguardante gli ebrei fu Costantino. Nel 315, egli emanò un divieto di conversione all'ebraismo e, allo stesso tempo, minacciò di pena di morte coloro che avrebbero trattato con ostilità gli ebrei divenuti cristiani (tra cui i genitori che volevano diseredare un figlio per aver abbandonato la religione ancestrale).

Il professor Alan David Crown di Sydney va oltre il riserbo della maggior parte degli studiosi e fa risalire la «separazione delle strade» al concilio di Nicea del 325 d.C., una data che accetto<sup>5</sup>. Il concilio di Nicea fu convocato dall'imperatore Costantino per risolvere alcune divergenze teologiche che stavano dividendo il suo Impero che iniziava a divenir sempre più cristiano (lo sarà ufficialmente solo nel 380, con l'editto di Tessalonica emanato dall'imperatore Teodosio e non senza esser prima passato attraverso il tentativo di restaurazione pagana di Giuliano l'Apostata). Il primo atto dei trecento vescovi riuniti fu quello di stabilire una data per la Pasqua cristiana diversa dalla Pasqua ebraica, separando così di fatto ebrei e cristiani.

## **2.2. Marcione (85-160)**

La Chiesa primitiva si trovò effettivamente a dover affrontare diverse sfide interne, tra cui il crescente antiggiudaismo e le varie interpretazioni teologiche, come quella di Marcione di Sinope (110-160). Marcione, una figura controversa del II secolo, tentò di separare il cristianesimo dalle sue radici ebraiche, proponendo una visione dualistica tra il Dio dell'Antico Testamento, percepito come punitivo, e il Dio amorevole rivelato da Gesù. La sua proposta di un canone cristiano limitato, che escludeva gran parte della Scrittura ebraica, rappresentava un tentativo di purificare il cristianesimo dalle influenze giudaiche. La reazione della Chiesa, in particolare quella di

---

<sup>5</sup> A. Crown, *Jewish Roots of Christian Liturgy*, Australian Journal of Jewish Studies 7/2, 1993, 65.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Roma, fu unitaria nel respingere le idee di Marcione. La decisione di scomunicarlo nel 144 d.C. segnalò una chiara posizione della Chiesa riguardo alla vitalità della tradizione ebraica all'interno del cristianesimo<sup>6</sup>.

### ***2.3. La teoria di sostituzione (Il supersessionismo)***

Il concetto di sostituzione è stato al centro di molte discussioni teologiche all'interno del cristianesimo, specialmente riguardo al rapporto tra la Chiesa e il popolo ebraico. Tradizionalmente, il supersessionismo sostiene che la nuova alleanza in Cristo ha sostituito l'alleanza mosaica, portando a una reinterpretazione delle scritture ebraiche alla luce dell'evento cristiano.

Le scritture, come accennato nel Vangelo di Luca (24,44) e nella Lettera agli Ebrei (8,13), offrono basi bibliche per questa interpretazione. L'affermazione che Cristo compia la legge e gli insegnamenti dei profeti è centrale per comprendere il modo in cui il Nuovo Testamento si relaziona con il Vecchio Testamento. Tuttavia, il progredire delle ricerche e dei dibattiti teologici ha portato a una maggiore riflessione sulla continuazione dell'importanza dell'ebraismo, della legge mosaica e del popolo ebraico nella storia della salvezza.

Le recenti riconsiderazioni del supersessionismo hanno portato a un maggiore apprezzamento delle radici ebraiche del cristianesimo e alla necessità di una visione più rispettosa e dialogica tra le due tradizioni<sup>7</sup>.

### ***2.4. L'accusa di deicidio***

L'accusa di deicidio è una delle questioni più delicate e storicamente significative del rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. La responsabilità nella morte di Gesù è stata utilizzata per giustificare una serie di atteggiamenti antisemiti nel corso della storia.

Il passo di Matteo (Mt 27,25) che riguarda questo problema ha avuto un impatto profondo; la dichiarazione della folla "Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli" è stata spesso interpretata come un'ammissione di colpa

---

<sup>6</sup> G. Quispel, *Marcion and the Text of New Testament*, *Vigiliae Christianae* 52, 1998, 349-360.

<sup>7</sup> M. J. Vlach, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism*, Oxford 2009, 28.

collettiva. Giustino Martire e Melitone di Sardi<sup>8</sup>, tra i primi apologeti cristiani, hanno amplificato e diffuso queste nozioni di colpa collettiva. Le parole di Giustino, che collegano le sofferenze del popolo ebraico con la morte di Gesù, mostrano come le tensioni religiose si siano tradotte in accuse di responsabilità che hanno avuto gravi conseguenze nel tempo<sup>9</sup>.

La dottrina del deicidio, ovvero l'idea che gli ebrei siano stati responsabili dell'uccisione del Dio incarnato, ha ulteriormente legittimato vari pregiudizi la loro persecuzione, contribuendo a secoli di antisemitismo. È solo nell'era moderna, soprattutto dopo la *Shoah* e il concilio Vaticano II, che la Chiesa cattolica ha iniziato a rivedere queste posizioni, affermando che non può esserci responsabilità collettiva da parte degli ebrei per la morte di Gesù.

Questa tematica è complessa e richiede un'attenta considerazione storica e teologica, soprattutto per il potere delle narrazioni religiose nel plasmare le relazioni tra gruppi.

### **2.5. *Trattati Adversus Judaeos (contro i Giudei)***

Il periodo della Chiesa primitiva fu caratterizzato da un'intensa interazione tra cristiani ed ebrei, con la crescita del cristianesimo che portò a tensioni e conflitti. La scrittura di documenti «contro i Giudei» rifletteva la volontà di molti scrittori cristiani di stabilire una distinzione netta tra le due fedi, sottolineando la visione cristiana della centralità di Cristo nella narrativa biblica. Questa lotta per differenziare il cristianesimo dal giudaismo si manifestò in vari modi, tra cui la denigrazione della tradizione ebraica e l'adozione di argomentazioni teologiche che cercavano di dimostrare la superiorità del cristianesimo. Girolamo, uno dei principali padri della Chiesa, esprimeva timori sulla possibilità che il contatto con gli ebrei potesse influenzare i cristiani in modo negativo, suggerendo che i cristiani potessero essere portati a convertire al giudaismo piuttosto che viceversa<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> V. Grossi/ M. di Sardi, Peri Pascha 72–99, 532–763 (Sull'origine degli *Improperia* nella liturgia del Venerdì Santo), in *Dimensioni drammatiche della liturgia medievale*. Atti del I Convegno di Studio, Viterbo, 31 maggio, 1-2-giugno 1976, Roma 1977, 203–216.

<sup>9</sup> G. Visionà, *Dialogo con Trifone*, Roma 1989, capitolo 16.

<sup>10</sup> M. D'Amico, *Epistola 112.13*, Acireale 1902; P. Wygralak, *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista*, *Teologia Patrystyczna* 16, Poznań 2019.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Questi eventi fanno parte di un più ampio contesto storico e socioculturale, in cui il cristianesimo stava cercando di affermarsi come religione autonoma e distinta. La frattura tra le due comunità, quindi, non fu solo una questione di teologia, ma anche di identità culturale e religiosa, che avrebbe avuto ripercussioni durature per i secoli a venire<sup>11</sup>.

### **2.6. Il concilio di Nicea (325)**

Mentre la Chiesa cattolica (cioè «universale») fu consolidata e rafforzata nel concilio di Nicea nel 325, già nei tre secoli precedenti era emersa un'interpretazione unitaria della nuova religione cristiana e, contemporaneamente, erano state gettate le basi di un atteggiamento nuovo della Chiesa nei confronti degli ebrei.

I primi padri della Chiesa, desiderosi di completare la rottura con la sinagoga, solleccarono la sostituzione della domenica al sabato ebraico e l'abbandono della Pasqua, commemorativa dell'Esodo, con la Pasqua come memoriale della crocifissione, morte e risurrezione di Gesù. Mantenendo la Bibbia ma negando il popolo che ne era oggetto, la Chiesa si dichiarò il Nuovo Israele. Rivendicò per sé i patriarchi e i profeti e in seguito dichiarò il giudaismo un'aberrazione dalla volontà divina. Tutti gli avvertimenti e i rimproveri contenuti nelle Scritture ebraiche furono applicati al popolo ebraico, mentre tutte le lodi e le promesse furono applicate alla Chiesa.

Al concilio di Nicea il cristianesimo venne unificato sotto l'imperatore romano, la cui teologia da lui preferita al momento diveniva lo standard dell'ortodossia<sup>12</sup>. La politica della Chiesa, e quindi dell'impero, di eliminare il giudaismo come rivale rimase invariata, tranne durante i due anni e mezzo sotto Giuliano l'Apostata (361-63). Sotto influsso della Chiesa, gli imperatori proibirono la conversione dei pagani al giudaismo. Il possedere degli schiavi da parte degli ebrei fu resa difficile e completamente vietata se lo schiavo era

---

<sup>11</sup> G. Ryś, *Chrześcianie wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję XV wieków trudnych relacji*, Wyd. WAM, Kraków 2023, 40.

<sup>12</sup> H. R. Percival, *The Seven Ecumenical Councils*, Edinburg 2021, (20. 08. 2024) <https://www.amazon.com/Seven-Ecumenical-Councils-Henry-Percival-ebook/dp/B00DLJW44W?asin=B00DLJW44W&revisionId=abe8c260&format=3&depth=1>

cristiano. Nonostante le dichiarazioni di protezione ufficiale, le sinagoghe venivano spesso attaccate e distrutte. D'altra parte, gli imperatori continuarono perseguirono la tradizionale politica romana di protezione della vita ebraica e della pratica indisturbata del giudaismo.

La controversia sulla data della Pasqua è un argomento complesso che coinvolge vari elementi culturali e teologici. Dopo il concilio di Nicea, Costantino cercò di unificare la celebrazione della Pasqua tra i cristiani. Mentre i gruppi cristiani orientali seguivano la Pasqua Ebraica, i cristiani occidentali, a seguito del concilio di Arles del 314, iniziarono a celebrare la Pasqua la domenica seguente il primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera. Costantino, nelle sue lettere postconciliari, esprime il desiderio che i cristiani non seguano più il calendario ebraico per la celebrazione della Pasqua. Criticò severamente le comunità ebraiche e il loro legame con la Pasqua, promuovendo invece una celebrazione che riflettesse l'idea cristiana della resurrezione di Cristo. Questa posizione rappresentò un passo significativo verso la distinzione tra cristianesimo e giudaismo<sup>13</sup>.

### 3. Il dialogo contemporaneo

In risposta agli orrori della seconda guerra mondiale e della *Shoah*, che hanno portato alla distruzione su larga scala di vite e città, molti hanno riconosciuto che era giunto il momento di cambiare paradigma nelle relazioni ebraico-cristiane e di iniziare un percorso di guarigione. I *partners* ebrei e cristiani hanno sviluppato impegni chiave per coltivare un rapporto positivo verso le relazioni ebraico-cristiane.

#### 3.1. La Dichiarazione di Seelisberg (1947)

La Conferenza di Seelisberg del 1947 rappresenta un momento cruciale nel dialogo interreligioso tra ebrei e cristiani, avvenuta dopo la devastazione

---

<sup>13</sup> Vedi B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens, Patristique et Moyen-Age*, London 1977; J. Neusner, *Judaism in late antiquity*, II, Leiden 1995; A. Lewin, *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2000; K. Ehling, G. Weber, *Konstantin und die Juden*, in *Konstantin del Grosse. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt-Mainz 2011, 94-99.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

della seconda guerra mondiale e l'Olocausto<sup>14</sup>. L'obiettivo era condannare il genocidio nazista, combattere l'antisemitismo e promuovere relazioni più forti tra ebrei e cristiani. I dieci punti redatti durante la conferenza hanno cercato di affrontare e superare secoli di antisemitismo e malintesi tra le due comunità religiose.

Ecco un riassunto dei temi chiave del documento di Seelisberg:

1. Condanna dell'antisemitismo: Le Chiese cristiane devono prendere una posizione chiara contro l'antisemitismo e riconoscere le sue origini storiche.

2. Relazione con la tradizione ebraica: È fondamentale riconoscere il legame tra Cristianesimo ed Ebraismo, sottolineando che entrambe le religioni sono parte della stessa tradizione religiosa.

3. Gesù e il popolo ebraico: Il riconoscimento che Gesù era ebreo e che il suo amore per il popolo ebraico è centrale per la sua missione.

4. La Sacra Scrittura: Sottolineare che Dio parla attraverso entrambe le Scritture, l'Antico e il Nuovo Testamento.

5. Superamento dei pregiudizi: Sfida ai pregiudizi e alle superstizioni storiche contro gli ebrei, come le false accuse di deicidio.

6. Educazione e coscienza: L'importanza di educare le comunità cristiane sulla storia e sulla cultura ebraica per promuovere una migliore comprensione reciproca.

7. Impegno ecumenico: Le Chiese cristiane devono impegnarsi in un dialogo continuo con la comunità ebraica.

8. Riconoscimento dei diritti umani: Un appello alla protezione dei diritti umani fondamentali e alla dignità del popolo ebraico.

9. Espressione positiva delle radici ebraiche: Promuovere un'immagine positiva delle radici ebraiche nella predicazione cristiana.

10. La responsabilità dei *leaders* religiosi: I *leaders* delle Chiese devono essere responsabili nel promuovere relazioni pacifiche e rispettose tra ebrei e cristiani.

---

<sup>14</sup> I dieci punti di Seelisberg, *Compie 75 anni il Documento che segnò una svolta nei rapporti con gli ebrei*, *L'Osservatore Romano* 03.08 2022.

Questi dieci punti sono stati fondamentali non solo per affrontare il passato, ma anche per costruire un futuro di rispetto e dialogo tra le due fedi, e continuano ad essere un riferimento importante per le interazioni interreligiose odierne.

### **3.2. *La Dichiarazione Nostra aetate (1965)***

Ci sono stati due momenti significativi nelle relazioni tra la Chiesa cattolica e l'ebraismo, che hanno influito profondamente sul dialogo interreligioso e sullo sviluppo del concilio ecumenico Vaticano II. La decisione di Papa Giovanni XXIII di modificare la liturgia del Venerdì Santo rappresenta un ulteriore passo verso la valorizzazione delle relazioni con l'ebraismo. Questa modifica ha avuto un impatto simbolico significativo, allontanando la Chiesa da una narrazione di accusa storica verso gli ebrei e promuovendo una visione di dialogo e rispetto. La prima attuazione di questa decisione nel 1959 ha preparato il terreno per le discussioni e i decreti che sarebbero emersi durante il concilio.

Bisogna evidenziare l'importanza della Dichiarazione *Nostra aetate* del concilio Vaticano II e il suo impatto sulle relazioni tra la Chiesa cattolica e l'ebraismo. Questa dichiarazione ha segnato un cambiamento significativo negli insegnamenti cattolici riguardo agli Ebrei, promuovendo una riconciliazione e un dialogo interreligioso duraturo. In particolare, il paragrafo 4 di *Nostra aetate* ha gettato le basi per una nuova comprensione e rispetto reciproco. La Chiesa cattolica ha riconosciuto e ribadito l'importanza dell'Alleanza eterna tra Dio e il popolo ebraico, respingendo le dottrine antisemite e affermando la straordinaria relazione tra cattolici ed ebrei, descrivendoli come «fratelli maggiori» e «padri nella fede»<sup>15</sup>.

Questo nuovo approccio ha aperto la strada a un dialogo sincero, caratterizzato da amicizia e rispetto, che si è sviluppato nel corso degli ultimi sessant'anni attraverso varie iniziative e incontri. La promozione di queste relazioni interreligiose è vista come un passo significativo nella storia delle

---

<sup>15</sup> J. Oesterreicher, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristlichen religionen in Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1967, 406 - 478.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

interazioni tra le due comunità, contribuendo a un clima di comprensione e cooperazione<sup>16</sup>.

### **3.3. La «riparazione teologica» nel rapporto con l'ebraismo**

L'espressione «riparazione teologica» è stata coniata dal teologo Franz Mussner<sup>17</sup>. L'affermazione sembra riferirsi a un'importante svolta nella relazione tra la Chiesa cattolica e la comunità ebraica, particolarmente alla luce del concilio Vaticano II e delle dichiarazioni successive<sup>18</sup>. Recentemente, numerosi *leaders* della Chiesa cattolica hanno sottolineato l'importanza di riconoscere gli errori del passato e hanno espresso rammarico per le sofferenze inflitte agli ebrei nel corso della storia.

Le varie commissioni di dialogo istituite dal Vaticano dopo il concilio Vaticano II avevano l'obiettivo di promuovere un confronto costruttivo e una migliore comprensione tra la Chiesa cattolica e le comunità ebraiche. I cristiani riconoscono le radici ebraiche della loro fede, e il dialogo ha permesso di esplorare e approfondire questa connessione. Attraverso il riesame delle Scritture, le due tradizioni religiose possono confrontare le rispettive interpretazioni e comprendere meglio il rispettivo punto di vista su figure centrali come Gesù e il popolo di Israele. Il dialogo ha anche voluto chiarire il mistero di Israele nella storia della salvezza, riconoscendo l'importanza della tradizione ebraica e il suo ruolo fondamentale nel piano divino<sup>19</sup>.

Bisogna evidenziare l'importanza di un dialogo interreligioso fondato sulla comprensione reciproca. La lettura e lo studio approfondito sia dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli da parte degli ebrei che della Bibbia ebraica

---

<sup>16</sup> G. Bottoni/ L. Nason, *Secondo le Scritture. Chiese cristiane e popolo di Dio*, Bologna 2002.

<sup>17</sup> F. Mussner, *Tractate on the Jews*, Philadelphia 1984, ch. 5.

<sup>18</sup> International Theological Commission, *Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past* (20.09.2024) [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000307\\_memory-reconc-itc\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_en.html).

<sup>19</sup> A. P. Perzyński, *Wazny impuls w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Watykański dokument „Dary i wezwanie Boże...” – próba oceny* (An important impulse in Christian-Jewish dialogue. A Vatican document *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable* – an assessment attempt), *Kultura – Media – Teologia* 50, 2022, 130–149.



e della *Torah* orale da parte dei cristiani sono componenti essenziali per una valutazione adeguata delle rispettive tradizioni religiose.

Il concetto di “riparazione teologica” è particolarmente interessante. Rappresenta l’idea di riconciliare le immagini e le narrative di Gesù con le sue radici e la sua identità ebraica. Questo processo potrebbe anche contribuire a superare le divergenze storiche e le tensioni tra le due fedi, nonché a promuovere una maggiore comprensione e rispetto. È cruciale che entrambe le comunità siano disposte a impegnarsi in un dialogo aperto e rispettoso, riconoscendo le storie e le esperienze uniche dell’altra. Solo attraverso una conoscenza autentica e un impegno sincero si possono costruire ponti tra ebrei e cristiani. Ora si sta stabilendo una sorta di «equilibrio»: gli ebrei cominciano a riconoscere Gesù come uno di loro, mentre prima il suo nome era tabù e talvolta pure maledetto; e i cristiani, da parte loro, cominciano a scoprire la sua identità ebraica, culturale e religiosa.

La revisione della teologia dell’alleanza del Sinai implica un riconsideramento della sua persistente rilevanza e validità<sup>20</sup>. Essa è fondamentale vista come un momento cruciale in cui il popolo di Israele si costituisce in unità organica, dove i termini dell’Alleanza vengono definiti attraverso documenti come il Decalogo (Es 20,1-17) e il Codice dell’Alleanza, in un contesto di obbedienza alla legge divina. L’allocuzione di papa Giovanni Paolo II a Magonza, nel novembre 1980, ha avuto un impatto significativo sulla comprensione dell’Alleanza tra Dio e il suo popolo, sottolineando l’idea che l’Alleanza del Sinai è eterna e non abrogata. Questo pensiero suggerisce che, nonostante le trasgressioni umane, Dio continua a rinnovare la sua alleanza in modo misericordioso. L’interpretazione dell’Alleanza come un «autostrada a due corsie» è particolarmente potente. Essa simboleggia la coesistenza e l’interconnessione tra ebrei e cristiani, entrambi chiamati a camminare verso Dio. L’immagine delle «due corsie» funge da metafora per l’idea che, sebbene le due tradizioni abbiano i loro percorsi distinti, entrambe sono dirette verso un unico fine: la comunione con Dio.

---

<sup>20</sup> John Paul II, *The Alliance never cancelled*, in *Acta Apostolicae Sedis* 73, 1981, 80. Speech in Mainz, 17.11.1980.

## SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Inoltre, l'affermazione che Dio «non ritira mai i suoi doni né revoca la sua scelta» (Rm 11, 28-29) sottolinea un punto cruciale nella teologia cristiana riguardo l'amore incondizionato di Dio per il suo popolo eletto, che include sia la comunità ebraica che quella cristiana. Questa visione promuove un senso di unità tra le fedi, suggerendo che i cristiani non solo ereditano, ma partecipano a questa Alleanza storica e continua.

In conclusione, l'allocuzione di Giovanni Paolo II offre una prospettiva positiva e inclusiva sul concetto di Alleanza, invitando a una riflessione profonda sulla nostra comune vocazione verso Dio e sull'importanza del dialogo interreligioso.

La questione della riparazione tra ebrei e cristiani è un tema profondo e complesso che implica non solo una dimensione teologica, ma anche un riconoscimento reciproco delle identità e delle esperienze storiche. La dichiarazione *Nostra aetate* ha rappresentato un passo importante nel superare le divisioni e nel promuovere il dialogo interreligioso.

L'integrazione di una migliore comprensione dell'identità ebraica nei programmi di studio dei seminari e nella formazione religiosa è fondamentale per costruire ponti tra le due fedi. Questo non solo aiuta a rispettare le differenze, ma promuove anche una maggiore consapevolezza e rispetto per le tradizioni e le credenze dell'altro. Inoltre, una catechesi che tenga conto delle preoccupazioni e delle sensibilità ebraiche può contribuire a dissipare incomprensioni e stereotipi, favorendo un clima di rispetto e collaborazione. La formazione congiunta, il dialogo aperto e la ricerca di valori comuni possono rappresentare strade fruttuose per un futuro di comprensione e pace tra le diverse comunità di fede.

### ***3.4. I Dodici Punti di Berlino (2009)***

La dichiarazione del 2009 da parte dell'International Council of Christians and Jews (ICCJ) esprime un rinnovato impegno da parte delle comunità cristiane ed ebraiche nel promuovere la comunicazione e l'intesa, evidenziando l'importanza di continuare a lavorare per la guarigione delle relazioni storicamente segnate da tensioni e conflitti.

Il nuovo appello si concentra su diversi aspetti, tra cui:

1. Si invita a rivedere e riflettere sui Dieci Punti alla luce delle esperienze più recenti nel dialogo interreligioso; 2. La necessità di un impegno comune nel promuovere valori di giustizia, pace e rispetto reciproco; 3. Si sottolinea l'importanza dell'educazione nelle comunità religiose per affrontare pregiudizi e stereotipi; 4. La promozione di iniziative congiunte che possano stimolare un dialogo attivo e positivo tra ebrei e cristiani.

Attraverso questo appello, l'ICCJ ha voluto rispondere alle sfide contemporanee e rafforzare la cooperazione nel cammino verso una maggiore comprensione e rispetto tra le due tradizioni religiose.

I Dodici Punti di Berlino, iniziano con un appello prima ai cristiani e poi agli ebrei, seguito da un appello a entrambe le comunità e al pubblico in generale. A ciascun gruppo vengono assegnati compiti specifici che si trovano nel documento del 1947, che si concentrava principalmente sull'approccio, l'insegnamento e l'azione dei cristiani. Il rinnovato impegno all'azione comune nei Dodici Punti di Berlino è strutturato in tre parti:

(1) Un appello ai cristiani e alle comunità cristiane:

1. combattere l'antisemitismo nelle sue forme religiose, razziali e di altro tipo.
2. promuovere il dialogo con gli ebrei.
3. sviluppare una comprensione teologica dell'ebraismo che affermi il fatto che esso forma un insieme indipendente.
4. pregare per la pace a Gerusalemme.

(2) Appello agli ebrei e alle comunità ebraiche:

5. riconoscere gli sforzi compiuti da molte comunità cristiane negli ultimi decenni del XX secolo per rivedere i loro atteggiamenti nei confronti degli ebrei.
6. esaminare i testi e la liturgia ebraica alla luce di queste riforme intraprese all'interno del cristianesimo.
7. Distinguere tra una giusta critica a Israele e l'antisemitismo.
8. Assistere lo Stato di Israele nel suo lavoro di realizzazione degli ideali contenuti nei suoi documenti fondativi, un compito che spetta a molti paesi del mondo.

SUPERARE LE FRONTIERE DELLA SEPARAZIONE NEL  
DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

(3) Appello alle comunità cristiane, ebraiche e di altro tipo:

9. rafforzare l'educazione interreligiosa e interculturale.

10. promuovere l'amicizia e la cooperazione interreligiosa e la giustizia sociale in una società globale.

11. rafforzare il dialogo con le istituzioni politiche ed economiche.

12. creare una rete di cooperazione con tutti coloro le cui attività rispondono ai requisiti della protezione ambientale.

La riflessione sui «Dodici Punti di Berlino» e sull'iniziativa di Seelisberg mette in evidenza l'importanza del dialogo interreligioso e dell'autoanalisi per affrontare il pregiudizio e l'odio. Questi punti offrono un'opportunità concreta per promuovere la comprensione e la coesistenza pacifica tra diverse fedi e culture.

#### 4. Conclusione

Nel suo libro sull'antisemitismo cristiano «Fede e fratricidio» Rosemary Radford Ruether propone che la parabola del figliol prodigo serva da modello per la riconciliazione cristiano-ebraica. Il fratello minore è il cristiano, la cui attesa dell'imminente seconda venuta di Cristo (la *parusia*) è deluso. Ritorna a casa da suo padre (Dio), per non rinunciare al cristianesimo poiché la speranza della visione originale non morirà mai, ma ritorna nel pentimento dei suoi peccati e nella ricerca della riconciliazione. Quando il fedele fratello maggiore (l'ebreo) vede la grande accoglienza riservata dal padre al prodigo, si sente rifiutato, ma la rassicurazione del padre porta pace e amicizia. Per Radford Ruether, l'evento chiave è il ritorno del cristiano (figlio prodigo), cioè il ritorno cristiano all'accordo finale con il fratello maggiore<sup>21</sup>.

Il giudaismo e le Chiese cristiane hanno attraversato molte crisi, polemiche, divisioni, riforme e rinnovamenti. Ciascuno vorrebbe essere riconosciuto e accettato come il popolo eletto di Dio. La disarmonia delle loro voci rende la voce di Dio difficilmente udibile in un mondo di transizione, se non in decostruzione. Per diverse ragioni sociali e culturali si sta attenuando

---

<sup>21</sup> R. R. Ruether, *Faith and Fratricide*, New York 1974, 254-257.

l'aspra animosità che in passato ha guastato i rapporti ebraico-cristiani. Forse si avvicina il momento in cui ebrei e cristiani si renderanno conto che la storia delle loro relazioni nel primo secolo avrebbe potuto essere una storia molto diversa! Oggi, invece di alimentare l'ansia di divergere, la paziente guarigione delle ferite storiche potrebbe aprire un percorso verso la convergenza creativa.

## CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE” AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

Ionuț Mihai POPESCU<sup>1</sup> 

**ABSTRACT:** The identity of the individual is given in the tension between the particular and the universal, tension taken over by the political organizations of human communities that favoured either the local component (the city-state) or the universal component (the empire). Modernity, influenced by Christianity, affirmed the connection between the individual and the universal and, in opposition to the Church, proposed a new model of organization, liberal secular democracy, based on universal rights of the individual. After the second half of the twentieth century, in the name of individual freedom, democracies increasingly adopted axiological neutral liberalism, but this diluted individuals' belonging to a community and led to persistent identity confusion. After the confrontations of the beginning of modernity, Christianity and science find themselves in a post-secular era in which they can complement each other to overcome the identity confusion of society by reconfiguring the balance between the individual and the universal and inserting values.

**Keywords:** border, individual, universal, community, collective identity, Christianity, state, liberty, neutral axiology, dialogue.

---

<sup>1</sup> Ionuț Mihai Popescu is lecturer at the Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca; fields of interest: philosophical anthropology, critical thinking, religion in shaping collective identities; email: ionut.popescu@ubbcluj.ro.



It is in the tension between the fascination of universality and the call of the tribe that an inner frontier is created. Most often unrecognized, diffuse and only sporadically realized, these frontiers determine the dynamics of a whole, be it state, continent or human being.

The fascination of universality is the motivation that makes people see themselves as part of one humanity. It manifests itself as the motivation and justification of empires and also in the great religions and the great ideologies.

*The Call of the Tribe* is the title of a book by Nobel laureate in Literature Mario Vargas Llosa. He published this book in 2018 to present the connection between liberalism and political freedom. “The call of the tribe” is another name for what Karl Popper called the “spirit of the tribe” in *The Open Society and His Enemies*<sup>2</sup> and refers to the mentality that gives primacy to the blood community (the tribe) and customs over the individual and critical thinking.

The negative effects of this attitude are emphasized by the Popperian opposition between closed and open societies. Closed societies are constituted according to an ideal model that circumscribes the lives of individuals. This scheme of thought was initiated by Plato and was taken up in modernity by Hegel and Marx. They envisioned a perfect world, and politicians tried to make it a reality, and so the logic of totalitarianism is entered into. In contrast, the open society is

“a civilization which we might say is striving towards humanism and rationality, towards equality and freedom; [...] this civilization has not fully recovered from the shock of its birth, from the transition from the ‘closed society’ or tribal, subject to magical forces, to the ‘open society’ which liberates the creative forces of man.”<sup>3</sup>

The first edition of this book was written in 1945, the fourth in 1966, and it is still relevant in 2018 when Llosa brings back into question the “call of the tribe” as a threat to the social-political freedom of the individual, as it is in Western democracies based on respect for the Universal Declaration of

---

<sup>2</sup> K. R. Popper, *The Open Society and His Enemies*, vol. 1-2, London 1962.

<sup>3</sup> Popper, *The Open Society* (vol. I) 1.

CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE”  
AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

Human Rights adopted by the UN General Assembly in 1948<sup>4</sup>. The threat no longer comes from the powers that want to impose a model of the world, but from an increasingly complex and unpredictable world as a result of globalization, information overload and post-truth.<sup>5</sup> In these conditions, retreating into tribal positions gives a sense of security and comfort, a retreat that is facilitated by virtual social networks, which allow the creation of “bubbles”, virtual tribes whose members do not share the same blood, but the same mentalities and opinions, usually contrary to the official trend in political and social life or even in science.<sup>6</sup>

The refragmentation of the world does not bring more freedom for the individual, but on the contrary, it opposes individual freedoms, its result being the neo-tribes announced in 1993 by Zygmunt Bauman in *Postmodern Ethics*.<sup>7</sup> In modernity, traditional opportunities for people to meet have been replaced by artificial, ideological products (in which the Nazis and communists excelled). To emancipate from ideology, in postmodernity, the state refrains from imposing ideals, and traditional ideals have already been devalued, so neo-tribes emerge:

“The short-lived, restless products of such spontaneous structuration are the neo-tribes. Tribes — because the levelling-down of units, erasure of differences, and militant assertion of collective identity are their mode of existence. ‘Neo’ — because deprived of the mechanisms of self-perpetuation and self-reproduction. Unlike ‘classic’ tribes, neo-tribes do not last longer than their units (‘members’). Rather than being a collective compensation for individual mortality, they are vehicles of the deconstruction of immortality; tools of a kind of life which is a daily rehearsal of death and thus, by the same token, an exercise in ‘instant immortality.’”<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> (20.11.2024), <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

<sup>5</sup> (20.11.2024), <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>.

<sup>6</sup> An example is the growing number of people who believe the earth is flat (20.11.2024), <https://www.forbes.com/sites/trevornace/2018/04/04/only-two-thirds-of-american-millennials-believe-the-earth-is-round/>, or those who expected J. F. Kennedy to be reincarnated in Dallas in 2021 (20.11.2024), <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/11/02/qanon-jfk-jr-dallas/>).

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford & Cambridge 2002.

<sup>8</sup> Bauman, *Postmodern Ethics* 141.



The freedom of the individual is constituted in the tension between the collective and the universal and disappears under the pressure of the collective identity of the neo-tribes, which is so strong that it completely covers the horizon of the universal.

The freedom that both authors cited above had in mind is freedom from political power, but it cannot be consistently argued in its favor without the involvement of a spiritual dimension, even if only tacitly. This is required, on the one hand, by a logical balance of powers: in the absence of spiritual dimension, the freedom of the individual can only be defended against the abuses of political power by another political power, but this can always turn into a dictatorship. On the other hand, spiritual approach is required by the very complex reality of the individual, inexhaustible for any social or political theory. We could say that political power secures the individual's freedom if it recognizes his infinity and enables him to express it, if it does not make the individual merely the follower of a cause or a way of life.

The relation of the individual to the universal is the most neutral form of presence of the spiritual dimension in social life, which is why Popper and Ortega y Gasset considered, almost six decades apart, that the freedom of the individual is threatened precisely because his openness to the universal is concealed. The individual can be free when he also relates to the universal, when his horizon is not a particular collective identity, but a universal identity that ensures his freedom precisely because it remains undelimited.<sup>9</sup>

The contortion of the internal boundary between tribal and universal identities deprives democracies of their specific dynamism and leads to a deadlock reflected in the model's declining attractiveness at the global level.<sup>10</sup>

One of the causes of this situation can be traced back to the 1970s, when young people began to devote themselves to their own fulfillment and stopped believing in causes that transcend them, this leading to a contradictory

---

<sup>9</sup> *The Universal Declaration of Human Rights* does not invoke a common nature of human beings, only their equality.

<sup>10</sup> v. Appendix, the decrease in the overall democratic index, where all indicators decrease except for political participation, but we believe that this expresses the increasing importance of "tribes" in political life.

CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE”  
AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

situation: neutral liberalism. The ideal of self-fulfillment is a principle of political liberalism, according to which everyone has the right to lead a good life (as long as it does not infringe on the freedom of others), but it has come to the point where, in the name of impartiality, any debate about what constitutes a good life is forbidden:

“That the espousal of authenticity takes the form of a kind of soft relativism means that the vigorous defence of any moral ideal is somehow off limits [...] In adopting the ideal, people in the culture of authenticity, as I want to call it, give support to a certain kind of liberalism, which has been espoused by many others as well. This is the liberalism of neutrality. One of its basic tenets is that a liberal society must be neutral on questions of what constitutes a good life. The good life is what each individual seeks, in his or her own way, and government would be lacking in impartiality, and thus in equal respect for all citizens, if it took sides on this question. Although many of the writers in this school are passionate opponents of soft relativism (Dworkin and Kymlicka among them), the result of their theory is to banish discussions about the good life to the margins of political debate.”<sup>11</sup>

Without a debate about what good life means, the community cannot have a principle of solidarity. For this reason, several authors have criticized the abandonment of values, of ideals that transcend the individual,<sup>12</sup> but they lose sight of the fact that, in the beginning, the concern for self-fulfillment was the consequence of assuming a moral ideal: authenticity.

In Taylor’s conception, in order to overcome the dead end of the lack of an ideal, we must not go back to the past choices of European culture and civilization, nor accept a conjunctural appeasement (the current situation has good and bad sides, we must accept both), but we must regain the strength of the original moral ideal, that is authenticity, while being aware that it is self-dissolving if the individual no longer takes into account the demands arising from the links with others or from a reality superior to his desires. If it disregarded these requirements, the individual’s claim to originality would become inconsistent because defining by originality means defining by what

---

<sup>11</sup> C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard 2003, 17-18.

<sup>12</sup> Taylor, *Ethics of Authenticity* 17.

is meaningful, that is, choosing what is important to us over what we consider unimportant. If there were no possibility of this choice, it would mean that all possibilities are equal in themselves, that their value is given only by the choice the subject makes, but this means ignoring the horizon of meanings that precedes us and in which we have formed our identity.

In this essay we aim to argue that Christianity has made a specific contribution to avoiding the impasse described by Charles Taylor. Since its emergence, Christianity has influenced *the relationship between the call of the tribe and the fascination of the universal*, and this has influenced both political and anthropological models.

This influence is presented by Pierre Manent,<sup>13</sup> who believes that after the fall of the Western Roman Empire, Europe had two models of political organization (the city and the empire), but its specificity was formed in the confrontation between these two models and a third model of organization, that offered by the Church.

“To be sure, the Church cannot be placed on the same plane as the empire and the city-state. Organizing men’s social and political life is not its *raison d’être*. But by its very existence and distinctive vocation, it posed an immense political problem to the European peoples. This point must be stressed: the political development of Europe is understandable only as the history of answers to problems posed by the Church, which was a human association of a completely new kind. Each institutional response created in its turn new problems and called for the invention of new responses. The key to European development is what might be called, in scholarly terms, the theologico-political problem.”<sup>14</sup>

The theologico-political problem was posed at two levels, one conjunctural and the other essential. The conjunctural level concerns the Church’s involvement in the organization of public life after the empire and its institutions had fallen apart. The essential aspect derives from the purpose of the Church, which is to lead people to salvation in the world beyond which is reached through actions in the world here, therefore the Church considered it her duty to regulate the

---

<sup>13</sup> P. Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton 1995.

<sup>14</sup> Manent, *An Intellectual History* 4.

CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE”  
AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

secular life of the faithful through the institutions of political power. Thus, a tension between the Church and Caesar invariably arose, a tension resolved by the compromise of divine right monarchy whereby the Western monarchies preserve the tension between the power of Caesar and the authority of the Church, this leading to the dynamism of European history.

This tension did not exist in the East, where the emperor represented the symbolic union of political and sacred power, so that, internally, he sought to maintain the status quo. In the West, the monarch of divine right, in order to escape the tutelage of the Church, promoted the emancipation of the secular domain, which is completed in modernity with the affirmation of the sovereignty of the citizen. This path seems paradoxical, but the emancipation of the sovereign is accomplished precisely through the French Revolution, when every citizen becomes a “lord”. Also apparently paradoxical, the new political organization, despite its anticlerical attitude, adopts the Christian anthropological model whereby every individual has a direct link with the universal. The person, created in the image of God, is unique and in direct dialog with God, just as the citizen is sovereign and equal before the law. The citizen, like the person, has a direct connection with the universal, from which their dignity derives.

The secular, in turn, can assert itself in closed societies or open societies, according to the terminology proposed by Popper. The emergence of open society is linked to the Enlightenment, the scientific revolution of the 16th-18th centuries and democratic liberalism, and its maintenance is linked to the ideal of both truth and individual freedom.

In the 21st century, in liberal democracies, both ideals seem to be stifled by information overload and the assertion of individual rights through which the individual builds a strong group identity, but the consciousness of universality is lost. The individual claims certain rights in the name of a universal that is forgotten and even rejected, and in the end, freedom breaks down because of the lack of discussion about what good life means. A common ideal, a common general conception of the world and life are conditions for its survival. In the context of relativism, the authority of truth can no longer impose a common ideal; the only authority that can impose anything is the political one, and this is taken over by particular interests, by neo-tribes. How, then, can the community

survive? Through a “continuous struggle” is the answer given by Charles Taylor,<sup>15</sup> through a permanent negotiation between ideals and interests.

We will exemplify this ongoing struggle with the debates on the legality of abortion. The position on abortion divides people into two camps, each claiming a fundamental right (the right to life of the unborn vs. the freedom and autonomy of the individual). Debates and legislative changes in the US show that decisions are not made based on an objective truth that is neutral to people’s beliefs, but by political decisions that reflect people’s beliefs.

On June 24, 2024, the US Supreme Court held that the right to abortion is not a federal right<sup>16</sup> and that each state may have its own legislative provisions in this area. As reflected in the press, but also in scholarly articles, the Court’s decision was primarily driven by political influence. In the article “Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting *Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization*”,<sup>17</sup> Mary Ziegler points out that both anti-abortion and pro-abortion activists wanted the judiciary to be independent, but also to consider popular will.

“the abortion debate both reflected and reinforced a contradictory attitude about the courts: voters demanded that the justices be both apolitical and in step with popular preferences. The history of the abortion struggle in the decades after *Roe* also serves as a reminder of the complexity of rights culture in the twentieth - and twenty-first - century United States. While movements and even voters expected the federal courts to safeguard rights, they hardly acted as if rights came exclusively from the judiciary, looking to Congress,

---

<sup>15</sup> Taylor, *The Ethics of Authenticity* the whole chapter 7.

<sup>16</sup> The US Supreme Court has held that the caselaw established in 1973 by *Roe v. Wade* only applies at the state level (i. e. Texas), not at the federal level, so other states may decide differently (20.11.2024), <https://apnews.com/article/abortion-supreme-court-decision-854f60302f21c2c35129e58cf8d8a7b0> .

<sup>17</sup> M. Ziegler, Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting *Dobbs v. Jackson Women’s Health Organization*, *Modern American History* 6(1), 2023 in (20.11.2024), <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-american-history/article/should-constitutional-rights-reflect-popular-opinion-interpreting-dobbs-v-jackson-womens-health-organization/009FBA02D5885AECE95B7510F992E0DF>.

CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE”  
AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

state legislatures, state courts, and state ballot measures to articulate different visions of the Constitution.”<sup>18</sup>

The partisans on both sides have not engaged in a debate about what good life means (respecting the life of the unborn or respecting the will of the adult individual), but have waged a battle to influence the parties that nominate Supreme Court justices. People debate and form their beliefs about what the good life means in different particular groups and try to impose their conclusion not through a public debate in the agora, but by appealing to political power.<sup>19</sup>

The ongoing struggle that Taylor spoke of is in fact a continuous dialog between groups with different beliefs, but also at the level of every individual, a permanent negotiation between the individual and the collective component of his identity, between belonging to the group and breaking away from it, between personal beliefs and an objective truth which in today’s times seems to be the result of negotiations.

We believe that among the greatest challenges that dialog has to overcome are people’s willingness to rest their beliefs on evidence and the expectation that their evidence is accepted by all. In fact, it is only the latter that blocks dialog, because dialog can take place if we rest our beliefs on evidence that we are willing to question, in the hope of a common conclusion in which everyone can stand by their premises.

To see how the ongoing struggle and dialog between paradigms can overcome the contradictions in which we would otherwise get stuck, I propose a thought experiment, a reflection on posthumanism. The term, still fluid, refers to several phenomena, but we can say that it has two main directions: the sharing of knowledge and the body between humans and machines (which of course involves a lot of technology), and the blurring of the distinction between humans, animals and machines.<sup>20</sup> For our imaginative exercise, we will focus on the second aspect. Today, post-humanists who criticize the

---

<sup>18</sup> Ziegler, *Should Constitutional Rights* 89.

<sup>19</sup> All sides accept, however, that the appeal to political power is made according to democratic rules, but democracies need values other than *majority rule*. *The Universal Declaration of Human Rights* stipulates exactly those values that cannot be violated even by majority vote.

<sup>20</sup> P. Mahon, *Posthumanism. A Guide for the Perplexed*, 2017, 195.

anthropocentrism of classical humanism are also in total disagreement with Christian theologians for whom man is the pinnacle of creation. However, if we were to ignore the anti-religious positions of posthumanists and if we were to detach their options from the technological discourse that disregards the soul, if we were to retain only the idea of the equal dignity of man, animal and machine, we could rediscover an ancient human attitude to existence, even older than Christianity, the attitude of an eternal shepherd for whom he himself, his sheep and their bells are equal existences in relation to Being. Man can thus rediscover his sense of co-creation, a profoundly Christian sentiment, and we could discover the similarities between posthumanism and the Catechism of the Catholic Church, which says that “every creature has its own goodness and perfection [...]. The different creatures, willed in their own being, reflect, each in its own way, a ray of God’s boundless wisdom and goodness. Therefore, man must respect the goodness proper to each creature in order to avoid the disorderly use of things”.<sup>21</sup>

The relationship between Christianity and the Enlightenment is an example of this dynamic, of finding common ground after differences. Christianity has had a long and profound confrontation with the Enlightenment, so that, after centuries of settling the sediments of disagreement and settling the turmoil of social implications, it has discovered the common ground, as Cardinal Ratzinger wrote in his famous lecture on the Crisis of Culture:

“Is this a simple rejection of the Enlightenment and of modernity? Absolutely not. From the beginning, Christianity has understood itself as the religion of the “Logos,” as the religion according to reason. [...] In this connection, the Enlightenment is of Christian origin and it is no accident that it was born precisely and exclusively in the realm of the Christian faith, whenever Christianity, against its nature and unfortunately, had become tradition and religion of the state.”<sup>22</sup>

Posthumanism does not yet have the force and scope of the Enlightenment, but we can imagine that in two hundred years’ time a

---

<sup>21</sup> *Catechism of the Catholic Church*, art. 339.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Europe’s Crisis of Culture* (20.11.2024), <https://catholiceducation.org/en/culture/cardinal-ratzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html>.

CHRISTIANITY AND THE TENSION BETWEEN THE “CALL OF THE TRIBE”  
AND THE FASCINATION OF UNIVERSALITY

theologian will recall the contribution of posthumanism to the reawakening of a sense of co-creation by mankind and that, through this, the material world has become more intelligible and transparent, and the destruction of the Earth’s ecosystem has been avoided.

The space of dialog is always to be constructed, it is a sensitive space that needs to be protected by power but is destroyed by the interventions of power in debates, it is a comfortable space of meeting, but also one of uncomfortable conclusions. It often seems like a construction site in vain, but its lasting edifice is not the conclusions it reaches, but the spiritual attitude of the participants. Power favors the emergence of a spiritual attitude if it does not impose decisions of conscience on its citizens; the individual assumes this attitude if he does not avoid decisions of conscience. The collective identity of the tribe exempts us from the pressure of decisions of conscience, but deprives us of the path of personal development. Amos Oz presents this tension between the collective and the individual in his essay *How to cure a fanatic*:

“No man is an island, said John Donne, but I humbly dare to add to this: no man and no woman is an island, but everyone of us is a peninsula, half attached to the mainland, half facing the ocean; half connected to family and friends and culture and tradition and country and nation and sex and language and many other ties. And the other half wants to be left alone to face the ocean. I think we ought to be allowed to remain peninsulas. Every social and political system which turns each of us into a Darwinian island and the rest of humankind into an enemy or a rival is a monster. But at the same time every social and political and ideological system which wants to turn each of us into no more than a molecule of the mainland is also a monstrosity.”<sup>23</sup>

The dialog between individual identity and collective belonging is essential for a free, dynamic society. In this balance, political power must protect the freedom to question and make conscience-driven choices, without imposing collective norms that stifle individual growth.

---

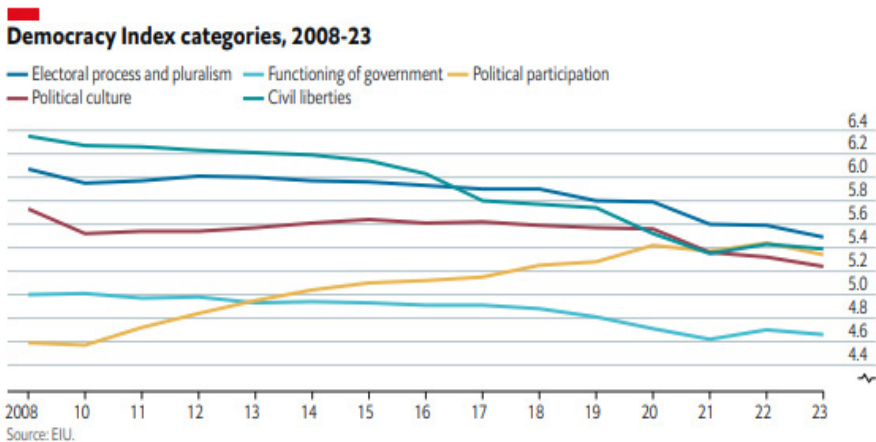
<sup>23</sup> A. Oz, *How to cure a fanatic*, in *How to cure a fanatic*, Princeton and Oxford 2010, 71.



The ocean, representing an infinite openness, symbolizes the universal, the “space” of freedom that both Christianity and the Enlightenment consider a fundamental value of human identity.

When political authority neglects this openness, it risks compromising both individual liberty and the shared space for universal values. To preserve these freedoms, society must foster spaces for genuine dialog—spaces where individuals can meet as “peninsulas,” as Amos Oz suggests, neither wholly bound by nor isolated from the collective.

**Annex<sup>24</sup>**



<sup>24</sup> Economist Intelligence Unit, *Democracy index 2023* (20.11.2024), <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2023/>.

## FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

Anton RUS<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *Frontiers and Antinomies between the Virtue of Justice and the Virtue of Love: Dilemmas in spiritual Life.* In general, within the life of faith, the assumption of living the Christian virtues converges towards a fundamental soul unity that integrates the plurality and diversity of aretology (the teaching about the virtues). In other words, all Christian virtues are complementary, being interdependent bricks in the edifice of authentic spiritual life. But there are dilemmatic situations in which, at least at an early level, justice and love seem mutually exclusive, each having its own demands, the border between them seeming to be insurmountable. In the present article we will analyze some paradigmatic cases, suggesting ways to overcome the dilemma, to find the basic unity specific to spiritual progress.

**Keywords:** justice, love, borders, dilemmas, virtues, aretology, spirituality.

In generale, all'interno della vita di fede, il presupposto di vivere le virtù cristiane converge verso un'unità fondamentale dell'anima che integra la pluralità e la diversità dell'aretologia (l'insegnamento sulle virtù). In altre

---

<sup>1</sup> Anton Rus è prete e docente universitario per la disciplina *Teologia spirituale* presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento Blaj dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca; interesse professionale e diverse studi sulla storia della spiritualità greco-cattolica romena; e-mail: anton.rus@ubbcluj.ro.



parole, tutte le virtù cristiane sono complementari, essendo mattoni interdipendenti nell'edificio dell'autentica vita spirituale. Ma ci sono situazioni dilemmatiche in cui, almeno a livello iniziale, giustizia e amore sembrano escludersi a vicenda, ciascuna con le proprie esigenze, e il confine tra loro sembra insormontabile. Analizzeremo alcuni casi paradigmatici, suggerendo vie per superare il dilemma, per ritrovare l'unità di base propria del progresso spirituale.

La nostra vita è intessuta di antinomie, di contrasti, di opposizioni (legge e grazia, gioia e tristezza, morte e risurrezione ecc.), dovute ai nostri limiti come conseguenza del peccato originale.

Una delle antinomie<sup>2</sup> della teologia spirituale<sup>3</sup> o morale è proprio il rapporto tra due virtù cristiane fondamentali, la giustizia e l'amore, entrambe fortemente raccomandate nelle pagine della Scrittura. Ma il rapporto tra le due virtù e la volontà di applicarle simultaneamente può causare situazioni di dilemma<sup>4</sup> che confondono il cristiano onesto che vuole percorrere la via della perfezione spirituale. Un dilemma morale è un conflitto tra due valori o doveri ugualmente validi, ma che, in una determinata situazione, non possono essere rispettati insieme. Si tratta di un conflitto *per accidens* (valido in determinate circostanze), non di un conflitto di *per sé* (contraddizione logica tra un obbligo e l'obbligo opposto: dire la verità è obbligatorio ed è vietato dire la verità). Si risolve classificando i due obblighi in quella particolare circostanza.

---

<sup>2</sup> Antinomie - Rapporto di contraddizione, reale o apparente, rilevato fra due proposizioni elaborate dal pensiero; nella logica contemporanea, enunciato tale che sia la sua affermazione, sia la sua negazione comportano necessariamente un risultato contraddittorio.

<sup>3</sup> Con riferimento alla struttura antinomica della spiritualità, V. K. Truhlar, *Antinomie della vita spirituale*, 1967, ha affrontato direttamente il tema, domandandosi se nel substrato stesso della vita cristiana non si celi un'antinomia di fondo, irriducibile, tra l'ordine di valori della natura e quello della grazia.

<sup>4</sup> Cf. V. Mureșan, *Dilemele etice și cadrele de evaluare morală* (12.07.2024) <https://www.ccea.ro/dilemele-etice-si-cadrele-de-evaluare-morala/>; R. Ghiațau, *Dileme etice în context academic* (14.07.2024) [https://arced.ro/cered/2015/volum-conferinta/05\\_W3\\_R.Ghiatau\\_Dileme%20etic%20in%20context%20academic.pdf](https://arced.ro/cered/2015/volum-conferinta/05_W3_R.Ghiatau_Dileme%20etic%20in%20context%20academic.pdf)

## FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

Non affronteremo l'argomento da un punto di vista filosofico, né entreremo nella dialettica tra amore e giustizia in Paul Ricoeur<sup>5</sup>, tuttavia, avendo nel substrato riferimenti precisi alla tradizione cristiana e alla Bibbia, alle Beatitudini e all'Inno all'amore dell'Epistola ai Corinzi come espressioni che dicono l'amore, ai paradossi delle Parabole di Gesù, all'invito ad amare i nemici nel Discorso della Montagna, ci troviamo nella dicotomia tra le parole di Gesù sulla giustizia nella Regola d'Oro: «E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro» (Lc 6,31) e quelle legate al superamento della giustizia attraverso l'esperienza dell'amore eroico: «Ma a voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male» (Lc 6, 27-28).

Analizzeremo due casi paradigmatici, suggerendo vie per superare il dilemma, per ritrovare l'unità fondamentale propria del progresso spirituale.

### **Amore e giustizia sembrano escludersi a vicenda**

Il primo caso deriva dalla mitologia antica. Nelle scuole antiche si proponeva, per l'edificazione della gioventù riguardo alla superiorità dei sentimenti umani sulle leggi inesorabili, l'esempio del re legislatore Leuki Zephyris, che decretò, per l'adulterio, la punizione della cecità, la rimozione degli occhi. Il re-giudice era fermo, irremovibile, inflessibile nel far rispettare la legge nel suo regno. Ma un giorno suo figlio fu sorpreso a commettere adulterio e portato davanti al re-giudice, che era suo padre. Il re giudice era ora di fronte a un dilemma. Da un lato la giustizia doveva essere compiuta, suo figlio doveva essere punito con la rimozione dei suoi due occhi. D'altronde la virtù dell'amore per il figlio gli avrebbe chiesto di non fargli del male, tanto più che il popolo protestava perché non voleva che il successore al trono fosse cieco<sup>6</sup>.

Questa è una situazione in cui la virtù della giustizia e la virtù dell'amore sembrano escludersi a vicenda. Non è possibile implementare

---

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Brescia 2000.

<sup>6</sup> T. Špidlik, *Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate*, Iași 1995, 221.

entrambe le virtù. L'una esclude l'altro. O si ama o si è giusti. Sembra che siamo a una frontiera, a un confine, a una biforcazione, a una scelta che esclude l'altra. Ne consegue che l'area di una virtù è chiaramente distinta dall'area dell'altra virtù; che non esiste uno spazio comune, dove le due virtù possano stringersi la mano, incontrarsi. A livello immediato le soluzioni possono essere solo due: o si applicherà la virtù della giustizia e saranno cavati gli occhi al figlio del re-giudice, ma implicitamente si disattenderà la virtù dell'amore, oppure verrà applicata la virtù dell'amore e il figlio sarà perdonato, ma allora sarà disattesa la virtù della giustizia. Eccoci, alla frontiera, al confine che separa le acque, al confine – paradossalmente – tra due virtù. Riusciamo a comprendere più facilmente un confine tra bianco e nero, tra bene e male, ma ci è difficile digerire un confine tra due cose buone, tra due virtù. Nel nostro caso una soluzione che integri l'osservanza delle due virtù non sembra possibile.

Eppure, alla fine, il re-giudice del nostro esempio, nella sua saggezza, ha trovato una soluzione, un modo per sciogliere il nodo gordiano, una terza alternativa (opzione, variante) che includere le altre due, un compromesso: ordinò che fosse cavato un occhio al figlio e un altro occhio a sé stesso, cioè al padre. Ha individuato un modo per soddisfare le esigenze di entrambe le virtù. Compì la virtù della giustizia, secondo la quale bisognava cavare due occhi, ma compì anche la virtù dell'amore verso suo figlio conservandogli la vista da un occhio.

Certo, l'esempio è ipotetico, astratto, didattico, casistico, imperfetto, ma adatto. Non porta una soluzione facile alla situazione, non elimina la sofferenza. Può avere anche degli svantaggi: invece di soffrire una sola persona, cioè il figlio colpevole, soffrono due persone, cioè anche una persona innocente, il padre re-giudice. Ne consegue che le soluzioni per l'attraversamento delle frontiere comportano fatica e sofferenza anche da parte dei «buoni», dei «giusti».

Nessuno dubita che la perfezione cristiana consista nell'amore. Ma la giustizia è la via concreta per realizzarlo. Secondo Platone la giustizia è necessaria anche nella vita interiore di ogni persona, affinché vi sia un sano equilibrio tra le diverse virtù, affinché l'una non vada a scapito dell'altra. Le leggi inesorabili, applicate senza riserve, fanno dello Stato un mostro che

divora i propri figli. Se dunque la giustizia si unisce all'amore, non va a discapito della giustizia, ma anzi aiuta a realizzarla meglio<sup>7</sup>.

### **Amore e giustizia si reclamano a vicenda**

Il secondo esempio è un caso in cui le due virtù non solo non si escludono a vicenda, ma, al contrario, non possono esistere l'una senza l'altra; se l'una non esiste, allora non esiste nemmeno l'altra, l'una presuppone l'altra. Si tratta di un diverso tipo di confine.

Ho un amico, membro della Chiesa Greco-Cattolica in Romania, che vive le esigenze di un'autentica vita spirituale. Si sforza, e riesce, di applicare concretamente, nella vita di tutti i giorni, le virtù cristiane. Ma non riesce a vivere la virtù dell'amore verso il prossimo ortodosso, verso la Chiesa Ortodossa, verso gli ortodossi in generale, poiché è convinto che la virtù dell'amore verso gli ortodossi non può essere vissuta senza la virtù della giustizia esercitata dagli ortodossi. Quindi il mio amico sostiene che a lui è stata fatta un'ingiustizia a livello personale e microstorico, così come alla Chiesa Greco-Cattolica gli è stata fatta una grande ingiustizia nel 1948, essendo stata illegittimamente abolita dal punto di vista della legge e le sue chiese rapite e concesse alla Chiesa Ortodossa Romana. Il mio amico ha subito personalmente abusi da parte del Comune e del parroco ortodosso della località, un parroco che gli organi dello Stato comunista hanno installato nell'ex chiesa greco-cattolica, alla cui costruzione il mio amico ha contribuito sostanzialmente. Così, in seguito agli sfortunati eventi del 1948, si sono formati due campi: da un lato i greco-cattolici, le vittime, e dall'altro lo Stato comunista romeno e la Chiesa Ortodossa Romana, gli aggressori (i persecutori). Oggi, sostiene, il credente greco-cattolico non può amare semplicemente il credente ortodosso, da un lato, senza che il credente ortodosso o la Chiesa Ortodossa Romana, dall'altro, chiedano perdono per le ingiustizie commesse. Cioè, la virtù dell'amore non può essere attuata senza la virtù della giustizia. L'uno presuppone l'altra. La esige. L'amore deve essere preceduto dalla giustizia.

---

<sup>7</sup> Špidlik, *Izvoarele luminii* 222.

Dal punto di vista del mio amico - e questo è un primo tentativo di risolvere il dilemma -, deve esserci una cronologia dell'attraversamento delle frontiere (le frontiere non si attraversano comunque, in qualsiasi momento, senza una strategia, senza un piano di lavoro). La prima frontiera da superare (il primo passo) appartiene agli ortodossi: devono ristabilire la giustizia, che si potrebbe concretizzare attraverso un comunicato ufficiale con cui la Chiesa Ortodossa Romana chiede pubblicamente perdono alla Chiesa Greco-Cattolica e attraverso una simbolica retrocessione di diverse chiese. La seconda frontiera da superare è la responsabilità della Chiesa Greco-Cattolica: quella di concedere pubblicamente il perdono alla Chiesa Ortodossa Romana. Il prossimo passo o la prossima frontiera da varcare, la terza, è il passaggio dalla virtù della giustizia a quella dell'amore: ortodossi e greco-cattolici cominceranno ad amarsi. Il fatto che la prima virtù da attuare sia quella della giustizia non significa necessariamente che, nel cammino verso la perfezione cristiana, che comporta il progresso da uno stadio rudimentale a uno stadio perfetto, la virtù della giustizia sarebbe inferiore e che sarebbe seguita dalla virtù dell'amore, che è compimento della Legge. La sequenza giustizia-amore è rivendicata dalla logica dei meccanismi del male e del bene e dal dispiegarsi della riparazione.

Il mio amico attribuisce a questi confini la mancanza di dialogo tra la Chiesa Ortodossa Romana e la Chiesa Greco-Cattolica. Proprio come lui, a livello personale e microstorico, non può amare gli ortodossi finché non riparano l'ingiustizia, così a livello macro, la Chiesa Greco-Cattolica non può incontrare la Chiesa Ortodossa Romana, poiché il livello macro è composto da diversi livelli micro. La Chiesa non è impersonale, ma è composta da persone concrete che vivono il dilemma dei confini.

La seconda soluzione per superare i confini tra ortodossi e greco-cattolici è consistita negli incontri di dialogo reciproco tra ortodossi e greco-cattolici. I salutari tentativi finora di superare i confini tra ortodossi e greco-cattolici, grazie a mediatori esterni e neutrali dal Paese e dall'estero, hanno avuto risultati modesti. In primo luogo, ci riferiamo al dialogo ufficiale tra la Chiesa Ortodossa Romana e la Chiesa Greco-Cattolica in Romania, iniziativa sostenuta dalla Segreteria di Stato per i culti, assunta a livello gerarchico, che

coinvolgeva solo la gerarchia<sup>8</sup>. In secondo luogo ci riferiamo all'iniziativa della Fondazione Pro Oriente di Vienna<sup>9</sup>. In questo caso il processo non è stato portato al livello della gerarchia; si trattava più di un processo didattico, intellettuale, tra élite, a livello personale, svolto a livello di specialisti teologici e storici, e meno a livello della gerarchia o dei fedeli. Ma era un processo assolutamente necessario ed estremamente rilevante. Al livello intellettuale gli deve succedere il livello emotivo e liturgico. Ai chiarimenti scientifici e dogmatici dei professori, a livello intellettuale, devono seguire i canti liturgici di alcune preghiere, che toccano il cuore dei credenti dal territorio. Rispettando il divieto di *communicatio in sacris* (tanto caro agli ortodossi) e, poiché le differenze tra ortodossi e greco-cattolici sono più di cuore che di dogmatica, si dovranno organizzare, ad esempio, dei concerti di canti religiosi in cui greco-cattolici e ortodossi possano cantare insieme, sentirsi insieme, commuoversi gli uni accanto agli altri.

La terza soluzione può essere quella di invertire l'ordine delle due virtù. Ho parlato prima della successione/ordine delle due virtù: dal punto di vista del mio amico greco-cattolico, bisogna applicare prima la giustizia, e poi (il perdono e) l'amore. Sorge però l'obiezione, anzi la domanda: è possibile/è escluso che prima agisca l'amore (sotto forma di perdono), affinché poi si possa fare giustizia? Anche se di solito il figlio che ha sbagliato chiede primo perdono

---

<sup>8</sup> Cf. Al. Mesian, *Ecumenismul – drumul spre unitatea creștină*, Baia Mare 2012; Al. Mesian, *File din viața mea*, Baia Mare 2015.

<sup>9</sup> Si tratta del progetto sull'*Unione della Chiesa dei Romeni di Transilvania con la Chiesa di Roma (1701-1761)* finanziato dalla Fondazione Pro Oriente e realizzato in collaborazione con l'Università "1 Decembrie 1918" di Alba Iulia, nel periodo 2001-2016. I risultati consistono nella pubblicazione di 5 numeri tematici della rivista *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* (6/II 2002, 9/II 2005, 10/II 2006, 11/II 2007, 14/II 2010), a seguito dell'organizzazione delle conferenze del progetto alternativamente a Vienna e ad Alba Iulia, come nonché la diffusione dei risultati della ricerca attraverso i due volumi: J. Marte, V. Ioniță, I. Mârza, L. Stanciu și E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom / Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, Vol. I., București 2010; J. Marte, V. Ioniță, W. N. Rappert, L. Stanciu și E. Chr. Suttner (Hrsg.), *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom / Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*. Vol. II, București 2015.



e solo dopo viene abbracciato con amore dalla madre, alla moglie offesa viene prima chiesto perdono e solo dopo il marito riceve un bacio da lei, tuttavia ci sono casi in cui il primo passo è lasciare per il momento la giustizia da parte, metterla in secondo piano, non reclamare giustizia, non voler riparare l'ingiustizia, e implicitamente dare credito a una persona (o a un'istituzione) che ti ha fatto del male, sperando che l'amore gratuito offerto inizialmente inneschi successivamente la riparazione di tale ingiustizia. Il cristiano che si assume il compito di ricercare mediazioni pratiche tra i due termini, di esplorare la possibilità di una terza via tra le logiche antitetiche dell'amore e della giustizia, potrebbe riconoscere nel perdono una delle vie del bene che porta ad individuarlo dentro le grandi coordinate della giustizia e dell'amore<sup>10</sup>, anche se penso che questa soluzione sia applicabile a livello personale/interpersonale piuttosto che tra istituzioni. A seguito di un'ingiustizia fatta a me, posso offrire il perdono gratuito senza chiedere prima di essere giustificato<sup>11</sup> (secondo il principio che amare significa perdonare<sup>12</sup>). Ma, nel senso opposto, se io ho fatto un'ingiustizia a qualcuno, non posso pretendere che quella persona mi offra il perdono senza che io cerchi di riparare l'ingiustizia commessa. Quando le esigenze della giustizia lo esigono, quando un'altra istanza, dall'esterno, lo reclama, quando il prossimo lo richiede espressamente, quando la decisione spetta all'attribuzione altrui, allora sì, la giustizia deve essere fatta. Ma se le decisioni di giustizia e di amore riguardano il danno arrecato da altri alla propria persona, allora io posso decidere di mettere in secondo piano la

---

<sup>10</sup> Cf. C. Torcivia, *Perdono. La via del bene tra giustizia e amore*, Trapani 2015.

<sup>11</sup> È curioso come si avverte la richiesta di giustizia nella psiche umana. Un marito tradito una volta dall'infedeltà della moglie sentiva il bisogno di commettere un atto di adulterio una volta prima di perdonarla, per «fare giustizia», per «ristabilire l'uguaglianza» tra loro. Un altro dilemma, più psicologico che morale, è dato dalla situazione in cui, ad esempio, una moglie tradita dal marito dovrà prendere una decisione: o sceglie di applicare l'amore (il perdono), pensando all'amore che gli porta, ai figli, a Dio, eventualmente (ma non necessariamente) a condizione che lui prometta di uscire dalla relazione extraconiugale e di non ripetere l'errore commesso, oppure di applicare la giustizia, assumendosi il diritto morale concesso dalla Sacra Scrittura di separarsi da colui che ha tradito l'alleanza d'amore e di fedeltà.

<sup>12</sup> Cf. S. Baştovoi, *A iubi înseamnă a ierta*, Bucureşti 2018.

FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ  
DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

giustizia (che dovrebbe essere fatta a me) e quindi scegliere di attuare (prima e possibilmente esclusivamente) l'amore.

Ma, per non chiudere in tono polemico o negativo il caso del mio amico, dobbiamo però affermare che ci sono segnali positivi di dialogo ecumenico tra ortodossi e greco-cattolici in Romania. Anche se al momento non ci sono strategie comuni né incontri ufficiali sistematici, il clima è molto più disteso, ci sono incontri circostanziali a livello personale, le due Chiese si accettano come sorelle, ci sono luoghi dove celebrano alternativamente nello stesso luogo del culto, così che si instaura a poco a poco un senso di fraternità cristiana e umana.

**Amore e giustizia nel paradigma biblico e liturgico**

Con riferimento a quest'ultima soluzione, quella del perdono incondizionato come manifestazione dell'amore, vorrei aggiungere un altro modello, un altro caso, un altro paradigma operativo, questa volta biblico.

Tutta la storia della redenzione dell'uomo è una realtà legata alla virtù della giustizia e alla virtù dell'amore. Le prime riflessioni che sorgono nella nostra mente sono provocate dalle domande riguardanti i motivi per cui è stato necessario che il Padre mandasse Gesù nel mondo a sacrificarsi per i nostri peccati, per liberarci dalle mani del Maligno, per restaurare la *giustizia* originaria. D'altra parte, il Padre ha individuato questa via di salvezza per *amore* verso le persone. Ci troviamo di nuovo, agli inizi dell'umanità, tra la virtù della giustizia e la virtù dell'amore.

Dopo che fu commesso il peccato originale, qualcuno dovette strappare Adamo ed Eva dalle mani del diavolo, tirarli fuori di lì, riportarli a casa, eventualmente pagare qualcosa in cambio al diavolo, in qualche modo sottrarli al diavolo, pagare un prezzo, comprarli, per offrire loro nuovamente la possibilità dell'amicizia con Dio, per ristabilire la giustizia. In quelle condizioni, Dio ha promesso loro un Salvatore, ha promesso di mandare un Redentore, per redimerli. Al momento opportuno, Dio-Padre ha mandato Dio-Figlio, cioè Gesù Cristo, a nascere sulla terra, a diventare un uomo come gli uomini, a «umiliarsi», a pagare il riscatto chiesto da Satana, e portare la liberazione all'uomo. Qual è il prezzo? Cosa vuole Satana? Satana vuole sangue, vuole

morte, vuole dolore, sofferenza, lacrime, tomba, oscurità. Allora Gesù Cristo ha dovuto pagare quel prezzo, versare il suo sangue, soffrire, essere sputato, picchiato, deriso, ha dovuto dare la vita, sacrificarsi per il popolo.

Il sacrificio non è necessariamente un valore in sé, ma nel mondo corrotto da Satana, il sacrificio è necessario per realizzare cose buone: sacrificiamo il nostro tempo per studiare, sacrificiamo le vacanze per rinnovare la casa, sacrificiamo certi sogni per poter mantenere i figli all'Università, cioè ci sacrificiamo per gli altri. Nel mondo in cui viviamo, il sacrificio è inevitabile. Parliamo così del Sacrificio di Cristo sulla croce. Attraverso la Sua Passione, attraverso la Sua morte, Cristo ci ha redenti a gran prezzo dalle mani del diavolo, ha riaperto le porte del Cielo, ci ha ottenuto dalle mani del Maligno e ci ha dato la possibilità della salvezza. Attraverso la Sua morte sulla croce, Gesù ha restituito all'uomo l'immortalità perduta a causa del peccato. Ha ristabilito la giustizia<sup>13</sup>.

Nella stessa dialettica di giustizia e amore troviamo anche la Preghiera della Liturgia di San Basilio Magno, che il sacerdote recita sommessamente, con le mani alzate, prima della consacrazione: «Con queste beate potenze, o Signore amico degli uomini (...) sei giusto in tutte le tue opere, perché in giustizia e con giudizio vero hai fatto per noi ogni cosa. Infatti hai plasmato l'uomo usando il fango della terra ed onorandolo con la tua immagine, Tu, o Dio, lo hai posto nel paradiso della gioia, promettendogli immortalità di vita e godimento dei beni eterni se avesse osservato i tuoi comandamenti. Quando disubbidì a Te, che sei il vero Dio e che lo avevi creato, ed ubbidì all'inganno del serpente procurandosi la morte con i suoi peccati, lo hai scacciato, o Dio, nel tuo retto giudizio, dal Paradiso in questo mondo e lo hai fatto tornare alla terra dalla quale fu tratto; ma Tu disponesti per lui la salvezza mediante la rigenerazione nel tuo Cristo (...) diede se stesso come prezzo della morte, nella quale eravamo tenuti, venduti sotto il peccato»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A. Rus, Care este rostul Pătimirii și Învierii lui Isus Hristos?, *Astra blăjeană*, 1-2 (105-106) 2023, 2-3; cf. (12.12.2023) <http://www.e-communio.ro/stire/15337-care-este-rostul-patimirii-si-invierii-lui-isus-hristos>

<sup>14</sup> *La Divina Liturgia di S. Basilio il Grande*, S. Atanasio Comunità Cattolica Bizantina, Roma 2019, 29-31.

FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ  
DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

D'altra parte, Cristo ha versato il suo sangue non solo per un senso di giustizia, ma per amore degli uomini. Quindi la storia della salvezza non è solo una questione di giustizia, ma un fatto di amore.

Non tutti i teologi concordano sul fatto che Cristo sia venuto innanzitutto per riparare il disastro causato dal peccato di Adamo. Pertanto, alla domanda se Cristo si sarebbe fatto carne anche se Adamo non avesse peccato, rispondono affermativamente. Fanno parte della scuola «scottista» del grande pensatore Ioannes Duns Scotus, monaco dell'Ordine francescano, morto nel 1308. L'opinione contraria, che Cristo non si sarebbe incarnato se Adamo non avesse peccato, è sostenuta dalla Scuola «tomista» sulle orme di San Tommaso, morto nel 1274, monaco dell'Ordine domenicano<sup>15</sup>. Nella sua opera *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1980 (*La Trinità e il Regno di Dio*) Jürgen Moltmann distingueva tra quella che chiamava incarnazione “accidentale” e incarnazione “necessaria”. Quest'ultima conferisce all'incarnazione un significato soteriologico: il Figlio di Dio si è fatto uomo per salvarci dai nostri peccati. La prima, invece, vede l'incarnazione come compimento dell'Amore di Dio, del suo desiderio di essere presente e di vivere in mezzo all'umanità. L'Incarnazione del Figlio significa la Rivelazione dell'amore della Santissima Trinità: «L'amore di Dio si è manifestato nel fatto che Dio ha mandato il suo Figlio unigenito nel mondo, affinché noi potessimo vivere per mezzo di lui» (1 Gv 4, 9)<sup>16</sup>.

Allo stesso modo, una lettura biblica che riflette la tensione tra giustizia e amore emerge dalla parabola degli operai della vigna (Matteo 20, 1-16). «Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all'alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna. Si accordò con loro per un denaro al giorno e li mandò nella sua vigna. Uscito poi verso le nove del mattino, ne vide altri che stavano in piazza, disoccupati, e disse loro: “Andate anche voi nella vigna; quello che è giusto ve lo darò”. Ed essi andarono. Uscì di nuovo verso mezzogiorno, e verso le tre, e fece altrettanto. Uscito ancora verso le cinque, ne vide altri che se ne stavano lì e disse loro: “Perché ve ne state qui tutto il giorno senza far niente?”. Gli risposero: “Perché nessuno ci ha presi a giornata”. Ed egli disse loro: “Andate

---

<sup>15</sup> D. Lucaciu, Motivul principal al Întrupării Fiului lui Dumnezeu. După părerea Fer. Duns Scotus, *Cultura Creștină*, 10-12, 1941, 527-543.

<sup>16</sup> A. Amato, *Gesù Il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 439-443.

anche voi nella vigna”. Quando fu sera, il padrone della vigna disse al suo fattore: “Chiama i lavoratori e da’ loro la paga, incominciando dagli ultimi fino ai primi”. Venuti quelli delle cinque del pomeriggio, ricevettero ciascuno un denaro. Quando arrivarono i primi, pensarono che avrebbero ricevuto di più. Ma anch’essi ricevettero ciascuno un denaro. Nel ritirarlo, però, mormoravano contro il padrone dicendo: “Questi ultimi hanno lavorato un’ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo”. Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: “Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse concordato con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene. Ma io voglio dare anche a quest’ultimo quanto a te: non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?”. Così gli ultimi saranno primi e i primi, ultimi”».

Gesù in questa parabola paragona il Regno dei Cieli a un Maestro che è Dio, e che, uno per uno, cinque volte, in ore diverse (l’ora prima, l’ora terza, l’ora sesta, l’ora nona e l’undicesima), assume operai con il pagamento di un dinaro nella sua vigna. Alcuni lavoratori vengono assunti la mattina presto, altri più tardi, a turni, ma vengono tutti pagati allo stesso modo! Perché? Perché la ricompensa è la stessa: la vita eterna (Matteo 19,27-29). Dio, con tutti i suoi servi di tutti i tempi, ha patteggiato con lo stesso pagamento: la vita eterna. Non c’è motivo di invidiare certe categorie che forse non hanno sopportato «le fatiche della giornata e il caldo», perché la nostra intesa con il Maestro è questa: la vita eterna (Matteo 25,46; Gv 4,36)<sup>17</sup>. La protesta sembra fondata. Chi lavora di più tende ad ottenere di più di chi lavora di meno. Quelli che cominciavano a lavorare alle sei del mattino pensavano che avrebbero ricevuto di più, ma vedendo che anche loro ricevevano un solo dinaro, erano pieni di risentimento, in quanto, dopotutto, non hanno lavorato più a lungo degli altri, sopportando il caldo della giornata? Quelli che hanno cominciato a lavorare alle sei del mattino hanno ottenuto esattamente ciò che

---

<sup>17</sup> La parabola, ma anche il versetto chiave «Così gli ultimi saranno i primi; e il primo, l’ultimo» può anche riferirsi al fatto che coloro che hanno prestato servizio alla fine (i cristiani) saranno i primi a ricevere il pagamento, e i primi (gli ebrei credenti) saranno gli ultimi a ricevere il pagamento: lo scopo della parabola è per dimostrare che non c’è motivo di presunzione per gli ebrei.

FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ  
DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

si meritavano, ma erano pieni di invidia perché altri hanno ricevuto esattamente la stessa paga, per un lavoro che richiedeva molte meno ore. Molti di noi devono ammettere che la penseremmo allo stesso modo, considerando questo metodo di pagamento un po' ingiusto. Ma questo significa che nel Regno dei cieli dovremo adottare un modo di pensare completamente nuovo. La lezione qui è, ovviamente, che Dio è sovrano. E qualunque cosa ritenga opportuno fare sarà sempre buona, giusta ed equa. La lezione di questa parabola è che la persona «che pensa di contrattare sulla ricompensa finale sbaglierà sempre, e la bontà e la misericordia di Dio avranno sempre l'ultima parola, una parola che non può essere contestata». Dio è Amore. Attraverso il Suo amore, Egli rende tutto giusto affinché tutti sentano il Suo amore imparziale.

Il paradigma biblico è spiegato liturgicamente dalla «Parola pedagogica di san Giovanni Crisostomo nella Santa e Grande Domenica della Santa Pasqua» chiamata anche «Catechesi di san Giovanni Crisostomo»: «Se uno è pio e amico di Dio, goda di questa solennità bella e luminosa. Il servo d'animo buono entri gioioso nella gioia del suo Signore. Chi ha faticato nel digiuno, goda ora il suo denaro. Chi ha lavorato sin dalla prima ora, riceva oggi il giusto salario. Se uno è arrivato dopo la terza ora, celebri grato la festa. Se uno è giunto dopo la sesta ora, non dubiti perché non ne avrà alcun danno. Se uno ha tardato sino all'ora nona, si avvicini senza esitare. Se uno è arrivato solo all'undicesima ora, non tema per la sua lentezza: perché il Sovrano è generoso e accoglie l'ultimo come il primo. Egli concede il riposo a quello dell'undicesima ora, come a chi ha lavorato sin dalla prima. Dell'ultimo ha misericordia, e onora il primo. Dà all'uno e si mostra benevolo con l'altro. Accoglie le opere e gradisce la volontà. Onora l'azione e loda l'intenzione. Entrate dunque tutti nella gioia del nostro Signore: primi e secondi, godete la mercede. Ricchi e poveri, danzate in coro insieme. Continenti e indolenti, onorate questo giorno. Quanti avete digiunato e quanti non l'avete fatto, oggi siate lieti»<sup>18</sup>.

Si possono individuare molti altri passaggi del Nuovo Testamento in cui si percepisce una certa tensione tra giustizia e amore. Nel Discorso della

---

<sup>18</sup> *Grande e Santa Domenica di Pasqua. Mesonyktikon, Anastasis, Orthros*, Sant'Atanasio dei Greci, Roma 2014-2020, 26, cf. (28.10.2024) [https://www.liturgiabizantina.it/Testi\\_liturgici/Settimana%20Santa%20Pasqua%20veglia%20greco%20A4.pdf](https://www.liturgiabizantina.it/Testi_liturgici/Settimana%20Santa%20Pasqua%20veglia%20greco%20A4.pdf)

Montagna Gesù insegna: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Da' a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle. Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti. Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Matteo 5, 38-48).

Inoltre, la realtà biblica della conversione e della ricezione del Paradiso non sembra seguire tutte le regole della giustizia. L'idea si riflette, ad esempio, nella parabola del figliol prodigo. Non solo il figliol prodigo acquista il privilegio (non proprio gratuito, ma che deriva dalla richiesta di perdono) di godere nuovamente del diritto di essere figlio presso il fratello maggiore, ma, inoltre, sembra superare il fratello nell'amore che riceve da suo padre. È qui anche l'esperienza di Saulo, il futuro Paolo, che «partecipò all'assassinio di Stefano» (Att 7,58): Dio, invece di punire la malvagità di Saulo perché perseguitava i cristiani ed era coinvolto nel omicidio Stefano, lo rende il Suo vaso prescelto.

### **Conclusioni. La complementarità tra amore e giustizia**

Nel mondo in cui viviamo, le realtà talvolta ci vengono presentate in modo distinto, separato, isolato, frammentario, e ciò avviene a causa delle limitazioni di tempo, di spazio e in base alla nostra capacità di comprensione. Esiste una gerarchia di valori<sup>19</sup> (e ci sono antinomie e gerarchie all'interno

---

<sup>19</sup> Il principio gerarchico ci insegna come stabilire le priorità affinché prevalga l'«ordine». Molti padri spirituali, ad esempio, consigliano ai coniugi che si sentono offesi di aspettare il momento giusto per chiedere giustizia; fino al momento opportuno dovranno rinunciare

FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ  
DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

della stessa virtù<sup>20</sup>). L'amore è più grande della giustizia: Gesù insegna che il primo e più importante comandamento della Legge è l'amore (Matteo 22,37-40). Dio è amore (1 Giov 4,8). «Dio è amore e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui» (1 Giov 4,16). Il cristianesimo è chiamato la religione dell'amore. Paolo, parlando delle virtù, aggiunge: «E la più grande di queste è l'amore» (1 Cor 13, 13).

Non esiste una subordinazione della giustizia alla carità, né una sostituzione della giustizia con la carità. Né il trionfo della giustizia sopprimerà la carità (come asseriscono gli idealisti del materialismo storico). Nella giustizia si dà ciò che è strettamente dovuto all'altro, per la carità si dà anche il non dovuto. La giustizia si fonda nell'inviolabilità del diritto altrui, la carità sull'amore del prossimo e va oltre i limiti della giustizia. La carità si esplica con la libera iniziativa e ammette libertà di scelta nel modo e nella quantità, la giustizia non pone alternativa: richiede in modo assoluto che si riconosca e che si dia a ciascuno il *suum* secondo eguaglianza. Di qui l'insostituibilità della giustizia da parte della carità, e il rispetto che essa richiede, pur lasciando alla carità il primato fra le virtù. La carità senza la giustizia è falsa, la giustizia senza la carità è morta<sup>21</sup>. La difesa e l'applicazione della giustizia non fanno a meno dell'amore.

Ma l'amore esige qualcosa di più. Se la giustizia mi obbliga a dare a ciascuno ciò che è suo, *suum cuique*, l'amore mi consiglia a dare agli altri da ciò che è mio, *cuique de meo*. Privare me stesso, cioè di mia iniziativa, di qualcosa

---

temporaneamente al rischio di creare un conflitto implicito nella ricerca della propria giustizia, poiché «la pace vale più della giustizia».

<sup>20</sup> «Chi ama il padre o la madre più di me, e chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me» (Matteo 10, 37). Forse alcuni sarebbero tentati a pensare che l'amore di Dio sia in opposizione all'amore dei genitori o dei figli. Ma è chiaro che dobbiamo integrare l'amore di Dio con l'amore dei genitori e dei figli in una visione d'insieme. Ma possono esserci anche situazioni estremamente rare e indesiderabili in cui si debba scegliere tra Dio e i nostri familiari (ad esempio i martiri che hanno dovuto scegliere tra la fede in Dio o la vita con i loro cari). In questi casi bisogna fare la scelta giusta: prima Dio e poi gli altri. "«Cercate prima il regno di Dio, e ogni altra cosa vi sarà aggiunta» (Matteo 6:33).

<sup>21</sup> A. Di Geronimo, *Giustizia*, sottocapitolo *Giustizia e carità*, in: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, II, 1990, 1190.



che mi appartiene e donarlo, di cuore, al prossimo trovato nella sfera di irradiazione del mio amore. Se le norme della giustizia non esigono nulla da me dopo che le ho adempiute, il comandamento dell'amore non sarà mai adempiuto da alcuna quantità di atti compiuti in suo nome. La coercizione è una condizione *sine qua non* per il raggiungimento della giustizia. La giustizia lascia al di là di sé un vasto dominio sul quale l'amore è chiamato a esercitare la sua forza benefica<sup>22</sup>.

La giustizia pressuppone la punizione (e la «vendetta»?), che inclina a castigare quanti compiono il male, altrimenti il disordine rimasto impunito potrebbe diffondersi nella comunità. La carità è mite, usando tatto persuasivo, tralasciando la punizione meritata, rispecchiando il comportamento di Dio, il quale è «lento all'ira» e aumenta le attenzioni benevole verso il deviato affinché questi sia aiutato a ravvedersi (Luca 11, 5-9, Efes. 3, 18-19).

Chi ha la capacità da equilibrare esigenze così disparate? Solo lo Spirito sa rendere la nostra coscienza capace di valutare prudenzialmente in quale misura e in quale modo rendere compresenti i vari aspetti antinomici virtuosi. È possibile superare tutte queste antinomie e avviare la vita virtuosa verso la semplicità? S. Freud sembra negarlo, ma per la teologia spirituale odierna è possibile, per chi si introduce nella vita mistica, sorpassare la stessa antinomia esistente fra le molteplici virtù. Il vero santo ha sorpassato le forme virtuose, che sulla terra sono molteplici e fra loro contrastanti. Anche se sulla terra il contrasto fra le virtù non è mai del tutto superabile e la carità vi è praticabile solo nel compromesso di atteggiamenti virtuosi antinomici, il contemplativo sa testimoniare in modo concreto e sublime che „una sola sia la cosa di cui abbia bisogno» (Luca 10, 42)<sup>23</sup>. Alla fine il problema non è più «O si ama o si è giusti», ma «ami e hai ragione» oppure «devi amare, per essere giusto».

In conclusione, nel mondo affetto dall'imperfezione, dalla concupiscenza, dal progresso e dal regresso, il rapporto stesso tra le virtù è alterato, è bloccato da

---

<sup>22</sup> Cf. D. Belu, *Iubire și dreptate* (27.10.2024)

<https://www.crestinortodox.ro/editoriale/iubire-dreptate-70223.html>

<sup>23</sup> T. Goffi, *Antinomie spirituali*, sottocapitolo *Intreccio antinomico fra le virtù*, in: *Nuovo dizionario di spiritualità*, 1994, 25-27.

FRONTIERE E ANTINOMIE TRA LA VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA E LA VIRTÙ  
DELL'AMORE: DILEMMI NELLA VITA SPIRITUALE

frontiere, soglie, subordinazione o mutua esclusione. Il modo migliore di superarle è quello di convertirci sempre più profondamente. Finché non saranno comprese nella loro profondità e sublimità, le virtù potranno creare campi separati, erigere barriere e tracciare confini. Ma, vissute autenticamente e in un orizzonte aperto, la virtù della giustizia e la virtù dell'amore si incontreranno in una visione unificante.



## TRACER, EFFACER, TRAVERSER DES FRONTIÈRES EN THÉOLOGIE

Călin SĂPLĂCAN<sup>1</sup> 

**ABSTRACT:** *Tracing, erasing, crossing Borders in Theology.* What is the use of the border in theology? To answer this question, we will first make an etymology of the word border in ancient languages (Greek and Latin) and modern (Romanian). Then we will explore, through some biblical narratives, the fact of tracing, erasing and crossing boundaries in theology.

**Keywords:** border, gate, etymology, trace, erase, cross.

Associer frontière et théologie ne va pas de soi, car tracer, effacer ou traverser des frontières peut être une activité dangereuse. Alors, quel peut être l'intérêt de l'usage de la frontière en théologie ? Pour répondre à cette question, nous souhaitons écouter les langues anciennes et modernes (en particulier celles de Transylvanie), en saisissant leur signification et leur évolution. Après cette investigation philologique, nous explorerons, à travers quelques récits bibliques, le fait de tracer, effacer et traverser des frontières en théologie.

---

<sup>1</sup> Călin Săplăcan est maître de conférences à la Faculté de Théologie gréco-catholique, de l'Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca (Roumanie). Enseignant Théologie morale. Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches de Frontière en Théologie ; email : calin.saplacan@ubbcluj.ro



### Les mots de la frontière

Tout d'abord, mettons-nous à l'école des langues anciennes pour comprendre ce qu'elles nous enseignent au sujet de la frontière. Par la suite, nous nous efforcerons de comprendre les significations de la frontière en roumain, qui se sont enrichies au contact d'autres langues. Nous pourrons, alors, en dernier lieu, nous référer à la Bible pour en tirer des enseignements sur la frontière.

En grec ancien, plusieurs mots portent en eux l'idée de frontière. Avec Isabelle Boehm<sup>2</sup> convenons de recenser les plus importants. Le mot ὄρος (*horos*) renvoie d'abord à quelque chose de très concret, à une borne, c'est-à-dire une pierre qui sépare deux propriétés. Le vocable *horos* peut renvoyer dans certains cas à une frontière naturelle (rivière, montagne, lac, mer, etc.) qui partage deux Etats, ou pour indiquer la limite. D'autres termes liés à la frontière se trouvent utilisés, tels que : πέρας (*peras*), qui signifie « les extrémités, les confins, les bords », comme le fond le plus profond d'un pays ; τέρμα (*terma*), qui désigne une limite définie ; et ἔσχατος (*eschatos*), qui se traduit par « l'extrémité ultime ».

Dans la langue latine, il existe également des mots utilisés pour décrire la frontière. Pour Paul-Victor Desarbres<sup>3</sup>, le mot *finis* est le plus représentatif pour désigner la frontière, en reprenant le cadre intellectuel grec. Le lexème *finis*, tout comme le terme grec *horos*, désigne la limite d'un champ, d'un territoire ou d'une borne. Par extension, ce mot peut désigner le but ou la fin. Deux autres termes sont liés à la frontière : *terminus*, qui possède un équivalent grec, *terma*, et *limes*, qui signifie « délimiter » et « fixer » (une route avec des forteresses).

La langue roumaine, qui se trouve au carrefour des traditions latine, slave, hongroise, etc., possède un vocabulaire impressionnant pour désigner les mots de la frontière. *Frontieră*, *graniță*, *hotar* sont les plus connus. Le mot *frontieră* hérité de la langue française (frontière) tire sa signification du *front* qui indique la

<sup>2</sup> I. Boehm, Pur concept, élément naturel ou réalité édifiée de main d'homme ? À propos du vocabulaire de la frontière en grec ancien, *Cahiers des études anciennes* LII, 2015, 19-45.

<sup>3</sup> P.-V. Desarbres, Dire les frontières : à l'école des langues européennes et bibliques, *Communio* 266, 2019, 16-26.

partie haute du visage (qui a donné *frunte* en roumain). Métaphoriquement, dans un contexte de guerre, *front* signifiait le lieu devant où se donnaient les luttes, où les armées s'affrontent (*se înfruntă* en roumain). La frontière devient peu à peu comprise comme limite qui sépare deux États, mais aussi limitrophe. Le mot roumain *graniță* hérité du vieux polonais *granita*, *granca* (et qu'on trouve aussi en allemand sous la forme de *grenze*) désigne une limite entre deux États, une délimitation, une limite territoriale (plus ou moins fixe selon les cultures). Le mot *hotar*, hérité du hongrois, peut signifier aussi bien une borne (*piatră de hotar*) qu'un territoire, une limite, une marge. C'est intéressant de remarquer avec Paul-Victor Desarbres que le mot *hotar* a donné des dérivés comme *a hotărî* (*meghatároz* en hongrois) qui veut dire décider, établir une date, un terme ou établir un territoire (*a pune hotar*). La langue roumaine a hérité du latin *decidere*, des mots comme *a decide*, *decizie* (c'est-à-dire décider, respectivement, décision).

La *Septante* et la *Vulgate* reprennent les significations grecque (*horos*, *terma*, *escatos*) et latine (*finis*, *terminus*, *limes*) du mot frontière, auxquelles s'ajoutent des significations spirituelles, métaphysiques, morales.

Après cette exploration concernant les significations du mot frontière à travers des différentes cultures et langues, avec une insistance sur le grec, le latin et le roumain, nous pouvons donner quelques caractéristiques de la frontière. Le vocable frontière a subi une évolution qui s'oriente dans le sens d'un passage du terme au concept. Sa signification ne s'arrête pas seulement aux aspects géographiques, mais aussi aux dimensions spirituelles, morales et métaphysiques. La frontière implique au moins deux parties. Elle se pose comme un « entre-deux » (au moins). Elle circonscrit un espace : un intérieur et un extérieur, une limite par rapport à quelque chose d'autre. Ceci implique des tractations, des discussions, parfois des confrontations qui peuvent être parfois violentes. La frontière joue entre la guerre et la paix, comme l'indique clairement le titre de la thèse de Laurent Chevalier<sup>4</sup>. Il existe une différence entre murs et frontières : alors que les uns enferment, emprisonnent, contraignent, les autres, au contraire, régulent le passage.

---

<sup>4</sup> L. Chevalier, *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*, Paris 2003.

Passer du terme au concept de frontière, revient à passer d'une signification contrainte par sa définition à des significations élargies : la frontière entre bien et mal, entre vie et mort, entre identité et altérité, entre intérieur et extérieur, etc.

### Tracer des frontières

Tracer des frontières, constitue une entreprise dangereuse. Il s'agit là d'une question de vie et de mort. Selon la Bible, tracer des frontières se révèle le privilège de Dieu. En effet, le livre de la Genèse nous dit que Dieu met fin au *tohu-bohu* (au chaos) en séparant : la lumière et les ténèbres (Gn 1,2-6) ; les eaux inférieures avec les eaux supérieures avec un firmament (Gn 1, 6-7) ; il crée l'homme et la femme (Gn 2). Dieu crée en traçant des frontières, il sépare et ainsi met de la différence, des limites à ne pas franchir. Le risque d'affranchir ou d'effacer ces frontières, ces limites, c'est celui du retour au chaos, le retour à l'état d'avant d'indifférenciation. La création, c'est le premier acte de salut, le salut compris comme cette promesse de partager la vie de Dieu.

Mais pas tout le monde ne perçoit pas positivement la création de Dieu. Dans *Éloge des frontières*, Régis Debray voit la création biblique bien différemment. « Pour extraire un cosmos de la soupe primitive, d'un coup de foudre ou de bistouri, le bon Dieu disjoint le conjoint – en vrai petit diable (le diviseur, en grec). (...) Puis (Gn II), en maniaque de l'écart productif, Elohim y revient : il crée Ève en découpant un côté du corps d'Adam. Comme Zeus coupe l'androgynie primitif en deux, pour faire un homme et une femme. »<sup>5</sup>

Une telle formulation heurtera certainement une lecture confessante de ce texte. Pourtant, à l'occasion d'un entretien radiophonique, l'auteur rappellera que « la frontière est une limite hospitalière garante de la diversité du monde. La frontière, ça invite à un partage, ça n'invite pas à une exclusion. (...) La frontière est une porte, mais avec les portes on peut accueillir les autres (...). »<sup>6</sup> On ne peut que partager ces derniers propos. Toutefois, comment interpréter

---

<sup>5</sup> R. Debray, *Éloge des frontières*, Paris 2013, 26.

<sup>6</sup> Débat France Inter, 30 avril 2012, (20.11.2024) <https://www.youtube.com/watch?v=ZNRnuHLJqBY>

cette détermination à fermer les frontières envers la théologie, comme le montre l'exemple de l'auteur précité ? Où se trouve le partage, où est l'accueil dont il parle ?

Cet exemple illustre l'importance de réfléchir aux frontières pour distinguer, éclaircir les domaines de recherche, les concepts et les critères de vérité. Régis, selon nous, fait un mélange déroutant. Dieu ressemble, dans ses propos, à un démiurge qui sépare en usant de la violence (« coup de foudre », « bistouri »). Il s'agit là d'une manière d'appréhender un Être tout-puissant, en oubliant que celui-ci se révèle par amour sur la croix. Plus encore, en faisant appel à la « soupe primitive » (allusion scientifique de l'origine de la vie sur Terre), il ne rend pas compte de ce que les chrétiens comprennent par la Création. La distinction conceptuelle entre *commencement* et *origine*<sup>7</sup>, qui relève des domaines différents, théologie et science, s'impose. De même, une étude comparative entre le mythe de l'androgynie et le texte biblique de la création de l'homme semble nécessaire. Nous renvoyons ici à la thèse de Xavier Lacroix, *Le corps de chair*<sup>8</sup>, où l'auteur effectue une étude comparative entre le mythe « des androgynes » et le texte biblique de la création Gn2. Ainsi, la création est le résultat d'une punition dans le texte grec, alors qu'elle est bonne dans le texte biblique. La femme et l'homme sont la moitié d'un dans le mythe des androgynes et sujets à part entière en Genèse. Si l'androgynie est sexué (masculin et féminin) avant la séparation, dans le texte biblique, Adam n'est ni *ἀνδρεῖος* (andreios) ni *γυνή* (gyne). Après la séparation de l'androgynie, l'homme et la femme sont retournés l'un vers l'autre comme punition, dans le texte biblique, ils sont des vis-à-vis. Le rapport désir/unité est différent dans le texte grec, car il se présente comme une nostalgie du passé, alors qu'en Genèse il est présenté comme nouveauté du futur ; dans le mythe des androgynes l'unité et la dualité s'opposent, alors qu'en Genèse elles s'appellent mutuellement : « La différence sexuelle se révèle le lieu de l'une et de l'autre. »<sup>9</sup>

<sup>7</sup> J.-M. Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris 2008, 211-216.

<sup>8</sup> X. Lacroix, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris 1992, 287-292.

<sup>9</sup> Lacroix, *Le corps de chair* 292.



Daniel Collange met en évidence ce double visage de la frontière entre l'homme et la femme : « La création d'Ève qui pour lui est « créée en face », en « opposition » à Adam, pourrait-on dire, est à la fois son complément et sa limite. C'est pourquoi la création d'Ève implique blessure et perte pour Adam ; il y perd une côte, mais y gagne un côté (« côte/côté », le jeu de mots vaut pour l'hébreu – tsèla – comme pour le français). Adam perd avec la création d'Ève son caractère illimité d'ectoplasme sans forme et malheureux, mais gagne un côté, un contour et une identité. Celle-ci toutefois est faite de vis-à-vis et de limitations, de face-à-face « contre » (kenegdo). De la sorte le bien et le mal se trouvent fondamentalement compris soit comme accueil et respect d'autrui dans son altérité limitative, soit comme rejet ou atteinte portée à son intégrité. »<sup>10</sup> Tracer des frontières nous fait penser à l'enjeu de cet entre-deux : unité ou séparation, communion ou violence, bien ou mal, paix ou guerre, identité et altérité, etc. Ne conviendrait-il mieux d'effacer les frontières ?

### **Effacer les frontières**

Que serait un monde sans frontières ? Une configuration relationnelle où n'existerait pas de séparation entre le moi et l'autre. Le récit biblique La Tour de Babel (Gn 11, 1-9) peut servir d'exemple<sup>11</sup>. Il raconte le projet des hommes - qui parlent la même langue et qui décident de construire une ville et une tour immense pour atteindre les cieux, pour se faire une renommée (v. 1-4) - et l'intervention divine concernant ce projet humain (v. 5-9).

Initialement, nous dit François Nault<sup>12</sup>, en faisant appel aux recherches menées par André Neher<sup>13</sup>, les hommes vivent dans une unité parfaite, sans distinction ni séparation : une « situation d'unité et d'unanimité », « d'harmonie

---

<sup>10</sup> J.-Fr. Collange, L'arbre du bien et du mal : le couple et l'éthique théologique aujourd'hui (Genèse 2, 15-23), in S. Biancu/ A. Bondolfi, *Quelle identité de l'éthique théologique aujourd'hui ?* RETM 291 HS, 2016, 189-193.

<sup>11</sup> Je reprends l'analyse faite en C. Săplăcan, *Une éthique du regard*, Cluj-Napoca 2015, 64-65.

<sup>12</sup> F. Nault, Un Dieu érotique, *Études Théologiques et Religieuses* 77/3, 2002.

<sup>13</sup> A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970, 111-112 ; A. Neher, *De l'hébreu au français*, Paris 1969, 49.

totale ». <sup>14</sup> Ils partagent une même langue et une même histoire, formant ainsi un bloc homogène : « La terre entière se servait de la même langue et de mêmes mots » (Gn11,1). Dans ce texte, *sapha* qualifie la langue et *dabar* les mots. <sup>15</sup> En traduisant les mots *sapha* par bord, limite, frontière, et *dabar* par histoire, Neher effectue une traduction inédite : « Toute la terre avait une seule frontière et une seule histoire. » <sup>16</sup> Nault interprète cette absence de différenciation comme une situation problématique, car elle élimine tout espace pour l'altérité : d'abord, parce qu'il manque cet *entre-deux* (la frontière entre les hommes manque ; parce que la présence féminine, gage d'altérité face à l'homme, manque dans ce récit), ensuite, parce qu'il manque la relation à l'autre.

Le projet de construction de la tour de Babel symbolise la quête d'unité absolue de l'homme qui se suffit à lui-même et aspire à atteindre le divin. Ainsi, celui-ci refuse de se recevoir de l'Autre (ils veulent se faire un nom, en refusant de recevoir leur nom d'un autre). Il essaie de prendre la place de Dieu, par l'abolition de l'espace entre soi et l'Autre. Comme le remarque le théologien canadien, il s'agit là d'un travail d'indifférenciation, de confusion, de fusion. C'est le risque d'effacer les frontières. Cependant, cette ambition démesurée se trouve vouée à l'échec. Dieu agit comme principe d'altérité. <sup>17</sup>

L'intervention divine, en dispersant les hommes et en multipliant les langues, réintroduit la différence et l'altérité au cœur de l'expérience humaine. Dieu « injecte » de l'altérité. Cela se fait par l'invocation des fils d'Adam (fils d'homme), faite par Dieu au verset 5, qui rappelle aux hommes qu'ils ne peuvent pas être leur propre père et qu'ils se reçoivent des autres. Les versets 5 et 7 du récit rapportent que Dieu descend vers les hommes. Donc, la distance entre les hommes et Dieu n'a pas été abolie et le projet de prendre la place de Dieu, par la construction de la tour, a échoué. Un autre travail de l'altérité se manifeste dans l'action de Dieu pour disperser les hommes et de multiplier les langues. Dieu met fin à l'indifférenciation, car son action réintroduit la différence et l'altérité au cœur de l'expérience humaine. En définitive, loin de

---

<sup>14</sup> Nault, *Un Dieu érotique* 392.

<sup>15</sup> Nault, *Un Dieu érotique* 392.

<sup>16</sup> Neher, *L'exil de la parole* 111-112 cité par F. Nault, *Un Dieu érotique* 392.

<sup>17</sup> La féminité est comprise ici dans des termes lévinassiens.

constituer une punition, l'action de Dieu peut être appréhendée comme bénédiction pour les hommes. Par son action, Dieu permet aux hommes de ne pas rester dans la logique destructive du même. Dieu n'est pas vengeur, il est présenté dans ce récit comme principe de féminité, de mystère et d'altérité. Par son action, il permet aux hommes de vivre le manque et le désir, conditions nécessaires à la création et à la vie.

Effacer des frontières, engendre un retour au même, à l'Un, à une totalité. Autrement dit, cela revient à réduire le monde à mon monde<sup>18</sup>. « Sans frontière, il ne peut plus rien traverser, ni franchir, ni même d'ailleurs effacer. »<sup>19</sup> Il devient impossible de nier le lien entre les frontières et le pouvoir. Le plus souvent, on efface des frontières pour en tracer d'autres. Celles-ci demeurent une invitation à l'un et l'autre, à la reconnaissance et au partage. Pour cela il convient de les traverser.

### **Traverser les frontières**

Les frontières se révèlent nécessaires pour l'existence humaine. Étymologiquement, nous dit André Gounelle, le mot « exister » est composé de « sistere » qui veut dire *se tenir*, et « ex » c'est-à-dire *hors*. L'auteur nous dit qu' « on n'existe que si on sait s'exposer, dépasser ses frontières pour aller à l'extérieur, faire de son lieu une base de départ et d'exploration vers un ailleurs. »<sup>20</sup>

Pour André Gounelle, les frontières donnent forme à notre existence, en définissant un espace pour celle-ci, ce qui permet de définir des espaces de vie, des compétences et des responsabilités. Elles nous procurent un sentiment de sécurité, un « être chez soi ». Pour exister, il faut trouver un équilibre entre cette délimitation, qui est d'habiter un espace, « être chez soi », et le dépassement des frontières. Traverser les frontières demande de dépasser ses limites (la sécurité des territoires familiers), pour marcher, d'explorer et

---

<sup>18</sup> J.-D. Causse, La politique des frontières, *Revue d'éthique et de théologie morale* 296, 2017, 11.

<sup>19</sup> Causse, La politique des frontières, 11.

<sup>20</sup> A. Gounelle, La frontière. Variations sur un thème de Paul Tillich, *Etudes théologiques et religieuses* 67, 1992, 396-397.

s'exposer au-delà d'elles. Mais traverser les frontières peut prendre la forme d'une entreprise risquée. Que se passe-t-il si l'on se trouve envahi par l'autre ? Traverser les frontières peut mener de la part de l'autre à des attitudes de méfiance, de rejet, de mépris ou même de violence. C'est pourquoi, il faut présenter ses bonnes intentions. Pensons au dialogue interconfessionnel (gréco-catholiques, orthodoxes, protestants), au dialogue interdisciplinaire (théologie et science, par exemple), ou au problème migratoire, etc. Pour cela, construire des ponts afin d'élaborer un véritable dialogue se révèle essentiel. Un dialogue qui honore les différences plutôt que l'uniformité. Ainsi, les frontières, loin de se réduire à des formes problématiques d'enfermements, constitue des opportunités d'échange et de croissance ouvrant vers un « au-delà » qui enrichit notre existence, même face à la mort pour les croyants. Le christianisme met l'accent sur la frontière entre le péché et la grâce, entre la mort et la vie éternelle, Jésus Christ présenté comme médiateur entre nous et Dieu : « Je suis la porte » Jn 10,9, passage obligé vers le règne de Dieu.

Le texte d'Andrei Pleșu traite de la symbolique des portes dans le Nouveau Testament, soulignant leur double nature : elles peuvent être à la fois un moyen de séparation et d'unification, d'ouverture et de fermeture. Les passages bibliques évoquent cette ambivalence où la porte peut représenter une interdiction ou une invitation. Les récits de Jésus évoquent des portes qui s'ouvrent et se ferment. Par exemple, il est dit : « Frappez, on vous ouvrira » (Mt 7,7) et « on ferma la porte » (Mt 25, 10). Ces passages mettent en évidence l'importance d'un engagement intérieur pour accéder à la foi et à la communion divine (« les portes de la foi » en Ac 14,27).

Le texte de l'évangéliste Jean évoque aussi que la vraie porte n'est pas un simple passage, mais une personne, Jésus lui-même, qui se présente comme l'accès par lequel on accède au salut. Cela implique que l'entrée dans le royaume de Dieu nécessite un effort intérieur, un abandon de soi, une transformation personnelle. Enfin, le texte conclut que l'accès aux réalités spirituelles demande un dévouement à quitter les préoccupations égocentriques et à rejoindre une dimension plus vaste, celle de la communion avec mon frère et le divin. L'idée principale est que la relation avec Dieu implique une dynamique d'ouverture de soi, tout en étant guidée par une exigence intérieure pour surmonter les obstacles à l'entrée.

## Conclusions

Comment répondre à notre question initiale concernant l'usage de la frontière en théologie ? Tout d'abord, la celle-ci constitue un concept de l'origine, complexe et multiforme. L'on peut comprendre ce vocable aussi bien comme terme (en traitant classiquement des aspects géographiques ou géopolitiques), que comme concept (qui élargit sa signification dans des domaines bien différents) ou comme paradigme (par exemple, la Création, l'Alliance et l'Eschatologie). La théologie ne peut que s'enrichir avec la notion de frontière, car le bonheur comme les problèmes naissent souvent cette délimitation. La frontière met en évidence les relations, le rapport entre les parties, les limites, les ponts de dialogue. Elle apparaît aussi, comme une méthode pour explorer et comprendre le monde, l'homme et l'histoire. Comme nous l'avons souligné, tout au long de notre contribution, le lien entre frontière et pouvoir n'est pas nié. C'est pourquoi tracer, effacer ou traverser des frontières ne se révèle pas neutre. D'ailleurs, nous avons mis en relief, ici, la fécondité et les limites de cette réalité.

Tracer des frontières conduit nécessairement à marquer les différences, celles-ci pouvant se décliner aussi du côté des différends ou de l'indifférence. Les différends que nous avons évoqués dans le dialogue avec Régis Debray sont dus pour une part au mélange des langages : théologique et scientifique. D'autre part, ils sont dus au conflit d'interprétations concernant le mythe « des androgynes » et celui de la création. Régis Debray a raison de dire : « *Le mur interdit le passage ; la frontière le régule.* »<sup>21</sup> Cela nous permet de souligner l'importance d'une théologie analytique, qui fait défaut en France, pour défricher le terrain en distinguant les langages et en établissant des critères de vérité. Cela nous permettra d'éviter les interprétations hasardeuses et les mélanges de tout. Il faut aussi - malgré l'influence que certaines accordent à l'association du mythe « des androgynes » et celui de la création – faire la différence (tracer des frontières) entre les deux mythes. Sans cela l'on risquerait de semer la confusion et la discorde.

---

<sup>21</sup> Debray, *Éloge des frontières* 39.

Effacer des frontières, comme les hommes ont essayé de le faire dans le récit de Babel, est une action risquée, car cela mène à l'indifférenciation, à la fusion, au chaos où l'altérité et la diversité n'ont plus de place. Les hommes se répètent, se disent les mêmes mots, ils ont la même histoire. Effacer l'altérité, en éliminant toute différence, revient à nier l'existence de l'autre, de toute extériorité. Par l'effacement de l'altérité, les mots perdent leur sens. La langue ne constitue plus un outil de communication, mais de domination. La diversité ne se révèle pas une faiblesse, mais une richesse pour notre humanité. Par la construction de la tour de Babel, le récit nous met en garde contre la volonté de toute-puissance des hommes dans leur désir de se substituer à Dieu. François Nault nous incite à réévaluer notre relation avec les frontières, en les distinguant des murs, en ne les percevant plus comme des obstacles, mais plutôt comme une occasion de dialoguer et de s'enrichir mutuellement.

Traverser les frontières comporte aussi bien des bénéfices que des risques. La frontière, à l'instar de la porte dans le Nouveau Testament, présente un paradoxe : elle unit et sépare, elle se révèle à la fois ouverte et fermée, elle stimule et entrave. Jésus se présente lui-même comme « porte des brebis » (Jn 10,7), seul chemin vers Dieu et le salut. Il se pose comme le médiateur entre nous et Dieu. En passant par sa médiation, nous avons accès au Royaume de Dieu. La porte fermée peut symboliser la séparation entre l'humanité pécheresse et Dieu. C'est pourquoi Jésus est venu ouvrir cette porte, nous réconciliant avec Dieu. La parabole des dix vierges (Matthieu 25) utilise la métaphore de la porte pour illustrer le choix que chacun doit faire entre la vie éternelle et la perdition. Passer par une porte symbolise souvent le passage d'un état à un autre, d'une vie à une autre. C'est ainsi que le baptême est souvent comparé à un passage par une porte. La porte se manifeste comme un lieu d'accueil, un endroit où l'on peut rencontrer d'autres personnes. Dans le contexte spirituel, elle représente l'opportunité de rencontrer Dieu et de faire partie de sa communauté. La porte, dans le Nouveau Testament, représente un symbole puissant qui nous invite à réfléchir sur notre relation avec Dieu, notre destinée éternelle et notre place dans la communauté des croyants.

En conclusion, tracer, effacer et traverser des frontières constituent des dynamiques fondamentales en théologie. Cela reflète la complexité de la relation entre l'humain et le divin, entre l'individu et la communauté, entre le fini

et l'infini. Ces mouvements incessants témoignent de la vitalité de la réflexion théologique et de sa capacité à s'adapter aux enjeux d'une époque en constante mutation.

## PAPE FRANÇOIS - PONTIFICAT DU FRANCHISSEMENT DES FRONTIÈRES

Stanisław SKOBEL<sup>1</sup> 

**ABSTRACT:** *Pope Francis - Pontificate of crossing Borders.* From the start of his pontificate, Pope Francis received two types of reception for his proposals and analysis of reality and the decisions he made. On the one hand, these were enthusiastic and tolerant responses, but on the other hand, we encounter attitudes full of doubt, even resistance. It is appropriate to ask ourselves where such different attitudes towards the proposals of our Pope and his entourage come from. This type of reaction very often concerns moral issues that are particularly relevant in our time. It seems that this situation also leads to responsible crossing of many borders, which is exceptionally characteristic of the current pontificate. It will therefore be beneficial to consider the current pontificate as a period of crossing borders, which also becomes a necessity for the Church. An analysis within the framework of moral theology will be useful to us in this regard.

**Keywords:** pontificate of Pope Francis, new theology, divorced and remarried, mercy of God, blessing for homosexuals.

Le pontificat actuel et le pape François lui-même posent de nombreuses questions importantes et fondamentales concernant l'Église entière et chaque chrétien. Beaucoup d'entre eux concernent la moralité, parfois les actions

---

<sup>1</sup> Stanisław Skobel est professeur à l'Université Cardinal Stefan Wyszyński de Varsovie, Pologne, spécialiste en théologie morale, prêtre de l'archidiocèse de Łódź. Intérêts : morale de la vie sociale, bioéthique, éthique des affaires ; e-mail : stskobel@archidiecezja.lodz.pl





humaines les plus détaillées et délicates des personnes humaines. Cependant, nous ne pouvons pas omettre les activités qui concernent des communautés plus petites ou plus grandes, y compris la communauté de l'Église entière et la communauté des États, et même la communauté internationale. Ce sont généralement des questions très importantes qui mènent ensuite aux tâches à entreprendre.

Parmi les tâches qui ressortent des instructions papales, il y a aussi celles qui semblent à de nombreux théologiens, mais aussi à certains chrétiens, toucher à des frontières diverses. Le comportement dans des situations limites est un défi qui doit être relevé en théologie, notamment dans le domaine de la théologie morale. Compte tenu de cette situation, il semble que l'ensemble du pontificat du pape actuel puisse être qualifié de pontificat de franchissement des frontières et d'évangélisation, en particulier là-bas. Pour certains, il s'agit d'une tâche tout à fait compréhensible et nécessaire, mais on ne peut ignorer ceux qui n'acceptent pas cette approche et même s'y opposent.

Nous aimerions donc considérer ce pontificat comme un moment privilégié de reconnaissance et de dépassement des frontières, mais surtout comme un temps de dépassement des diverses limites humaines afin de rester proche de la personne humaine, en particulier de la personne dans le besoin, de porter avec elle les fardeaux parfois lourds de sa vie et de l'aider à grandir en dépit des nombreuses adversités. D'emblée, il faut noter que tout ce que le pape François propose et fait ne suscite pas forcément toujours des applaudissements et de la compréhension. Parfois, au contraire, il suscite des résistances, des oppositions ou des critiques très vives chez certains, à commencer par les plus hauts membres de la hiérarchie catholique. Il est impossible de ne pas se demander pourquoi il en est ainsi, afin d'en rechercher les raisons dans notre analyse. Personnellement, je suis profondément convaincu de la grande bénédiction dont l'Église peut jouir en nos temps difficiles grâce au présent pontificat. Essayons donc de nous rapprocher de la vie et des écrits du Souverain Pontife d'aujourd'hui, pour comprendre plus clairement sa pensée.

## 1. Motu proprio *Ad theologiam promovendam*

Je pense qu'il peut être très utile pour nous de nous tourner vers un document relativement récent du pape François, et encore, à mon avis, trop peu connu, y compris parmi les théologiens : il s'agit de la lettre apostolique motu proprio *Ad theologiam promovendam*.<sup>2</sup> Ce document a été signé le jour de la Toussaint 2023. Pour comprendre bien le pontificat, nous devons le faire avec l'aide de la théologie, de son langage et de sa méthode. Dans le document susmentionné, le pape indique de manière très claire, mais aussi très communicative, ce que, selon lui, la théologie devrait être aujourd'hui afin de devenir l'outil le plus efficace pour l'évangélisation et le développement spirituel du chrétien. Il le fait avec des mots très courts, mais très significatifs. On ne peut que regretter que ce document soit si rarement utilisé dans les discussions sur la théologie de notre temps, y compris parmi les théologiens, et pas seulement les théologiens catholiques. En effet, il contient des inspirations très précieuses sur la théologie elle-même, sa forme et son rôle dans les temps modernes. Il présente très brièvement et succinctement ce que signifierait le terme « *théologie dans l'Église synodale* ». <sup>3</sup>

Caractérisant notre époque et y inscrivant la théologie dans les premiers mots du document *Ad theologiam promovendam*, le pape décrit dans ses grandes lignes les tâches qu'il fixe à la théologie contemporaine : « *Promouvoir la théologie dans l'avenir ne peut se limiter à reposer abstraitement des formules et des schémas du passé. Appelée à interpréter prophétiquement le présent et à discerner de nouveaux itinéraires pour l'avenir, à la lumière de la Révélation, la théologie devra affronter de profondes transformations culturelles, consciente que < ce que nous vivons n'est pas simplement une époque de changement, mais un changement d'époque >* ». <sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Pape François, *Motu proprio « Ad theologiam promovendam »*, Rome (01.11.2023), <https://fr.zenit.org/2023/11/01/motu-proprio-ad-theologiam-promovendam/>

<sup>3</sup> Depuis que le document a été publié lors du Synode sur la synodalité de l'Église, lorsque le pape François lui-même a parlé de la nécessité de discuter de la forme de la théologie contemporaine et de la nécessité de réfléchir à une nouvelle manière de la pratiquer, nous pouvons certainement parler de *théologie synodale*.

<sup>4</sup> Discours du pape François à l'Assemblée générale des Nations Unies (25.09.2015). [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150925\\_onu-visita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html)

Cette façon de penser correspond tout à fait aux convictions contenues dans le document de programme de ce pontificat, qui est sans aucun doute l'Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*.<sup>5</sup> Ici, de manière symbolique, le pape parle de la priorité du temps sur l'espace. Certes, des efforts de renouvellement de la théologie se poursuivent depuis le début du pontificat du pape François. Il s'agit d'une théologie qui saura atteindre et impliquer les hommes d'aujourd'hui dans les conditions dans lesquelles ils vivent, avec leurs joies et leurs difficultés.

Le pape François a considéré la brève description préparée par le bienheureux Antonio Rosmini comme une définition et une caractéristique très précise de la théologie en tant que domaine. Cette façon de comprendre la théologie indique clairement la nécessité de changer le paradigme de la théologie dans son ensemble et de ses spécialisations détaillées. Le fragment entier du raisonnement de l'auteur est cité dans le document : « *Antonio Rosmini considérait la théologie comme une expression sublime de la < charité intellectuelle >, tout en demandant que la raison critique de toute connaissance soit orientée vers l'Idée de Sagesse. Or, l'Idée de Sagesse tient intérieurement la Vérité et la Charité ensemble dans un < cercle solide >, de sorte qu'il est impossible de connaître la vérité sans pratiquer la charité : < parce que l'une est dans l'autre et qu'aucune des deux ne se trouve en dehors de l'autre. C'est pourquoi celui qui a cette Vérité a avec elle la Charité qui l'accomplit, et celui qui a cette Charité a la Vérité accomplie >* (cf. Études de l'auteur, n. 100-111) ».<sup>6</sup>

L'accent est ici mis sur un certain changement de perspective en théologie. Dans la pratique de la théologie, il faut cesser de rechercher avant tout son caractère scientifique et aller beaucoup plus loin vers l'approfondissement de sa dimension de sagesse (dimension sapientielle), comme Saint Thomas d'Aquin l'a souligné dans la *Summa Theologiae*.<sup>7</sup> « La raison scientifique doit élargir ses frontières en direction de la sagesse, sous peine de se déshumaniser et de

<sup>5</sup> Pape François, *Evangelii Gaudium*, Rome, 2013.

<sup>6</sup> Pape François, *Ad theologiam promovendam*, Rome 2023, n. 7.

<sup>7</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 1, a. 6 (25.09.2024)

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_Summa\\_Theologiae,\\_FR.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae,_FR.pdf)

s'appauvrir. De cette façon, la théologie peut contribuer au débat actuel de < repenser la pensée >, en se montrant *une véritable connaissance critique dans la mesure où elle est une connaissance sapientielle*, non pas abstraite et idéologique, mais spirituelle, élaborée à genoux, imprégnée d'adoration et de prière; une connaissance transcendante et, en même temps, attentive à la voix du peuple, donc une théologie < populaire >, s'adressant avec miséricorde aux drames ouverts de l'humanité et de la création et dans les plis de l'histoire humaine, à laquelle elle prophétise l'espérance d'un accomplissement ultime ». <sup>8</sup> Il s'agit donc d'une théologie plus humaine et humaniste, sans crainte qu'elle puisse constituer une menace, dans la conviction que ce qui est véritablement humain a sa source en Dieu, qui est après tout le Créateur de l'homme. Par conséquent, ce qui est humain mène finalement au Créateur, puisque Dieu nous a créés à sa propre image et ressemblance. Une telle théologie mène donc complètement à Dieu.

Ce changement de perspective en théologie implique la nécessité d'opérer des changements significatifs, tant théoriques que pratiques. De tels changements ont au moins été suggérés dans le document en question. L'un des plus importants est la modification de la méthode en théologie. Le document aborde également cette question, quoique de manière très brève et concise. La déduction intellectuelle ne peut pas rester la seule méthode de théologie. Le pape parle directement de la nécessité d'élargir la méthode pour inclure l'induction à partir de la vie concrète. *«La réflexion théologique est invitée à se développer selon une méthode inductive, qui part des différents contextes et des situations concrètes dans lesquelles les peuples sont insérés, en se laissant sérieusement interpellé par la réalité, pour devenir discernement des « signes des temps » dans l'annonce de l'événement salvifique du Dieu-agapé, communiqué en Jésus-Christ.»*<sup>9</sup>

On peut facilement voire ici le franchissement de frontières dans le domaine de la théologie qui auraient pu paraître insurmontables à ceux qui pensaient de manière traditionnelle, voire classique. Cela devient d'autant

---

<sup>8</sup> Pape François, *Ad theologiam promovendam* n.7.

<sup>9</sup> Pape François, *Ad theologiam promovendam* n. 8.

plus visible lorsqu'on examine les conclusions ou les effets de la théologie comprise et pratiquée de la manière ainsi proposée. Le domaine de la théologie et ses frontières s'étendent de manière notable. En transférant cela au domaine de la théologie morale, dont je m'occupe, le pape François souhaite clairement élargir la logique de la normativité pour inclure l'éthique de la miséricorde. Comme il le souligne à plusieurs reprises dans ses documents, il ne veut pas changer la doctrine ni établir de nouvelles normes morales. Il souhaite changer le regard que nous portons sur ces situations limites, notamment de la part des personnes qui les vivent. Un examen superficiel et insuffisamment approfondi des tragédies vécues par les gens conduit souvent à une conclusion simplifiée sur des changements de doctrine, voire à des accusations de destruction de la Tradition et de violation des principes catholiques précédemment observés. La logique de la miséricorde permet de voir plus dans les mêmes situations et d'aller plus loin sans changer la doctrine du respect de la norme morale. Malheureusement cela a donné lieu à de nombreuses controverses et même à des critiques à l'égard des documents et de certaines décisions de l'actuel successeur de l'apôtre Pierre.

## **2. L'exhortation *Amoris laetitia***

Essayons maintenant d'aborder, au moins très brièvement, deux situations humaines moralement limites (on peut dire des frontières) liées à deux documents de l'actuel pontificat afin de mieux comprendre les solutions proposées. Je voudrais ici mettre un peu l'accent sur la théologie de l'Orient chrétien, notamment parce que nous sommes présents à la Faculté de théologie gréco-catholique. Nous sommes en droit de supposer que François lui-même a rencontré la doctrine de l'Orient chrétien dès sa prime jeunesse, dès l'âge de 12 ans grâce à sa connaissance et son amitié avec le prêtre gréco-catholique ukrainien Stefan Czmyl SDB, qui devint plus tard évêque *in pectore*, et aujourd'hui, par la volonté du pape, il est candidat à l'autel. Il a dirigé le ministère pastoral auprès des gréco-catholiques à Buenos Aires. Le pape lui-même participait très souvent à sa liturgie en tant que servant. Il apprit ainsi à la fois la liturgie

orientale et les enseignements de cette Église.<sup>10</sup> (Et bien qu'il n'y ait pas d'influences directes dans le texte d' « *Amoris laetitia* », cette influence orientale ne peut être exclue.

Pour donner un exemple concernant les divorcés, l'Église, non encore divisée (avant le grand schisme d'Orient), connaissait deux manières d'entrer en relation avec les personnes touchées par la rupture de mariage. En Occident, après la rupture d'une relation, on pouvait seulement dire que les personnes divorcées ne pouvaient pas se remarier.

L'Orient chrétien a également développé une pratique différente. Dans les cas où l'une des parties était manifestement abandonnée par un conjoint, le synode de l'Église, après examen du cas, pouvait autoriser la partie abandonnée à se remarier. Cela ne signifiait pas remettre en cause la doctrine de l'indissolubilité du mariage. En utilisant la règle de l'*oikonomia* (le principe de miséricorde), cette façon de voir cette réalité est possible. Dans l'exhortation « *Amoris laetitia* », nous lisons : Nous devons donc éviter les jugements qui ne tiennent pas compte de la complexité des diverses situations et prêter attention à la manière dont les gens vivent et souffrent en raison de la condition dans laquelle ils se trouvent.<sup>11</sup> C'est pourquoi les indications du chapitre 8 de l'exhortation *Amoris laetitia* ne doivent pas être traitées comme une réalité complètement nouvelle, mais comme un retour à l'ancienne tradition de l'Église. S'il s'avère qu'une partie a été abandonnée par son conjoint, elle ne peut être punie d'une sanction complémentaire portant sur sa vie.

Nous devons honnêtement admettre qu'une très grande partie des divorcés sont des personnes abandonnées par leur conjoint pour cause de trahison ou pour d'autres raisons. C'est pourquoi, si, grâce à un discernement approfondi et à un accompagnement par les pasteurs, comme l'indique l'exhortation dans la proposition pastorale du chapitre 8, il est possible d'atténuer leur situation difficile en leur permettant de recevoir la Sainte Communion. Ce serait un grand acte de miséricorde de la part de l'Église, ouvrant à nouveau leur vie vers un approfondissement de toute leur vie chrétienne.

---

<sup>10</sup> Cf. Le Pape en réunion avec les évêques gréco-catholiques d'Ukraine, Vatican (05.07.2019) <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2019-07/pape-discours-eveques-greco-catholiques-ukraine.html>

<sup>11</sup> Pape François, *Amoris laetitia*, Rome 2016, n. 296.

Il semble qu'une référence ici à la vieille tradition orientale de l'Église encore indivise serait non seulement valable, mais aussi extrêmement précieuse et pourrait changer considérablement la vie de nombreuses personnes divorcées et souffrant du divorce et en outre exclues de la vie sacramentelle. Et tout cela devient possible sans changer la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Alors se révélera encore plus vraie la conviction, maintes fois répétée par le pape, que la Sainte Communion n'est pas seulement une nourriture pour ceux qui sont moralement parfaits, mais peut-être qu'elle est avant tout nécessaire comme nourriture pour ceux qui souffrent de multiples faiblesses.

Selon François, il faut faire ressentir aux divorcées la miséricorde de Dieu, lors de la réception de la Sainte Communion, comme l'aide la plus importante dans le développement de leur vie de foi. C'est une sorte de pont au-dessus de la frontière que l'on atteint après un discernement spirituel approfondi. La logique de la miséricorde pastorale permet l'inclusion, contrairement à la dure logique des seules normes, dans laquelle une personne dans le besoin peut facilement être exclue, abandonnée ou marginalisée. Cet exemple démontre, à lui seul, les perspectives complètement nouvelles qui émergent de la lecture de cette exhortation et la compréhension des instructions actuelles du pape qui y sont contenues.

### **3. Déclaration *Fiducia supplicans***

Essayons encore, d'aborder brièvement un autre exemple, qui a également suscité de nombreuses discussions et controverses après que le pape François a signé et annoncé la Déclaration du Dicastère pour la doctrine de la foi *Fiducia supplicans*<sup>12</sup>, donc un problème de la frontière. Il s'agit notamment de bénir les homosexuels. Ici aussi, François souligne qu'il ne veut en aucun cas changer la doctrine dans ce domaine. En précisant quelle forme de bénédiction est mentionnée dans le document, il est clairement précisé qu'elle ne peut en aucun cas être confondue avec une bénédiction liée au sacrement de mariage.

---

<sup>12</sup> Dicastère pour la doctrine de la foi, *Fiducia supplicans*, Vatican 2023 (02.11.2024)  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_fr.html)

Par conséquent, il ne peut pas prendre une forme liturgique ou formalisée.<sup>13</sup> Ce type de bénédiction s'explique par référence à la piété populaire.

Aucune personne humaine ne peut être considérée comme privée de toute la bénédiction de Dieu. On ne peut donc pas dire, comme le font souvent les opposants aux propositions avancées par le pape François, qu'il s'agit là d'une bénédiction du péché. Il s'agit plutôt de la bénédiction de l'homme malgré son péché, l'homme qui, même alors, reste une créature de Dieu, une créature à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est une forme de demander à Dieu de donner sa grâce à chaque personne, sans exception. Une telle bénédiction ne peut être identifiée avec aucune évaluation morale de celui à qui elle est donnée.<sup>14</sup>

Une personne homosexuelle a également besoin de l'aide de Dieu pour rendre sa vie meilleure, plus significative, plus utile à ceux qui en ont besoin. La bénédiction, dont nous invoquons ici qu'il faut accomplir, trouve son écho dans le commandement de la Lettre aux Romains : « *Bénissez et ne maudissez pas* » (Rm 12, 12-13). Le danger existe qu'un geste pastoral, si aimé et si répandu, soit soumis à trop de conditions morales préalables qui, sous prétexte de contrôle, pourraient obscurcir la force inconditionnelle de l'amour de Dieu sur lequel se fonde le geste de la bénédiction. C'est précisément à cet égard que le pape François nous a exhortés à ne pas « perdre la charité pastorale qui doit passer par toutes nos décisions et nos attitudes » et à éviter de « nous constituer en juges qui ne font que refuser, rejeter, exclure ».<sup>15</sup>

Ces paroles incarnent de manière exemplaire la vision pastorale que le Souverain Pontife promet et encourage vivement. La logique de la miséricorde et même de la tendresse, à son avis, doit être visible et ressentie non seulement par les zélés et les justes, mais aussi par ceux qui sont souvent jugés moralement comme faibles et n'observant pas les normes morales. Ce type de témoignage chrétien est particulièrement important et nécessaire pour l'Église de notre temps. Donner une bénédiction peut être un outil très utile pour obtenir cet effet. Il semble que la résistance et la critique de la Déclaration *Fiducia*

---

<sup>13</sup> *Fiducia supplicans* n. 4-6.

<sup>14</sup> *Fiducia supplicans* n.13.

<sup>15</sup> *Fiducia supplicans* n.12-13.



*supplicans* puissent provenir en grande partie d'un trop grand attachement à la seule logique de la normativité ou du désir de juger même une personne qui se trompe.

Il est difficile de ne pas remarquer l'extension du sens de la normativité à la logique de la miséricorde (charité). Cela devient une certaine méthode de lecture de la spécificité du pontificat actuel et des nombreuses propositions qu'il contient. De cette façon, il est aussi théologiquement plus facile de comprendre et de trouver les causes des controverses et des malentendus dans la réception de nombreuses déclarations, documents et propositions du pape François, en particulier les propositions sur la forme de la pastorale auxquelles il appelle et encourage. On voudrait dire que nous ne parvenons pas toujours à suivre le pape. Sa merveilleuse logique de miséricorde ne nous a pas encore pleinement pénétrés, car parfois cela est très difficile et doit coûter cher. Pourtant, c'est le moyen le plus sûr à notre époque, de se rapprocher de Dieu, qui est amour (1Jn 4,16).

De cette manière, il nous sera plus facile de comprendre le pontificat actuel comme un pontificat qui traverse diverses frontières, en particulier celles qui peuvent nous empêcher de nous engager pleinement dans l'évangélisation chaque jour. Il semble être un pontificat béni pour nos temps souvent difficiles, le pontificat d'*Evangelii Gaudium*.

# MISCELLANEA



## LA QUESTION DU BIEN COMMUN CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

Jean-Yves BRACHET OP<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *The common Good at the Saint Thomas d'Aquin.* According to Aristotle's definition, taken up by St Thomas, man is a "political animal". This raises the question of the good of the community, the common good. A study of Thomas's notion of the common good leads us first to consider the notion of good. The common good of a community is its end, first in order of intention but last in order of execution. For St Thomas, the end of the community is twofold: a transcendent end, God, and an immanent end. This immanent end is not produced but achieved by and through virtuous acts. These acts are those of the members of the community. The common good is both the exercise by the members of the community of the social virtues, i.e. general justice and political prudence, and the state that results from this exercise: social justice. The laws enacted by those who govern prudently have as their goal the common good, that is to say, ultimately harmony or what we might call "living well together".

**Keywords:** Common good, justice, prudence, law, govern, concord.

---

<sup>1</sup> Jean-Yves Brachet OP est professeur de théologie morale et éthique sociale à l'Institut catholique international de Trumau ; email : jean-yves.brachet@orange.fr.



## 1. Introduction

### 1.1 La question posée

L'homme est, selon la définition d'Aristote reprise par saint Thomas, un « animal politique » ou encore un « animal social »<sup>2</sup>. Dès lors se pose la question non plus seulement du bien individuel de l'homme, mais aussi du bien de l'ensemble des hommes, du bien « du tout », qu'il ne faut pas confondre avec le bien de tous qui serait finalement la somme des biens individuels. Cela oblige à considérer les hommes dans leur ensemble, et en particulier à souligner que l'ensemble des hommes, la communauté, est autre chose que la somme des personnes qui la composent. S'interroger sur la fin de la société ou de la communauté, c'est se poser la question de ce qu'on appelle le « bien commun ». La notion de « bien » se différencie de celle d'« intérêt » en ce que le bien implique l'idée de fin et se trouve au terme d'un agir, ce qui n'est pas le cas de l'intérêt.

L'homme étant un « animal social et politique », il y a un « bien commun (*bonum commune*) » politique comme il y a un bien personnel. La personne sert la communauté et réciproquement. La Cité fait converger le caractère vertueux des comportements personnels. Son bien est supérieur à la somme des biens individuels.<sup>3</sup>

La réflexion sur le bien commun amènera également à réfléchir sur le gouvernement. En effet :

La vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> L'expression « animal sociale », d'après l'Index thomisticus, se trouve vingt-trois fois chez saint Thomas. « Animal politicum » apparaît seize fois. On rencontre également l'expression « animal gregale » (huit fois). Cf. Aristote, *Ethique à Eudème* VII 10, 1242a20ss ; *Ethique à Nicomaque* I 5, 1097b10 ; IX 9, 1169b17 ; *Politique* I 2, 1253a2 ; III 6, 1278b18. Le lien pour l'index thomisticus est : (12.09.2024) <https://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>  
Pour les œuvres d'Aristote, voir Aristote, *Œuvres complètes*, Paris 2022.

<sup>3</sup> Th-D. Humbrecht, *Lire saint Thomas d'Aquin*, Paris 2009, 57.

<sup>4</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia*, q.96, a.4 (ed Cerf, Paris 2021). Cf *Ia*, q.105, a.4 : « Dans les affaires humaines, il appartient au chef d'orienter la multitude vers le bien

### **1.2 Saint Thomas dans son contexte**

Choisir de suivre saint Thomas suppose de considérer que sa pensée reste pertinente aujourd'hui encore. Car il ne s'agit pas seulement d'étudier un auteur dans une perspective seulement historique, mais bien d'en saisir la pertinence actuelle. Une telle recherche implique donc une double exigence : situer saint Thomas dans son contexte, ce qui peut amener à préciser certains points ; mais aussi confronter la pensée de saint Thomas au monde contemporain. Celui qui veut rester fidèle à saint Thomas ne peut en effet se contenter de répéter l'Aquinate : le critère de vérité n'est pas la pensée, toujours interprétée, de saint Thomas, mais bien la réalité elle-même, Dieu en premier lieu mais également tout le monde créé.

## **2. La notion de bien commun chez saint Thomas d'Aquin – Première approche**

### **2.1 Statistiques**

Une recherche dans l'*Index thomisticus* donne 424 occurrences de l'expression *bonum commune* (en tenant compte des formes déclinées) en 296 lieux : 384 occurrences dans les œuvres dont l'authenticité est certaine, une occurrence dans les œuvres dont l'authenticité est probable, aucune occurrence dans les œuvres dont l'authenticité est douteuse et 39 occurrences dans les œuvres attribuées à saint Thomas mais dont l'auteur est autre. Ainsi, s'il est vrai qu'il n'existe pas de traité du bien commun chez saint Thomas, ni même de question consacrée au bien commun, la notion n'en reste pas moins très présente.

Pour ce qui est des œuvres considérées comme authentiques, l'expression se rencontre 40 fois dans le *Commentaire des Sentences*, 15 fois dans la *Somme contre les Gentils*, 226 fois dans la *Somme de théologie* – respectivement 11, 87,

---

commun. » Le texte latin des œuvres de saint Thomas est consultable, entre autres, sur le site : (22.09.2024) <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

On trouvera une traduction française de l'ensemble des œuvres de saint Thomas sur le site suivant : (22.09.2024) [http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html).

124 et 4 dans la *Ia* pars, la *Ia-IIae*, la *Iia-IIae* et la *IIia* – 22 fois dans le *De regno* et 25 fois dans le *Commentaire de l’Ethique*.

## **2.2 Les lieux principaux**

Un rapide regard statistique permet d’orienter les recherches sur quelques œuvres principales de saint Thomas : la Somme de théologie, en particulier la deuxième partie, le Commentaire des Sentences, le Commentaire de l’Ethique d’Aristote, la Somme contre les Gentils et le *De regno*, dont certains contestent encore l’authenticité. Une étude plus approfondie de ces ouvrages et en particulier des différents traités dans lesquels l’expression apparaît, donne de précieuses indications. Dans la Somme, l’expression apparaît principalement :

– dans le traité de la loi (*Ia-IIae*, q.90-108) : 58 fois, dont 15 fois pour la seule question 90 – L’essence de la loi – et 13 fois pour la question 93 – Le pouvoir de la loi humaine ;

– dans le traité de la prudence (*Iia-IIae*, q.47-56) (22 fois) : en particulier dans les articles 10 et 11 de la question 47 (17 fois) – La nature de la prudence : la prudence s’étend-elle au gouvernement de la multitude ; la prudence qui regarde le bien propre est-elle de même espèce que celle qui s’étend au bien commun ;

– dans le traité de la justice (*Iia-IIae*, q.57-122) (52 fois) : en particulier dans la question 58 (20 fois).

Ainsi, et à vrai dire sans grande surprise, la question du bien commun apparaît liée à l’étude de la loi, de la justice et de la prudence politique. Ce résultat n’est pas inattendu car la notion de bien commun est liée au fait que l’homme vit en société. Les vertus qui concernent plus immédiatement l’homme dans son rapport à l’autre sont la justice en tant qu’elle règle les rapports entre les hommes et entre l’homme et Dieu, et la prudence dans sa composante politique, c’est-à-dire la prudence de celui qui gouverne et de celui qui est gouverné en tant qu’il participe au gouvernement en quelque manière :

La vie sociale d’une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique*, *Ia*, q.96, a.4.

Quant à la loi, saint Thomas dit, entre autres choses, ceci :

La loi a un rôle de direction pour ordonner nos actes au bien commun.<sup>6</sup>

Reste à préciser ce qu'est le bien commun ! Il est en effet assez aisé d'établir la nécessité de poser un bien commun. Il est revanche plus difficile de préciser en quoi il consiste. Citons déjà, pour une première approche, un texte de saint Thomas :

Le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice.<sup>7</sup>

Dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas parle du bien commun « qui est la concorde de la société humaine. »<sup>8</sup>

Ainsi, le bien commun est un bien, c'est-à-dire qu'il a raison de fin. Il est le bien de la société, autre que le bien individuel, autre également que le bien de tous, la communauté ne se ramenant pas à la somme des individus la constituant. Ce bien consiste plus précisément dans la concorde<sup>9</sup> ou dans la

---

<sup>6</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.93, a.1, ad 1.

<sup>7</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.19, a.10 ; cf. *Sententia libri Ethic.* Lib.9, l.16, n 10 : « Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la communauté de concorde. » Pour la traduction française du Commentaire des livres de l'Ethique à Nicomaque sur le site : (12.09.2024) <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/philosophie/commentaireethiquenicomaque.htm>.

Il n'y a pas, à notre connaissance, de traduction récente en français du commentaire des livres de l'Ethique par saint Thomas.

<sup>8</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 7. Voir, pour la traduction française : Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris 1999.

<sup>9</sup> La recherche dans l'*Index thomisticus* donne 338 occurrences du mot *concordia* en 232 lieux, toutes les occurrences se trouvant dans les oeuvres considérées comme authentiques. Une rapide étude statistique permet d'établir un certain parallèle entre le nombre d'occurrences du mot *concordia* et celui de l'expression *bonum commune* : nombreuses occurrences dans le Commentaire des Sentences, la Somme contre les Gentils, la Somme de Théologie et le Commentaire sur l'Ethique. La *Ia-IIae* de la Somme de Théologie dominait pour l'expression *bonum commune*, alors que le Commentaire de l'Ethique vient en tête pour le mot *concordia*. Il convient en outre de remarquer que le mot *concordia* est très présent dans les commentaires scripturaires, beaucoup plus que ne l'est l'expression *bonum commune*, avec 36 occurrences dans la *Catena aurea* (16 pour Mt, 10 pour Lc et 8 pour Jn). Il n'y a en revanche aucune occurrence dans le



justice, non pas prise comme vertu, mais comme l'état résultant de la société d'hommes justes, c'est-à-dire d'hommes exerçant la justice. Il nous faudra donc successivement étudier :

- la notion de bien, pour mieux cerner ensuite ce en quoi consiste ce bien spécial qu'est le bien commun et en quoi il diffère du bien particulier ou individuel ;
- la justice comme vertu et en particulier la justice comme vertu sociale ;
- la place de la prudence politique : toute société est gouvernée, le gouvernement devant avoir soin du bien commun ; ainsi la prudence politique est en vue du bien commun ;
- la charité et le bien commun ;
- le rôle de la loi par rapport au bien commun ;
- ce qui s'oppose au bien commun.

### **2.3 La notion de bien. Nature et bien**

Au tout début de la question sur la bonté, saint Thomas reprend la définition d'Aristote au début de *l'Ethique*, le bien est « ce à quoi toutes les choses tendent. »<sup>10</sup>

Puisque le bien est ce qui attire tout ce qui est, et que cela a raison de fin, il est évident que le bien implique la raison de fin. Néanmoins, la bonté présuppose la causalité efficiente et la causalité formelle. Car nous voyons que ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat (*id quod est primum in causando, ultimum est in causato*) ; par exemple, le feu chauffe le bois avant de lui communiquer sa forme de feu, bien que, dans le feu, la chaleur soit une émanation de sa forme substantielle. Or, dans l'ordre de causalité (*in causando*), ce qui est premier c'est le « être bon », la fin (*bonum et finis*), qui met en action la cause efficiente ; ensuite, l'action de cette cause efficiente meut à la forme ; et enfin arrive la forme.

---

*De regno*. Pour ce qui est de la *Somme*, les occurrences sont plus nombreuses dans la *Ila-IIae* : 38 occurrences dont 23 pour la seule question 29 (traité de la charité, question sur la paix).

<sup>10</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia*, q.5, a.1 ; citation d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a3.

Il faut donc qu'il en soit à l'inverse pour le résultat (*in causato*) : on trouvera d'abord la forme, par laquelle l'étant est ce qu'il est ; dans cette forme on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé, comme l'observe le Philosophe, que lorsqu'il peut produire son semblable ; et enfin il en résulte la bonté, par laquelle l'étant est établi dans sa perfection.<sup>11</sup>

Le bien a donc raison de cause finale. Il y a dans ces textes plus que la seule affirmation de l'attraction exercée par le bien. En effet, parler de cause finale évoque la présence dans les réalités d'un ordre vers la fin, un ordre qui fait partie de ce qu'elles sont, de leur nature. Autrement dit, il relève de la nature<sup>12</sup> même des réalités de tendre vers leur fin ! Il existe dans le monde créé un ordre vers la fin, dont la connaissance par les créatures rationnelles est ce qu'on appelle loi naturelle, comme nous le verrons plus tard. Dans la question sur la providence, qui se comprend comme la prudence politique, et plus précisément la prudence paternelle, transposée en Dieu, saint Thomas évoque cet ordre des choses vers leur fin :

---

<sup>11</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.5, a.4.

<sup>12</sup> La notion de nature, largement critiquée de nos jours, n'est pas aussi aisée à préciser qu'il pourrait paraître. Saint Thomas, *Somme théologique*, IIIa, q.2, a.1 : « Pour éclairer cette question [L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature ?], il faut d'abord considérer ce qu'on entend par 'nature'. Ce mot vient du verbe latin signifiant 'naître', aussi a-t-il été employé d'abord pour désigner la génération des vivants, ce qu'on appelle naissance ou propagation. Puis le mot 'nature' a signifié le principe de cette génération. Et, parce que le principe de la génération chez les vivants leur est intrinsèque, le mot 'nature' en est venu à désigner tout principe intérieur de mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote donne cette définition : < La nature est principe du mouvement dans l'être ou ce mouvement existe par soi et non par accident >. Or ce principe est soit la forme, soit la matière le mot < nature > signifiera donc tantôt l'une et tantôt l'autre. Et parce que la fin de la génération est, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, que signifie la définition, il s'ensuit que l'essence de l'espèce, elle aussi, est appelée 'nature'. C'est ainsi que Boèce définit la nature : < La différence spécifique informant un être >, c'est-à-dire qui achève la définition de l'espèce. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce. »

Or ce qui est bon dans les choses, c'est non seulement ce qui se rapporte à leur substance, mais aussi quant à leur ordination à leur fin, et surtout à la fin ultime qui est, nous venons de le voir, la bonté divine. Cette bonté qu'est l'ordre, qui se trouve dans les choses créées, a donc été créée par Dieu.<sup>13</sup>

La première question du traité de la création<sup>14</sup> montre que celle-ci ne peut être considérée selon le seul point de vue de l'efficience. Une opération, même divine, se prend en effet en premier lieu de la fin. Or la fin que Dieu a lorsqu'il crée ne peut être autre que lui-même, sinon il se ferait ou serait dépendant de quelque chose d'extrinsèque à sa nature divine. Mais cette fin est la même pour tous, même si toutes les créatures n'y tendent pas de la même manière. Il y a donc bien, dès le départ de la création, par le point de vue de la finalité, une unité profonde de toutes les créatures. Cette unité vient de leur ordination radicale vers la fin ultime, et peu importe ici de savoir si cette ordination peut être vécue de manière consciente – c'est le cas des anges et des hommes – ou non. L'homme, tout comme l'ange, tend librement vers sa fin – il peut refuser de tendre vers sa fin – mais il ne lui appartient pas de déterminer ce en quoi consiste sa fin ! C'est bien là d'ailleurs la première tentation de l'homme : ne se contentant pas de pouvoir discerner ce qui est bon ou mauvais pour lui, l'homme a voulu le déterminer. « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal », c'est-à-dire capables de déterminer par vous-mêmes ce qui est bon pour vous ou non. Cette tentation est présente dans toute tentation et se retrouve au niveau politique lorsque ceux qui gouvernent ne veulent pas seulement agir en vue du bien commun, mais le déterminer. Dans le dernier article de cette question, saint Thomas souligne que Dieu est cause finale de toutes choses. Dieu n'a pas créé toutes choses pour Lui dans un regard égoïste ou égocentrique, mais bien au contraire dans le souci de se communiquer à sa créature et de Lui donner ce qu'il y a de meilleur et il ne saurait rien y avoir de meilleur que Dieu lui-même.

---

<sup>13</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.22, a.1.

<sup>14</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.44.

Tout agent agit en vue d'une fin, autrement il ne résulterait de son action pas plus une chose qu'une autre, si ce n'est par hasard. Or, l'agent et le patient, en tant que tels, ont la même fin, mais à des titres différents ; car c'est une même et unique chose que l'agent veut communiquer, et que le patient veut recevoir. Il y a bien des êtres qui agissent et pâtissent en même temps ; ce sont les agents imparfaits, car il leur convient d'acquérir quelque chose même en agissant. Mais il n'appartient pas au premier agent, qui est pur agent, d'agir pour acquérir une fin ; il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté. Et chaque créature entend obtenir sa propre perfection, qui est une ressemblance de la perfection et de la bonté divines. Ainsi donc la bonté divine est la fin de toutes choses.<sup>15</sup>

Le raisonnement de saint Thomas s'appuie sur la nature même de tout acte et de toute opération, exprimée dans l'adage suivant : *omne agens agit propter finem*. Notons au passage que cette affirmation n'est pas un axiome indémontrable, mais l'aboutissement d'un regard métaphysique sur les opérations vitales, fondé sur l'antériorité de l'acte sur la puissance. Ceci s'oppose au hasard et repose sur l'intention de Dieu dans son acte créateur. En effet celui-ci, en créant, n'établit pas les réalités qu'il crée dans un état statique, mais Il leur donne un ordre vers la fin, cette ordination que nous évoquons déjà plus haut. Mais tout ordre s'appuie sur la causalité finale. L'agent et le patient, poursuit saint Thomas, ont la même fin. Il s'agit ici de la fin que l'agent veut imprimer dans le patient et non pas de la fin que se propose l'agent, même si dans le cas de Dieu, c'est la même. Il ne convient en effet pas à Dieu d'agir pour autre chose que pour lui-même. Ce *non convenit* renvoie à ce que Dieu est en lui-même et au fait qu'il est acte pur. C'est ainsi que saint Thomas définit la convenance : « Pour tout être, ce qui est convenable est ce qui lui incombe en raison de sa nature propre. »<sup>16</sup>

Ainsi donc, il appartient à la nature d'une chose de tendre vers sa fin, c'est-à-dire de tendre vers sa perfection ou son accomplissement. Cet ordre vers sa perfection est inscrit dans ce qu'elle est par Celui qui l'a créée.

---

<sup>15</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.44, a.4.

<sup>16</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.1, a.1.

Est bien ce qui cause, dans l'être qui le désire, une perfection conforme à la nature de cet être.<sup>17</sup>

Parler de bien évoque donc la causalité finale et l'existence d'un ordre vers ce bien.

Comme le Philosophe le dit, au début de la *Métaphysique* (982a17), il appartient au sage d'ordonner. La raison en est que la sagesse est la perfection la plus puissante de la raison, dont le propre est de connaître l'ordre. En effet, même si les puissances sensitives connaissent les choses de manière absolue, cependant, connaître l'ordre d'une chose en regard d'une autre appartient à la seule intelligence ou raison. Or on trouve deux ordres entre les choses : il y en a un entre les parties d'un tout ou d'une multitude, à la manière dont les parties d'une maison sont ordonnées entre elles ; il y a ensuite l'ordre que des choses entretiennent avec leur fin. Et cet ordre-ci est plus important que le premier. Car, comme le Philosophe le dit, au onzième livre de la *Métaphysique* (1075a13), l'ordre entre les parties de l'armée a pour cause celui qu'entretient l'ensemble de l'armée avec son chef. Par ailleurs, l'ordre se compare à la raison de quatre manières : il y a, en effet, un ordre que la raison ne fait pas, mais qu'elle ne fait qu'observer, comme il en est de l'ordre des choses naturelles ; il existe ensuite un autre ordre, que la raison, quand elle pense, met dans son propre acte, par exemple, lorsqu'elle ordonne entre eux ses concepts, ainsi que les signes des concepts, qui sont les phonèmes dotés de sens ; il y a encore un troisième ordre que la raison, en y pensant, met dans les opérations de la volonté ; il y a enfin un quatrième ordre que la raison, en y pensant, met dans les choses extérieures dont elle est elle-même la cause, comme dans l'armoire et dans la maison.<sup>18</sup>

Ce texte du Commentaire de l'Éthique d'Aristote met en place la notion d'ordre. Il a été dit plus haut que les choses naturelles ont en elles un ordre vers leur fin. Saint Thomas, dans ce texte, précise ce qu'il faut entendre par ordre. Il y a en effet un double ordre, celui qui consiste dans l'agencement des parties entre elles, et celui qui consiste dans l'orientation des choses vers leur fin. Et ce second ordre est le plus important. Saint Thomas précise dans la suite que cet ordre qui se trouve dans les réalités naturelles peut être connu,

---

<sup>17</sup> Saint Thomas, *De veritate*, q.21, a.1. Pour la traduction française, voir : Saint Thomas, *De veritate – I-II latin-français*, s.l. 1999.

<sup>18</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethicorum*, Lib.1, l.1.

mais la raison ne fait que l'observer, elle ne le détermine pas elle-même. Autrement dit l'homme a la capacité de connaître l'ordre vers la fin qui se trouve en lui, mais il ne lui appartient pas de déterminer ce en quoi consiste sa fin. Les deux aspects soulignés ici par saint Thomas sont de grande importance pour notre recherche. D'une part, en effet, la notion de bien commun implique celle de bien et donc d'ordre vers une fin. D'autre part, le bien commun se présente comme le bien d'un tout composé de parties et il faudra étudier le rapport des parties au tout et l'agencement des parties entre elles !

Le bien est ce qui attire, ce n'est pas quelque chose de produit, il a donc une certaine antériorité sur l'action qu'il engendre comme cause finale. Néanmoins ce bien n'est découvert comme tel et effectivement que dans une action. Il en va ainsi de tout bien, donc du bien commun également. Le bien commun peut donc se prendre du côté « objectif », c'est-à-dire comme ce qui attire, mais aussi du côté de l'action au terme de laquelle il se trouve et dont il est inséparable, à la différence d'une œuvre d'art. C'est bien là toute la différence entre la prudence et l'art.

Là où se trouvent des caractéristiques diverses de vertus, il faut les distinguer. Or, nous l'avons dit plus haut, il y a des habitus qui ne sont des vertus que par cela seul qu'ils confèrent une capacité pour de bons ouvrages ; mais il y en a qui ont ce titre du fait qu'ils procurent non seulement une aptitude à de bonnes œuvres, mais aussi l'usage de cette aptitude. Pour ce qui est de l'art, il ne confère que la capacité de bien faire, puisqu'il n'a rien à voir avec l'appétit. La prudence au contraire confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de cette capacité ; en effet, elle concerne l'appétit, étant donné précisément qu'elle en présuppose la rectitude.

Le motif de cette différence, c'est que l'art est la droite règle dans les choses à fabriquer, tandis que la prudence est la droite règle dans l'action. C'est toute la différence entre faire et agir selon la Métaphysique ; le premier est un acte qui passe dans une matière extérieure, comme bâtir, tailler, etc. ; le second un acte qui demeure dans l'agent lui-même, comme voir, vouloir, etc. Ainsi donc, la prudence se comporte à l'égard de cette activité humaine qu'est l'usage des puissances et des habitus comme l'art à l'égard des fabrications extérieures ; de part et d'autre, c'est la raison qui est parfaite dans les choses auxquelles elle s'applique.

Or la perfection et rectitude de la raison en matière spéculative dépend des principes à partir desquels elle fait ses déductions ; aussi la science dépend-elle, avons-nous dit, de cette simple intelligence qu'est l'habitus des principes, et le présuppose. Mais dans les actes humains les fins ont le même rôle que les principes dans la spéculation, dit le Philosophe. Et c'est pourquoi la prudence, qui est la droite règle de l'action exige qu'on soit bien disposé à l'égard des fins. Cela suppose un appétit réglé. Et voilà pourquoi la prudence exige la vertu morale, puisque c'est par la vertu morale que l'appétit est rectifié.

Mais dans les œuvres d'art le bien n'est pas celui de la puissance appétitive de l'artisan, mais celui des œuvres elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'art ne présuppose pas de sentiments droits. De là vient qu'on félicitera beaucoup plus l'artisan qui fait des fautes exprès que celui qui en fait sans le vouloir ; en revanche, il est beaucoup plus contraire à la prudence de pécher exprès que de pécher sans le faire exprès, parce que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence et non à l'art. Il est donc par là même évident que la prudence est une vertu distincte de l'art.<sup>19</sup>

Assurément le bien, nous l'avons dit plus haut, est antérieur à l'action qu'il cause. Néanmoins il n'est atteignable que dans l'action et est, à ce titre, inséparable de l'action. Il n'a rien d'une idée platonicienne ! La notion de fin se prend en effet en deux sens. Il sera nécessaire de bien faire la distinction pour préciser ce en quoi consiste le bien commun. Saint Thomas fait cette distinction à propos de la béatitude :

Comme on l'a dit plus haut, le mot « fin » se prend en deux sens. On peut entendre par là l'objet même que nous souhaitons obtenir ; ainsi l'argent est une fin pour l'avare ; et d'autre part ce mot peut désigner l'atteinte ou la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet désiré, comme si l'on dit que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et la jouissance d'un objet voluptueux la fin de l'intempérant. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est un bien incréé, puisque c'est Dieu, qui seul, par sa bonté infinie, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second sens, la béatitude de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui, qui n'est autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin ultime. Or, c'est la fin ultime qui est appelée béatitude. Donc, si la béatitude de l'homme est

---

<sup>19</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.57, a.4.

## LA QUESTION DU BIEN COMMUN CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

considérée dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incrée ; si au contraire on l'envisage quant à son essence même de béatitude, elle est quelque chose de créé.<sup>20</sup>

Le texte souligne la distinction entre ce qui est donné antérieurement à l'action et ce qui est effectivement atteint dans l'action elle-même. Existe-t-il un bien commun antérieur à l'action des membres de la communauté politique ? Dans le sens habituel d'ensemble des conditions de la vie sociale permettant à chacun des membres de la communauté politique d'atteindre sa perfection,<sup>21</sup> sans doute. Néanmoins peut-on séparer absolument ce bien commun de l'action des membres de la communauté ? Il conviendra d'approfondir ce point ! La fin est première dans l'ordre d'intention, mais dernière dans l'ordre d'exécution : la fin est à l'origine de l'action car c'est pour elle que l'acte est posé – et à ce titre elle est antérieure à l'action – mais elle est également au terme de l'action, comme ce qui est atteint une fois choisis les moyens et posé effectivement l'acte. Parler de « bien commun » implique de considérer également ce double aspect d'une antériorité dans l'ordre de l'intention – et donc d'une existence intentionnelle – du bien commun et d'une réalisation effective au terme d'un acte et inséparablement de cet acte. Même si la fin existe réellement de manière antérieure à l'acte vers elle – comme c'est le cas de la fin ultime qui est Dieu : car il est la fin ultime de tous les êtres mais il existe indépendamment des réalités – elle n'existe néanmoins comme fin effective que dans l'acte qui est posé. Ainsi donc le bien commun n'existe de manière effective que dans les actes des membres de la communauté politique, actes au terme desquels il se trouve, comme nous le verrons.

Il faudra encore étudier le lien entre le bien particulier et le bien commun, entre la partie et le tout. Ce serait commettre une erreur grossière que de vouloir séparer complètement le bien de chacun et le bien commun.

---

<sup>20</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.3, a.1.

<sup>21</sup> Voir Concile Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes*, 26, §1. Voir l'édition bilingue, français-latin : *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris 1967. Voir aussi le site officiel du Vatican : (23.09.2024) [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_fr.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html).



## **2.4 Premières remarques sur le bien commun**

Nous l'avons souligné, mais le fait est évident, la notion de « bien commun » implique celle de « bien ». Ce qui a été dit du bien doit donc être appliqué à cette notion de « bien commun », en particulier le bien attire et il est inséparable de l'action par laquelle il est atteint. Cela veut tout d'abord dire, *a contrario*, que le bien commun n'est pas quelque chose de second ni quelque chose de produit, mais qu'il a une certaine antériorité sur l'action de ceux qui tendent vers lui, et ensuite qu'il est inséparable de cette action.

Il importe de voir l'articulation entre le bien du tout et le bien des personnes constituant ce tout. Le bien commun est le bien du tout et l'ensemble des personnes concernées constitue une unité formelle. Ainsi, l'ordre du tout est l'ordre de chaque partie en même temps qu'il est l'harmonie du tout. Chaque membre a une opération qui lui est propre mais il y a un bien du tout supérieur au bien de la partie. Ce bien est atteint par l'ordre des opérations de chaque partie en tant précisément que partie. Le bien est connaturel à chaque partie.

Un certain nombre de notions sont proches mais il importe de ne pas les confondre : bien commun, bien propre, bien personnel, fin ultime. Et ces notions sont également différentes de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intérêt général.

Le domaine du bien commun est celui de la politique. L'étude du bien commun va donc obliger à considérer la justice légale et la prudence politique. Ce point ressortait déjà de la seule étude statistique des occurrences de l'expression *bonum commune* dans les œuvres de saint Thomas.

Un point délicat et important à bien préciser est celui du lien entre le bien particulier et le bien commun. Faut-il privilégier le bien particulier ou le bien commun ? La réponse à cette question engendre des manières très différentes de concevoir la vie politique. Mais la manière même de poser la question est peut-être déjà faussée en ce qu'elle semble induire une opposition possible entre les deux. L'expérience montre sans doute qu'une certaine tension est possible entre le bien particulier et le bien commun, mais s'agit-il d'une tension inhérente au lien entre le bien particulier et le bien commun ou bien une tension consécutive à une mauvaise compréhension de ce en quoi consistent

le bien particulier et le bien commun ? Si le bien commun est conçu, comme le laisse penser la définition rapide selon laquelle il consiste dans l'ensemble des conditions de la vie sociale permettant l'accomplissement de chacun, si donc, pour le dire autrement, le bien commun est compris matériellement comme un ensemble de conditions, alors il apparaîtra assez vite qu'une opposition va naître entre bien particulier et bien commun. Comment en effet ne pas s'insurger contre la soumission d'un bien particulier à un ensemble de conditions matérielles ? Si en revanche, comme nous allons le voir chez saint Thomas, le bien commun consiste dans l'exercice des vertus par les membres de la communauté politique en tant précisément que membres de cette communauté, alors l'opposition disparaît car il s'agit bien de l'exercice des mêmes vertus qui sont orientées vers le bien de la personne mais aussi, par la justice légale, vers le bien commun. Autrement dit, l'exercice des mêmes vertus conduit au bonheur personnel et à la concorde. Pas de concorde sans bonheur personnel, pas de bonheur personnel plénier sans concorde ! Ceci étant dit, pour saint Thomas le bien particulier reste ordonné au bien commun car le bien du tout est supérieur au bien de la partie, le bien du tout n'étant pas la somme des biens particuliers des différentes parties. Cela se comprend encore aisément si l'on voit dans le bien commun Dieu lui-même : Dieu est évidemment le bien personnel de chacun, mais il est aussi le bien de tous, le bien commun :

Le bien particulier est orienté vers le bien commun comme vers une fin : en effet l'être de la partie est pour l'être du tout ; c'est pourquoi aussi *le bien du peuple est plus divin que le bien d'un seul homme*. Or le bien suprême, qui est Dieu est le bien commun, puisque c'est de lui que dépend le bien de toutes les choses : en revanche, le bien en vertu duquel chaque chose est bonne est le bien particulier de celle-ci et des autres qui dépendent de lui. Toutes les choses sont donc orientées comme vers leur fin vers un seul bien, qui est Dieu.<sup>22</sup>

Si on voit dans le bien commun le bien extrinsèque à la communauté, il consiste en Dieu lui-même, principe et fin de l'univers : Dieu est « le bien

---

<sup>22</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.17, n.6.

suprême et commun de tout l'univers. »<sup>23</sup> Mais si l'on entend par là ce bien intrinsèque du tout, il s'agit de l'ordre des parties dans leurs rapports les unes aux autres, en tant que cet ordre rend meilleure l'opération de chacune des parties. Nous retrouvons ici la notion de concorde, évoquée par saint Thomas.

Dans le traité de la charité, saint Thomas se demande s'il faut aimer Dieu plus que soi-même.

Nous pouvons recevoir de Dieu deux sortes de biens : le bien de la nature et celui de la grâce.

Sur la communication des biens naturels que Dieu nous a faite, se fonde l'amour naturel. En vertu de cet amour, non seulement l'homme dans l'intégrité de sa nature aime Dieu plus que toute chose et plus que soi-même, mais encore toute créature aime Dieu à sa manière, c'est-à-dire : ou d'un amour intellectuel (les anges), ou raisonnable (les hommes), ou animal (les animaux), ou à tout le moins naturel, comme les pierres et les autres êtres privés de connaissance. La raison en est que, dans un tout, chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier. Et cela se manifeste dans l'activité des êtres : chaque partie en effet a une inclination primordiale à l'action commune qui se propose l'utilité du tout. Cela apparaît aussi dans les vertus politiques qui font que les citoyens souffrent dommage dans leurs biens et parfois dans leur personne, en vue du bien commun.

A bien plus forte raison le vérifie-t-on dans l'amitié de charité, qui est fondée sur la communication des dons de grâce. Aussi l'homme est-il tenu par la charité d'aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que lui-même ; en effet, la béatitude réside en Dieu comme dans la source et le principe communs de tous ceux qui peuvent en participer.<sup>24</sup>

Et dans une réponse à une objection, dans l'article suivant, saint Thomas le redit :

Or, pour tout être, le bien commun est plus aimable que son bien propre ; c'est ainsi que, pour la partie, le bien du tout est plus aimable que le bien partiel qui est le sien, comme on vient de le dire.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, q.46, a.2, ad 3.

<sup>24</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.26, a.3.

<sup>25</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.26, a.4, ad 3.

Cela suppose une hiérarchie des biens qui correspond à l'*ordo caritatis*, tel que saint Thomas le développe dans le traité de la charité.<sup>26</sup>

### 3. Bien commun et justice

#### 3.1 Bien commun et droit

Le mot même de justice, en latin *iustitia*, vient du mot droit, en latin *ius*. Saint Thomas, dans la Somme de théologie, commence l'étude de la justice par une question en quatre articles sur le droit. La question du bien commun est liée à celle de la justice et puisque la justice repose sur la notion de *ius*, de droit, il convient d'étudier ce qu'est le droit. La difficulté de bien saisir la justice vient du fait qu'elle ne se comprend pas dans le sujet lui-même, mais dans son rapport à l'autre. La justice, nous dit en effet saint Thomas, a ceci de particulier par rapport aux autres vertus qu'elle ordonne l'homme en ce qui concerne autrui.

La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égalise « s'ajuste », dit-on communément ; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.

Ainsi donc, ce qui est droit (*rectum*) dans les œuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit (*rectum*), dans les œuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet ; en effet, nous appelons juste (*iustum*) dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certaine égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.

---

<sup>26</sup> Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIaIIae*, q.26. Il existe un ordre de la charité (a.1). Il faut aimer Dieu plus que le prochain (a.2) et que soi-même (a.3), soi-même plus que le prochain (a.4), mais le prochain plus que son propre corps (a.5), certains prochains plus que d'autres en raison de la proximité (a.6-12). Cet ordre de la charité demeure au ciel (a.13).

En conséquence, on appelle juste (*iustum*), avec toute la rectitude de justice que cela comporte, le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplit alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à déterminer la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et cela est précisément le droit (*ius*). Celui-ci est donc bien l'objet de la justice.<sup>27</sup>

Le français induit en erreur lorsqu'il rend les termes *rectum* et *ius* par le même terme « droit ». Ce qui est correct (*rectum*) dans la justice ne se prend donc pas de l'agent, c'est-à-dire de celui qui est juste, mais se trouve dans le rapport à l'autre. Il est aisé de voir ici le fondement de ce que dit par ailleurs saint Thomas, à savoir que le bien commun se comprend comme la justice ou la concorde. Il s'agit en effet bien de l'ensemble des rapports interpersonnels comme ensemble, pas de la juxtaposition de biens individuels, ni même de la juxtaposition des rapports interpersonnels. Le « juste » (non pas au sens de la personne, mais au sens de « ce qui est juste ») est le terme auquel aboutit l'acte de justice. Plusieurs remarques s'imposent ici. Tout d'abord, il conviendra de bien distinguer la justice prise dans l'agent et la justice prise comme le terme des actes de l'agent, autrement dit la justice comme vertu et la justice comme état. La justice prise en ce second sens est l'effet de la justice prise dans le sens premier de vertu. Ainsi lorsque saint Thomas parle de bien commun comme justice, il a en vue ce second sens, mais il souligne aussi qu'il n'y a de bien commun véritablement possible qu'avec des gens vertueux ! Faut-il vraiment s'en étonner ? Certainement pas, même si nous avons facilement tendance à concevoir le bien commun comme objectif, abstraction faite des personnes. Un certain ordre juste est certainement possible, et sans doute est-ce le rôle de celui qui gouverne de le rendre possible – nous le verrons lorsque nous traiterons de la prudence politique en lien avec le bien commun, par le moyen des lois – mais on ne saurait faire abstraction de la disposition des personnes qui constituent la société ou la communauté concernée. Une deuxième remarque, c'est que le bien commun n'est donc pas quelque chose qui s'impose de

---

<sup>27</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.57, a.1.

l'extérieur comme la fin personnelle, restant sauve la possibilité pour chacun d'accepter ou de refuser cette fin, mais le bien commun apparaît au terme des actes de justice. Il est donc à la fois un bien vers lequel tendent les membres de la société ou communauté et le résultat de leurs actions juste. Cela ne veut certes pas dire que le bien commun est laissé à la libre détermination de la communauté politique – il nous faudra préciser ce point –, mais cela souligne que le bien commun est à la fois un bien vers lequel la communauté politique comme tout tend et le résultat de l'action des membres qui la composent. En ce sens le bon fonctionnement de la communauté politique dépend de l'implication de tous les membres, car l'agent de la justice est toujours la personne, même lorsqu'il est question de justice sociale. Lorsque saint Thomas, dans ce texte de la Somme, dit que le juste ne dépend pas de la façon dont le sujet agit (*qualiter ab agente fiat*), il n'entend pas déresponsabiliser celui qui agit, comme on dirait aujourd'hui, mais souligner que c'est le résultat qui entre ici en ligne de compte. Il reste néanmoins vrai que le résultat est toujours le terme d'une action. Dit autrement on ne peut en aucun cas juger l'intention de celui qui agit et il est tout à fait possible que ces intentions ne soient pas droites, il reste que le terme de son action doit être « juste » objectivement : dans le cas de la justice, dit saint Thomas, le droit ne se prend pas par comparaison à l'agent, mais il est constitué, même au-delà de la comparaison à l'agent (*etiam praeter comparationem ad agentem*), par comparaison à autrui. (*per comparationem ad alium*). On peut donc être juste objectivement sans être personnellement juste, comme lorsque le juste salaire est payé par obligation à contre-coeur. Il y a une égalité « objective », le paiement du salaire dû, pour reprendre l'exemple de saint Thomas, mais cette égalité est bien le terme d'une action, à savoir le paiement effectif de ce salaire. Saint Thomas peut alors conclure que l'objet de la justice « contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et cela est précisément le droit (*ius*). » Il est d'autant plus important de souligner cet aspect que le droit a pris, dans le langage courant, le sens d'un dû qui n'est pas considéré comme le terme d'un acte de justice dans un rapport à autrui, mais comme l'origine de cet acte de justice, comme un dû lié à la personne, indépendamment de son rapport aux autres. La notion de droit, *ius*, chez saint Thomas n'est pas la notion héritée des lumières. La conception du

bien commun va s'en ressentir, en particulier il ne peut pas se comprendre et encore moins se ramener à la notion d'intérêt général.

La réponse à la deuxième objection permet de mettre en place le lien entre la loi, le droit, la justice et la prudence :

Une œuvre d'art suppose dans l'esprit de l'artiste une idée préexistante qui est comme la règle de l'art ; pareillement en matière de justice : la raison ne détermine une œuvre juste qu'en vertu d'une notion préexistante dans l'esprit, et qui est une sorte de règle de prudence. Écrite, on lui donne le nom de loi ; en effet, selon Isidore la loi est « une constitution écrite. » C'est pourquoi la loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt la règle du droit.<sup>28</sup>

Dans le deuxième article de cette question saint Thomas distingue le droit naturel du droit positif. Là encore, l'analyse de saint Thomas va éclairer la notion de bien commun. En effet, dans la mesure où le bien commun est le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, il faut se demander si ce terme est laissé à l'appréciation de celui qui agit ou non. Dire que le bien commun est au terme de l'action de l'agent ne veut pas dire qu'il appartient à l'agent de déterminer ce que doit être le terme de l'action, mais seulement qu'il n'y a pas de bien commun s'il n'y a pas d'acte. C'est d'ailleurs précisément ce que dit le mot « bien » dans l'expression « bien commun » : le bien a une certaine antériorité par rapport à l'agent puisqu'il est ce vers quoi l'agent tend, ce qui attire. L'article de saint Thomas va distinguer ce qui relève d'une convention, d'un accord entre les membres de la communauté politique – le droit positif – de ce qui ne dépend pas d'un tel accord, mais s'impose à la communauté politique – le droit naturel. La véritable difficulté réside dans la détermination concrète de ce droit naturel. Il est en particulier contradictoire de vouloir déterminer démocratiquement, c'est-à-dire par la disposition de la majorité, ce qui relève du droit naturel. Mais alors qui peut dire le droit naturel ?

Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se disent d'une œuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité.

---

<sup>28</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.57, a.1, ad 2.

Et cela peut se produire de deux façons : de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant ; alors c'est le droit naturel ; – ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter : le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées ; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif.<sup>29</sup>

La réponse à la première objection souligne que la volonté humaine peut se dépraver et que ce qui est juste peut devenir mauvais. En effet, remarque saint Thomas, la nature humaine n'est pas toujours droite.

Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine, qui est soumise au changement ; voilà pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut quelquefois manquer. Par exemple, c'est en vertu d'une égalité naturelle qu'un dépôt doit être rendu à qui l'a confié ; donc, si la nature humaine était toujours droite, cette règle ne souffrirait pas d'exception. Mais parce qu'il arrive parfois que la volonté humaine se déprave, il y a des cas où il ne faut pas rendre un dépôt confié, pour éviter qu'un homme dont la volonté est pervertie en use mal, par exemple si un fou furieux ou un ennemi de l'État réclamait les armes qu'il a déposées.<sup>30</sup>

Se pose évidemment la question de savoir qui va juger, et sur quels critères, qu'il s'agit d'une exception ! La réponse est à chercher du côté de la prudence politique, comme le laissait entendre la réponse à la deuxième objection de l'article précédent. Il en ressort une fois encore qu'il n'est pas possible de faire l'économie de la vertu des membres de la communauté politique.

Dans l'article suivant notre auteur distingue ce qui, dans le droit naturel, est pris absolument et en soi, et ce qui est considéré en fonction des circonstances. Ainsi le mariage est de droit naturel pris absolument, mais la propriété privée ne l'est qu'en égard aux circonstances, car, nous dit saint Thomas,

---

<sup>29</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.57, a.2.

<sup>30</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.57, a.2, ad 1.



il n'y a rien qui, pris en soi, rien qui permette d'attribuer un champ à telle personne plutôt qu'à telle autre, alors qu'il est de la nature même de l'homme de s'unir à la femme.

Ainsi que nous venons de le dire, droit (jus) ou juste naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut arriver de deux manières : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever ; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences ; par exemple, la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque le Philosophe.

Cependant, le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière. « Du droit naturel ainsi dit diffère le droit des gens, au dire du jurisconsulte, en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux. » Or le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaius : « Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens. »<sup>31</sup>

L'étude de cette question sur le droit, le *ius*, éclaire la réflexion sur le bien commun. En effet, le bien commun est au terme des actes de justice, il correspond ainsi au droit, au *ius*, tel que le présente saint Thomas, pas seulement le droit naturel mais aussi le droit positif. Ce qui est droit relève soit de la nature, dans le cas du droit naturel, soit d'une convention publique, dans le cas du droit positif. Cet état n'existe pourtant pas en dehors des actions justes qui le font naître ! En ce sens le bien commun est déterminé par le droit naturel et le droit positif, mais il n'existe effectivement que comme le terme de

---

<sup>31</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIa*, q.57, a.3.

l'action juste des membres de la communauté politique. Il est à la fois antérieur aux actions, comme la fin est première dans l'ordre de l'intention et de cette manière antérieure à l'action de celui qui tend vers elle, mais il n'a d'existence réelle que comme le terme des actions justes. De même que l'acte moral ne peut s'arrêter à la seule intention, mais demande l'exécution et le repos dans la fin, de la même manière le bien commun ne se réfère pas au seul fait de tendre vers des rapports humains réglés selon le droit naturel et le droit positif, mais renvoie à ces rapports effectivement présents et réalisés : la concorde. Il ressort déjà de cette première approche que le bien commun comme réalisation effective dépend d'une certaine manière de la vertu des membres de la communauté politique.

### ***3.2 Bien commun comme justice***

Pour préciser ce que nous venons de dire, à savoir que le bien commun est au terme d'actes de justice, il nous faut regarder de plus près la justice. Saint Thomas, dans un texte déjà cité du *Contra Gentiles*, fait le lien entre bien commun, justice et concorde. Il est en effet question dans ce texte du bien commun « qui est la concorde de la société humaine. »<sup>32</sup> Plus clairement encore, dans le *Commentaire de L'Ethique d'Aristote*, saint Thomas dit:

Ensuite (1167b9), [Aristote] montre que, chez les dépravés, il n'y a pas de concorde. Il dit que les dépravés ne peuvent pas s'entendre, sauf peut-être un peu, comme aussi ils peuvent un peu être des amis. La raison, par ailleurs, pour laquelle ils ne peuvent pas s'entendre, c'est parce qu'ils veulent avoir à l'excès en tout ce qui est utile, mais faire défaut, c'est-à-dire, avoir moins, dans les travaux qui se font en commun et qu'il presse de réaliser, ou dans des ministères, c'est-à-dire, dans n'importe quel tributs ou services à assurer. Or tant que chacun veut cela pour soi, à savoir, avoir à l'excès en biens et faire défaut en maux, il surveille son prochain et l'empêche d'obtenir ce qu'il désire. Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la communauté de concorde. Ainsi se produit entre eux de

---

<sup>32</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 7.

la lutte, pendant que l'un force l'autre à lui servir ce qui est juste, tandis que lui-même ne veut pas rendre justice à l'autre, mais veut avoir à l'excès les biens et faire défaut en maux, ce qui va contre l'égalité de la justice.<sup>33</sup>

Sans nous attarder sur l'analyse perspicace et pertinente de saint Thomas, retenons ce qu'il dit du bien commun : il est la justice et sans lui il n'y a pas de concorde. Il convient donc, dans un premier temps, de bien distinguer la justice comme vertu et la justice comme état, le bien commun, qui se trouve au terme, nous l'avons vu, des actes de justice, et sans lequel nulle concorde n'est possible.

Plus précisément, il s'agit de la justice légale qui « ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. »<sup>34</sup>

Ensuite (1130a10), il manifeste quelque chose qui pourrait demeurer en doute sur ce qui a été dit. Et il dit que cela devient manifeste, à partir de ce qui a été dit, en quoi diffèrent les vertus et la justice légale. Car en substance c'est la même [chose], mais ce ne l'est pas en définition ; en différence, c'est en regard d'un autre qu'on parle de justice ; mais en tant qu'elle est un habitus agent d'un bien tel, elle est vertu strictement. Mais cela est à comprendre quant à l'acte même de la justice et de la vertu. En effet, c'est le même acte matériellement qui est produit par la justice légale et par la vertu strictement dite, par exemple ne pas adultérer ; cependant, selon des définitions autres. Or où il y a une définition spéciale de l'objet même dans une matière générale, il faut qu'il existe un habitus spécial ; aussi il s'ensuit que la justice légale est en elle-même un habitus déterminé qui tire sa nature de ce qu'il vise un bien commun.<sup>35</sup>

La justice légale se distingue en effet de la justice particulière en ce qu'elle est ordonnée à un bien commun, tandis que la justice particulière est ordonnée à un bien d'une personne privée.<sup>36</sup> Il convient donc d'étudier maintenant plus en détails la justice légale.

---

<sup>33</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Sententia Ethic.*, lib.9, l.6, n 10.

<sup>34</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ila-IIae*, q.58, a.5.

<sup>35</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic.*, lib.5, l.2, n 3.

<sup>36</sup> Cf. *Sententia libri Ethic.*, lib.5, l.3, n 6.

Le traité de la justice est le traité le plus long dans la *Somme théologique* : soixante six questions dans la *IIa-IIae*. La justice a en effet de nombreuses parties. Saint Thomas consacre en particulier vingt questions à la vertu de religion, partie potentielle de la justice. Le traité commence par la question sur le droit – plus exactement le « juste » (*ius*) –, que nous avons déjà étudiée (q.57). La question suivante aborde la vertu de justice, dont l'objet est le « juste ».

Le premier article de la question 58 sur la justice s'appuie sur une définition commune de la justice. Cette définition des juristes est donnée par saint Thomas avant l'exposé des objections. Notons en outre que l'article fait également figure d'exception dans la *Somme* en ce qu'il présente six objections et ne propose aucun argument d'autorité. La définition proposée est la suivante :

La justice est une volonté perpétuelle et constante d'accorder à chacun son droit.<sup>37</sup>

Dans le corps de l'article, saint Thomas s'attache à rendre compte de cette définition qu'il reçoit et fait sienne, avec une petite modification, en l'expliquant :

Cette définition de la justice est exacte, si elle est bien comprise. Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or, la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste : « Est dit juste celui qui observe le droit. » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme ; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions :

1° que son auteur sache ce qu'il fait, 2° qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3° qu'il agisse avec constance. La première condition est incluse dans la deuxième, parce que « l'action faite par ignorance est

---

<sup>37</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.1.

involontaire », dit encore Aristote. C'est pourquoi, dans la définition de la justice que nous avons donnée, on a d'abord posé la volonté, pour montrer que tout acte de justice doit être volontaire. On a ensuite ajouté la constance et la perpétuité, pour indiquer la fermeté de l'acte. Et cette définition de la justice est ainsi complète, si ce n'est qu'à la place de l'habitus on a posé l'acte qui le spécifie, l'habitus se définissant par l'acte. Si l'on voulait mettre cette définition dans une forme logique parfaite, il faudrait dire que « la justice est l'habitus par lequel on donne, d'une perpétuelle et constante volonté, à chacun son droit ». Et c'est presque la définition que nous trouvons chez Aristote : « La justice est un habitus qui fait agir quelqu'un conformément au choix qu'il a fait de ce qui est juste. »<sup>38</sup>

La modification apportée par saint Thomas dans la définition commune est intéressante et significative. Saint Thomas met l'accent sur l'acte de la vertu plutôt que sur la vertu comme vertu. C'est qu'en effet la vertu ne se comprend qu'à partir de l'acte, lequel, d'ailleurs, ne se comprend qu'à partir de l'objet, en l'occurrence le droit (*ius*). Il est ainsi déjà possible de préciser que le bien commun qui consiste selon saint Thomas dans la justice est à prendre comme l'exercice de la justice. Saint Thomas ne parle toutefois pas encore de bien commun dans ce premier article, il faut attendre pour cela l'article cinq de la même question.

La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce

---

<sup>38</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.1.

que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.<sup>39</sup>

Une première remarque consiste à souligner la distinction faite par saint Thomas entre l'autre considéré individuellement (*ad alium singulariter consideratum*) et l'autre considéré socialement (*ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur*). Ainsi le rapport à l'autre peut être considéré dans la simple relation de deux personnes entre elles, abstraction faite de la communauté à laquelle elles appartiennent, ou bien le rapport à l'autre se comprend en considérant l'autre *in communi*, c'est-à-dire en tant que celui qui est au service d'un membre de la communauté est au service de tous les membres de cette communauté. Autrement dit, la communauté ne se réduit pas à la somme des individus qui la compose et la vie de la communauté ne se ramène pas à l'ensemble ou la juxtaposition des relations interpersonnelles.<sup>40</sup> Théologiquement parlant, il est possible d'éclairer ceci avec la réflexion sur la Trinité. En effet, dans la vie de la Trinité, la relation entre deux personnes implique nécessairement un lien avec la troisième. La considération des rapports entre deux personnes de la Trinité ne peut faire l'abstraction, non seulement du lien de chacune de ces deux personnes avec la troisième, mais aussi de l'implication de la troisième personne dans leur lien. C'est ce que les théologiens appellent la périchorèse ou circumincession, selon que l'on prend le terme grec ou le terme latin. Ainsi toute communauté n'est communauté que si l'on considère les liens qui relient les membres entre eux, mais en tant que chaque lien interpersonnel implique l'ensemble de la communauté politique.

---

<sup>39</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.5.

<sup>40</sup> Ainsi, saint Thomas est contre toute forme d'individualisme qui s'opposerait à la communauté, mais il est en même temps profondément individualiste en ce sens que chaque personne est pleinement respectée. Il reste que l'opposition entre individualisme et toute forme de socialisme a quelque chose d'artificiel et de forcé.

Il s'en suit une deuxième remarque. Dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient. Le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun, avait dit saint Thomas dans le traité de la loi. Pour bien comprendre ce que dit saint Thomas, il n'est sans doute pas inutile de rappeler qu'il existe différentes manières de concevoir le tout et les parties. Saint Thomas présente dans le traité de la prudence, avant de parler des parties de la vertu de prudence, en quel sens il est possible de parler de parties et de tout : le toit, les murs et les fondations sont parties intégrantes de la maison – la maison est la somme de ces éléments – ; le bœuf et le lion sont des parties subjectives de genre animal – le bœuf aussi bien que le lion est un animal à part entière – ; enfin les puissances de l'âme sont des parties potentielles de l'âme – l'âme est présente en chacune de ces puissances mais pas selon toute sa force –. Si l'on considère l'homme comme partie intégrante de la communauté, son bien est subordonné au bien du tout. Ainsi les actes de toutes les vertus doivent pouvoir être rapportés au bien commun. Les actes de toutes les vertus relèvent de cette manière de la justice prise comme vertu générale. Il en ressort que les actes de justice au terme desquels se trouve le bien commun, impliquent les actes de toutes les autres vertus. Par ailleurs, comme il a été dit plus haut, le bien commun est à comprendre comme l'exercice de la justice et pas comme un résultat séparable qui subsisterait par lui-même. Il n'y a là aucune contradiction avec ce qu'il dit par ailleurs, à savoir que le bien commun se trouve au terme des actes de justice. Car les actes des vertus n'ont pas un terme analogue à celui d'une activité de type artistique. En effet l'œuvre d'art est séparable de l'action qui l'a produite. Une fois l'action terminée, l'œuvre d'art persiste ! Il n'en va pas ainsi du terme des actes des vertus : le terme est dans l'exercice de la vertu, il n'en est pas séparable. Il n'est pas un bien séparé au sens où il subsisterait par lui-même, indépendamment des actes qui l'ont fait naître. Mais dans la mesure où la matière de la justice est dans le terme de l'action et non dans l'agent comme dans le cas des autres vertus – c'est là, nous dit saint Thomas, la particularité de la vertu de justice par rapport aux autres vertus – il reste possible de considérer l'état de justice qui est au terme des actions vertueuses. Cet état peut sans doute perdurer un temps par l'effet de ce qu'on

pourrait appeler une certaine inertie politique. Mais cet état n'est pas définitif et il est constamment à entretenir : il faut bien continuer de poser des actes de justice. Cette inertie permet d'ailleurs de dépasser des moments plus difficiles, mais le bien commun n'est plus alors à prendre en son sens premier et véritable, il ressemble à un poisson qui bouge encore lorsqu'on le sort de l'eau, mais est condamné à mourir s'il ne retrouve pas son milieu vital, ou encore à une église dans laquelle la vie de foi n'est plus célébrée et qui est devenue un musée : les murs restent, la vie a disparue. Il est à craindre qu'il en aille de même dès lors qu'on réduit le bien commun à un ensemble de conditions de vie sociale. Ceci explique également la difficulté qu'il y a à bien saisir ce en quoi consiste le bien commun. Il n'est en effet jamais acquis, comme peut l'être une œuvre d'art qui continue d'exister une fois terminée l'action qui l'a produite. La cessation des actes de vertu implique la disparition du bien commun effectif ! Cela souligne la fragilité du bien commun. La concorde apparaît alors comme le fruit de relations marquées par un exercice effectif de la vertu, c'est-à-dire le fruit d'une vie commune caractérisée par l'attention portée par tous et chacun au droit de chacun. Ainsi, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le bien commun attire – c'est le propre du bien ! – mais il n'est réalisé que lorsque les actions sont présentes. A cet égard la comparaison avec la béatitude est éclairante et parfaitement justifiée puisqu'il s'agit bien, dans les deux cas, de tendre vers un bien. La béatitude est à la fois à l'origine de l'action morale puisqu'elle en est la fin, mais elle se trouve également au terme, précisément comme ce vers quoi l'action tend effectivement. Le propre de la fin est en effet d'être première dans l'ordre d'intention mais dernière dans l'ordre d'exécution. En outre le mot même de béatitude peut se comprendre comme l'objet de la béatitude – Dieu – ou comme l'acte par lequel et dans lequel cet objet est atteint – la vision béatifique. Ainsi le bien commun est assurément premier comme ce bien vers lequel tend la communauté, mais il est également au terme de l'action, inséparable de cette action. Le risque consiste alors à ne vouloir considérer le bien commun que comme une donnée « purement objective », comme extrinsèque aux actions des membres de la communauté, ou comme un ensemble de conditions que celui qui gouverne doit procurer aux différents



membres sans que ceux-ci n'aient à agir de quelque manière que ce soit. Assurément il convient que soient assurées les conditions de la vie sociale nécessaires à l'accomplissement de chacun et on peut voir là comme un « bien commun matériel », mais le véritable bien commun ne se ramène pas à ces conditions. Il faudra revenir sur ce point en évoquant le lien entre bien commun et prudence politique. Aristote montrait déjà la place des biens matériels dans le bonheur, sans les identifier pour autant à celui-ci. De manière analogue, l'ensemble des conditions a sans aucun doute une place importante dans la réalisation du bien commun, mais ce dernier ne s'y ramène pas. Les lois sont nécessaires non seulement pour déterminer plus particulièrement le droit naturel, mais aussi parce que les hommes ne sont pas tous toujours vertueux ! La loi permet ainsi la permanence de cet état de justice dans lequel consiste le bien commun, indépendamment des dispositions actuelles des membres de la communauté, mais ne saurait en aucun cas dispenser les dits membres d'être vertueux. Il n'y a pas de véritable concorde entre des dépravés disait saint Thomas dans son Commentaire de l'Éthique d'Aristote.<sup>41</sup>

Il devient possible de préciser encore ce qui a été dit sur le bien commun. En effet, comme il a été dit plus haut, le bien commun est à comprendre comme l'état de justice qui se trouve au terme des actes de justice. Or il s'agit bien ici de la justice comme vertu générale, laquelle intègre les actes de toutes les autres vertus. Il en ressort que le bien commun est l'exercice des vertus des membres d'une communauté en tant précisément que membres de cette communauté. La difficulté va évidemment consister en ce que tous les hommes ne sont pas vertueux. Au regard de l'Écriture, ils sont même tous pécheurs – rappelons que saint Thomas prend les péchés par opposition aux vertus, pas par opposition aux commandements. Remarquons au passage que tous les hommes ne sont pas nécessairement pécheurs tous ensemble et sous le même rapport et que l'inertie évoquée plus haut permet de maintenir un ordre objectif dans lequel les justes pourront continuer à édifier le bien commun par les actes de justice qu'ils posent. Si en revanche, comme le dit saint Thomas dans un texte déjà cité, tous les hommes s'avéraient être dépravés, il n'y aurait

---

<sup>41</sup> Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic*, lib.9, l.6, n 10.

alors plus de concorde et donc pas de bien commun.<sup>42</sup> Là encore nous sommes renvoyés à la place de la loi dont le rôle est d'ordonner au bien commun, et à l'importance de la prudence politique.

Un autre intérêt de la question est de montrer que le bien de la personne ne s'oppose en rien au bien de la communauté. Saint Thomas le rappelle dans la réponse à la troisième objection.

Ce qui nous concerne personnellement peut être ordonné à autrui, surtout en raison du bien commun. De là vient que la justice légale, qui a le bien commun pour objet, peut être qualifiée de vertu générale. Pour la même raison l'injustice peut être appelée un péché général car « tout péché est une iniquité » (1 Jn 3,4).<sup>43</sup>

La traduction affaiblit le sens du texte : ce qui est en vue de soi-même peut être ordonné à autrui (*ea quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum*). Il s'agit bien d'un ordre vers la fin ! Les vertus ne se comprennent, pour saint Thomas, que par rapport à un ordre vers la fin. Elles sont ce qui permet à celui qui les a de tendre plus promptement et plus aisément vers la fin. Or la fin est bien la même pour tous, bien plus il ne saurait y avoir de véritable bonheur qui s'oppose au bonheur du prochain ! Il semble qu'il y a ici deux aspects : le fait que la vie de l'homme est ordonnée vers sa fin personnelle et le fait que cet ordre implique un ordre vers le bien commun qui, comme exercice des vertus de l'ensemble des membres de la communauté, va de pair avec l'ordination de chacun vers son bonheur propre. Autrement dit les vertus peuvent être considérées en ce qu'elles ordonnent les individus vers leur fin personnelle, mais aussi en tant qu'elles l'ordonnent vers le bien commun. Il n'est pas question de choisir entre le bien personnel et le bien commun. Les vertus ont en vue le bonheur de l'homme et, parce que l'homme est membre de la communauté, elles ont également en vue le bien de la communauté, non pas comme somme des biens particuliers, mais comme bien de la communauté, laquelle ne se réduit ni à ses membres, ni aux seules relations interpersonnelles.

---

<sup>42</sup> Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethic.*, lib.9, l.6, n.10.

<sup>43</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.58, a.5, ad 3.

L'article suivant reviendra sur ce point en précisant le lien entre la justice comme vertu générale et les autres vertus.

Le mot « général » s'entend de deux manières. Premièrement, sous forme d'attribution, comme le mot animal attribué à l'homme, au cheval, et à tous les êtres semblables. Dans ce cas, ce qui est général doit s'identifier essentiellement avec les êtres auxquels il est attribué, puisque le genre appartient essentiellement à l'espèce, et entre dans sa définition. Deuxièmement, un être est appelé général au point de vue de sa puissance, telle une cause universelle par rapport à tous ses effets, par exemple le soleil qui illumine ou transforme tous les corps par sa puissance. En ce sens, il n'est pas nécessaire que la puissance générale s'identifie avec les êtres auxquels elle s'étend ; la cause et ses effets n'ont pas la même essence.

C'est précisément dans ce sens, d'après ce qui a été dit plus haut qu'on donne le nom de vertu générale à la justice légale : en tant qu'elle ordonne les actes des autres vertus à sa fin, ce qui revient à les mouvoir par son commandement. De même en effet que la charité peut être qualifiée de vertu générale en tant qu'elle ordonne les actes de toutes les vertus au bien divin, ainsi la justice légale qui ordonne leurs actes au bien commun. Cependant cela n'empêche pas la charité, qui a pour objet propre le bien divin, d'être par essence une vertu spéciale ; pareillement la justice légale demeure une vertu spéciale, du fait qu'elle a pour objet propre le bien commun. Ainsi elle réside dans le prince à titre de principe, dotée d'une qualité architectonique, ne se trouvant chez les sujets que de façon secondaire, comme agents d'exécution (*quasi ministrative*).

Néanmoins n'importe quelle vertu peut être appelée justice légale en ce qu'elle est ordonnée au bien commun par la vertu dont nous venons de parler, laquelle est à la fois spéciale par son essence, et générale par sa puissance motrice. Alors, d'après cette façon de parler, il n'y aurait entre n'importe quelle vertu et la justice légale qu'une différence de raison. Et c'est ainsi que parle Aristote.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.6. Cf. Ia-IIae, q.61, a.5, ad 4 : « Seule la justice légale regarde directement le bien commun ; mais par son commandement elle tire vers lui toutes les autres vertus, dit le philosophe. Car il est à remarquer que les vertus sociales, sur le plan où nous en traitons ici, ont comme rôle non seulement de bien travailler pour la communauté, mais aussi de bien travailler pour les parties de la communauté, à savoir une famille ou même une personne particulière. »

La vertu de justice n'est pas générale au sens où elle transformerait les actes des autres vertus au point d'en faire des actes de justice, mais au sens où elle les ordonne à sa fin propre, à savoir le bien commun. Ainsi le bien commun n'est pas un bien supérieur au sens où il s'opposerait au bien particulier que les différentes vertus ont en vue, mais au sens où elle les ordonne au bien commun. Le bien commun n'est ainsi pas supérieur au bien particulier au sens où ce dernier deviendrait relatif. A l'article cinq, saint Thomas a expliqué que la vertu générale de justice peut être appelée justice légale parce, « par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun. »<sup>45</sup> La réponse à la quatrième objection de cet article six va dans le même sens : la justice légale ordonne vers le bien commun en restant essentiellement différente des autres vertus. Tous ces développements obligent à prendre en considération la dimension sociale de l'homme, non pas comme une dimension annexe ou seconde, mais comme une dimension constitutive de ce qu'il est. Dire que les actes de toutes les vertus peuvent être ordonnés au bien commun par la justice légale, c'est dire que tous les actes de l'homme peuvent être ordonnés au bien commun.

La justice légale ainsi comprise, dit saint Thomas, se trouve dans celui qui gouverne – le prince – principalement et comme de manière architectonique (*principaliter, et quasi architectonice*) et dans ceux qui sont gouvernés de manière secondaire et comme dans un serviteur, de manière « ministérielle » (*secundario et quasi ministrative*). L'étude de la prudence politique, et plus particulièrement de la manière dont la prudence politique se trouve également en ceux qui sont gouvernés, permettra de comprendre pleinement ce que dit saint Thomas ici. Notons seulement qu'il n'est pas question de ramener les membres de la communauté à des « agents d'exécution » comme le dit la traduction française, changeant ainsi le sens du texte.

Précisons encore la différence qui existe entre le bien commun et le bien particulier d'une personne.

---

<sup>45</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.5.

Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne différent entre eux formellement, et non pas seulement en quantité. La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie. C'est pourquoi le Philosophe blâme ceux qui n'admettent entre la cité, la maison, et autres choses du même ordre, qu'une différence selon le grand ou le petit nombre, et non selon l'espèce.<sup>46</sup>

Et encore :

Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant en communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune des parties. Or le bien d'une personne en particulier n'est pas la fin d'une autre. C'est pourquoi la justice légale qui a le bien commun pour objet peut s'étendre davantage aux passions intérieures, par quoi l'homme est plus ou moins déterminé en lui-même, plus que ne fait la justice particulière qui est ordonnée au bien d'une autre personne en particulier. Ce qui n'empêche pas la justice légale de s'étendre à titre de principe aux autres vertus considérées dans leurs activités extérieures, c'est-à-dire en tant que « la loi ordonne d'accomplir les œuvres qui conviennent à l'homme fort, tempérant et doux », dit Aristote.<sup>47</sup>

La justice, comme toutes les vertus, a en vue la béatitude, c'est-à-dire la fin ultime de l'homme.

### ***3.3 Politique et vie sociale : justice et prudence face au bien commun***

Les développements précédents sur la justice légale et le bien commun ont montré la nécessité d'une réflexion sur la prudence politique. Le lien entre les vertus est complexe et tout sauf univoque. Saint Thomas souligne régulièrement la prééminence d'une vertu sur une autre dans un ordre donné. Ainsi la charité est forme de toutes les vertus puisqu'elle les oriente vers la fin ultime surnaturelle. La justice légale, nous venons de le voir, implique toutes les autres vertus en tant qu'elle les ordonne vers le bien commun. La prudence se trouvera donc, sous ce rapport, « soumise » à la justice légale. Mais la prudence a aussi une rôle clé puisqu'elle est la vertu qui permet de trouver le juste milieu des autres vertus. Elle va donc avoir un rôle à l'égard de la justice, laquelle, comme toute vertu,

---

<sup>46</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.7, ad 2.

<sup>47</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.58, a.9, ad 3.

doit se trouver dans un juste milieu entre un excès et un défaut.<sup>48</sup> La justice dont il est question lorsqu'il s'agit du bien commun est la justice générale ou légale, celle qui regarde le rapport à l'autre non comme la simple relation de deux personnes entre elles, mais au sein d'une communauté et impliquant tous les membres de la communauté politique. La prudence, déjà évoquée à plusieurs reprises dans les développements précédents, est la prudence au niveau politique, celle de celui qui gouverne et de ceux qui sont gouvernés. C'est maintenant à l'étude de la prudence politique qu'il faut nous attacher pour saisir la conception du bien commun chez saint Thomas.

Dans un premier temps il peut être bon de rappeler qu'il n'y a pas de séparation entre l'intelligence et la volonté : un acte humain, dès lors qu'il est humain, implique toujours, dans la perspective de saint Thomas, intelligence et volonté. Dans le cas qui nous intéresse, il appartient à l'intelligence de déterminer ou de reconnaître l'ordre vers cette fin qu'est le bien commun – et c'est le rôle de la prudence politique – et à la volonté de tendre vers le bien commun, selon l'ordre donné par l'intelligence – et c'est le rôle de la justice légale. Le parallèle ainsi fait oblige à ne pas considérer la prudence politique comme la vertu de ceux-là seuls qui gouvernent. En effet, la justice ordonnée au bien commun est la justice de chacun des membres de la communauté politique et tous sont appelés à l'exercice des vertus. Il apparaît d'ailleurs clairement que, si cela n'était pas le cas, il n'y aurait pas de bien commun au sens de saint Thomas, et il n'y aurait par conséquent pas de concorde. Il en sera de même pour la prudence : tous les membres de la communauté politique sont appelés à exercer la prudence, et en particulier la prudence qui a en vue le bien commun, la prudence politique. Si on considère l'ordre vers le bien commun, la prudence a la primauté dans l'ordre de la spécification ou de la détermination en ce sens que c'est elle qui saisit l'ordre, mais la justice aura

---

<sup>48</sup> Le juste milieu de la justice est, selon les termes de saint Thomas rationnel et réel alors que pour les autres vertus il n'est que rationnel. Cela veut dire que le juste milieu des autres vertus se trouve dans l'agent uniquement : ce qui est prudent pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IaIIae, q.64, a.2 : « il arrive parfois que le milieu de raison est aussi un milieu réel, et il faut alors que le milieu de la vertu morale soit un milieu réel : c'est le cas pour la justice. »

priorité dans l'ordre de l'exercice puisque c'est par la volonté que l'homme tend effectivement vers le bien perçu par l'intelligence. Saint Thomas le dit clairement :

Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus ; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5) : « Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. » Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.<sup>49</sup>

La prudence, qui « applique la raison droite à l'opération » ne s'applique pas seulement au gouvernement de soi-même, mais aussi au gouvernement de la multitude.

Comme dit le Philosophe, certains ont affirmé que la prudence ne s'étend pas au bien commun, mais seulement au bien propre. Et cela parce qu'ils n'estiment pas que l'homme doit rechercher autre chose que son bien propre. Mais cette estimation s'oppose à la charité, laquelle « ne recherche pas son avantage » (1 Co 13,5). Aussi l'Apôtre dit-il de lui-même (1 Co 10,33) : « je ne recherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui l'est au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés ». Cela s'oppose en outre à la raison droite, laquelle juge que le bien commun est meilleur que le bien d'un seul. Donc, parce qu'il appartient à la prudence de bien délibérer, juger et commander en ce qui concerne les voies conduisant à la fin requise, il est manifeste que la prudence ne regarde pas seulement le bien privé d'un seul homme, mais encore le bien commun de la multitude.<sup>50</sup>

La prudence rapportée au bien commun est appelée, dira saint Thomas dans la réponse à la première objection, prudence politique.

---

<sup>49</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.50, a.1, ad 1.

<sup>50</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.47, a.10.

De même que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale, ainsi la prudence rapportée au bien commun est appelée prudence politique ; de sorte que la politique est avec la justice légale dans le même rapport que la prudence entendue absolument avec la vertu morale.<sup>51</sup>

L'objection suivante faisait remarquer que celui qui se préoccupe de son bien propre semble plus prudent que celui qui néglige son bien propre en recherchant le bien commun. La réponse de saint Thomas va reprendre le lien qui existe entre le bien commun et le bien propre.

Celui qui cherche le bien commun de la multitude, cherche également par voie de conséquence son bien propre, pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maxime dit-il des anciens Romains, qu'« ils aimaient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre ». La seconde raison est que, l'homme étant partie de la maison et de la cité, il doit considérer le bien qui lui convient d'après ce qui est prudent relativement au bien de la multitude ; en effet, la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout. Comme dit S. Augustin : « Toute partie est laide qui ne s'accorde pas avec son tout. »<sup>52</sup>

Cette question du rapport entre bien propre et bien commun est tout à fait centrale et essentielle.

Dans l'article douze de cette même question quarante sept, saint Thomas précise que la prudence politique se trouve sans doute en premier lieu dans celui qui gouverne – ou devrait s'y trouver – mais elle n'est pas étrangère à celui qui est gouverné.

La prudence est dans la raison. Mais diriger et gouverner appartient en propre à la raison. C'est pourquoi il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en rapport avec la part qu'il prend à la direction et au gouvernement. Or, il est manifeste qu'il n'appartient pas au sujet en tant que sujet, à l'esclave en tant qu'esclave, de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu de l'esclave en tant qu'esclave ni du sujet en tant que sujet. Mais parce

---

<sup>51</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.10, ad 1.

<sup>52</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.10, ad 2.



que tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, dans cette mesure il lui convient de posséder la prudence. Aussi est-il manifeste que la prudence est dans le prince à la façon d'un art architectonique, comme dit Aristote, et dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution.<sup>53</sup>

Cet article apporte une précision intéressante. Il appartient en propre à la prudence de gouverner : le commandement, disait saint Thomas à l'article huit de cette question, est l'acte principal de la prudence, qu'il s'agisse de se gouverner soi-même ou de gouverner la multitude.<sup>54</sup> Mais chaque membre de la communauté politique prend part d'une certaine manière au gouvernement de la multitude. Ainsi la prudence politique n'est-elle pas réservée à celui qui gouverne. Il convient ici de mentionner un texte de saint Thomas particulièrement intéressant :

Deux points sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. D'abord que tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des Politiques, une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs ; on sait qu'il en est plusieurs, distinguées par Aristote, mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu. Voici donc l'organisation la meilleure pour

---

<sup>53</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *IIa-IIae*, q.47, a.12.

<sup>54</sup> Alors que le terme « gouvernement » peut désigner aussi bien l'acte de gouverner que les personnes exerçant l'autorité (par exemple l'ensemble des ministres), l'usage tend à réserver le terme à cette seconde signification. Pour la première, le terme « gouvernance » a tendance à remplacer celui de gouvernement. Il ne s'agit pourtant pas du tout de la même chose : le gouvernement est un acte politique au grand sens du terme, c'est-à-dire l'acte prudentiel de celui qui conduit la communauté vers son bien commun – ce qui suppose de connaître le bien commun – alors que la gouvernance est une question de technique et de procédures qui n'ont plus grand chose à voir avec l'implication personnelle d'un dirigeant en vue d'un bien commun. Il est significatif que les institutions civiles actuelles préfèrent parler de gouvernance plutôt que de gouvernement, ce dernier terme ne désignant plus l'acte de gouverner mais les membres dirigeants (les membres du gouvernement) : cela signifie concrètement que la marche des choses n'est plus une question de choix politiques – et donc de prudence – mais d'application de technique et de procédures (les technocrates remplacent les politiques).

le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, en raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le régime parfait, heureusement mélangé de monarchie par la prééminence d'un seul, d'aristocratie par la multiplicité de chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs, et que le choix des chefs appartient au peuple.<sup>55</sup>

Ainsi, tout le monde participe au gouvernement. Et parce que tout homme participe au gouvernement, il lui convient de posséder la prudence politique. La prudence se trouve ainsi, dit saint Thomas en reprenant Aristote, chez ceux qui gouvernent à la façon d'un art architectonique (*ad modum artis architectonae*) et chez ceux qui sont gouvernés à la manière d'un art manuel (*ad modum artis manu operantis*). L'exécution par celui qui est gouverné ne demande pas une obéissance aveugle, mais requiert au contraire une véritable coopération intelligente, d'où la nécessité de la prudence politique chez ceux qui sont gouvernés. Parler de prudence s'oppose d'ailleurs à l'idée d'une « obéissance aveugle et non réfléchie » et gouverner n'implique en aucune façon de diminuer la responsabilité de celui qui est gouverné. Ceci est d'ailleurs déjà vrai pour la manière dont Dieu gouverne l'homme et le conduit vers sa fin. Pour saint Thomas en effet, Dieu gouverne les hommes en respectant leur mode propre d'agir, c'est-à-dire en respectant leur liberté.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.105, a.1.

<sup>56</sup> Cf. par exemple Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q.103, a.5, ad 2 (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique – tome 1*, Cerf, Paris 2021) ; Ia-IIae, q.10, a.4 : « [La providence divine] meut donc tous les êtres selon leur condition, de telle sorte que, sous la motion divine, des causes nécessaires produisent leurs effets de façon nécessaire, et des causes contingentes produisent leurs effets de façon contingente. Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose ; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature. »

La prudence politique est une partie subjective de la prudence, elle est donc prudence à part entière. Elle est cette espèce de prudence qui regarde le bien commun. Saint Thomas parlera de prudence royale lorsque la prudence politique est considérée du côté de celui qui gouverne.

D'après ce qu'on a dit plus haut, il appartient à la prudence de gouverner et de commander. C'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et un commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une prudence spéciale. Or, il est clair que l'on trouve une sorte éminente et parfaite de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même, mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume ; en effet, un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus éloignée. Pour cette raison il revient au roi, à qui incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes. Pour cette raison, la prudence royale est comptée comme une espèce de la prudence.<sup>57</sup>

Dans la réponse à la troisième objection, saint Thomas rappelle que la fonction principale de celui qui gouverne est d'« instituer les lois ».<sup>58</sup> Comme il a été dit plus haut, dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient, car, dit saint Thomas, le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun. Or ce fait d'ordonner au bien à l'aide de la loi est le propre de celui qui gouverne et relève donc de la prudence politique.

Notons encore que si la prudence politique est une partie subjective de la prudence, cela veut dire, comme il a été vu plus haut, qu'elle est prudence à part entière. Elle a par conséquent toutes les caractéristiques de la prudence et en elle se trouve en particulier toutes les parties intégrantes de la prudence,

---

<sup>57</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.50, a.1.

<sup>58</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.50, a.1, ad 3. Lorsqu'il étudie l'acte humain, saint Thomas parle du commandement qui suit le choix et précède l'usage (voir *Somme théologique*, IaIIae, q.16). Au niveau politique c'est la loi qui tient la place des moyens et la promulgation qui tient lieu de commandement.

telles que saint Thomas les détaille et les analyse dans la question quarante neuf : la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. La mémoire fait de celui qui gouverne un homme d'expérience. Par intelligence, saint Thomas entend ici la droite estimation des principes qui sont à l'origine de l'action. La docilité consiste à se laisser instruire par ceux qui sont qualifiés pour éclairer. De même que la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, la sagacité rend apte à acquérir par soi-même la juste estimation de ce qu'il faut faire. La raison est la capacité de bien délibérer, c'est-à-dire d'arriver aux conclusions à partir des principes : il importe que l'homme prudent sache raisonner. Les futurs contingents relèvent de la prudence, selon qu'ils tombent sous l'action de l'homme pour être ordonnés à la fin de la vie humaine, et la prévoyance implique que le regard s'attache à quelque chose de lointain comme à un terme auquel doivent être ordonnées des actions présentes. La circonspection implique de tenir compte des circonstances qui peuvent rendre mauvais un élément qui en d'autres circonstances serait bon et adapté à la fin. Dans les réalités contingentes se mêlent le vrai et le faux, aussi l'attention précautionneuse est-elle nécessaire pour que le bien soit accueilli de façon à éviter le mal. Ces parties intégrantes de la prudence s'applique à la prudence personnelle mais aussi à la prudence politique. Il y a là certainement un point intéressant à développer.

#### **4. Bien commun et loi**

##### ***4.1 Loi éternelle, loi divine, loi naturelle, lois humaines***

Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises la loi. Avant de parler de la loi, il importe de bien préciser ce que recouvre le mot. Le lecteur contemporain pensera en effet plus spontanément aux divers articles ou commandements d'une loi écrite liée à un droit positif. Certes des lois humaines positives existent, mais elles ne disent pas le tout de la loi. Pour saint Thomas,

La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot loi vient du verbe qui signifie lier par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie

l'agent à une certaine manière d'agir. Or, ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains, comme nous l'avons montré précédemment. C'est en effet à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin ; et la fin est le principe premier de l'action, selon le Philosophe. Mais dans tout genre d'êtres, ce qui est principe est à la fois règle et mesure de ce genre ; comme l'unité dans le genre nombre et le premier mouvement dans le genre mouvement. Il suit de là que la loi relève de la raison.<sup>59</sup>

La loi renvoie ainsi à la raison pratique, c'est-à-dire en définitive à la prudence de celui qui gouverne. Or gouverner consiste à conduire vers la fin, la loi aura ainsi en vue la fin. Dans le deuxième article de cette question, saint Thomas précise quelle est cette fin.

On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment. Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait ; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour lui la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la

---

<sup>59</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.90, a.1.

mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien commun.<sup>60</sup>

Dans un premier temps l'Aquinate montre que la loi traite de ce qui est ordonné à la béatitude, c'est-à-dire à la fin ultime de l'homme. Mais l'individu étant une partie de la communauté, il est nécessaire que la loi envisage l'ordre au bien commun, c'est même là qu'elle prend toute sa signification. Il en ressort que la loi est ordonnée au bien commun. Il ne sera donc pas étonnant de retrouver ici le lien avec la prudence politique comme vertu de celui qui gouverne et à qui il appartient de légiférer.

Dans l'article suivant, saint Thomas se demande quelle est la cause de la loi.

Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.<sup>61</sup>

La loi demande enfin d'être promulguée :

La loi, avons-nous dit, est imposée aux autres par manière de règle et de mesure. La règle et la mesure s'imposent du fait qu'on les applique à ce qui est réglé et mesuré. Aussi, pour que la loi obtienne force obligatoire, ce qui est le propre de la loi, il faut qu'elle soit appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or, une telle application se réalise par le fait que la loi est portée à la connaissance des intéressés par la promulgation même. La promulgation est donc nécessaire pour que la loi ait toute sa force.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.2.

<sup>61</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.3.

<sup>62</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IaIIae, q.90, a.4.

Et saint Thomas peut conclure :

Des quatre articles qui précèdent, on peut condenser la définition de la loi : une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.<sup>63</sup>

Saint Thomas reprend la définition de la loi au début du premier article de la question suivante, elle « n'est donc pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. »<sup>64</sup> Or tout l'univers est gouverné par Dieu.

On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle.<sup>65</sup>

Dans la réponse à la troisième objection, saint Thomas justifie l'appellation « loi éternelle ».

La notion de loi comporte une orientation active vers une fin, puisque son rôle est d'y ordonner certains moyens ; non d'une façon passive, en ce sens que la loi elle-même serait ordonnée à une fin extérieure, à moins que, par accident, elle soit faite par un gouvernement qui a sa fin en dehors de lui-même. Dans ce cas il ordonnerait nécessairement la loi à cette fin. La fin que poursuit le gouvernement divin est Dieu lui-même, et sa loi n'est pas autre chose que lui-même. Aussi la loi éternelle n'est nullement ordonnée à une autre fin qu'elle-même.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.4.

<sup>64</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1.

<sup>65</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1.

<sup>66</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.1, ad 3.

La loi éternelle est donc l'ordre des créatures vers leur fin propre qui est Dieu, en tant que cette ordination se trouve en Dieu. Cette loi est participée dans la créature, c'est-à-dire que cet ordre vers la fin, s'il est en Dieu en tant qu'auteur de cette loi, il se trouve également en l'homme. Il renvoie en effet à l'ordre de la création : Dieu a créé l'homme en vue d'une fin qui est Dieu lui-même, et il a mis dans l'homme cet ordre vers lui, c'est-à-dire vers le bonheur. Cette participation en l'homme porte le nom de « loi naturelle ».

On a dit tout à l'heure que la loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière : tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure ; et en second lieu comme en celui qui est soumis à celle-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré pour autant qu'il participe en quelque manière de la règle et de la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle (selon les explications données), il est évident que ces êtres participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. Aussi, quand le Psaume (4, 6) disait : « Offrez un sacrifice de justice », il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : « Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ? » et il leur donnait cette réponse : « Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous », c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.91, a.2.



Sans doute, l'une des difficultés actuelles consiste-t-elle dans le fait de considérer toute règle extérieure comme une contrainte qui s'oppose à la liberté de celui qui agit. La loi apparaît ainsi comme comportant quelque chose d'arbitraire. La conception de saint Thomas va à l'opposé d'une telle lecture. En effet toute loi doit – ou devrait – renvoyer à la loi éternelle, c'est-à-dire non pas un ensemble de commandements extérieurs à l'homme et qui lui sont imposés « du dehors », mais bien un ordre vers la fin que Dieu a posé dans l'homme lui-même. En tant qu'elle en Dieu, l'ordination vers Dieu est appelée loi éternelle, en tant qu'elle trouve dans l'homme, comme participation de la loi éternelle, il s'appelle loi naturelle. La loi naturelle ne relève donc pas de la constitution biologique de l'homme, elle renvoie à la capacité que l'homme, créature rationnelle tout comme l'ange, a la capacité de s'ordonner intelligemment vers sa fin. La raison de l'homme l'ordonne vers la fin commune de tous les hommes, la béatitude, participant ainsi à la loi éternelle. Cette ordination se manifeste dans le jugement de la conscience.<sup>68</sup> Le propre de l'homme, comme de l'ange, est d'agir librement. Dieu conduit les créatures vers leur fin propre en respectant leur mode propre d'agir. La loi naturelle exprime donc le fait que l'homme est fait pour le bonheur et que sa raison lui indique ce qui conduit vers le bonheur : c'est la conscience.

Cette participation de la loi éternelle dans l'homme porte à juste titre le nom de loi puisque cette participation existe sous un mode rationnel : l'homme a la capacité de reconnaître cette loi et de la suivre volontairement. La participation de l'homme est active au sens où, non seulement il lui appartient de reconnaître et d'accepter librement cet ordre qui existe en lui, mais aussi de le préciser si nécessaire : c'est le sens des lois humaines.

Nous savons par ce qui a été exposé, que la loi est une prescription de la raison pratique. Or, on peut trouver un processus semblable dans la raison pratique et dans la raison spéculative. Toutes deux, en effet, progressent à partir de quelques principes pour aboutir à certaines conclusions, nous l'avons déjà établi. Ainsi donc, il faut dire ceci : de même que dans la raison spéculative les conclusions des diverses sciences sont les conséquences de

---

<sup>68</sup> Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, IaIIae*, q.19.

principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, - de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines, du moment que nous retrouvons en elles les autres conditions qui intègrent la notion de loi, selon les explications déjà données. C'est pourquoi Cicéron déclare : « L'origine première du droit est produite par la nature ; puis, certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles ; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné. »<sup>69</sup>

On retrouve ici, et ce n'est pas étonnant, ce qui a été dit à propos du droit naturel et du droit positif.

Dieu lui-même aide l'homme à connaître et à suivre la loi éternelle et la loi humaine, c'est-à-dire à correspondre à cet ordre qu'Il a mis en lui. Dieu aide l'homme à devenir pleinement lui-même. En ce sens la loi éternelle et la loi naturelle ne sont pas un arbitraire postérieur à la création de l'homme et à sa constitution naturelle, mais expression de ce qu'il est, de sa nature, et c'est pourquoi on parle de « loi naturelle ». Il importe de bien connaître cette loi naturelle pour que les lois humaines ne soient pas contraires à la réalisation légitime de l'homme, c'est-à-dire au développement de ce qu'il est. Pour aider l'homme, Dieu lui donne la loi divine, qui se divise en loi ancienne et loi nouvelle. En outre, cette aide est nécessaire car l'homme n'est pas conduit vers sa seule fin naturelle, mais bien vers sa fin surnaturelle.

Il était nécessaire à la direction de la vie humaine qu'il y eût une loi divine, outre la loi naturelle et la loi humaine. Il y a quatre raisons à cela :

1° C'est par la loi que l'homme est guidé pour accomplir ses actes propres en les ordonnant à la fin ultime. Donc, si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude

---

<sup>69</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.91, a.3.

éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, comme on l'a dit, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin.

2° Le jugement humain est incertain, principalement quand il s'agit des choses contingentes et particulières ; c'est pourquoi il arrive que les jugements portés sur les actes humains soient divers, et que, par conséquent, ces jugements produisent des lois disparates et opposées. Pour que l'homme puisse connaître sans aucune hésitation ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter, il était donc nécessaire qu'il fût dirigé, pour ses actes propres, par une loi donnée par Dieu ; car il est évident qu'une telle loi ne peut contenir aucune erreur.

3° L'homme ne peut porter de loi que sur ce dont il peut juger. Or le jugement humain ne peut porter sur les mouvements intérieurs qui sont cachés, mais seulement sur les actes extérieurs qui se voient. Pourtant il est requis pour la perfection de la vertu que l'homme soit rectifié dans ses actes aussi bien intérieurs qu'extérieurs. C'est pourquoi la loi humaine ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs ; et c'est ce qui rend nécessaire l'intervention d'une loi divine.

4° S. Augustin déclare que la loi humaine ne peut punir ni interdire tout ce qui se fait de mal ; car, en voulant extirper tout le mal, elle ferait disparaître en même temps beaucoup de bien, et s'opposerait à l'avantage du bien commun, nécessaire à la communication entre les hommes. Aussi, pour qu'il n'y eût aucun mal qui demeurât impuni et non interdit, il était nécessaire qu'une loi divine fût surajoutée en vue d'interdire tous les péchés.

Il est fait allusion à ces quatre motifs dans le Psaume (19, 8) où il est écrit : « La loi du Seigneur est immaculée », c'est-à-dire ne tolérant aucune souillure de péché ; « convertissant les âmes » parce qu'elle rectifie non seulement les actions extérieures mais encore les actes intérieurs, « témoignage fidèle du Seigneur », à cause de la certitude de sa vérité et de sa droiture ; « apportant la sagesse aux petits », en tant qu'elle ordonne l'homme à sa fin surnaturelle et divine.<sup>70</sup>

Cette loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle, cette dernière consistant principalement dans la grâce.

---

<sup>70</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.91, a.4.

Il a été dit dans la première Partie, que la distinction est cause du nombre. Or, on trouve deux manières dont les choses peuvent être distinctes. La première est celle qui porte sur les choses totalement diversifiées par leur espèce, telles que le cheval et le bœuf. La seconde peut se rencontrer entre ce qui est parfait, et ce qui est imparfait dans la même espèce, comme l'homme et l'enfant. C'est ainsi que la loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle. Voilà pourquoi dans l'épître aux Galates (3, 24), S. Paul compare l'état de la loi ancienne à celui d'un enfant qui se trouve encore soumis à un surveillant, tandis qu'il assimile l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme parfait qui n'est plus sous la tutelle du surveillant.

Or on peut envisager un triple état de perfection selon les trois fonctions de la loi que nous avons signalées précédemment.

1° La loi doit être ordonnée au bien commun comme à sa fin. Cela se réalise à deux niveaux. Celui du bien sensible et terrestre ; c'est celui auquel la loi ancienne ordonnait directement ; aussi voit-on dès le début de la Loi mosaïque (Ex 3, 3-17) le peuple invité tout d'abord à s'emparer du royaume terrestre des Cananéens. Et il y a le bien commun spirituel et céleste ; c'est celui auquel ordonne la loi nouvelle. C'est pourquoi dès le début de sa prédication, le Christ a invité les hommes au Royaume des cieux, quand il disait : « Faites pénitence, le Royaume des cieux approche » (Mt 4, 17). C'est pourquoi S. Augustin nous dit : « Les promesses des biens temporels sont contenues dans l'Ancien Testament, qui est appelé ancien pour cette raison ; mais la promesse de la vie éternelle appartient au Nouveau Testament. »

2° C'est à la loi qu'il revient de régir les actes humains, selon l'ordre de la justice. A ce point de vue, la loi nouvelle l'emporte sur l'ancienne, parce qu'elle rectifie même les actes internes du cœur, selon ces paroles en S. Matthieu (5, 20) : « Si votre justice n'est pas supérieure à celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Aussi dit-on que la loi ancienne est un frein pour la main, et la loi nouvelle pour l'esprit.

3° C'est à la loi qu'il appartient de conduire les hommes à l'observation des commandements. La loi ancienne le faisait par la crainte des châtiments ; la loi nouvelle le fait par l'amour qui est infusé en nos cœurs par la grâce du Christ ; celle-ci est donnée par la loi nouvelle, elle n'était que figurée par la

loi ancienne. C'est pourquoi S. Augustin dit encore : « La différence est petite entre la Loi et l'Évangile, c'est : crainte (*timor*) et amour (*amor*). »<sup>71</sup>

Le théologien précise que l'intention du législateur doit rejoindre la justice divine :

Si l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue.<sup>72</sup>

Enfin :

Il est impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas proportionné au bien commun.<sup>73</sup>

#### **4.2 Loi, justice et prudence**

Le lien apparaît ainsi entre la loi, la justice et la prudence. Comme nous l'avons déjà vu, en effet, la fonction principale de celui qui gouverne est d'« instituer les lois ». Dès lors qu'il s'agit de la communauté dans son ensemble et non plus des personnes singulières dans leurs relations interpersonnelles, la loi intervient, car, dit saint Thomas, le rôle de la loi est d'ordonner au bien commun. Or ce fait d'ordonner au bien à l'aide de la loi est le propre de celui qui gouverne et relève de la prudence politique. Il s'ensuit que la question du bien commun est inséparable de celle de la justice légale et de la prudence politique. Nous reprenons ainsi ce qui a été dit à propos du bien commun : il ne saurait se réduire à un ensemble de conditions matérielles extérieures à l'homme et à son action, il consiste au contraire dans l'action humaine vertueuse prise comme action d'un membre d'une communauté et dans l'état qui résulte de cette action.

Dans le traité de la prudence, saint Thomas se demande explicitement si l'institution des lois doit être considérée comme une espèce de la prudence. Dans le corps de l'article, il rappelle qu'il revient à celui qui gouverne de

---

<sup>71</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.91, a.5. La loi nouvelle, dit saint Thomas, consiste principalement dans la grâce. La loi nouvelle et la grâce se rejoignent, la différence est que la loi est ordination de la raison tandis que la grâce meut la volonté.

<sup>72</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.92, a.1.

<sup>73</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.92, a.1, ad 3.

posséder une prudence spéciale, la plus parfaite de toutes. La réponse à la première objection traite explicitement du rapport entre la prudence et la justice.

Tout ce qui a rapport aux vertus morales concerne la prudence comme directrice de ces vertus ; aussi la droite règle de la prudence figure-t-elle dans la définition de la vertu morale, nous l'avons dit plus haut. C'est pourquoi même l'exécution de la justice au service du bien commun, telle quelle appartient à la fonction royale, a besoin de la direction de la prudence. Aussi ces deux vertus sont-elles souverainement propres au roi, savoir la prudence et la justice, selon Jérémie (23, 5) : « Le roi régnera et il sera sage, et il accomplira jugement et justice sur la terre. » Toutefois, parce que diriger appartient davantage au roi et exécuter aux sujets, la prudence royale s'entend plutôt comme une espèce de la prudence, laquelle est directrice, que de la justice, laquelle est exécutrice.<sup>74</sup>

#### **4.3 Loi et bien commun**

La loi est ordonnée au bien commun. Saint Thomas s'appuie sur saint Isidore de Séville pour qui « la loi n'est écrite pour l'avantage d'aucun particulier, mais pour l'utilité commune des citoyens. »<sup>75</sup>

On vient de le dire : la loi relève de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude, comme on l'a vu précédemment Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude.

---

<sup>74</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.50, a.1, ad 1.

<sup>75</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.2, *Sed contra*, citation de saint Isidore de Séville, *Etymologies*, L.5, c.10, PL 82,200.

En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait ; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans sa définition des lois, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit en effet que « nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par la solidarité politique ». Car, pour lui, la société parfaite c'est la cité.

En n'importe quel genre le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier ; ainsi le feu qui est souverainement chaud, est cause de la chaleur dans les corps composés qui ne sont appelés chauds que dans la mesure où ils participent du feu. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordre à ce bien commun. C'est pourquoi toute loi est ordonnée au bien commun.<sup>76</sup>

Dans l'article suivant, saint Thomas se demande quelle est la cause de la loi, c'est-à-dire qui peut édicter une loi. Puisqu'il s'agit d'ordonner au bien commun, c'est à tout le peuple ou à son représentant qu'il revient d'édicter les lois :

Rappelons-nous que la loi vise premièrement et à titre de principe l'ordre au bien commun. Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de toute la multitude. C'est parce que, en tous les autres domaines, ordonner à la fin revient à celui dont la fin relève directement.<sup>77</sup>

Ces lois que l'homme promulgue doivent être la traduction et la concrétisation de la loi éternelle participée en l'homme. Elles doivent donc aussi être adaptées au bien commun :

---

<sup>76</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.2.

<sup>77</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.90, a.3.

Ce qui existe en vue d'une fin doit être proportionné à cette fin. Or la fin de la loi est le bien commun ; puisque, selon S. Isidore : « Ce n'est pour aucun avantage privé, mais pour l'utilité générale des citoyens que la loi doit être écrite. » Il s'ensuit que les lois humaines doivent être adaptées au bien commun. Or le bien commun est le fait d'une multitude, et quant aux personnes, et quant aux affaires, et quant aux époques. Car la communauté de la cité est composée de nombreuses personnes, et son bien se réalise par des actions multiples ; et il n'est pas institué pour peu de temps, mais pour se maintenir à travers la succession des citoyens, dit S. Augustin dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*.<sup>78</sup>

La justesse d'une loi se prend de son rapport à la fin qui est le bien commun et de son rapport à son auteur :

Les lois que portent les hommes sont justes ou injustes. Si elles sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle dont elles dérivent, selon les Proverbes (8,15) : « C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent le droit. » Or, on dit que les lois sont justes, soit en raison de leur fin, quand elles sont ordonnées au bien commun, soit en fonction de leur auteur, lorsque la loi portée n'excède pas le pouvoir de celui qui la porte ; soit en raison de leur forme, quand les charges sont réparties entre les sujets d'après une égalité de proportion en étant ordonnées au bien commun. En effet, comme l'individu est une partie de la multitude, tout homme, en lui-même et avec ce qu'il possède, appartient à la multitude ; de même que toute partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. C'est pourquoi la nature elle-même nuit à une partie pour sauver le tout. Selon ce principe, de telles lois qui répartissent proportionnellement les charges, sont justes, elles obligent au for de la conscience et sont des lois légitimes.

Mais les lois peuvent être injustes de deux façons. D'abord par leur opposition au bien commun en s'opposant à ce qu'on vient d'énumérer, ou bien par leur fin, ainsi quand un chef impose à ses sujets des lois onéreuses qui ne concourent pas à l'utilité commune, mais plutôt à sa propre cupidité ou à sa propre gloire ; soit du fait de leur auteur, qui porte par exemple une loi en outrepassant le pouvoir qui lui a été confié ; soit encore en raison de leur

---

<sup>78</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.96, a.1.



forme, par exemple lorsque les charges sont réparties inégalement dans la communauté, même si elles sont ordonnées au bien commun. Des lois de cette sorte sont plutôt des violences que des lois, parce que « une loi qui ne serait pas juste ne paraît pas être une loi », dit S. Augustin. Aussi de telles lois n'obligent-elles pas en conscience, sinon peut-être pour éviter le scandale et le désordre ; car pour y parvenir on est tenu même à céder son droit, selon ces paroles en S. Matthieu (6,40) : « Si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, accompagne-le encore deux mille pas ; et si quelqu'un te prend ta tunique, donne-lui aussi ton manteau. »

Les lois peuvent être injustes d'une autre manière : par leur opposition au bien divin ; telles sont les lois tyranniques qui poussent à l'idolâtrie ou à toute autre conduite opposée à la loi divine. Il n'est jamais permis d'observer de telles lois car, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Ac 5,29).<sup>79</sup>

## 5. Bien commun, concorde et paix

Le bien commun, dit saint Thomas dans le *Contra Gentiles*, est « la concorde de la société humaine. »<sup>80</sup> Une recherche sur la notion de « concorde » dans les écrits de saint Thomas invite à considérer le lien qui existe entre la concorde et la paix. Dans le traité de la charité, dans la *Ila-IIae* de la *Somme*, saint Thomas se demande d'ailleurs explicitement si la paix est identique à la concorde.

La paix inclut la concorde et y ajoute quelque chose. Donc, partout où règne la paix, règne aussi la concorde, mais la réciproque n'est pas vraie, si du moins on prend le mot de paix au sens propre. En effet, la concorde proprement dite implique une relation à autrui, de telle sorte que les volontés de plusieurs personnes s'unissent dans un même consentement.

Mais il arrive que chez le même homme le cœur ait des tendances diverses, et cela de deux façons : soit selon les diverses puissances appétitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon S. Paul (Ga 5,17) : « La chair convoite contre l'esprit. » Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne

---

<sup>79</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.96, a.4.

<sup>80</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, cap.146, n 4.

peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix ; car le cœur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps. Mais cette union intérieure n'est pas de l'essence de la concorde. Ainsi donc, la concorde implique l'union des tendances affectives de plusieurs personnes, tandis que la paix suppose en outre l'union des appétits dans la même personne.<sup>81</sup>

De ce texte il ressort que la concorde est au niveau politique, tandis que la paix, effet de la charité selon Thomas, implique en plus l'harmonie intérieure. Selon cette précision, en toute rigueur de termes, les hommes politiques se doivent de chercher la concorde, la paix n'est pas de leur ressort en tant qu'elle concerne ce que saint Thomas appelle l'union intérieure des appétits dans la même personne. Très finement, saint Thomas fait d'ailleurs remarquer dans la réponse à la deuxième objection que « de ce qu'un individu est en parfait accord avec un autre, il ne s'ensuit pas qu'il le soit aussi avec lui-même, à moins que tous ses mouvements intérieurs ne s'accordent entre eux. »<sup>82</sup>

Ce lien entre concorde et paix est à comprendre en parallèle avec le lien entre la charité et la justice légale.

Deux textes de saint Thomas avaient orienté notre réflexion. Dans le premier, le bien commun était identifié à la justice, dans le second, il l'était à la concorde. Alors que par justice, saint Thomas désignait l'état de justice qui se trouve au terme des actes de justice générale ou légale, la notion de concorde rajoute à cet état la volonté des membres de la communauté. Le bien commun compris comme concorde est donc cet état de justice en tant qu'il est voulu par les membres de la communauté politique. La notion de concorde ajoute donc à celle de justice l'engagement vertueux des membres de la communauté.

Notons pour terminer que l'étude des vertus chez saint Thomas se prolonge toujours par celle des vices opposés. Parmi les vices ainsi présentés, certains s'opposent de manière particulière au bien commun, c'est-à-dire empêchent la réalisation de la concorde. Sans les étudier explicitement, il peut

---

<sup>81</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.29, a.1.

<sup>82</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.29, a.1, ad 2.

être utile au moins de les mentionner. Le premier vice que saint Thomas présente explicitement comme s'opposant au bien commun est la sédition, qui va contre la charité : elle « se produit à proprement parler entre les parties d'un même peuple qui ne s'entendent plus ; lorsqu'une partie de la cité, par exemple, se soulève contre une autre. Voilà pourquoi la sédition, parce qu'elle s'oppose à un bien spécial, à savoir l'unité et la paix de la multitude, est un péché spécial. »<sup>83</sup> « L'unité à laquelle s'oppose la sédition est l'unité des lois et des intérêts. La sédition s'oppose ainsi à la justice et au bien commun. »<sup>84</sup> Saint Thomas mentionnera ensuite l'injustice illégale qui « s'oppose à la justice légale, et qui est par essence un vice spécial en tant qu'elle regarde un objet spécial – le bien commun – qu'elle méprise. Mais si l'on tient compte de l'intention, elle est un vice général, en ce sens que le mépris du bien commun peut conduire l'homme à commettre tous les péchés, de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun, dérivent en quelque sorte de l'injustice, comme nous venons de le dire au sujet de la justice. »<sup>85</sup> Il faut encore mentionner l'acceptation de personnes : « Il y a acceptation des personnes lorsque l'on attribue à quelqu'un ce dont il n'est pas digne, on peut observer que la dignité d'une personne peut être appréciée de deux manières : 1° Absolument et en soi ( ... ). 2° Par rapport au bien commun. »<sup>86</sup>

Saint Thomas est très conscient du fait qu'appliquer littéralement la loi peut parfois conduire à l'injustice. « Il arrive fréquemment qu'une disposition légale utile à observer pour le salut public, en règle générale, devienne, en certains cas, extrêmement nuisible. Car le législateur, ne pouvant envisager tous les cas particuliers, rédige la loi en fonction de ce qui se présente le plus souvent, portant son intention sur l'utilité commune. C'est pourquoi, s'il surgit un cas où l'observation de telle loi soit préjudiciable au salut commun, celle-ci ne doit plus être observée. ( ... ) Il faut toutefois remarquer que si l'observation littérale de la loi n'offre pas un danger immédiat, auquel il faille s'opposer aussitôt, il n'appartient pas à n'importe qui d'interpréter ce qui est utile ou inutile à la cité.

---

<sup>83</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.42, a.1.

<sup>84</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.42, a.2.

<sup>85</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.59, a.1.

<sup>86</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Ia-IIae*, q.63, a.2.

Cela revient aux princes, qui ont autorité pour dispenser de la loi en des cas semblables. Cependant, si le danger est pressant, ne souffrant pas assez de délai pour qu'on puisse recourir au supérieur, la nécessité même entraîne avec elle la dispense ; car nécessité n'a pas de loi. »<sup>87</sup> A la suite des grecs, saint Thomas développe la notion d'équité. « Nous l'avons dit en traitant des lois, parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. (...) En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie ; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'*épikie*, que l'on appelle chez nous l'équité. Aussi est-il clair que l'*épikie* est une vertu. »<sup>88</sup> Saint Thomas a fait le lien entre la prudence politique et la justice légale. Il n'est pas étonnant de retrouver ici un lien entre l'*épikie* comme partie de la justice qui regarde le cas particulier et une partie de la prudence, la *gnômè* : « Il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action : par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la *synésis*. Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée : on l'appelle *gnômè* et elle implique une certaine perspicacité du jugement. »<sup>89</sup> Enfin, il convient de mentionner les dispense : « Il arrive parfois qu'un précepte adapté, dans la plupart des cas, au bien du peuple, ne convienne pas à telle personne, ou dans tel cas donné, soit parce qu'il empêcherait un bien supérieur, soit même parce qu'il entraînerait quelque mal, comme nous l'avons montré précédemment. Or, il serait dangereux qu'une telle situation fût soumise au jugement privé de n'importe qui ; sauf peut-être à cause d'un danger évident et subit, nous l'avons déjà dit. Voilà pourquoi celui qui est chargé de gouverner le peuple a le

<sup>87</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.96, a.6.

<sup>88</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.120, a.1.

<sup>89</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.51, a.4 ; cf. q.48, art. unic.

pouvoir de dispenser de la loi humaine, qui dépend de son autorité : afin qu'il accorde la permission de ne pas observer la loi, aux personnes et dans les cas où la loi n'atteint pas sa fin.<sup>90</sup>

## 6. Conclusion

La conception de saint Thomas présente la particularité d'insister sur le lien du bien commun avec les vertus. Il consiste en effet dans l'exercice des vertus par les membres d'une communauté en tant que membres de cette communauté et dans l'état qui en résulte. Cette approche diffère de la manière désormais habituelle d'aborder la question du bien commun pour laquelle le bien commun comprend l'ensemble des conditions de la vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement.<sup>91</sup> L'évolution – et cela n'a rien d'étonnant – va dans le sens d'une matérialisation du bien commun : on passe de l'exercice des vertus à un ensemble de conditions. Il n'est pourtant pas nécessaire de voir là une approche totalement différente et sans rapport avec celle de saint Thomas. Le Concile, par exemple, prend soin de préciser dans les lignes qui suivent que « pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité. »<sup>92</sup> Le Concile rejoint ainsi l'approche de saint Thomas à plus d'un égard : le rapport du bien commun avec le gouvernement et le gouvernement d'une seule autorité ; l'appel à la liberté et le sens de la responsabilité. Par ailleurs, dans la suite, le Concile prendra soin de prévenir contre toute conception figée du bien commun :

---

<sup>90</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.97, a.4.

<sup>91</sup> Voir par exemple Concile Vatican II, Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 74. Voir l'édition bilingue, français-latin : *Constitutions, Décrets*. Voir aussi le site officiel du Vatican : (13.08.2024) [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html).

<sup>92</sup> *Gaudium et Spes* 74.

celui-ci doit être conçu d'une manière dynamique. Il appartient sans aucun doute à la politique de promouvoir le bien commun tel qu'il est défini par *Gaudium et Spes*, mais sans oublier que la politique suppose et requiert une réflexion éthique sur le bien commun comme fruit et résultat de l'action vertueuse des citoyens. Il serait sans aucun doute intéressant de développer la notion fréquemment utilisée, à savoir celle de « bien vivre ensemble ».<sup>93</sup> Elle peut servir de point de départ intéressant de réflexion sur la notion de bien commun, sachant que cette réflexion ne pourra pas faire l'économie d'une recherche sur la nature de l'homme et sur la loi naturelle. Notons par ailleurs que la mise en œuvre pratique de la réflexion sur le bien commun, c'est-à-dire la politique relève d'une sagesse – la prudence est sagesse pratique – et non pas d'une technique – la gouvernance – même s'il peut s'avérer grandement utile d'avoir des compétences techniques.

Le bien commun présuppose le respect de la personne humaine comme telle, avec des droits fondamentaux et inaliénables ordonnés à son développement intégral. Le bien commun exige aussi le bien-être social et le développement des divers groupes intermédiaires, selon le principe de subsidiarité. Parmi ceux-ci, la famille se distingue spécialement comme cellule de base de la société. Finalement, le bien commun requiert la paix sociale, c'est-à-dire la stabilité et la sécurité d'un certain ordre, qui ne se réalise pas sans une attention particulière à la justice distributive, dont la violation génère toujours la violence.<sup>94</sup>

Saint Thomas fonde sa réflexion sur la notion de droit, ou plus exactement de « juste ». Le « juste » n'est pas une donnée antérieure aux membres de la communauté politique, mais se trouve dans le rapport à l'autre. Dans cette perspective, le législateur a en vue premièrement le bien commun, c'est-à-dire, au sens de saint Thomas, l'état de justice résultant de l'exercice

---

<sup>93</sup> On parle communément de « vivre ensemble ». L'expression est imprécise, c'est pourquoi nous parlons plus volontiers de « bien vivre ensemble ».

<sup>94</sup> Pape François, *Lettre encyclique Loué sois-Tu sur la sauvegarde de la maison commune*, (10.09.2024) [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) 157. Saint Thomas développe déjà la notion de subsidiarité sans employer le mot lorsqu'il souligne qu'il est plus grand de gouverner par des intermédiaires que directement.

des vertus par les membres de la communauté politique, ou encore la concorde comme fruit de cet exercice, et secondairement seulement les conditions qui permettent d'atteindre le bien commun.<sup>95</sup> L'homme contemporain s'attachera plus spontanément à ce second aspect. Or celui-ci n'a de sens que comme condition du premier. Reprendre la pensée de saint Thomas peut aider à fonder de nouveau la conception actuelle du bien commun, comme ensemble des conditions nécessaires à l'accomplissement de chacun, sur la qualité des rapports entre les membres de la communauté politique et la concorde qui en est le fruit.

---

<sup>95</sup> Voir Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Ia-IIae*, q.100, a.8 : « L'intention de tout législateur vise en premier lieu et principalement le bien commun, secondairement un ordre de justice et de vertu qui garantit ce bien commun et qui permet d'y atteindre. »

## LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA IN GREGORIO DI NISSA

Teofil CIUCHEŞ O.F.M. Conv.<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *The heuristic and methodological Function of the Epinoia in Gregory of Nyssa.* The content of this article has as its object the elaboration of the reflection of Gregory of Nyssa who, in the context of the development of Trinitarian theology in the fourth century, facing the problems emerging from the eunomian controversy, elaborated the preceding findings and opened new paths towards a positive and balanced conception of the epinoetic function of thought. In a particular way Nyssa valued the contribution provided by Basil and contributed to the understanding of the methodological and heuristic role of *epinoia*, the constitutive instrument of human knowledge for seeking and discovering in general, predisposing in particular the method and formation of theological language.

**Keywords:** Gregory of Nyssa, *epinoia*, thought, linguistic capacity, heuristic function, method, elaboration of concepts, formation of words, language, divine names.

### Introduzione

Nel contesto ecclesiale del IV secolo, a partire dalle intuizioni e dall'insegnamento di Basilio di Cesarea, i Padri Cappadoci hanno svolto un

---

<sup>1</sup> Teofil Ciucheş è sacerdote e religioso dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali, Ricercatore presso il Convento Franciscanum, Assisi (Italia); e-mail: ciuche\_teo@yahoo.com.





ruolo centrale nello sviluppo del metodo di riflessione per l'elaborazione del dogma trinitario-cristologico. L'eredità teologica e spirituale di Basilio è stata successivamente valorizzata da suo fratello, Gregorio di Nissa. Tra tutte le difficoltà che la Chiesa attraversava in Cappadocia al tempo dell'episcopato di Basilio, comprovate dal pullulare delle eresie e dai problemi di carattere politico, Gregorio fu eletto vescovo nella sede episcopale di Nissa anche con l'intento di ricostituire l'unità ecclesiale. Nel 379, alla morte del fratello, egli iniziò ad operare in prima linea con Gregorio di Nazianzo per rinsaldare il fronte dell'ortodossia contro gli eretici e per difendere la fede nicena: entrambi si presentarono al Concilio di Costantinopoli nel 381 come esponenti delle ispirazioni teologiche di Basilio.

In continuità con il pensiero del fratello e per fronteggiare la persistenza dell'Anomeismo, che ancora lacerava l'unità della Chiesa, Gregorio tra il 380 e il 383 scrisse il *Contra Eunomium* come risposta all'*Apologia dell'Apologia* di Eunomio, che aveva assunto particolare rilievo nel complesso e vivace contesto delle discussioni, delle affermazioni e delle riunioni conciliari che determinarono lo sviluppo della teologia trinitaria nella seconda metà del IV secolo<sup>2</sup>. Si tratta di un'imponente opera in tre libri, dalla struttura molto articolata, costruita su diverse tematiche che si intrecciano<sup>3</sup>; in essa Gregorio non solo riesce a confutare con tono polemico le posizioni di Eunomio, ma al contempo, con una riflessione altamente speculativa, riesce anche ad esporre i principi di ontologia e di metafisica trinitaria, evidenziando aspetti del discorso cristologico rimasti fino ad allora inesplorati. Nonostante l'impostazione filosofica<sup>4</sup>, si evince chiaramente il costante riferimento alla Sacra Scrittura, che per Gregorio, oltre a garantire la conformazione della sua trattazione teologica

---

<sup>2</sup> Cf. C. Moreschini, Introduzione, in C. Moreschini, *Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria*, Milano 1994, XII.

<sup>3</sup> Per un approfondimento della struttura generale del *Contra Eunomium* cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Paris – Turnhout 1994, 17-80.

<sup>4</sup> Su questo argomento cf. E. Mühlberg, Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*, in M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 234-244.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA  
IN GREGORIO DI NISSA

alla Rivelazione<sup>5</sup>, costituisce anche un'unità che diffonde in modo pedagogico la storia della salvezza<sup>6</sup> attraverso il linguaggio umano. Già nel primo libro egli confuta il pensiero di Eunomio, evidenziando la gravità dell'errore dottrinale: sostenere che esiste una sostanza suprema, quella dell'Ingenerato, che ha prodotto con la sua operazione quella del Generato e dello Spirito Santo<sup>7</sup>, disposte in ordine di sottomissione; quindi, tre sostanze divine separate e gerarchizzate tra loro e prive di alcun legame interno<sup>8</sup>. Come suo fratello Basilio, anche Gregorio offre ampio spazio alla riflessione sulla dottrina trinitaria e sviluppa la trattazione in difesa dell'unità della natura divina, spiegando al contempo uguaglianza e distinzione delle ipostasi divine<sup>9</sup> e facendo costante riferimento ai nomi delle Persone divine – Padre, Figlio e Spirito Santo – nonché alla loro comunione<sup>10</sup>. Contro il subordinazionismo

---

<sup>5</sup> Cf. M. Cassin, *L'Écriture de la controverse chez Grégoire de Nysse. Polémique littéraire et exégèse dans le Contre Eunome*, Paris 2012, 205.

<sup>6</sup> Cf. M. van Parys, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse : textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in: Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, 170.

<sup>7</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 205. Nella nostra ricerca faremo principalmente riferimento al testo delle opere con riferimento all'edizione critica che si trova in *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), indicando il titolo d'ora innanzi in modo abbreviato con *Eun.* (*Contra Eunomium*).

<sup>8</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 224, 237.

<sup>9</sup> Riguardo alla distinzione delle Persone divine, Gregorio fa riferimento alle peculiarità inerenti a ciascuna ipostasi divina; cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 277-280.

<sup>10</sup> Un passo dove Gregorio offre una sintesi e spiega la relazione tra le Persone Divine è *Eun.* 1, 378: «In quella sostanza in cui il Padre è pensato privo di inizio non generato e sempre Padre, e in cui da lui, per via di contatto, e immediatamente, esiste il Figlio unigenito che è pensato assieme al Padre, e in cui attraverso di lui e insieme con lui, prima che intervenga nel mezzo un pensiero vano e insussistente, noi comprendiamo che subito esiste congiuntamente anche lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non viene più tardi, dopo il Figlio, per quanto attiene la sua sussistenza, sì da potersi pensare una volta l'Unigenito senza lo Spirito, ma anche lo Spirito ha la causa della sua esistenza perché proviene dal Dio dell'universo» (ἐν ἧ πατήρ μὲν ἀναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ αἰεὶ πατήρ νοεῖται, ἐξ αὐτοῦ δὲ κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως ὁ μονογενὴς υἱὸς τῷ πατρὶ συνεπινοεῖται, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε καὶ ἀνυπόστατον διὰ μέσου παρεμπεσεῖν νόημα, εὐθύς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον συνημμένως καταλαμβάνεται, οὐχ ὑστερίζον κατὰ τὴν ὑπαρξίν μετὰ τὸν υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν μονογενῆ δίχα τοῦ πνεύματος νοηθῆναι, ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων καὶ αὐτὸ τὴν αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι [...]) [GNO 1, 138, linn. 5-13].

trinitario di Eunomio, il quale sosteneva che alla differenza di natura corrispondeva una differenza di onore da attribuire alle persone divine, il che implicherebbe anche l'accrescimento o la diminuzione nelle operazioni, il Cappadoce asserisce l'unità e l'immutabilità dell'unica natura divina increata e la sua perfezione presente in tutte le proprietà, le qualità e gli attributi comuni delle Persone divine nella Trinità<sup>11</sup>, dimostrando allo stesso tempo che mediante l'identità delle operazioni comuni si manifesta anche l'identità e la comunanza della sostanza<sup>12</sup>. Affermando il carattere incomprendibile della natura divina<sup>13</sup> che non è determinata dalle coordinate spazio-temporali, Gregorio, ispirato dalla filosofia platonica, apporta una novità nella riflessione trinitaria che riguarda la caratteristica dell'infinità della natura divina in virtù della sua semplicità<sup>14</sup>: poiché l'essere divino è assoluto, incontenibile e senza limiti<sup>15</sup>, infinità divina significa che Dio-Trinità trascende ogni realtà<sup>16</sup>. Egli prosegue presentando come caratteristica di Dio anche la sua eternità e spiega che, al di là dello scorrere del tempo e dei secoli, il Padre è senza principio ed è causa eterna dell'Unigenito: insieme con il Padre esiste il Figlio, generato eternamente<sup>17</sup>, e simultaneamente è unito anche lo Spirito Santo<sup>18</sup>. In relazione alla categoria dell'eternità, i concetti e i nomi espressi secondo la retta fede devono essere considerati come pronunciati contemporaneamente, in quanto in Dio non esistono gli intervalli temporali<sup>19</sup>. In *Contra Eunomium* lo sviluppo di ogni ragionamento teologico ha come fondamento e compimento il discorso cristologico<sup>20</sup>, mediante la valorizzazione delle metafore e dei titoli divini presenti nella Sacra Scrittura,

---

<sup>11</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 334.

<sup>12</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 398, 445.

<sup>13</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 371.

<sup>14</sup> Cf. R. Winling, Introduction, in R. Winling, *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 1 (SCh 521), Paris 2008, 74.

<sup>15</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 235-236.

<sup>16</sup> Cf. E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 133-134.

<sup>17</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 590-593, 630, 688-690.

<sup>18</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 691.

<sup>19</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 598.

<sup>20</sup> Cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, 72.

che offrono la possibilità di accedere al mistero di Dio<sup>21</sup> e che riflettono la relazione divina di Cristo con il Padre, nonché la mediazione salvifica verso gli uomini<sup>22</sup>. Sostenendo l'incomprensibilità della natura divina e al contempo la debolezza della capacità conoscitiva umana, il Nisseno asserisce che dalle azioni divine e mediante i titoli cristologici che vengono espressi per mezzo delle operazioni dell'intelletto umano, cioè l'*epinoia*, la cui trattazione occupa il secondo libro del *Contra Eunomium*, Cristo si fa conoscere e rivela progressivamente la vita divina che si realizza attraverso la fede.

### 1. La prospettiva concettuale nissena: ἀγέννητος – γεννητός termini κατ' ἐπίνοιαν

Nel secondo libro del *Contra Eunomium* Gregorio si concentra maggiormente sull'importanza dell'*epinoia* e arricchisce la riflessione apportata da Basilio con ulteriori argomentazioni. Oggetto della confutazione sono le affermazioni di Eunomio in difesa della sua prima *Apologia* e in risposta a Basilio, con le quali l'Anomeo voleva confermare la sua concezione riguardo l'evanescenza dell'*epinoia* e ribadire la posizione della sostanzialità dei nomi creati insieme con le cose, rafforzando la sua posizione fino al punto di ammettere che il linguaggio sia di origine divina<sup>23</sup>. Gregorio affronta l'ostinazione di Eunomio incrementando le dottrine linguistiche di Basilio: con una serrata

---

<sup>21</sup> Cf. J. L. Bastero, Los títulos cristológicos en el "Contra Eunomium I" de San Gregorio de Nisa, in: F. Mateo-Seco/ J. L. Bastero (edd.), *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria di Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 408.

<sup>22</sup> Cf. L. F. Mateo-Seco, La cristología y la soteriología del "Contra Eunomium I", in: Mateo-Seco/ Bastero, *El "Contra Eunomium I"* 395-397.

<sup>23</sup> Cf. R. P. Vaggione, *Eunomius. The Extant Works*, New York 1987<sup>2</sup>, 106-110. Per un confronto dei passi dell'*Apologia Apologiae* reperibili nel *Contra Eunomium* di Gregorio cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 167-172. Riguardo all'origine divina dei nomi, principio sostenuto dalla tesi eunomiana, un passo riportato da Gregorio dove si evince chiaramente il pensiero di Eunomio è *Eun.* 2, 546: «[Eunomio] dice "È cosa santa, è convenientissima per natura alla legge della provvidenza che le voci siano state imposte dall'alto alle cose"» (ὁσίον φησιν εἶναι καὶ τῷ τῆς προνοίας νόμῳ προσφύεστατον ἄνωθεν ἐπικεῖσθαι τοῖς πράγμασι τὰς φωνάς [GNO 1, 386, linn. 5-7]).

argomentazione perfeziona e riabilita il concetto dell'*epinoia*, recepito da Origene<sup>24</sup> e successivamente arricchito dall'influsso delle diverse correnti filosofiche, soprattutto quella stoica<sup>25</sup>, affermando il suo ruolo centrale per la formazione della cultura, come anche la sua funzione inventiva e il metodo costitutivo per il modo di pensare cristiano.

Alla configurazione del sistema eunomiano, che si basa sul criterio del nome insito nella natura delle cose e ha come assunto fondamentale il principio di considerare in modo assoluto in Dio il solo nome di "Ingenerato", Gregorio si oppone con un'elaborazione articolata relativa alla formazione dei nomi attraverso il processo epinoetico del pensiero. Il metodo dell'esposizione della sua teoria dell'*epinoia* si basa sulla Sacra Scrittura, alla quale egli si appella in relazione all'autorità dei nomi di Cristo, ma anche sulla Tradizione ecclesiale<sup>26</sup>, in modo particolare sulle acquisizioni dei predecessori, soprattutto di Origene e di Basilio<sup>27</sup>, quest'ultimo indicato spesso come "il nostro maestro".

---

<sup>24</sup> Cf. D. Pazzini, *L'epinoia* origeniana nell'*Adversus Eunomium* di Gregorio di Nissa, in: L. Perrone/ P. Bernardino/ D. Marchini (edd.), *Origeniana Octava. Vol. II. Origen and the Alexandrian Tradition = Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, (Pisa, 27-31 August 2001)*, Leuven 2003, 1133. Riguardo a tale aspetto, lo studioso fa una considerazione importante affermando che nella sua trattazione «Gregorio presuppone la linea di sviluppo origeniana, vede la omogeneità delle *epinoiai*, si concentra sul nodo teorico che il nome contiene, lasciando però sullo sfondo la rassegna storica».

<sup>25</sup> Cf. Per un approfondimento sul contributo di Gregorio di Nissa riguardante l'*epinoia* rapportato all'influsso delle diverse correnti filosofiche cf. Th. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie*, in: L. Karfiková/ S. Douglass/ J. Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Leiden – Boston 2007, 3-14.

<sup>26</sup> Cf. B. Studer, *Der theologieggeschichtliche Hintergrund der Epinoiai-Lehre Gregors von Nyssa*, in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber, *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version 27*.

<sup>27</sup> Anche se esiste una linea di continuità dell'uso dell'*epinoia* da Origene fino a Gregorio di Nissa, tuttavia si osservano delle sfumature diverse, indice della formazione del linguaggio teologico in corso di sviluppo per una precisione terminologica. Tra gli studiosi, E. Corsini osserva che per Origene le *epinoiai* erano riferite a Cristo, invece, per Gregorio gli attributi divini sono attribuiti a tutta la natura divina e la divinità nella sua totalità trascende ogni nome (cf. E. Corsini, *La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla*

Non mancano inoltre riferimenti ai profeti e all'insegnamento degli apostoli e dei santi<sup>28</sup>, come anche il ricorso alla dialettica<sup>29</sup>. Gregorio mostra subito l'infondatezza delle argomentazioni eunomiane concentrate sull'esclusivismo terminologico del nome "Ingenerato", attribuito a Dio con la conseguenza di negare la divinità al Figlio, e si adopera a difendere l'efficacia e il valore positivo dell'*epinoia* contro il disprezzo di Eunomio, che considerava i nomi detti *κατ' ἐπίνοιαν* privi di alcuna consistenza. Egli dichiara di credere che il Figlio Unigenito sia sempre stato verità, luce vera, potenza e vita<sup>30</sup> e sulla base della Sacra Scrittura, che guida ad esprimere una dossologia conveniente di Dio, si apprende che questi nomi sono pronunciati nello stesso modo per il Padre e per il Figlio<sup>31</sup>, motivo questo per rendere uguale onore all'uno e all'altro.

---

creazione in Gregorio di Nissa, in: U. Bianchi / H. Crouzel (edd.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Atti del colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, Milano 1981, 211-212). D'altra parte, A. Meredith, *The Language of God and Human Language* (CE II 195–293), in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version 249* considera che esiste una marcata differenza tra l'utilizzo di Origene dell'*epinoia* come nel *Commento al Vangelo di Giovanni* 28, 200, dove le parole si attribuiscono agli aspetti di Cristo, e l'utilizzo di Gregorio dell'*epinoia* come *ἔφοδος εὐρετική* – metodo per scoprire nuovi aspetti di una realtà. Diversamente T. Dolidze, *The Cognitive Function of Epinoia in CE II and its Meaning for Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language*, in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version 446*, ritiene che l'utilizzo dell'*epinoia* da parte dei Cappadoci sia quasi in accordo con il significato origeniano del termine, attribuendo ad essa il ruolo di sottoporre gli oggetti che si esaminano alla facoltà analitica e alle categorie mentali dell'uomo. Inoltre, per quanto riguarda l'impiego dell'*epinoia* nel linguaggio teologico, troviamo la seguente considerazione: «In its particular theological usage, it means for the Cappadocians – as well as for their Alexandrian authority – that it is possible through rational reasoning to reach a valid idea of God and confess him in a manner that corresponds to his being. Gregory's own definition of *ἐπίνοια* is very important, inasmuch as it represents the semantic range of the term in a comprehensive form (both static and dynamic) and specifies its relevance in theological abstraction».

<sup>28</sup> Ad es. cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 101; 238; 260.

<sup>29</sup> Cf. B. Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon*, Paderborn 1998, 182.

<sup>30</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 12.

<sup>31</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 15.

Con il riferimento a questi nomi assunti, Gregorio prepara l'esposizione della dottrina delle *epinoiai* e, confutando l'opposizione dei termini ingenerato-generato, che per Eunomio introduce diversità di sostanze, converge con la sua spiegazione verso la dimostrazione dell'unità della sostanza divina. Il Nisseno a tal proposito mette in luce l'unicità e la semplicità della natura divina<sup>32</sup> e, in virtù della verità e della consequenzialità del ragionamento, afferma che i diversi nomi utilizzati riguardo a Dio non si riferiscono alla sostanza ma implicano la differenza dei concetti (*διαφοράς νοημάτων*)<sup>33</sup>. Egli replica asserendo che entrambi i termini non si riferiscono alla natura e di conseguenza non recano danno alla semplicità divina, ma piuttosto che l'attributo "ingenerato" del Padre significhi non avere una causa anteriore a sé<sup>34</sup>, mentre il termine "generato" del Figlio indichi la provenienza dal Padre<sup>35</sup>. Gregorio contesta la tesi dell'avversario, che sul piano generale induce a ritenere che il nome determini l'essenza delle cose. A partire dalle affermazioni di Basilio sviluppa la sua argomentazione realizzando uno spostamento di prospettiva che conduce ad

---

<sup>32</sup> In *Eun.* 2, 28-29 si legge: «[...] nella semplicità è implicito l'essere non composto, mentre nel non generato abbiamo appreso che si trova il non provenire da una causa generata. Poiché il Figlio è Dio da Dio e semplice egli stesso, noi pensiamo che lo si debba credere per fede, in quanto la natura divina è esente da ogni composizione»; e poco più avanti sempre in *Eun.* 2, 29 Gregorio esplicita il carattere della semplicità divina anche in rapporto alla distinzione dei nomi: «Poiché, dunque, l'essenza della semplicità secondo la sostanza è unica e la medesima sia per il Padre sia per il Figlio, e non si differenzia né per diminuzione né per accrescimento ed il generato è assai differente, quanto al significato, dal non generato, in quanto in uno dei due nomi si deve pensare quello che non si trova nell'altro, per questo motivo noi diciamo che non è affatto necessario dire che, in quanto il Padre è non generato, la non generazione è la sostanza del Padre, dal momento che la sua sostanza è semplice» (C. Moreschini, *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche*, Milano 2014, 995). Per un approfondimento riguardo all'argomento della relazione tra la natura divina infinita il concetto razionale di infinito e il progresso delle creature cf. C. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nyse*, *Revue des sciences religieuses* 55, 1967, 61-65; M. Brugarolas, *Divine Simplicity and Creation of Man: Gregory of Nyssa on the Distinction Between the Uncreated and the Created*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 91, 2017, 29-51.

<sup>33</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 34 (GNO 1, 236, linn. 18-19).

<sup>34</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 24.

<sup>35</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 29.

affermare la dimensione concettuale dei nomi ingenerato, generato e di tutti gli altri mettendo altresì in rilievo la funzione e l'utilità dell'*epinoia* per la vita umana.

## 2. Le implicazioni delle funzioni cognitive nel rapporto tra *epinoia* e conoscenza

Seguendo la trattazione di Basilio, anche Gregorio espone con vigore argomentativo l'importanza dell'*epinoia* nella formazione dei nomi nel processo di elaborazione dei concetti iniziali con il concorso delle altre capacità e funzioni cognitive<sup>36</sup>. Egli sostiene che la natura divina infinita e sublime è inconoscibile<sup>37</sup> da parte degli uomini, poiché «la natura umana non possiede una facoltà che ci permetta di conoscere con esattezza la sostanza di Dio»<sup>38</sup>. Tuttavia, nonostante il principio dell'inconoscibilità dell'essenza divina rappresenti una costante del suo pensiero e costituisca il fondamento della sua teologia apofatica, che ha come principio fondamentale Dio che trascende l'essere ed è la pienezza dell'essere, Gregorio ammette che si possa conoscere sempre qualcosa di Dio mediante la contemplazione della creazione, che attesta le operazioni della Provvidenza divina superiore al mondo creato, ma anche mediante il ragionamento umano<sup>39</sup>. Relativamente a quest'ultimo aspetto, il nostro autore valorizza il contributo di Basilio in merito all'*epinoia* e in modo prolisso espone la sua convinzione sull'importanza e l'efficacia del pensiero. La capacità razionale, che svolge la sua attività attraverso il processo epinoetico, coopera con tutte le altre funzioni cognitive: «l'intelletto è opera

---

<sup>36</sup> Su questo cf. anche A. Radde-Gallwitz, *Epinoia and Initial Concepts: Re-assessing of Nyssa's Defense of Basil*, in: J. Baun/ A. Cameron/ M. Edwards/ M. Vinzent (edd.), *Studia Patristica. Vol. XLVII. Cappadocian Writers. The Second Half of the Fourth Century*, Leuven – Paris – Walpole MA 2010, 22-26.

<sup>37</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 176; 353-357; su questo cf. anche A. M. Ritter, *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen 2011<sup>3</sup>, 208-209.

<sup>38</sup> *Eun.* 2, 67: οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ (GNO 1, 245, linn. 19-21).

<sup>39</sup> Cf. C. Moreschini, Introduzione, in *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche* 19-21.



di Dio»<sup>40</sup> e di conseguenza la capacità razionale è il bene più prezioso posto nella vita umana. A tal proposito egli afferma:

a me sembra che, tra tutte le cose buone che sono state attuate nella nostra vita e che esistono nella nostra anima grazie alla Provvidenza di Dio, se noi considereremo il pensiero come quella più preziosa, non ci inganneremo a formulare il retto giudizio<sup>41</sup>.

Gregorio considera l'*epinoia* come strumento e processo di riflessione come anche il prodotto della riflessione e dell'attività dianoetica della ragione, motivo per cui sostiene che «[...] il pensiero è un'operazione della nostra mente e dipende dalla libera scelta di colui che parla»<sup>42</sup>. L'attività del pensiero si realizza in stretta connessione con gli stimoli recepiti dalla facoltà sensoriale e per spiegare ciò egli puntualizza come la Provvidenza divina abbia creato la natura umana e a beneficio degli uomini abbia collocato in essa anche i sensi, in vista della conoscenza. Egli riconduce la formazione e la provenienza degli organi sensoriali all'opera del Creatore e considera che «il muoversi e il vedere e l'operare e tutte le altre cose attraverso le sensazioni derivano da colui dal quale abbiamo avuto siffatte capacità»<sup>43</sup>. All'uomo è stata concessa anche la capacità di parlare e di esprimere il proprio pensiero, esito del proprio ragionamento, frutto della cooperazione tra la facoltà razionale e quella sensoriale, per attribuire i nomi come segni distintivi<sup>44</sup> alle cose conosciute. A tal proposito Gregorio afferma che

---

<sup>40</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 186: l'intelletto è opera di Dio: pertanto proviene da Dio tutto quello che ci siamo procurati attraverso l'intelletto (νοῦς δὲ ἔργον θεοῦ· οὐκοῦν ἐκ θεοῦ πάντα ὅσα διὰ τοῦ νοῦ ἡμῖν πεπόρισται [GNO 1, 278, linn. 25-26]).

<sup>41</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 183: [...] μοι δοκεῖ πάντων τῶν κατὰ τὴν ζωὴν ταύτην ἐνεργουμένων ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν τῶν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν παρὰ τῆς θείας προμηθείας ἐνυπαρχόντων τὴν ἐπίνοιάν τις προτιμωτέραν κρίνων μὴ ἂν τῆς πρεπούσης κρίσεως διαψευσθῆναι. (GNO 1, 277, lin. 33 - 278, linn. 4).

<sup>42</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 334: [...] ἡ δὲ ἐπίνοια τῆς ἡμετέρας διανοίας ἐστὶν ἐνέργεια καὶ τῆς τῶν φθεγγομένων ἡρτηται προαιρέσεως [...] (GNO 1, 323, linn. 29-31).

<sup>43</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 396: [...] τὸ κινεῖσθαι καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὰ λοιπὰ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐνεργεῖν παρ' ἐκείνου λέγομεν γίνεσθαι, παρ' οὐ τὴν τοιαύτην ἐσχήκαμεν δύναμιν (GNO 1, 342, linn. 5-7).

<sup>44</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 391.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA  
IN GREGORIO DI NISSA

la natura umana, una volta che ha ottenuto da Dio la facoltà di parlare e di emettere un suono e di manifestare attraverso la voce il proprio volere, procede attraverso le varie cose per la sua strada, attribuendo, per mezzo di suoni specifici e vari, certi segni alle realtà esistenti<sup>45</sup>.

Diversamente dal principio di probabile ispirazione platonica di Eunomio<sup>46</sup>, il quale con riferimento esplicito a *Gen.* 1, 5 considerava che i nomi fossero imposti e connaturati alle cose per volontà divina, Gregorio realizza un cambiamento di prospettiva e offre una spiegazione più equilibrata: in virtù della facoltà razionale-linguistica creata da Dio, la capacità epinoetica dell'intelletto si sviluppa per il fatto che Dio è la causa (*αἰτία*) della lingua, ma il potere (*ἐξουσία*) di attribuire il nome appartiene all'uomo<sup>47</sup>, come una predisposizione intrinseca della sua natura, che si realizza nella libertà. Quindi, lasciandosi guidare dal racconto biblico di *Gen.* 2, 18-20, in cui è Adamo ad attribuire i nomi alle cose, egli sostiene che gli uomini sono responsabili della

---

<sup>45</sup> Gregorius Nyssenus, 2, 243: [...] τὸ δύνασθαι λαλεῖν τε καὶ φθέγγεσθαι καὶ τὸ διὰ φωνῆς ἐξαγγέλλειν τὸ βούλημα παρὰ τοῦ θεοῦ λαβούσα ὁδῶ πορεύεται διὰ τῶν πραγμάτων ἢ φύσις, σημεία τινα τοῖς οὐσι διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων διαφορᾶς ἐπιβάλλουσα (GNO 1, 297, linn. 21-24). Bisogna rilevare che per Gregorio, avendo ricevuto da Dio la capacità di pensare, gli uomini esprimono il pensiero attraverso il linguaggio conferendo nomi per designare le cose: «... God gave mankind the power to think and express thoughts by speech and so confer words on things in order to designate them» cf. Meredith, *The Language of God and Human Language* (CE II 195–293) 252.

<sup>46</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 404. Secondo l'attestazione di Gregorio è probabile che Eunomio abbia attinto tale principio da *Cratilo* di Platone. Infatti, in questo dialogo al numero 390e si afferma che i nomi appartengono alla natura delle cose (φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι [cf. Platone, *Tutte le opere*, edd. E. V. Maltese/ G. Giardini, Roma 1997, 278]).

<sup>47</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 396: [...] τοῦ ὀνομάζειν τὸν θεὸν τὸν ὄντα κατὰ τὴν φύσιν ὅπερ ἐστὶν ἢ μὲν αἰτία κατὰ τὸν κοινὸν λόγον εἰς αὐτὸν ἐκείνον τὴν ἀναφορὰν ἔχει, ἢ δὲ ἐξουσία τοῦ τὰ νοηθέντα πάντα τοῖσδε ἢ ὡς ἐτέρως κατονομάζειν ἐν τῇ φύσει κείται· ἢν εἴτε τις ἐπίνοιαν εἴτε ἄλλο τι βούλοιο λέγειν, οὐ διοισόμεθα (GNO 1, 342, linn. 8-12). Su questo argomento cf. L. Karfiková, *Der Ursprung der Sprache nach Eunomius und Gregor vor dem Hintergrund der antiken Sprachtheorien* (CE II 387–444; 543–553), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 287; cf. anche C. Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, Roma 2015 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 144), 53.

formazione dei nomi e del linguaggio<sup>48</sup>. La capacità razionale (λογική δύναμις) accompagna dunque costantemente il processo della conoscenza nell'esistenza umana che è per sua indole linguistica: l'uomo che pensa è portato a comunicare e a scambiare la propria esperienza attraverso le parole, a coniare nuovi termini e a scoprire nuovi significati della realtà. Per Gregorio l'uso delle parole è posteriore alla creazione dell'uomo e attraverso un procedimento logico che riflette il principio dell'ἀκολουθία, egli afferma che: «l'uso delle parole e dei nomi fu conosciuto dopo che fu creato l'uomo, il quale aveva avuto da Dio l'onore della capacità di parlare»<sup>49</sup>.

Per conferire unità al funzionamento del processo epinoetico, in vista della costante realizzazione della capacità razionale, l'anima occupa un posto di rilievo in quanto, per la sua capacità di discernimento, assicura lo svolgimento della dinamica della conoscenza e della razionalità dell'uomo, formando concetti e parole considerati come sigilli. In merito a ciò Gregorio si esprime così:

[...] noi diciamo che anche la capacità di discernimento che l'anima possiede, in quanto tale ha avuto origine da Dio, ma a partire da quel momento l'anima si muove per suo conto e guarda le cose, e perché la nostra conoscenza non si confonda, impone a ciascuna cosa le varie significazioni per mezzo delle voci, come dei sigilli<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. Riguardo alla formazione dei nomi, di cui gli uomini che entrano in contatto con la realtà e la conoscono sono responsabili in *Eun.* 2, 148, Gregorio dichiara: «Io sostengo, dunque, che di tali formazioni di nomi responsabili sono gli uomini, i quali hanno adattato le denominazioni all'oggetto secondo una corrispondenza naturale, secondo quello che appariva a ciascuno [...] (Φημί τοίνυν τῆς τοιαύτης ὀνοματοποιίας τοὺς ἀνθρώπους εἶναι κυρίους κατὰ τὸ φανὲν ἐκάστῳ προσφυῶς ἐφαρμοζοντας τῷ ὑποκειμένῳ τὰς κλήσεις [...]) [GNO 1, 268, linn. 18-20)].

<sup>49</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 163: [...] ἡ δὲ τῶν ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων χρήσις μετὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων κατασκευὴν ἐγνωρίσθη τῶν τῆ λογικῆ δυνάμει παρὰ τοῦ θεοῦ τιμηθέντων (GNO 1, 272, linn. 19-21).

<sup>50</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 401: [...] φαμέν καὶ τὴν διανοητικὴν τῆς ψυχῆς δύναμιν τοιαύτην παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην ἀφ' ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν κινεῖσθαι καὶ πρὸς τὰ πράγματα βλέπειν, καὶ ὡς ἂν μηδεμίαν σύγχυσιν ἢ γνῶσιν πάθει, καθάπερ σήμαντρά τινα τὰς διὰ τῶν φωνῶν ἐπισημειώσεις ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἐπιβάλλειν (GNO 1, 343, linn. 20-24).

Da rilevare il carattere dinamico del pensiero, che nella formazione delle parole ha lo scopo di chiarire e creare ordine nel linguaggio e al contempo assume il ruolo di guida, producendo una conoscenza sempre più vera e profonda. D'altronde il carattere dinamico della razionalità dell'uomo, che si manifesta attraverso la libertà in modo creativo nella formazione dei nomi, parte costitutiva del linguaggio, si deduce dal fatto che Gregorio sottolinea come il processo epinoetico si basi sui moti dell'intelletto, il quale produce le parole come sigilli e caratteri delle cose<sup>51</sup> in seguito alla sua attività di riflessione e di decisione<sup>52</sup>. Il movimento dell'intelletto (τῆς διανοίας ἢ κίνησις), espressione della capacità razionale, in collaborazione con tutte le altre facoltà, determina la formazione dei nomi e delle parole, che coinvolge tutta la persona umana.

---

<sup>51</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 168: [...] affinché noi comprendessimo alcuni dei concetti che sono formulati a suo proposito, come esige la retta fede, noi abbiamo formato i differenti pensieri per mezzo di certe sillabe e certe parole, inscrivendo nei moti della nostra mente le forme delle cose, che sussistono attraverso le parole, come se fossero sigilli e caratteri, sì che i moti che sorgono nell'anima vengono manifestati in modo chiaro e distinto mediante le voci che corrispondono ai pensieri ([...] ἡμεῖς τινα τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτὸν νοουμένων κατάληψιν σχοίημεν, ῥήμασι τισι καὶ συλλαβαῖς τὰς τῶν νοημάτων διαφορὰς ἐτυπώσαμεν, οἷόν τινα σήμαντρα καὶ χαρακτήρας τὰς διὰ τοῦ λόγου τυπώσεις τοῖς τῆς διανοίας κινήμασιν ἐπιγράψαντες, ὥστε τῶν ἐγγινομένων τῇ ψυχῇ κινήμάτων τρανήν καὶ ἀσύγχυτον ποιείσθαι τὴν δῆλωσιν διὰ τῶν ἐφηρμοσμένων τοῖς νοήμασι φθόγγων [GNO 1, 273, linn. 30 – 274, linn. 5]).

<sup>52</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, 2, 207: «A ciascuno basta, infatti, il moto della mente per suscitare l'impulso della propria decisione» (ἀρκεῖ γὰρ ἐκάστῳ τῆς διανοίας ἢ κίνησις τὴν τῆς προαιρέσεως ὁρμὴν ἐμποῦσαι [GNO 1, 285, linn. 15-16]). Secondo L. Karfiková, per Gregorio il carattere dinamico della dimensione razionale non ha soltanto una funzione discorsiva all'interno della ragione, ma potrebbe essere considerato anche come movimento dello spirito 'Geistesbewegungen'. In tal senso la studiosa fa la seguente considerazione: «Gregor setzt damit wahrscheinlich einerseits die 'Bewegungen des Denkens' voraus, die dem Geist angehören, andererseits das Organisieren der Erfahrungen in die Worte und die sprachliche Mitteilung der Gedanken. Die Worte hängen jedenfalls mit der Sinnlichkeit zusammen: sie organisieren die (Sinnes) erfahrungen und durch die sinnliche Vermittlung machen sie die Geistesbewegungen bekannt» (Karfiková, *Der Ursprung der Sprache* 289). Anche in *Eun.* 2, 234 si legge: «il creatore della natura razionale ci ha donato la parola che sta in rapporto con i limiti della nostra natura, affinché noi possiamo manifestare con essa i moti dell'anima» (ὁ τῆς λογικῆς φύσεως δημιουργὸς ἀναλογοῦντα τῷ μέτρῳ τῆς φύσεως τὸν λόγον ἡμῖν δεδώρηται, ὡς ἂν ἔχοιμεν ἐξαγγέλλειν δι' αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὰ κινήματα [GNO 1, 294, linn.18-20]).

Da quanto rilevato dal suo contributo, ma anche sulla base degli studi concernenti le fonti delle correnti filosofiche<sup>53</sup> e il loro influsso sulla teoria epinoetica gregoriana, è evidente che per il Nisseno la struttura della formazione dei nomi si basi su uno schema di tipo *θέσεις-φύσεις* in quanto «i nomi sono inventati dagli uomini, *thesei*, ma in relazione alla natura delle cose, *physei*»<sup>54</sup>. Secondo la costituzione ontologica che Dio ha donato alla natura umana, le capacità cognitive dell'uomo sono in stretta collaborazione con la sua costante attività razionale, che convergono insieme sotto la guida del pensiero verso la formazione dei nomi stabiliti in modo convenzionale. Inoltre, la sua attività epinoetica, costituita secondo una libertà propria di svolgimento<sup>55</sup>, è fondamentale per la creazione del linguaggio<sup>56</sup>. In questo senso Gregorio sostiene il valore positivo del pensiero umano nel percorso della conoscenza e della relazione con la realtà e nello stesso tempo conferma che una possibile strada per esprimere quanto si riceve attraverso la Rivelazione sia proprio quella del linguaggio. Di conseguenza, in ambito teologico i nomi, come portatori del significato degli attributi divini, sono espressione della tensione verso una conoscenza più perfetta di Dio<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. Th. Kobusch, Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa, in: Mateo-Seco/ Bastero (edd.), *El "Contra Eunomium I"* 254-261; M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, *Vetera Christianorum* 17, 1980, 337-346; Karfíková, *Der Ursprung der Sprache* 294-305.

<sup>54</sup> Troiano, I Cappadoci e l'origine dei nomi 338. Un passo in cui Gregorio spiega l'attribuzione dei nomi alle cose, tenendo conto del carattere limitato della natura umana, è *Eun.* 2, 391: «[...] poiché non possiamo manifestare, chiusa com'è la nostra natura entro l'involucro della carne, i pensieri che sorgono al nostro interno, siamo costretti a imporre alle cose determinate attribuzioni di nomi, come se fossero i loro segni, (*καθάπερ σημεῖα τοῖς πράγμασι τὰς ποιὰς τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐπιβάλλοντες*) e così noi facciamo conoscere l'uno all'altro per mezzo di essi, i moti del nostro intelletto» (GNO 2, 340, linn. 24-28).

<sup>55</sup> Cf. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie* 16.

<sup>56</sup> Cf. C. Moreschini, *Introduzione*, in *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche* 149.

<sup>57</sup> Cf. Winling, *Introduction*, in *Grégoire de Nysse, Contre Eunome*, vol. 2 (Sch 551), 60.

### 3. L'epinoia come metodo euristico e sua dinamica cognitiva

Oltre ad aver dimostrato il ruolo dell'*epinoia* come capacità razionale e linguistica dell'uomo, il merito di Gregorio è anche quello di aver indicato la sua applicazione nell'esperienza pratica, evidenziandone la funzione che svolge. Le parole e i nomi sono un prodotto della ragione e costituiscono parte integrante del linguaggio, che permette anche lo scambio, la conoscenza e la relazione delle persone. Premesso ciò, alla base del processo epinoetico bisogna riconoscere l'importanza della funzione svolta dalla facoltà della memoria<sup>58</sup>, che si trova in stretto rapporto con l'esperienza e funge da deposito di ricordi delle cose e delle persone conosciute, nonché dei loro nomi. In realtà anche la facoltà supplementare dell'immaginazione<sup>59</sup> contribuisce allo sviluppo della dinamica dell'*epinoia* umana, perché offre la possibilità di attuare in modo creativo le molteplici potenzialità della ragione, in virtù dell'inventiva da cui è caratterizzata<sup>60</sup>. Un aspetto rilevante della trattazione di Gregorio

---

<sup>58</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 48: «[...] il pensiero contenuto nelle parole pronunciate si imprime attraverso l'udito nella memoria di chi ascolta, sia che sia vero sia che sia falso» ([...] ὁ δὲ τῶν ῥηθέντων νοῦς διὰ τῆς ἀκοῆς τῷ μνημονικῷ τῆς τοῦ ἀκούοντος ψυχῆς ἐγγράσσεται, εἴτε ἀληθῆς εἴτε διεσφαλμένος τύχοι [GNO 1, 239, linn. 29 – 240, lin. 1]).

<sup>59</sup> Riguardo alla facoltà dell'immaginazione, bisogna precisare che essa in base all'intenzione buona o cattiva può avere un ruolo formativo come anche deformativo del pensiero: «Grégoire de Nysse, use de la notion d'*epinoia* pour indiquer le résultat de l'activité d'une faculté supplémentaire qui intervient dans le processus de la pensée rationnelle qu'elle renforce ou qu'elle altère selon qu'elle dessert une intention bonne ou mauvaise, grâce au concours de l'imagination, entendu comme formatrice, mais aussi come déformante» E. Moutsopoulos, *Épinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse* (CE II 172–195), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 364. Un passo di riferimento dove Gregorio spiega questo è *Eun.* 2, 189: «[...] noi diciamo che le capacità del pensiero sono state poste da Dio nell'uomo perché facesse il bene, ma che, siccome alcuni si servono in malo modo della capacità di inventare, spesso essa diventa serva e complice di scoperte dannose» ([...] φαμέν καὶ τῆς ἐπινοίας τὴν δύναμιν ἐπ' ἀγαθῷ μὲν ἐντεθεῖσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, κατακεχημένων δὲ τινῶν τῇ ἐφευρετικῇ δυνάμει διάκονον πολλάκις καὶ συνεργὸν γίνεσθαι τῶν ἀνωφελῶν εὐρημάτων [GNO 1, 279, linn. 19-23]).

<sup>60</sup> Cf. Th. Böhm, *Gregors Zusammenfassung der eunomianischen Position im Vergleich zum Ansatz des Eunomius* (CE II 1–66), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 213. Per Gregorio l'intelletto umano è per natura portato a inventare ciò che non esiste ancora e sembra che egli lo situi in rapporto

consiste nel presentare l'*epinoia* come un metodo che giova non solo alla scoperta di nuove cose, ma anche ad una conoscenza accurata e precisa. Scagliandosi contro Eunomio, che considerava il pensiero privo di significato e di senso (ἀσήμαντον εἶναι φησι τὴν ἐπίνοιαν, ἀδιανόητον)<sup>61</sup>, egli elogia l'*epinoia* per la sua utilità nella vita umana, presentandone il valore indispensabile per l'apprendimento e l'insegnamento, anche in stretto rapporto con le scoperte della scienza e della tecnica: la geometria, la filosofia, le dottrine logiche e fisiche, l'agricoltura e la navigazione, come anche in rapporto alle scoperte mediche necessarie per la salute degli uomini<sup>62</sup>. Essa svolge un ruolo fondamentale nella formazione della cultura<sup>63</sup>, improntando la sua dinamica anche al progresso della vita umana, attraverso tutte le scienze che favoriscono il suo sviluppo. Proprio in questo contesto Gregorio colloca quella che può essere considerata la definizione dell'*epinoia*, da cui emergono le caratteristiche che ne indicano il ruolo e la funzione:

L'*epinoia* è infatti secondo il mio parere un metodo che scopre ciò che non si conosce, poiché trova ciò che viene di seguito attraverso le cose connesse e conseguenti al primo pensiero riguardo a ciò di cui si occupa. Dopo aver pensato infatti qualcosa riguardo a ciò che si cerca, collegando ciò che segue al principio di ciò che è stato compreso, attraverso i concetti scoperti, portiamo l'operazione fino alla determinazione finale delle cose di cui si occupa<sup>64</sup>.

---

con i moti dell'anima, che è orientata verso ciò che è bello e buono (cf. *Eun.* 2, 191). Per un approfondimento sul ruolo dell'invenzione e dell'immaginazione nell'attività epinoetica cf. C. Spuntarelli, *Oratore divino*, 293-326; S. Douglass, *Gregory of Nyssa and Theological Imagination*, in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 461-471.

<sup>61</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 180 (GNO 1, 277, lin. 2).

<sup>62</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 181.

<sup>63</sup> Cf. Ch. Apostolopoulos, *Die Rolle der Epinoia nach Eunomius und Gregor und die theologisch-philosophischen Hintergründe* (CE II 171-195), in: Karfíková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 242.

<sup>64</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182: ἔστι γὰρ κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ἡ ἐπίνοια ἔφοδος εὐρετική τῶν ἀγνοουμένων, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. νοήσαντες γάρ τι περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρισκομένων νοημάτων συναρμόζοντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ πέρασ τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγχείρησιν ἄγομεν (GNO 1, 277, linn. 20-26).

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA  
IN GREGORIO DI NISSA

Una prima caratteristica dell'*epinoia* è quella di essere un metodo di natura euristica, cioè uno strumento necessario per l'indagine e le ricerche della scienza che consiste in «un processo dinamico che cerca e trova a partire da ciò che è conosciuto ciò che ancora non si conosce»<sup>65</sup>. A differenza di Basilio, che presenta l'attività analitica del pensiero, Gregorio valorizza l'insegnamento del fratello ma accentua maggiormente la dimensione metodologica e il carattere euristico dell'*epinoia*: la funzione euristica specifica della razionalità umana, essendo protesa verso nuove scoperte, con la sua attività offre consistenza ai pensieri che vengono tradotti in linguaggio<sup>66</sup>; inoltre, attraverso il filtro della riflessione, essa contribuisce ad acquisire una conoscenza sempre più precisa ed accurata che, considerata la provenienza delle facoltà umane e l'attività della ragione nella dinamica della libertà, assume una valenza sinergica<sup>67</sup>. Quest'ultima caratteristica rappresenta una chiave di volta per comprendere il valore dell'*epinoia* e la sua funzione euristica: Dio ha conferito alla natura umana la capacità di concepire e di trovare (τὴν ἐπινοητικὴν καὶ εὐρετικὴν δύναμιν)<sup>68</sup>, affidando all'uomo la missione intellettuale e anche la responsabilità

---

<sup>65</sup> Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 56.

<sup>66</sup> Riguardo alla facoltà euristica del pensiero, Pottier, *Dieu et le Christ* 202 afferma: «Cette faculté heuristique est propre à l'homme, elle constitue la dynamique même de sa rationalité. Une de ses attributions essentielles, est de donner consistance à la pensée en la coulant dans un langage de plus en plus précis».

<sup>67</sup> È interessante come Pottier sintetizza considerando nell'attività dell'*epinoia* la libertà in funzione della dimensione sinergica: «Cette liberté est énergie reçue de Dieu et donc synergie avec lui, et elle se nomme: ἐπίνοια. La réflexion, la conception, l'acte intellectuel, l'intellection, ou comme on voudra nommer cette activité, est le pivot autour duquel s'harmonise l'accueil dans le langage et la pensée, du sensible et de l'intelligible. Ce point central n'est pas statique, mais dynamique et heuristique, car l'accueil par l'homme de ce qui est, n'est jamais réception passive mais décision de s'ouvrir à ce qui ne peut être saisi. Cette définition de l'*epinoia* signe la liberté de la créature face au Créateur, liberté qui n'oppose pas l'homme a Dieu, mais est au contraire la possibilité la plus noble qui lui soit offerte de s'approcher de lui» (cf. *Dieu et le Christ* 206).

<sup>68</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 185 (GNO 1, 278, linn. 15-16). Inoltre, Gregorio considera che anche tutto quello che si scopre, ad esempio la medicina, è da ricondurre alla causa prima di queste disposizione e facoltà, vale a dire a Dio: «[...] per quanto attiene la causa, tutto quello che si scopre e si raggiunge deve essere attribuito all'artefice di questa capacità» ([...] τῆς αἰτίας λόγῳ πᾶν τὸ εὐρισκόμενον τε καὶ κατορθούμενον εἰς τὸν ἀρχηγὸν τῆς δυνάμεως ταύτης ἐπαναφέρεται [GNO 1, 278, linn. 17-18]).



di esercitare nella libertà tale dono a favore della vita umana<sup>69</sup>, essendo entrambe correttamente orientate verso la verità<sup>70</sup>. In questo senso l'*epinoia*, essendo legata alla scoperta di ciò che è buono, rappresenta il criterio valutativo che permette di scoprire e discernere ciò che è utile alla vita<sup>71</sup>. A tale riguardo Gregorio afferma che «le cose utili e giovevoli alla vita umana sono state scoperte solo grazie al pensiero»<sup>72</sup>.

Un'altra caratteristica dell'*epinoia* è quella di essere un cammino consequenziale che prosegue orientato verso scoperte sempre nuove nell'ambito della conoscenza, a beneficio della vita umana. In questo senso essa assume la dinamica dell'approfondimento, esplorando in modo ordinato (ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα)<sup>73</sup> vari elementi sulla base delle scoperte e attraverso i risultati di volta in volta raggiunti (διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῆ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον)<sup>74</sup>. Si tratta quindi di un procedimento logico che segue delle regole interne e si sviluppa in virtù dell'*ἀκολουθία*, che rappresenta una costante della ricerca e, in base alle acquisizioni fatte in ordine consequenziale e secondo principi fondamentali, assume un carattere scientifico<sup>75</sup>. A contraddistinguere il metodo epinoetico sono l'ordine e la coerenza, che determinano l'attività razionale di attuare, attraverso il susseguirsi di pensieri connessi tra loro e progressivamente scoperti fino all'esito della definizione (εἰς τὸ πέρας) di ciò che si sta cercando di comprendere. La dinamica dell'attività epinoetica conduce alla creazione di un concetto, definito attraverso i mezzi e i metodi donati da Dio e in virtù della libertà, e si sviluppa come un concatenamento che assicura il progresso nella scienza ed è proteso verso una conoscenza

<sup>69</sup> Cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 203-204.

<sup>70</sup> Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, 36.

<sup>71</sup> Cf. Kobusch, *Die Epinoia – Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie* 16.

<sup>72</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 183: [...] βιωφελῆ τε καὶ χρήσιμα τῆ ζωῆ τῶν ἀνθρώπων [...] διὰ τῆς ἐπινοίας ἐξήρρηται (GNO 1, 277, linn. 30-33).

<sup>73</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182 (GNO 1, 277, lin. 23).

<sup>74</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 182 (GNO 1, 277, linn. 21-22).

<sup>75</sup> Cf. J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse, Revue des sciences religieuses* 27, 1953, 223-224. Per un approfondimento cf. anche C. Izquierdo, *La novedad metodológica de ἀκολουθία en el pensamiento de Gregorio de Nisa*, Roma 2009, 287ss.

sempre più perfetta: «l'*epinoia* appartiene per dono divino alla razionalità umana e in sinergia col creatore produce in piena autonomia nuova conoscenza utile alla vita»<sup>76</sup>.

#### 4. *L'epinoia e i nomi divini*

Quanto sostenuto da Gregorio sul valore e l'importanza dell'*epinoia*, è applicabile al linguaggio teologico nell'atto di pensare e di nominare Dio, che arricchisce la relazione di comunione con Cristo e dà senso alla vita di ogni cristiano. Egli è categorico contro la pretesa di Eunomio di conoscere la natura divina attraverso il nome "ingenerato" che definisce la sua essenza e contro la sua empietà rispetto all'ineffabilità divina; piuttosto accenna spesso all'infinita natura di Dio e sottolinea come la ragione umana con le sue categorie non possa contenere Colui che trascende ogni realtà: la natura divina resta incomprendibile perché Dio è superiore a ogni nome e pensiero umano<sup>77</sup>, così come ad ogni insegnamento<sup>78</sup>. Anche se trascendente, Dio non rimane però astratto ma si manifesta nella storia della salvezza attraverso le teofanie e le profezie, si rende visibile nell'Incarnazione del Figlio, si rivela attraverso le operazioni divine e assume molti nomi (πολυώνυμος γίνεται) che esprimono i suoi molteplici benefici<sup>79</sup>, si esprime con le parole degli uomini,

---

<sup>76</sup> Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 57.

<sup>77</sup> Cf. *Eun.* 2, 241.

<sup>78</sup> Cf. *Eun.* 2, 167.

<sup>79</sup> A tal proposito è interessante quanto Gregorio dichiara in *Eun.* 3/8, 10: «Ma io, siccome sono stato istruito dalla Scrittura ispirata da Dio, affermo con coraggio che colui che è al di sopra di ogni nome assume per noi molti nomi, in quanto riceve un nome in relazione ai suoi molteplici atti di beneficenza: è luce, quando fa scomparire le tenebre dell'ignoranza, è vita quando dona l'immortalità, è via quando ci guida per mano dall'errore alla verità; così è anche chiamato "torre di forza" e "città che è fortezza" e "fonte" e "roccia" e "vite" e "medico" e "risurrezione" e tutte le cose del genere in relazione a noi, in vario modo dividendo se stesso con l'arrecarci i suoi benefici» (ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς διδαχθεὶς θαρσῶν ἀποφαίνομαι, ὅτι ὁ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὧν ἡμῖν πολυώνυμος γίνεται κατὰ τὰς τῶν εὐεργεσιῶν ποικιλίας ὀνομαζόμενος, φῶς μὲν ὅταν ἐξαφανίζῃ τῆς ἀγνοίας τὸν ζόφον, ζωὴ δὲ ὅταν τὴν ἀθανασίαν χαρίζεται, ὁδὸς δὲ ὅταν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τῆς πλάνης χειραγωγῆσθαι· οὕτω καὶ πύργος ἰσχύος καὶ πόλις περιοχῆς καὶ πηγὴ καὶ πέτρα καὶ ἄμπελος καὶ ἰατρός καὶ ἀνάστασις καὶ

adattando alla natura umana quanto essa può ricevere riguardo a lui<sup>80</sup>. In questo senso il dono della capacità razionale offerto agli uomini riguarda soprattutto la conoscenza e la relazione con Dio; il dono della parola è utile per nominare Dio dopo averlo conosciuto con diversi nomi ed esprimere nel linguaggio umano come egli è: buono, sapiente, misericordioso, eterno ecc. L'uomo è comunque limitato nel comprendere Dio e non può avere la pretesa di conoscerlo in totalità. Per questo motivo Gregorio afferma che

noi per mezzo dei ragionamenti riusciamo ad afferrare solamente in modo oscuro e per brevissima misura la natura di Dio, quanto basta, tuttavia alla piccolezza delle nostre capacità per ottenere la conoscenza per mezzo dei nomi che sono pronunciati su di lei conformemente alla devozione<sup>81</sup>.

Per il fatto che Dio trascende la dimensione della conoscenza, perché conosce tutte le cose e sé stesso prima di tutto<sup>82</sup>, la natura divina è inconoscibile all'uomo. Egli non ha bisogno di parole, ma queste sono state escogitate a vantaggio degli uomini, poiché essi con l'aiuto dei nomi, frutto della loro capacità razionale e formulati secondo la retta fede, possano giungere a conoscere progressivamente Dio<sup>83</sup>. A tal proposito, mettendo in rilievo l'importanza della capacità razionale nella formazione dei nomi a proposito di Dio, Gregorio ritiene che «noi impieghiamo per lui molte e svariate denominazioni e adattiamo

---

πάντα τὰ τοιαῦτα πρὸς ἡμᾶς ὀνομάζεται, ποικίλως ἑαυτὸν ταῖς ἡμετέραις εὐεργεσίαις καταμερίζων [GNO 2, 242, linn. 8-18]).

<sup>80</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 419.

<sup>81</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 130: [...] ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀμυδρὰν μὲν καὶ βραχυτάτην ἔχομεν διὰ τῶν λογισμῶν τὴν ἀντιληψίν, ἀποχρῶσαν δ' ὁμως τῇ βραχύτητι τῆς δυνάμεως ἡμῶν διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν περὶ αὐτὴν λεγομένων εὐσεβῶς τὴν γνῶσιν ἐραυίζόμεθα (GNO 1, 263, 22-26).

<sup>82</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 168: ὁ εἰδὼς τὰ πάντα καὶ ἑαυτὸν πρὸ πάντων (GNO 1, 273, lin. 28).

<sup>83</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 167: «la natura divina, per il fatto che racchiude entro di sé tutta la conoscenza, è superiore ad ogni insegnamento, se ne ricava che i nomi sono stati escogitati per far conoscere quello che esiste, e non a vantaggio di Dio, ma a vantaggio nostro» ([...] ἢ δὲ θεία φύσις διὰ τὸ πᾶσαν ἐμπειριληφέναι τὴν γνῶσιν κρείττων πάσης διδασκαλίας ἐστί, δείκνυται διὰ τούτων ὅτι οὐ τοῦ θεοῦ χάριν ἀλλ' ἡμῶν ἕνεκα τὰ ὀνόματα πρὸς δῆλωσιν τοῦ ὄντος ἐπινοήται [GNO 1, 273, linn. 23-26]).

a lui i vari appellativi a seconda dei differenti pensieri»<sup>84</sup>. Essendo la natura divina semplice, poiché esente da ogni composizione, e tenendo presente la somma perfezione da cui è caratterizzata<sup>85</sup>, la mente umana non è in grado di afferrare ed esprimere con un solo termine l'esistenza di Dio. È perciò necessario utilizzare molteplici nomi che esprimano gli attributi divini e il pensiero dovrebbe possedere una certa affinità con tutti questi attributi, che non devono essere in contraddizione tra di loro e che esprimono ciò che è conveniente riguardo a Dio<sup>86</sup>. In realtà l'intelletto umano è istruito dalle operazioni di Dio e l'uomo esprime attraverso le parole solo quello che è in grado di contenere<sup>87</sup>. Gregorio sostiene che per conoscere Dio si debba partire «dai nomi che ci fanno vedere la varietà della potenza divina e ci conducono a comprendere la natura di Dio facendo conoscere agli uomini solamente quello che si osserva relativamente a lui»<sup>88</sup>. Molteplicità dei nomi non significa tuttavia che la natura divina sia multiforme, come lasciava intendere Eunomio<sup>89</sup>, bensì che i nomi sono la risposta della capacità razionale dell'uomo alle molteplici manifestazioni delle energie divine<sup>90</sup>. A sostegno di

---

<sup>84</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 144: [...] πολλαῖς καὶ ποικίλαις ἐπωνυμίαις ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, κατὰ τὴν τῶν ἐπινοιῶν διαφορὰν τὰς προσηγορίας ἀρμόζοντες [GNO 1, 267, linn. 19-21]).

<sup>85</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 1, 276-277.

<sup>86</sup> Cf. J. S. O'Leary, Divine Simplicity and the Plurality of Attributes (CE II 359-386; 445-560), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version 325-326*.

<sup>87</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 154.

<sup>88</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 102: [...] ἐκ τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως κατανοεῖται, πρὸς τὴν σύνεσιν τῆς θείας φύσεως χειραγωγούσι, τὴν μεγαλοπρέπειαν μόνην τῶν περὶ τὸν θεὸν θεωρουμένων τοῖς ἀνθρώποις γνωρίζοντες (GNO 1, 256, linn. 19-23).

<sup>89</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 302.

<sup>90</sup> Cf. B. Krivochéine, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse, in: E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica. Vol. XVI. Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, Oxford 1985, 394-396. Per Gregorio le energie sono in stretta relazione con la volontà e la semplicità della natura di Dio da dove provengono e di cui sono manifestazione e hanno valore importante in funzione della conoscenza, perché attraverso il loro effetto gli attributi divini si traducono e si esprimono in nomi e di conseguenza in linguaggio. Inoltre, in una prospettiva complessiva, lo studioso considera alla pagina 404 che le energie, oltre a

questa argomentazione Gregorio indica la Scrittura, da cui si apprende la molteplicità dei nomi convenienti alla natura divina e afferma che «tutte le parole che la Sacra Scrittura ha trovato per esaltare la gloria di Dio significano una delle caratteristiche conosciute a suo proposito, perché ciascuna fornisce una sua propria spiegazione»<sup>91</sup>. Pertanto, tenendo conto della varietà delle sue operazioni, Dio è chiamato con diversi nomi nel modo in cui lo pensiamo<sup>92</sup> e poiché ogni nome esprime un significato proprio<sup>93</sup>, si deve considerare che i diversi concetti che si impiegano per parlare di Dio non sono intercambiabili proprio perché ognuno esprime una sfumatura diversa dell'infinita perfezione divina<sup>94</sup>. Da questa diversità emerge una caratteristica importante dei nomi, quella di essere prodotti in modo diastematico<sup>95</sup>, vale a dire pensati ed espressi

---

rappresentare una via di conoscenza, sono una manifestazione della condiscendenza divina verso di noi: «La grâce, Grégoire le dit d'ailleurs à propos de l'énergie, est pour lui une force divine qui descend vers nous, une manifestation de Dieu qui par amour des hommes se conforme à notre faiblesse, une théophanie de lumière qui laisse cependant inconnaissable et incommunicable la nature divine. Ce n'est pas seulement une intellection par qui nous nous élevons vers Dieu, mais aussi une condescendance de Dieu vers nous».

<sup>91</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 105: [...] πᾶσαι φωναὶ αἱ παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς εἰς δοξολογίαν θεῖαν ἐξευρημέναι τῶν περὶ τὸν θεόν τι δηλουμένων ἀποσημαίνουσιν, ἰδίαν ἔμφασιν ἐκάστη παρεχομένη [...] (GNO 1, 257, linn. 14-17).

<sup>92</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 304: «[...] Dio è chiamato per nome secondo differenti significati, tenuto conto de la varietà delle sue operazioni, ed è chiamato nel modo in cui lo pensiamo» ([...] πρὸς τὸ ποικιλὸν τῶν ἐνεργειῶν κατὰ διαφόρους σημασίας ὀνοματοποιεῖται τὸ θεῖον, ὅπως ἂν νοήσωμεν, οὕτως ὀνομαζόμενον [GNO 1, 315, linn. 24-26]).

<sup>93</sup> Si veda ad es. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 24-25; 303. In modo particolare in *Eun.* 2, 30 Gregorio spiega che i termini ἀγέννητος / γεννητός non implicano la necessità di essere definiti secondo la sostanza, ma ciascuno dei due nomi possiede il proprio significato (ἰδίαν ἔμφασιν).

<sup>94</sup> Cf. L. F. Mateo-Seco, Atributos y simplicidad divina en el Contra Eunomium II de Gregorio de Nisa, in: T. Trigo (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Pamplona 2004, 387.

<sup>95</sup> Il διάστημα è uno dei principi fondamentali del pensiero del Niseno e indica la condizione ontologica delle creature che si manifesta attraverso il carattere delimitato e l'intervallo in cui esse svolgono l'esistenza. La caratteristica della *diastasis*, secondo quanto afferma in *In Ecclesiasten homiliae* 6, 2-3, è stabilita dal susseguirsi del tempo, il quale è considerato come misura delle cose (cf. T. P. Verghese, ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem, in: H. Dorrie/ M. Altenburger/ U.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA  
IN GREGORIO DI NISSA

nel linguaggio in stretta dipendenza dall'intervallo spazio-temporale e attraverso tale disposizione sono circoscritti alla condizione creaturale e finita della natura umana. Grazie alla mediazione diastematica, i nomi divini da una parte con il loro significato rivelano gradualmente la presenza di Dio, il suo modo di esistere e le sue manifestazioni, mentre dall'altra approfondiscono la conoscenza e segnano il progresso della partecipazione alla vita divina. Gregorio sostiene che la via della ricerca di Dio sia consolidata anche dall'ispirazione divina della Scrittura<sup>96</sup>: il Signore è indicato dalla Scrittura secondo differenti pensieri<sup>97</sup> e a loro volta i nomi confermano l'intelletto, indicando la direzione per giungere a conoscere Dio<sup>98</sup>. I nomi in realtà sono espressione dei benefici divini che si manifestano nell'economia della salvezza e che permettono di comprendere gradualmente la presenza divina. Per giungere a questo punto, Dio viene incontro alla debolezza della natura umana e nella sua condiscendenza si conforma alla misura dell'uomo, assumendo sentimenti umani ed esprimendosi alla maniera umana nelle teofanie e nella

---

Schramm (edd.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, (Freckenhorst bei Münster, 18.-23. September 1972)*, Leiden 1976, 251-258; cf. anche A. A. Mosshammer, *Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes*, in: S. G. Hall (ed.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, Berlin – New York 1993, 257-258). Per le creature razionali anche il modo di esprimersi attraverso il linguaggio strettamente connesso con il procedimento epinoetico nella formazione dei nomi e nel modo di esprimersi attraverso le parole assume la funzione di distinzione delle caratteristiche delle cose. D'altra parte, Gregorio considera che la natura divina per la sua caratteristica dell'infinito sia adiaستمatica, mentre, in riferimento alle realtà create il diastema, considerando la dimensione temporale, sarebbe la misura delle cose. Per un approfondimento della relazione tra epinoia e diastema cf. S. Douglass, *The Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, New York 2007, 174-179.

<sup>96</sup> Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 99), 58.

<sup>97</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 300.

<sup>98</sup> Cf. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* 59.

Sacra Scrittura<sup>99</sup>. Questa manifestazione divina è espressa da Gregorio attraverso un'immagine della tenerezza divina: come una madre affettuosa balbetta insegnando ai suoi pargoli a parlare, così Dio guida gli uomini, quasi prendendoli per mano (χειραγωγείν)<sup>100</sup> per condurli attraverso il significato dei vari nomi alla comprensione e alla conoscenza della sua Provvidenza.

Seguendo il principio dell'analogia, Gregorio indica come anche a partire dalla creazione si possa giungere alla conoscenza di Dio, in quanto dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si contempla il Creatore di tutte le cose<sup>101</sup> e quindi, secondo le percezioni e le attività razionali, vengono attribuiti nomi che esprimono le molteplici attività e le operazioni divine. Un passo in cui egli spiega in modo esplicito la conoscenza e l'attribuzione dei nomi a partire dalla bellezza della creazione è il seguente:

considerando anche la bellezza e la grandezza delle meraviglie del creato, da tutte queste e da altre analoghe osservazioni noi ricaviamo altri pensieri relativamente all'essere divino e interpretiamo con il suo nome specifico

<sup>99</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 419.

<sup>100</sup> Anche in *De oratione dominica*, 2 Gregorio utilizza la stessa immagine dell'essere portati per mano, per dire che attraverso le denominazioni anche nella preghiera l'intelletto è guidato alla conoscenza di Dio: «chi [...] a partire dagli appellativi pensati per lui, essendo stato portato per mano all'intelligenza dell'indicibile, ha appreso che la natura divina, [...] è bontà, santità, esultanza, potenza, gloria, purezza, eternità, che è sempre in sé e immutabile, e ha compreso altre simili cose riguardo la natura divina attraverso la divina Scrittura e i propri ragionamenti [...]» ([...] ἐκ τῶν ἐπινοουμένων αὐτῷ προσηγοριῶν πρὸς τὴν σύνεσιν τοῦ ἀφράστου δόξης χειραγωγούμενος, καὶ μαθὼν ὅτι ἡ θεία φύσις, [...] ὃ τί ποτέ ἐστίν, αὐτό, ἀγαθότης ἐστίν, ἀγιασμός, ἀγαλλίαμα, δύναμις, δόξα, καθαρότης, αἰδιότης, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡς αὐτως ἔχουσα, καὶ ὅσα τοιαῦτα νενόηται περὶ τὴν θεῖαν φύσιν, διὰ τε τῆς θείας γραφῆς καὶ τῶν οικείων λογισμῶν κατανοήσας [...] GNO 7/2, 23, linn. 13-19]).

<sup>101</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 154. Anche in *Ad Eusthatium. De sancta Trinitate* troviamo una spiegazione della funzione dell'analogia nella relazione con Dio attraverso la conoscenza: «[...] ma poiché la natura di Dio è al di sopra dell'intelligenza di coloro che lo cercano, mentre noi, partendo da certe prove, ci procuriamo per analogia, mediante tentativi, la conoscenza degli aspetti che ci sfuggono, è necessario che noi siamo condotti per mano dalle operazioni, quando vogliamo trovare la natura divina» ([...] ἐπει δὲ ἡ μὲν ὑψηλοτέρα τῆς τῶν ζητούντων ἐστὶ κατανοήσεως, ἐκ δὲ τεκμηρίων τινῶν περὶ τῶν διαφευγόντων τὴν γνώσιν ἡμῶν στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγείσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν [GNO 3/1, 10, lin. 22 - 11, lin. 3]).

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'EPINOIA  
IN GREGORIO DI NISSA

ciascun pensiero che sorge dentro di noi, seguendo il consiglio della Sapienza, che dice che muovendo dalla bellezza e dalla grandezza delle creature bisogna contemplare per via di analogia il creatore di tutte le cose<sup>102</sup>.

Da questo passo si evince che dalla realtà circostante si ricevono stimoli per pensare e riflettere, stimoli che suscitano stupore e portano ad esprimere attraverso diversi nomi la bontà infinita di Dio. Percorrere la via dell'analogia è utile perché, attraverso i nomi ricavati dalla contemplazione della creazione, permette di accedere alla conoscenza di Dio ma nello stesso tempo delimita la possibilità di parlare di Dio<sup>103</sup>, sia perché egli trascende la creazione sia perché quest'ultima possiede uno statuto ontologico differente, che è quello finito.

Per quanto riguarda l'ambito cristologico, il Nisseno mostra come i nomi rivelino la relazione del Figlio con il Padre e facciano conoscere il Signore in virtù dei benefici e delle operazioni realizzate per gli uomini. A tal proposito egli afferma:

[...] siccome il Signore in molti modi ha provveduto alla vita umana, ogni aspetto dei suoi benefici viene conosciuto, corrispondentemente, mediante ciascun nome di questo genere, in quanto il provvedere e l'operare, che si vedono nel Signore, formano in seguito un determinato nome, e noi diciamo che tale nome è pronunciato "secondo il pensiero umano"<sup>104</sup>.

È evidente come Gregorio metta in stretta relazione le molteplici operazioni di Cristo, essendo ciascuna denominata secondo l'effetto e il beneficio che arreca. Egli rileva inoltre l'importanza della capacità razionale

---

<sup>102</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 583: [...] τὸ μέγεθος τῶν ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων κατανοήσαντες, ἐκ πάντων τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἄλλα νοήματα περὶ τὸ θεῖον λαμβάνοντες ἰδίους ὀνόμασιν ἕκαστον τῶν ἐγγινομένων ἡμῖν νοημάτων διερμηνεύομεν ἀκολουθοῦντες τῇ συμβουλῇ τῆς σοφίας, ἣ φησιν ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως δεῖν τὸν τῶν πάντων γενεσιουργὸν θεωρεῖσθαι (GNO 1, 396, linn. 21-26).

<sup>103</sup> Cf. Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa* 129.

<sup>104</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 298: ὅτι πολυειδῶς τοῦ κυρίου τῆς ἀνθρωπίνης προνοούντος ζωῆς ἕκαστον εὐεργεσίας εἶδος δι' ἐκάστου τῶν τοιούτων ὀνομάτων καταλλήλως γνωρίζεται, τῆς ἐνθεωρουμένης αὐτῷ προνοίας τε καὶ ἐνεργείας εἰς ὄνοματος τύπον μεταβαινούσης. τὸ δὲ τοιοῦτον ὄνομα παρ' ἡμῶν "ἐπινοία" λέγεται ὀνομάζεσθαι (GNO 1, 314, linn. 14-19).



facendo corrispondere alla sua attività la formazione dei nomi espressi secondo il pensiero umano. Un punto centrale su cui insiste il Nisseno, difendendo la divinità di Cristo, riguarda l'unicità del suo soggetto al quale si attribuiscono molte denominazioni in base al significato delle varie operazioni e a seconda delle relazioni che egli stabilisce con le cose operate<sup>105</sup>. È proprio in virtù delle molteplici azioni che il Signore è nominato con nomi concepiti concettualmente come conseguenza delle sue operazioni (ἐπινοητικῶς ἐκ τῶν ἐνεργειῶν ὀνομάζεται)<sup>106</sup>. Gregorio dopo aver citato l'esempio del grano, seguendo il ragionamento di Basilio, per dimostrare la possibilità di attribuire concettualmente nomi diversi alle cose, riguardo a Cristo dichiara: «il Signore, pur essendo unico secondo il soggetto, possiede anche i nomi corrispondenti alle sue varie operazioni»<sup>107</sup>. Proseguendo egli specifica che tali nomi non sono semplici voci che indicano la natura del Signore, bensì frutto del pensiero che osserva le qualità presenti in lui. Per il Nisseno i nomi non indicano la natura divina di Cristo, semplice e non composta, ma vengono attribuiti ed esprimono le proprietà che manifestano la sua funzione provvidenziale e redentiva<sup>108</sup>. Di sicuro per lui la molteplicità dei nomi divini che vengono attinti dalla Sacra Scrittura<sup>109</sup> rappresenta il punto fondamentale su cui costruisce il suo discorso teologico, contrastando così il nominalismo radicale di Eunomio, ridotto ad un solo attributo divino. In questo senso la varietà dei nomi diventa una prospettiva teologica perché essi, attraverso la loro distinzione e i significati di cui diventano portatori, allargano gli orizzonti della conoscenza di Dio a condizione di lasciarsi accompagnare da lui stesso, che si rivela progressivamente.

<sup>105</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 353: [...] δυνατὸν εἶναι πολλὰς ἐφαρμόζεσθαι προσηγορίας κατὰ τὰς τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰς καὶ τὴν πρὸς τὰ ἐνεργούμενα σχέσιν ἐνὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὄντι τῷ νῷ τοῦ θεοῦ [...] (GNO 1, 329, linn. 13-15).

<sup>106</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 354 (GNO, 1, 329, linn. 21-22).

<sup>107</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 356: [...] ἐν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ὁ κύριος ὧν πρόσφορα ταῖς ἐνεργείαις ἔχει καὶ τὰ ὀνόματα (GNO 1, 330, linn. 8-9).

<sup>108</sup> Cf. J. Zachhuber, *Christological Titles – Conceptually Applied?* (CE II 294–358), in: Karfíková / Douglass / Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies* 274.

<sup>109</sup> Per un elenco dei nomi che Gregorio ha utilizzato prendendoli dalla Sacra Scrittura, come anche per un approfondimento sulla loro distinzione cf. Pottier, *Dieu et le Christ* 177-180.

Gregorio, sulla stessa linea di Basilio, mette in rilievo l'importanza fondamentale dei nomi Padre e Figlio, che esprimono la relazione naturale ed essenziale in Dio<sup>110</sup>. La trattazione dei nomi diventa sempre più articolata e la distinzione che egli fa riguarda da una parte nomi assoluti (ad es. "incorruttibile", "eterno", "immortale"), che esprimono una caratteristica della natura divina e sono privi di ogni collegamento e rapporto con gli altri, dall'altra i nomi relativi, che esprimono un legame a beneficio degli uomini, espressi in funzione di una relazione. Il Nisseno per stabilire una regola fondamentale di distinzione dei nomi divini afferma che «alcuni manifestano la gloria sublime ed inesprimibile, mentre altri nomi indicano la varietà dell'economia provvidenziale» (τὰ μὲν γὰρ τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δόξης τὴν ἔνδειξιν ἔχει, τὰ δὲ τὸ ποικίλον τῆς προνοητικῆς οἰκονομίας ἐνδείκνυται)<sup>111</sup>. Nella prima categoria sono inclusi i nomi che rappresentano la potenza di Dio e hanno la funzione di condurre a una sua realtà più gloriosa (πρὸς τὸ ἐνδοξότερον)<sup>112</sup>, nella seconda si trovano parole come "pane", "vite", "pietra", cioè nomi che corrispondono a Cristo per convenienza, in relazione all'attività provvidenziale che egli realizza nei confronti di coloro che sono beneficiati<sup>113</sup>. Per Gregorio occupano un posto di rilievo anche i nomi negativi a partire dal nome "ingenerato", termine molto dibattuto, ma anche "immortale", "incorruttibile", "immutabile", nomi che assumono nel linguaggio forma privativa o negativa. Essi permettono l'accesso alla dimensione apofatica della teologia mediante la quale, come in una specie di prospettiva rovesciata del linguaggio, si esprime anche quello che non è in Dio (ad es. morte, corruzione)<sup>114</sup>; nello stesso tempo essi stanno ad indicare che Dio nel suo mistero infinito non può essere afferrato nella totalità dalla conoscenza umana<sup>115</sup>. Per accompagnare il percorso della conoscenza di Dio

---

<sup>110</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 143.

<sup>111</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 132 (GNO 2, 48, linn. 3-5).

<sup>112</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 135.

<sup>113</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 3/2, 132.

<sup>114</sup> Per un'esposizione dei nomi negativi si veda Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 579.

<sup>115</sup> Sulla funzione dell'*epinoia* nel linguaggio apofatico della teologia cf. R. S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1973, 99-102; A. Ojell, *The Constitutive Elements of the Apophatic System of Gregory of Nyssa*, in: F. Young/ M. Edwards/ P. Parvis (edd.), *Studia Patristica*.

attraverso la capacità razionale, il Nisseno considera che il dono della fede sia fondamentale a superare il carattere limitato della comprensione umana, offrendo come esempio la storia di Abramo<sup>116</sup>, considerato il culmine della perfezione umana (ἄρος τῆς ἀνθρωπίνης τελειώσεως)<sup>117</sup>, che nella sua esperienza esodale camminava verso la conoscenza di Dio grazie alla fede. La capacità epinoetica nel rapporto con Dio realizza pienamente la sua funzione attraverso la fede, in quanto essa, secondo il modello di Abramo, unisce alla natura divina, incomprensibile, l'intelletto che la cerca<sup>118</sup>.

### Conclusione

Il contributo apportato da Gregorio di Nissa alla comprensione del ruolo fondamentale che svolge l'*epinoia* nel processo gnoseologico, ha permesso di rilevare la scoperta di nuove acquisizioni nel campo della conoscenza umana in generale, della ricerca e della riflessione teologico-spirituale. Già prima di lui, contro la visione di Eunomio, che sosteneva l'evanescenza dell'*epinoia* e la sostanzialità dei nomi, Basilio ha elaborato una vera e propria teoria della formazione dei nomi, evidenziando l'attività della ragione che, insieme alle altre facoltà umane quali la percezione sensoriale, la memoria e l'immaginazione, concorre alla conoscenza di una determinata realtà e successivamente all'attribuzione dei nomi. I diversi nomi di Cristo presi dalla Sacra Scrittura,

---

*Vol. XLI. Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, Leuven - Paris - Dudley 2006, 397-402.

<sup>116</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 86 (GNO 1, 252, linn.11-12).

<sup>117</sup> Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 86.

<sup>118</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *Eun.* 2, 91: [...] κατ' αὐτὸν ἱστορία τοὺς τῷ θεῷ προσιόντας ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλως προσεγγίσει θεῷ, μὴ πίστεως μεσιτεοῦσης καὶ συναπτούσης δι' ἑαυτῆς τὸν ἐπιζητούντα νοῦν πρὸς τὴν ἀκατάληπτον φύσιν (GNO 1, 253, linn. 24-28). Dall'esperienza di Abramo, Gregorio presenta la funzione spirituale della fede e il suo valore di sostegno e di mediazione nel processo epinoetico dell'intelletto, che attraverso la conoscenza si avvicina alla natura incomprensibile di Dio cf. T. Dolidze, *The Cognitive Function of Epinoia* 447-449. Per un approfondimento cf. anche M. Ludlow, *Divine Infinity and Eschatology: The Limits and Dynamics of Human Knowledge according to Gregory of Nyssa* (CE II 67-170), in: Karfiková/ Douglass/ Zachhuber (edd.), *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version* 222-236.

LA FUNZIONE EURISTICA E METODOLOGICA DELL'*EPINOIA*  
IN GREGORIO DI NISSA

descrivono varie caratteristiche della sua persona: egli si rivela e si fa conoscere per la sua sapienza e il suo amore per gli uomini. Il procedimento epinoetico si svolge in modo dinamico, tenendo insieme unità della persona di Cristo e distinzione delle sue molteplici manifestazioni. Sulla stessa linea di pensiero, anche Gregorio ha sviluppato la teoria dell'*epinoia* mettendo in rilievo il carattere metodico e la funzione euristica della ragione per scoprire cose nuove utili alla vita. Questo ha permesso di osservare la dimensione sinergica dell'*epinoia*, in quanto la capacità di ragionare, conoscere ed esplorare cose nuove proviene da Dio, mentre l'attribuzione dei nomi alle cose appartiene all'uomo. Gregorio ha perfezionato la teoria di Basilio, sostenendo che la formazione dei nomi è imposta dagli uomini, ma in relazione alle cose. Il linguaggio teologico che si forma dal contenuto della Sacra Scrittura assume la funzione di condurre il cristiano in modo graduale alla conoscenza di Dio nell'esperienza spirituale che si ha in Cristo, proprio attraverso i nomi e gli attributi che descrivono la manifestazione delle sue operazioni.



# L'ONTOLOGIA TOMISTA TRA ARISTOTELISMO E NEOPLATONISMO

Fausto GIANFREDA S.J.<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *The Thomist Ontology between Aristotelism and Neoplatonism.*

With this article I share a piece of historiographical-philosophical reflection on the question of the oscillation between Aristotelianism and Neoplatonism in Saint Thomas Aquinas: G. Ventimiglia's synthesis of the path of the controversy on the Aristotelianism or Neoplatonicity of Thomas presents - implicitly - veins of some philosophical and theological thematic issues of the scholastic, neo-scholastic, existentialist and analytical West. My re-presentation of this path aims to push the deployment of the "dangerous" potential of the dualistic historical game in the philosophical and theological context in the Western twentieth century: glimpsing some problematic areas that require overcoming the Hellenic-Roman epistemological duality, and opening current theology to a multicultural and interreligious world vision.

**Keywords:** Aristotelism, Neoplatonism, Thomism, Ontology, Analogy, Scholasticism, A-Contradictoriness.

## Introduzione

Vorrei condividere un brano di riflessione storiografico-filosofica sulla questione dell'oscillazione fra aristotelismo e neoplatonismo in San Tommaso

---

<sup>1</sup> Fausto Gianfreda S.J. è docente di Sacra Teologia alla Pontificia Università Gregoriana e alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale; e-mail: gianfreda.f@gmail.com.



d'Aquino, nell'occasione del 800° anniversario della nascita di quest'ultimo. Questo desiderio si dà nell'approfondimento ultimo sull'importanza dell'approccio teologico di Tommaso nel pensiero ecclesiale moderno e contemporaneo: in particolare, sulle radici aristoteliche che hanno influito sulla teologia cristiana; all'interno del paradigma ellenico della stessa teologia occidentale<sup>2</sup>. Oggigiorno è necessario superare la dualità epistemologica ellenico-romana, aprendo la teologia attuale ad una visione mondiale multiculturale e interreligiosa. Tale visione presenta la non-dualità che supera la separazione tra unità e molteplicità, tra Dio e mondo: in un panenteismo, comunque presente implicitamente in alcune correnti filosofico-teologiche di un passato in cui c'era un rapporto sotterraneo tra Oriente e Occidente; ebbene, queste correnti devono essere riprese e sviluppate. Affondarsi nella questione tra aristotelismo e neoplatonismo in Tommaso significa intravedere alcune zone problematiche che necessitano il superamento. E sì che il maestro Sant'Ignazio di Loyola furtivamente già superava lo scoglio: in virtù dell'esperienza mistica, nel quadro della meravigliosa composizione dell'*arriba* della *Contemplatio ad amorem*<sup>3</sup>.

La sintesi di G. Ventimiglia del percorso della *querelle* sull'aristotelicità o neoplatonicità di Tommaso presenta chiaramente le venature di alcuni nodi tematici filosofici e teologici dell'Occidente scolastico, neoscolastico, esistenzialistico e analitico: tra l'altro, il nodo del desiderio naturale della visione beatifica<sup>4</sup>. Questa mia ripresentazione del percorso vuole mettere in tavola, implicitamente, alcune prospettive ermeneutiche nell'occasione di un dibattito: dispiegare le potenzialità "pericolose", in quest'ultimo, del gioco storico dualistico nel contesto filosofico e teologico nel Novecento occidentale.

---

<sup>2</sup> Cf. F. Gianfreda, S.J., *L'immaginazione analogica nell'attività teologica di Henri Le Saux. Un'interpretazione dell'itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiṣiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023.

<sup>3</sup> Cf. F. Gianfreda, S.J., *La Contemplatio ad amorem di Sant'Ignazio e il neoplatonismo*, in L. Monteferrante/ D. Nocilla (eds.), *La storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini*, Roma 2009, 225-253.

<sup>4</sup> Cf. F. Gianfreda, S.J., *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. de Lubac e K. Rahner*, Villa Verucchio 2007.

La *querelle*, soprattutto e infine di fioretto tra Berti e Ventimiglia, è uno sboccio logico inesorabile in una prigione intellettuale occidentale – che, tra l'altro, il c.d. «secondo Wittgenstein» ha cercato di far saltare. Rimane l'assertività comune della posizione aristotelica fondamentale – nonostante ibrida – di Tommaso. Ventimiglia ha tentato sommessamente la possibilità di postulare l'a-contraddittorietà originaria dell'esercizio logico, ma il gioco purtroppo si chiude. È necessario ricordare, dinanzi al labirinto cieco della logica "aristotelica", il celeberrimo episodio del dicembre 1273, secondo cui – durante la celebrazione eucaristica – Tommaso fu sconvolto profondamente, per cui decise di non scrivere più nulla, dicendo a Reginaldo da Piperno: «Reginaldo non posso perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia».

### **1. *Status Quaestionis* sull'ontologia tomista: le tre generazioni**

Secondo Ventimiglia<sup>5</sup>, dall'inizio del secolo scorso ad oggi, da un punto di vista storico-esegetico, si sarebbe passati dalla convinzione della perfetta eguaglianza della concezione dell'essere tomista con quella aristotelica alla tesi della sua provenienza puramente neoplatonica. Parimenti, dal punto di vista dell'analisi speculativa, si sarebbe passati dall'asserzione dell'intrinseca differenziazione dell'essere secondo Tommaso a quella opposta secondo cui quest'ultimo sarebbe intrinsecamente uno e identico.

Ventimiglia ritiene possano individuarsi tre generazioni all'interno della storiografia che ha ad oggetto l'ontologia tomista.

#### *1.1. Prima generazione: essere come sostanza (Tommaso aristotelico)*

La prima generazione, nel '900, arriverebbe circa alla fine degli anni Trenta: per essa, l'essere di Tommaso sarebbe quello di Aristotele. Ne farebbero parte i seguenti studiosi: R. Garrigou-Lagrange, F. Olgiati, A.D. Sertillanges,

---

<sup>5</sup> Cf G. Ventimiglia, *Gli studi sull'ontologia tomista: status quaestionis*, *Aquinas* 38, 1995, 63-96. La presente sintesi è strutturata in base all'articolo qui citato, pertanto si rinvia ad esso, in questo luogo, una volta per tutte.



G. Manser, A. Forest<sup>6</sup>. Per precisione, andrebbero distinte due correnti all'interno della prima generazione: a seconda del modo di interpretare l'essere di Aristotele. Per la prima corrente, il cui rappresentante principale sarebbe il Manser, il cuore dell'ontologia aristotelico-tomista sarebbe la dottrina della potenza e dell'atto. Per la seconda corrente, l'essenza della suddetta ontologia sarebbe, invece, l'analogia: per analogia intendendosi quella di proporzionalità (questa, a differenza di quella di attribuzione, sottolinea particolarmente il carattere di intrinseca differenziazione dell'essere: idea sottintesa alla dottrina dell'essere come diverso dal genere).

*1.2. Seconda generazione: essere come actus essendi (l'originalità di Tommaso)*

La seconda generazione, già presente agli inizi degli anni Trenta, si sarebbe affermata decisamente a partire dai primi anni Quaranta e avrebbe continuato fino alla fine dei Cinquanta. Ne farebbero parte E. Gilson, C. Fabro, L.-B. Geiger, De L. Raeymaker, F. de Finance, G. Siewerth, B. Lakebrink. Per questa generazione, l'essere tomista sarebbe l'*actus essendi*: nozione assolutamente originale sia rispetto a quella dello Stagirita sia rispetto a quella della tradizione neoplatonica (da cui pure la si riconosce profondamente influenzata). Gilson sarebbe stato uno dei maggiori rappresentanti della generazione: influenzato in modo determinante da J. Maritain, il quale avrebbe avuto un ruolo di anello di congiunzione tra la prima e la seconda generazione. Maritain, strenuo difensore dell'essere tomista come analogo, ovvero come diverso dal genere al modo di Garrigou-Lagrange, percepì per primo il carattere esistenziale della filosofia tomista (prima e indipendentemente dalla filosofia esistenzialista): individuando nell'atto d'essere il cuore della sua ontologia. Due sono i temi centrali del c.d. «gilsonismo»: la c.d. «metafisica dell'Esodo» e la critica all'«essenzialismo» (parola coniata proprio da Gilson). La metafisica dell'Esodo è quella che si sviluppa a partire dalla definizione che Dio stesso, appunto, in *Esodo 3,14*, dà di sé come «Colui che è». Per Gilson e seguaci, dunque, l'originalità di Tommaso sarebbe dovuta alla fede cristiana, in particolare alla rivelazione biblica. Tommaso avrebbe scoperto la nozione

---

<sup>6</sup> Vi sarebbero sostenitori odierni delle tesi tipiche della prima generazione: M. D. Philippe, T. Tyn.

di essere come *actus essendi*, sviluppando la nozione biblica di Dio come *Esse ipsum*. Il fatto che Dio si riveli come essere comporta che la sua essenza, anziché *avere* l'essere – come avviene per le cose create –, *sia* l'essere stesso; da ciò – ancora – deriva che la perfezione più intima che ritroviamo nelle cose composte – lungi dall'essere la loro essenza – è l'esistenza, l'*esse*: non più *fatto* di esserci di un'essenza o di un suo mero accidente, bensì atto supremo, ossia perfezione delle perfezioni partecipata alle cose create direttamente dall'Essere stesso sussistente. Qui, precisamente, è la critica gilsoniana all'essenzialismo: il primato non essendo più dell'essenza, bensì dell'*esse*. Con ciò si produce la novità storiografica fondamentale della seconda generazione rispetto alla prima: per Gilson – infatti –, la malattia dell'essenzialismo sarebbe stata propria già di Aristotele, il quale – considerando la sostanza come l'essere per eccellenza e la sua forma l'atto in senso proprio – avrebbe mostrato la sua incapacità a concepire l'esistenza come l'atto supremo: laddove l'essenza sarebbe stata di livello inferiore in quanto semplice potenza. Ecco, perciò, la differenza originalissima di Tommaso rispetto ad Aristotele. Il Fabro, poi, marcò tale differenza precisando l'assenza del concetto di partecipazione nello Stagirita: decisivo invece nella concezione tomista. L'*esse* come positività assoluta e atto di ogni forma sarebbe stato la novità della metafisica di Tommaso, ignota ad Aristotele e obliterata o respinta poi dall'indirizzo formalistico della Scolastica.

### 1.3. Dalla seconda alla terza generazione: l'influsso neoplatonico in Tommaso

La stessa seconda generazione avrebbe – tra l'altro – preparato il terreno all'ultima evoluzione storiografica, ossia alla terza generazione: dalla quale sarebbe stata sconfessata. Studiosi quali Fabro, Geiger, De Raeymaker, de Finance sottolinearono con forza, infatti, l'influsso neoplatonico nell'ontologia tomista. Essi – presi dall'intento di togliere Tommaso dalle braccia di Aristotele –, nell'individuazione delle caratteristiche proprie dell'*esse* tomistico, avrebbero lasciato cadere l'aspetto della originaria differenziazione dell'essere – tipico di Aristotele e ripreso da Tommaso –: soffermandosi a sottolineare solo i caratteri trascendentali dell'attualità e della formalità. Agli studiosi seguenti sarebbe bastato rilevare che anche in una prospettiva neoplatonica l'essere veniva considerato come *energheia*, per non avere più alcun motivo di rifarsi

ad Aristotele. I suddetti autori, altresì, si diedero a dimostrare che la nozione di *esse* intensivo era stata elaborata da Tommaso proprio nei suoi commenti alle opere dello Pseudo-Dionigi e al *Liber de Causis*. Ancora, vi era una tendenza generale teorica del loro pensiero nel senso di un'opzione per l'unità tipicamente neoplatonica: ciò è evidente nella scelta decisa a favore dell'analogia di attribuzione contro quella di proporzionalità: sottolineando il carattere della *reductio ad unum* dell'essere, a dispetto della differenza<sup>7</sup>.

#### 1.4. Terza generazione: l'essere neoplatonico di Tommaso

Queste sarebbero state le cause di una sorta di slittamento verso la posizione estrema della terza generazione, nata agli inizi degli anni Sessanta e tuttora attiva. Questa generazione considererebbe talmente profonda l'influenza del neoplatonismo sull'Aquinate da non potersi ravvisare nella concezione tomistica dell'essere nient'altro che una semplice eredità di quella tradizione di pensiero, e a ritenerla – quindi – priva di ogni originalità. I rappresentanti sarebbero de C. Vogel, W. Beierwaltes, K. Kremer, P. Hadot, C. D'Ancona Costa: perlopiù specialisti del pensiero neoplatonico, i quali sostengono le loro tesi sull'essere di Tommaso solo in margine alle loro ricerche.

In principio fu la de Vogel, con la contestazione dell'erroneità delle tesi di Gilson. Contrariamente a quest'ultimo, la de Vogel – nel 1961 – attribuiva ai Greci il primato nell'identificazione di Dio con l'essere, e negava assolutamente che tale identificazione fosse contenuta in *Esodo 3,14*. In dettaglio, i cristiani

---

<sup>7</sup> Il Sacchi, in una recensione all'opera di Ventimiglia di cui si dirà più innanzi (D. Sacchi, Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, «Metafisica e Storia della metafisica», 17, Vita e Pensiero, Milano 1997. Un volume di pp. XVII-409, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 89, 1997, 662-670), manifesta perplessità nei confronti del valore della tripartizione qui illustrata e, in particolare, verso il giudizio pronunciato a riguardo della seconda generazione. Si chiede se davvero la concezione dell'*esse* come *actus* equivalga, così come è stata presentata dalla seconda generazione, alla concezione di un essere sostanzialmente univoco (uno e identico). Sicché, per Sacchi, la seconda generazione non lasciò cadere nulla di ciò che era noto alla prima: al contrario, si venne sviluppando da questa, introducendo indubbi elementi di novità nel quadro da lei delineato e senza dar luogo a veri e propri contrasti, bensì in sostanziale continuità.

traduttori della Bibbia dall'ebraico sarebbero stati ispirati dal pensiero greco: da qui avrebbero attinto la nozione di Essere assoluto. Nel 1963, Beierwaltes, con lo studio sul Commento di Tommaso al *Liber de Causis*, metteva in evidenza la distanza di Tommaso da Aristotele: in virtù di un'interna, essenziale, strutturale, ispirazione neoplatonica del pensiero tomista. Nel 1969, in un volume collettaneo da lui stesso curato, recava a dimostrazione di questa convinzione la tesi della superiorità dell'unità sulla molteplicità. Beierwaltes e i suoi compagni erano convinti che il carattere tipico dell'ontologia tomista coincidesse con quello dell'ontologia neoplatonica, ossia la indivisibilità dell'Uno – pensato già nel neoplatonismo anche in termini di Essere – e la conseguente subordinazione ad esso di ogni molteplicità.

Nel 1966, usciva uno studio di Kremer, volto a dimostrare l'albero genealogico neoplatonico di Tommaso: da Plotino, attraverso Porfirio, a Proclo e allo Pseudo-Dionigi. Una delle tesi caratteristiche di questo studio, che gli procurò l'opposizione della maggior parte dei tomisti ortodossi, era l'identificazione dell'*esse comune* dei neoplatonici con l'*Ipsum esse subsistens* tomista. Si trattava di una tesi più che audace, dal momento che implicava una posizione immanentista estranea a Tommaso<sup>8</sup>. Altra conseguenza del mutamento

---

<sup>8</sup> Solignac, in un articolo di commento allo studio di Kremer (A. Solignac, S.J., La doctrine de l'*esse* chez saint Thomas est-elle d'origine neo-platonicienne? A propos d'un livre récent, *Archives de Philosophie* 30, 1967, 439-452), afferma l'insostenibilità dell'identificazione, dal momento che Tommaso discerne in modo preciso ciò che impedisce all'*esse commune* (o *universale*) di sussistere da se stesso: esso è *commune* e non già *unum*, diversificato dalle sostanze che riceve e distinto per questo dall'*Ipsum Esse per se subsistens*. Per l'Autore, Tommaso non saprebbe applicare a Dio la nozione di *esse comune*: *ipsum esse* designa solamente l'*esse* come atto – visto nella sua universalità –, come una proprietà di tutti gli esistenti, o ancora utilizzato per significare l'esistenza reale; per contro, *Ipsum esse subsistens* designa Dio e lui solo. L'Autore ammonisce, infine, a che non si intenda – allora – l'*ipsum esse* in una valenza puramente logica: poiché in molti casi – se non in tutti – *esse* designa ciò che fa *essere in atto*, in concreto. Al termine dell'articolo, Solignac ricorda l'irriducibile differenza tra neoplatonismo e Tommaso: nell'uno la genesi degli esseri essendo secondo un processo naturale, mentre nell'altro per Dio che crea per intelletto e volontà: la partecipazione dell'essere essendo l'oggetto di un dono, l'effetto di liberalità. Fabro, in un suo articolo (C. Fabro C.S.S., Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze, *Aquinas* 12, 1969, 217-242), contesta anch'egli la conclusione dello studio di Kremer: non condivide l'identificazione dello *Esse ipsum subsistens*

di prospettiva sull'essere era la considerazione della molteplicità come caratteristica esclusiva degli enti creati in quanto finiti, e non più – quindi – caratteristica trascendentale dell'essere. Era negata, dunque, l'intrinseca ed essenziale diversità dell'essere in quanto tale. L'essere supremo era visto come rigorosamente semplice ed immune dalla "colpa" originaria del finito. Infine – in quest'opera di Kremer –, l'analogia, sinonimo per la prima generazione della differenziazione intrinseca dell'essere, diventava semplicemente «somiglianza».

Tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi dei Settanta videro la luce due studi: rispettivamente, di Hadot e di Beierwaltes. In essi, veniva dimostrata la precisa formulazione del concetto di essere in termini di atto in Porfirio (Hadot), nonché la chiara identificazione di Dio con l'Essere già presso Plutarco, Porfirio, Filone d'Alessandria, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Vittorino e Sant'Agostino (Beierwaltes). Di grande interesse fu, poi, la scoperta di Hadot in un palinsesto torinese di un frammento di un commento al Parmenide attribuibile verosimilmente a Porfirio: con essa, Hadot ritenne di poter aderire alle tesi della de Vogel: l'identificazione tra Dio e l'essere-infinito non è un'idea specificamente cristiana, bensì risulta da un'evoluzione interna al platonismo. Ritenne, altresì, poter indicare il cammino storico della concezione neoplatonica dell'*esse* sino al Medioevo: Porfirio-Vittorino-Boezio-Tommaso.

Il tomista P.P. Ruffinengo recepì lo studio di Hadot e ritenne, a sua volta, di poter precisare l'itinerario della concezione neoplatonica dell'*esse*: Porfirio-Vittorino-Boezio-*De Divinis Nominibus*-Scuola di Chartres-Alberto Magno-Tommaso<sup>9</sup>.

---

(Dio) con lo *esse comune*, con la *Forma universalis* di tutti gli esistenti. La tesi di Kremer ricadrebbe nella concezione (neo)platonica dell'atto come «forma» *sic et simpliciter*. A fronte del dilemma tra la tesi di Kremer (ritorno del tomismo al platonismo nella forma di emanatismo) e l'adesione integrale all'aristotelismo (scuola tomistica), propone una terza via: tomismo come superamento, a mezzo della concezione dell'*esse* come *actus essendi*.

<sup>9</sup> Ruffinengo scrive un articolo di risposta alle affermazioni di Ventimiglia (P.P. Ruffinengo, *L'Ipsum esse* non è ancora l'*actus essendi* di S. Tommaso, *Aquinas* 38, 1995, 631-635), dicendo di non gradire la collocazione del suo studio all'interno della «terza generazione» e dichiarandosi appartenente alla «classe» dell'*actus essendi*. Precisa che alla sequenza di autori da lui stesso prodotta non intendeva dare valore di *fonti* dell'*esse* tomistico, ma piuttosto di evoluzione di una linea di pensiero che aiuta a comprendere come questo *esse* non sia nato

Questa ricostruzione risulta forzata e inutile alla luce degli ultimissimi studi della D'Ancona Costa. Quest'ultima giunge a constatare che la dottrina dell'identificazione di Dio con l'essere Tommaso la lesse nel *Liber de Causis* e nel *De Divinis Nominibus*<sup>10</sup>. Mette in rilievo l'acume esegetico di Tommaso, il quale, riconosciuto che il *Liber de Causis* non era un'opera aristotelica, si accorse pure che non si trattava di un semplice commentario di stampo puramente platonico alla *Elementatio Theologica* di Proclo: proprio l'accostamento frequente alle tesi del *De Divinis Nominibus*, compiuto da Tommaso nel suo commento, testimonia la sua speciale consapevolezza. La D'Ancona Costa afferma, ancora, non essere sostenibile l'ipotesi secondo cui la fonte della dottrina dell'essere contenuta nel *Liber de Causis* sia il Commento di Porfirio al Parmenide – contro l'ipotesi dei seguaci di Hadot –: diversamente, ritiene che tale fonte sia molto probabilmente l'autore cristiano Pseudo-Dionigi. Se così fosse, e se fosse vero che le uniche fonti tomiste della concezione dell'essere come atto sono il *De Divinis Nominibus* e il *Liber de Causis*, ne seguirebbe un ridimensionamento e una reimpostazione della critica alle teorie della seconda generazione. Si tornerebbe ad ammettere, perlomeno, che solo in ambiente cristiano poteva

---

dal nulla nella mente di Tommaso: ma sia il risultato di una lunga evoluzione di pensiero che Tommaso stesso ha portato a compimento con la sua intuizione dell'*actus essendi*. L'Autore si dice convinto che l'*actus essendi* sia stato per Tommaso un'intuizione metafisico-teologica: non tematizzata, né giustificata criticamente. Quindi, giunge ad una conclusione: la definizione di Dio come *Ipsum Esse* è di origine neoplatonica, e Tommaso l'ha ricevuta; tuttavia, è da precisare che prima di Tommaso questo *esse* era sempre stato inteso come una *forma* accanto alle altre (e Dio era la *Forma* suprema). L'originalità assoluta e decisiva di Tommaso consisterebbe nell'averlo inteso come *actus, actus formae, omnium formarum*: Dio, per Tommaso, è *Ipsum Esse* nel senso di *Ipse Actus Essendi subsistens*. Una volta per tutte: l'*ipsum esse* dei neoplatonici non è ancora l'*actus essendi* di Tommaso.

<sup>10</sup> Il Ruffinengo, nell'articolo di cui alla nota precedente, afferma di non credere che Tommaso abbia letto per la prima volta o abbia imparato che Dio è *Ipsum Esse* dal *De Causis*. Secondo l'Autore, Tommaso non lo ha trovato nel *De Causis*, bensì ve lo ha immesso nel suo commento, come propria interpretazione. Del resto, aggiunge, né nel *De Causis* né nella *Elementatio Theologica* è contenuta la dottrina dell'*Esse* all'origine degli essenti. Se in qualche traduzione latina di queste opere si trova l'espressione *esse* all'origine degli essenti, è a motivo degli influssi arabi presenti in esse: ma non ha nulla a che fare con lo *esse* di Tommaso. In ogni caso, in greco (Proclo), si trova *to on*: mai *to einai*.

essere elaborato il concetto di essere come atto. Rimane la convinzione, propria della terza generazione, della non originalità della concezione ontologica tomista: Tommaso sarebbe stato perfettamente consapevole dell'ascendenza neoplatonica della sua dottrina.

## 2. Le reazioni ai risultati della terza generazione

### 2.1. *Berti I: l'essere come genere (Tommaso emanatista?)*

Ci sono state diverse reazioni ai risultati della ricerca della terza generazione. Fra queste si registra quella di E. Berti: in un suo studio del 1975<sup>11</sup>, lo studioso mostra di recepire l'esito del fondamentale neoplatonismo di Tommaso; di qui, parte per criticare questa concezione dell'essere. Tommaso non avrebbe tenuto conto delle obiezioni che già Aristotele aveva rivolto alla dottrina di Platone: in particolare, alla concezione dell'*Esse ipsum* e dell'*Unum ipsum*, sviluppata nelle cc.dd. «dottrine non scritte». Il ragionamento dell'Autore si svolge nei seguenti tre punti. 1) La concezione ontologica platonica e neoplatonica non è in grado di garantire la differenza tra l'Essere e gli enti. 2) Ciò è possibile solo in una prospettiva aristotelica – ma non in forza della causalità efficiente, né in forza della teoria del primato dell'atto. 3) La ontologia di Tommaso è completamente neoplatonica, e – perciò – come quella – al di là delle sue affermazioni contrarie – cade sotto l'accusa di immanentismo. Tommaso, per avere voluto attribuire anche ad Aristotele una dottrina che egli credeva di trovare nella *Bibbia* (quella dell'*Ipsum esse subsistens*) – mentre in realtà era di origine parmenidea –, avrebbe finito col trascurare le obiezioni di Aristotele – in particolare, la denuncia delle sue conseguenze monistiche –, e si sia esposto egli stesso al pericolo di cadere in conseguenze di tipo emanatistico, e quindi panteistico – che del monismo parmenideo sono un'edizione più sofisticata ma non meno pericolosa. Per Berti, l'essere dei platonici (e poi dei neoplatonici) è concepito in se stesso come un genere, e – perciò – non può essere pensato come originariamente e

---

<sup>11</sup> E. Berti, Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse», in: E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, 347-351.

intrinsecamente diverso. L'essere di Aristotele – invece – ha come sua caratteristica principale quella di essere analogo – non, dunque, quella di essere sostanza o atto –, e per questo ha la differenza come sua proprietà fondamentale. Ora, Tommaso – secondo l'Autore – avrebbe una concezione dell'essere come genere e quindi è presto dimostrata l'impossibilità – per un tale essere – di differenziarsi in alcun modo da alcunché<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> In uno studio recente (E. Berti, La via «dinamico-noologica» alla trascendenza divina, in: S. Biolo (ed.), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*, Torino 1995, 57-71), Berti tematizza con estrema chiarezza la presenza, nella filosofia greca pre-cristiana, di due itinerari alla trascendenza divina: quello che fa leva sul divenire e approda ad un principio non diveniente, concepito essenzialmente come intelligenza; e quello che fa leva sulla molteplicità ed approda ad un principio assolutamente uno, concepito in termini impersonali (essere, bene o uno). Chiama il primo «via dinamico-noologica», ed il secondo «via onto-teologica». La prima via nascerebbe con Anassagora, sarebbe formulata con chiarezza da Platone nel *Timeo* e nel *Filebo*: infine, consegnata alla tradizione classica da Aristotele, secondo il quale la causa del movimento eterno del cielo è un'intelligenza immortale e felice, puro atto, Dio supremo. La seconda – invece – avrebbe per iniziatore Parmenide, e riceverebbe la sua formulazione classica dal Platone della *Repubblica*, del *Parmenide* e delle «dottrine non scritte»: dove il principio trascendente è concepito come essere, bene ed uno; qui, i molteplici enti non hanno caratteri di unità, determinatezza e intelligibilità; invero, li ricevono per «partecipazione» o per «imitazione» dal principio trascendente che li possiede di per se stesso. Quest'ultimo sarà chiamato dagli Scolastici *Esse ipsum* o *Unum ipsum*. Il rapporto stabilito da Platone tra questo principio e la rimanente realtà sarebbe – in termini aristotelici – di causalità formale o – in termini platonici – di causalità esemplare – il modello è causa dei caratteri dell'immagine: nel senso che possiede tali caratteri in grado massimo o perfetto, mentre le altre cose li possiedono in grado parziale o imperfetto. Il neoplatonismo avrebbe ripreso la via onto-teologica combinandola con la nozione biblica di creazione – peraltro trasformata in quella di derivazione necessaria –, facendo derivare da questo principio tutte le cose. Ora, Berti ritiene che, tra le due vie, solo quella dinamico-noologica assicuri un'autentica trascendenza divina: la causalità efficiente – infatti – sarebbe l'unica che stabilisca una completa eterogeneità tra causa ed effetto, laddove quella formale/esemplare ammette tra causa ed effetto una comunanza di genere o di natura, con una differenza di solo grado (concetto di partecipazione). Anche la concezione del principio divino come *esse ipsum* o come *unum ipsum* non sarebbe immune da aporie; in particolare, rischierebbe di ridurre l'essere e l'uno a concetti univoci, così compromettendo la trascendenza del principio rispetto a qualunque altro ente. Né sarebbe sufficiente preservare la trascendenza col ricorso all'*analogia entis*, se questa è concepita come *analogia attributionis* presupponente il rapporto di partecipazione:



Ventimiglia specifica che la ricerca di Berti non verte sulla presenza, nei testi dei neoplatonici o di Tommaso, di affermazioni a favore dell'immanentismo: bensì sulla questione se nelle loro ontologie si trovino motivi per fondare sufficientemente la differenza ontologica. Ventimiglia riconosce che la questione fondamentale è la seguente: o l'essere – in quanto tale – è originariamente differenziato – non, dunque, perché è atto; e, tantomeno, in quanto forma –, (e, allora, è pensabile pure la differenza tra l'Essere e gli enti) o non lo è; e – conseguentemente –, al di là di tutti i buoni propositi e le pie affermazioni, quella differenza non è logicamente pensabile.

2.2. *Ventimiglia: l'essere diversum (Tommaso vicino ad Aristotele eppure originale)*

Fatta questa precisazione, Ventimiglia si propone di affrontare il problema. E lo fa nel suo libro *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*<sup>13</sup>. Pone quindi la tesi seguente: se è vero che l'essere dei neoplatonici è per natura indiviso, quello di Tommaso è – in se stesso – *diversum*.

Con questa tesi, l'Autore riapre il *dossier* su Tommaso, ricusando la tesi del suo inevitabile platonismo. Tommaso avrebbe costantemente ripreso e approfondito la critica di Aristotele verso Platone: ed è, così, che i suoi contemporanei l'hanno inteso. Dunque, è forte la convinzione dell'Autore, secondo cui l'influenza aristotelica al cuore della dottrina tomista dell'essere

---

l'unica analogia compatibile con la trascendenza essendo l'*analogia proportionalitatis*: la quale, però, non consente più di concepire il trascendente come *ipsum esse*. La via dinamico-noologica – per Berti – avrebbe – invece – il pregio di preservare la trascendenza, perché concepisce il principio come pura intelligenza: alla cui essenza appartiene certamente l'essere, ma non in modo da costituirne l'essenza. Infine, nel neoplatonismo, il rischio della via onto-teologica si manifesterebbe chiarissimamente: dove l'Uno, pur essendo radicalmente diverso da ogni altro ente, vi è tuttavia legato da un processo di produzione necessaria, il quale ne inficia l'assoluta indipendenza; laddove, nella via dinamico-noologica, la dipendenza del mondo dal principio non è concepita come derivazione, non conferendo – quindi – al mondo alcun carattere di necessità. Per queste ragioni quest'ultima via, secondo Berti, sarebbe la più facilmente concordabile con la nozione biblica di creazione.

<sup>13</sup> G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Milano 1997.

sia maggiore: malgrado la prossimità di certi aspetti della sua ontologia con il neoplatonismo. Ventimiglia smentisce la riconduzione di Tommaso all'ontologia neoplatonica, e motiva una vicinanza di Tommaso a quella aristotelica: ma con argomenti diversi da quelli degli studiosi della prima generazione. La sua tesi, in dettaglio, si spiega nel modo seguente: l'essere di Tommaso è – in quanto tale – non solo identico e uno – come vorrebbero quelli che lo riportano al neoplatonismo –, ma pure originariamente ed intrinsecamente molteplice e diverso – come vorrebbero gli aristotelici. Non solo: Tommaso stesso elaborò il concetto di *divisio*, di *diversum*, di *aliud* come trascendentale; in polemica con la concezione che egli riconosceva essere dei platonici. In un primo tempo, l'Autore compie un'esplorazione accurata delle fonti di Tommaso quanto al *diversum*: distinguendo le seguenti tre tradizioni disponibili in un'ideale biblioteca di Tommaso. 1) La porfiriano-boeziana – a sua volta, dipendente da testi di logica aristotelica –: qui, si tratta dell'*aliud* e del *diversum* in termini logici. 2) L'unico frammento del *Timeo* platonico conosciuto nel Medioevo: qui, si elaborano e sviluppano i passaggi dell'opera dove Platone nomina *idem* e *diversum* come principi dell'anima. 3) Il X libro della *Metafisica* di Aristotele: dove, si dice che *diversum dicitur in entibus omnibus*. In un secondo tempo, dimostra che Tommaso sottopone a critica le principali tesi dei platonici: comprese quelle riguardanti le «dottrine non scritte». Lo fa servendosi di testi aristotelici. In un terzo tempo, affronta l'ontologia e la teologia di Tommaso per coglierne la strutturazione del molteplice dell'essere come forma originaria. Discute tre testi decisivi sull'argomento del *diversum*: *Super Boetium De Trinitate*, *De veritate*, *De Potentia*. Qui, emerge come Tommaso respinga la tesi parmenidea – e in certo modo platonica –: secondo cui, l'essere è essenzialmente un'identità con sé; e che l'altro dall'essere – il molteplice – è un'aggiunta, radicata in qualcosa di originariamente diverso dall'uno – è il principio dell'*idem in alio*: ovvero, la legge dell'esteriorità di *idem* e *aliud* (in cui, Tommaso vede l'essenza del platonismo); la differenziazione dell'identico si attua per il gioco (la dialettica), per la partecipazione di esso con qualcos'altro. Tale diversità aggiuntiva implica infatti contraddizione: perché deve porre come alcunché di positivo l'altro dall'essere, ossia il non essere. Questa soluzione, secondo Aristotele e Tommaso, non è necessaria per “salvare” il molteplice: che pure è.

Ed è, in realtà, suggerita dalla assunzione indebita di uno schema matematico. Alla base dell'irrefrenabile tendenza platonica a porre il *diversum* fuori dall'Uno, c'è – in ultima analisi – la confusione tra uno numerico e uno trascendentale: si tratta del metodo matematico applicato all'essere, che lo pensa uno come il numero uno; e che pensa la sua differenziazione per l'addizione di qualcos'altro. Ora – secondo Tommaso –, per evitare questo schema platonico – cioè, per evitare la contraddizione –, bisogna trattare il rapporto uno-molti in modo “qualitativo” ossia speculativo. La molteplicità apparirà, allora, come il differenziarsi originario dell'unità dell'essere (si tratta dell'*alia natura in alio susceptibili* o *aliud in alio*). Secondo Tommaso, il platonismo – pensando l'essere al modo di un genere – tende a cercare la ragione della molteplicità fuori dell'essere – la materia come non-essere –; laddove, per Tommaso, la molteplicità non proviene dal non-essere bensì proprio dalla perfezione dell'essere. A fronte dell'univocità platonica, compare la comprensione diversificata dell'essere in Tommaso. A differenza dei filosofi e dei teologi precedenti, legati al pensiero neoplatonico e – perciò – riguardanti l'alterità e la divisione come qualcosa d'imperfetto, Tommaso – per la prima volta nella storia del pensiero cristiano – rompe con la tradizione e – grazie alla lettura della *Metafisica* di Aristotele – accoglie l'alterità e la divisione a titolo di perfezione<sup>14</sup>. In un quarto tempo, l'Autore riflette sulla logica adoperata dall'Aquinate nella costruzione della sua ontologia, mostrando come dalla concezione diversificata dell'essere discenda

---

<sup>14</sup> Anche il neoplatonismo cristiano e quello arabo del *Liber de Causis* – infatti –, pur correggendo la posizione dei loro antecedenti pagani – operando sia la riduzione dell'enadi sussistenti ad attributi dell'unico Dio sia l'identificazione di Dio, o dell'Uno e del Bene – con l'Essere stesso creatore di tutta la realtà, nondimeno conservano rigorosamente la tesi dell'esteriorità della subordinazione di ogni molteplicità rispetto all'Uno. La rivoluzione tommasiana segna la teologia trinitaria: è alla luce dell'essere che la pluralità reale delle Persone divine diviene metafisicamente pensabile senza contraddizione. Se la tesi (neo)platonica – infatti – era perfettamente compatibile con il puro monoteismo ebraico o islamico, non poteva esserlo con quel cristianesimo la cui nota distintiva è il mistero trinitario: Dio non è soltanto uno e identico, ma anche – in se stesso – molteplice e diverso. L'accordo di lungo tempo tra platonismo e cristianesimo viene meno quando – con l'entrata di Aristotele nell'Occidente latino – la Chiesa diviene cosciente di avere a disposizione categorie più adatte per esprimere in un modo meno inadeguato il Mistero trinitario.

la pratica tommasiana della distinzione: con uno straordinario ventaglio di applicazioni. Si tratta della distinzione *secundum quid*: è possibile che l'essere sia al tempo stesso uno e altro; per il motivo che è possibile riguardarlo da due punti di vista, ovvero – una volta – *in se* – «uno» – e – nell'altra – *in ordine ad aliud* – «altro». Risulta, inoltre, come la distinzione dei “rispetti” sia il parallelo logico-semanticamente della diversità ontologica: una diversità coltivata per l'unità. A rigore, l'unità pare essa pure – a sua volta – a servizio della diversità: c'è un circolo. Pensare quest'ultimo, però, è cosa assai ardua: in riferimento al principio di non contraddizione. Qui – in verità – Tommaso – secondo Ventimiglia –, nonostante le sue abili distinzioni, resterebbe nella contraddizione. Perciò l'Autore sostiene doversi “salvare” Tommaso asserendo che l'essere è al tempo stesso identico e diverso, e – perciò – non contraddittorio: per l'Autore, insomma, il principio suddetto seguirebbe, anziché governare, la posizione dell'uno-molti: ne sarebbe, a rigore, governato. Il Principio non avrebbe, così, valore trascendentale. Giunti all'essere – per Ventimiglia –, occorre abbandonare la logica argomentativa e obiettivante: per accedere a una nuova forma di razionalità che, più rispettosa dell'assoluta originarietà e inobiettività dell'essere, lo tratti piuttosto come ciò a partire da cui è possibile comprendere. La giurisdizione del principio di contraddizione non sarebbe perciò illimitata: il suo orizzonte non coinciderebbe con l'orizzonte stesso dell'essere, ma ne sarebbe prodotto: e questo prodursi non può essere – a rigore – né contraddittorio né incontraddittorio, bensì a-contraddittorio<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> A parere di Vigna – che scrive una recensione all'opera di Ventimiglia (C. Vigna, Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. XVII-409, *Verifiche* 27, 1998, 349-355) –, proprio l'argomentazione che mirerebbe a salvare Tommaso dalla contraddizione vi resta impigliata: poiché, tra l'altro, – dice Vigna – tra contraddizione e non contraddizione non si dà medio; a meno che l'a-contraddittorietà non voglia semplicemente indicare l'impossibilità *quoad nos* di metter gli occhi sull'origine, ferma restando la trascendentalità del primo principio. Infine, Vigna riporta la visione di Ventimiglia all'interno della tradizione idealistica: avvertendo che – per Hegel e compagni – l'Assoluto non è il puro positivo, e che questa concezione non ha nulla a che spartire con Tommaso.

2.3. *Berti II: Tommaso incoerente*

In un articolo di commento all'opera di Ventimiglia, Berti torna sulle proprie posizioni: precisandole. In risposta al rimprovero mossogli da Ventimiglia, riguardo alla dimenticanza – nell'indicare le fonti di Tommaso – dei *Libri naturales* di Aristotele – cioè soprattutto la *Fisica* e la *Metafisica* –, ammette di non aver avuto presenti tutti i testi segnalati. Ammette – dunque – di aver sottovalutato la misura dell'adesione di Tommaso alle tesi aristoteliche, ma nega di aver dimenticato affatto di considerare tra le fonti di Tommaso le opere di Aristotele: gli sembrava solo – afferma – che l'aristotelismo di Tommaso fosse in contrasto, non risolto, col suo neoplatonismo. Dichiara di aver studiato più a fondo, successivamente, il commento di Tommaso alla *Metafisica*: rendendosi conto dell'assoluta sequela dell'Aquinate nei confronti dello Stagirita nelle critiche alle «dottrine non scritte» di Platone. Nondimeno conferma l'impressione di cui prima. Pur condividendo le critiche aristoteliche all'*Esse ipsum* e all'*Unum ipsum* di Platone, Tommaso continuerebbe ad ammettere – negli stessi testi – un *Esse ipsum* e un *Unum ipsum* intesi non come predicati di tutte le cose, bensì come causa di tutte le cose. Ora, quest'ultima dottrina neoplatonica (Pseudo-Dionigi) sarebbe incompatibile con l'aristotelismo, e rischierebbe di condurre al monismo parmenideo. A questo punto, Berti dichiara di non voler sostenere che Tommaso fosse monista o immanentista: ma che non seppe o non volle risolvere interamente l'aporia: Tommaso, perciò, sarebbe stato incoerente con se stesso. In un altro suo precedente articolo, Berti affermava categoricamente che Tommaso non impronta ad Aristotele la sua concezione di Dio come *ipsum esse* e *ipsum unum*, poiché per Aristotele la stessa esistenza di un *ipsum unum* è contestabile. Lo Stagirita non ignora queste nozioni, ma le attribuisce ai Platonic: criticandole. Conseguentemente, se Tommaso – nonostante le critiche di Aristotele – pensa di poter impiegare le nozioni suddette – anche se per applicarle non già alla causa formale degli esseri, come facevano i Patonici, ma alla loro causa efficiente –, vuol dire che attinge al neoplatonismo: attraverso il *De Divinis Nominibus* o – secondo la studio della D'Ancona Costa – attraverso il *Liber de Causis*. In conclusione, Berti sostiene che, nonostante Tommaso concepisse l'essere come originariamente differenziato, accanto a questa dottrina ne

professava un'altra – di segno opposto –: cioè, la concezione platonica e neoplatonica dell'essere come fondamentalmente uno nell'essenza e differenziato solo per addizione, la quale si manifesta nella definizione di Dio come *Esse ipsum* – cioè, «essere per essenza» – e *Unum ipsum* – ossia, «uno per essenza». Se – infatti, spiega Berti – ci può essere un «essere per essenza», ciò significa che l'essere può essere l'essenza di un ente: cioè è un'essenza, un'essenza unica; e, quindi, è univoco. Quanto, poi, all'ultima tesi di Ventimiglia riguardo all'a-contradittorietà dell'essere, Berti la ritiene inammissibile. Secondo l'Autore, anziché operare un improbabile “salvataggio” di Tommaso, si dovrebbe semplicemente riconoscere l'infelice definizione tommasiana dell'analogia: imputandola, appunto, all'oscillazione tra l'aristotelica analogia di proporzionalità e la neoplatonica analogia di partecipazione di una medesima essenza in gradi diversi.



## L' IDENTITÀ MISTERICA E CARISMATICA DEL PRESBITERO

Ruggero POLIERO F.N.<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** *Theological-mysterical Identity of the Priest.* The study contributes to the deepening of the theological-mysterical identity of the priest in order to revive his spirituality, intimate ardor, ministeriality and supporting the process of permanent formation and personal conformity to the style of the Good Shepherd. The article is largely based on Holy Scripture and the living source of the Greek and Latin ecclesiastical tradition, placing itself in permanent reference to the pontifical magisterium. Endowed with a prodigious “charisma” (cf. 2 Tim 1, 6), the priest takes shape as a man chosen by merciful Love within the “mystery, communion and mission” Church, with a special calling, that of being like Christ, Head, Shepherd and Bridegroom of the Church through the sacrament of priesthood (“ipse Christus”) and thus to act in His Person and in His name for the salvation of the world (“Personam Christi gerens”). Participating through the Holy Spirit in the absolute Priesthood of Christ, he therefore becomes His redemptive extension in time and space and the living sacramental sign in analogy with the Eucharistic mystery (“alter Christus”).

**Keywords:** mystery, charisma, sacrament, consecration, unification, identification, extension.

---

<sup>1</sup> Ruggero Poliero è superiore generale e presidente dell’Opera Famiglia di Nazareth a Verona-Italia; e-mail: ruggeropoliero@gmail.com.





## Introduzione

La contemplazione del legame specifico che si instaura tra il presbitero e Cristo sacerdote, capo, pastore e sposo della chiesa mediante l'azione dello Spirito nel sacramento dell'Ordine, colma la mente e il cuore di gratitudine e meraviglia sempre nuova, sprona alla corrispondenza generosa, conduce il ministro a vivere il dono ricevuto in gioiosa dedizione.

Nelle diverse fasi della storia del cristianesimo si sono succedute svariate definizioni sull'identità sacerdotale; molteplici le descrizioni della fisionomia del prete nella letteratura, nei romanzi, nei film<sup>2</sup>. Certamente «si presenta come una figura storicizzata, variabile secondo le epoche. Così c'è il 'modello' tridentino, ma anche francese, tedesco, triveneto... Al di là comunque delle variabili storiche, è necessario trovare l'essenza dell'essere prete, che si incarna storicamente»<sup>3</sup>. Per sviscerarne l'entità intramontabile occorre riferirsi alla fede della chiesa, esaminare la divina rivelazione, cogliere le istanze della scrittura e della tradizione nonché il messaggio della liturgia, scrutare l'esempio e l'insegnamento dei santi dell'oriente e dell'occidente cristiano, sintonizzare col magistero che armonizza le diverse note storiche e le molteplici accentuazioni ecclesiali e realizza la mirabile sintesi come una sinfonia di lode e benedizione all'Altissimo.

S. Gregorio Nazianzeno († 390), detto il "Teologo", così descriveva l'immagine del sacerdote nel IV secolo: «Si eleva con gli angeli, glorifica con gli arcangeli, fa salire sull'altare del cielo le vittime dei sacrifici, condivide il sacerdozio di Cristo, riplasma la creatura, restaura [in essa] l'immagine [di Dio], la ricrea per il mondo di lassù, e, per dire ciò che vi è di più sublime, è divinizzato e divinizza»<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. F. Castelli, Il prete nella letteratura, *La Civiltà Cattolica* 160 (2009) IV, 541-554.

<sup>3</sup> A. Mattiazzo, *Esercizi spirituali in preparazione all'ordinazione presbiterale. Meditazioni*, pro manuscripto, Padova 2013, 3. Sulla stessa lunghezza d'onda del vescovo emerito di Padova, il card. A. Bagnasco scrive sull'identità perenne ed intramontabile del prete: «Il sacerdote di questo inizio del terzo millennio cristiano è, nella sua identità più profonda, uguale al sacerdote di sempre, quello scaturito dal Cenacolo, ossia la ripresentazione sacramentale di Gesù sacerdote, il segno visibile che Cristo ha lasciato di sé stesso come Capo e come buon Pastore, che dà la vita per le sue pecore (Gv 10, 11)» (A. Bagnasco, *La porta stretta*, Siena 2013, 207-208).

<sup>4</sup> Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 2, 73 (PG 35, 481).

S. Giovanni Maria Vianney († 1859), patrono di tutti i parroci del mondo dal 1929 ed interprete della più viva tradizione ecclesiale, testimoniava per parte sua: «Un buon pastore, un pastore secondo il cuore di Dio, è il più grande tesoro che il buon Dio possa accordare ad una parrocchia e uno dei doni più preziosi della misericordia divina». «Oh come il prete è grande!... Se egli si comprendesse, morirebbe». «Dopo Dio, il sacerdote è tutto!... Lui stesso non si capirà bene che in cielo». «Se comprendessimo bene che cos'è un prete sulla terra, moriremmo: non di spavento, ma di amore»<sup>5</sup>.

Paolo VI, santo pontefice bresciano, così esortava i preti novelli nell'anno santo 1975: «Se così è, ed è così, la meraviglia non potrà più venire meno nei nostri spiriti; noi dovremo essere assorbiti dalla contemplazione del mistero della nostra ordinazione, come non mai abbastanza coscienti di ciò che il Signore ha operato in noi. Tutta la nostra vita non sarà sufficiente per esaurire la meditazione dell'inesauribile ricchezza delle cose grandi compiute dalla potenza e dalla bontà di Dio»<sup>6</sup>.

Pure san Giovanni Paolo II sollecitava i presbiteri in questo senso: «Dobbiamo sostare spesso in preghiera, meditando il mistero della nostra vocazione, con il cuore colmo di stupore e di gratitudine verso Dio per così ineffabile dono»<sup>7</sup>.

L'apostolo Paolo raccomandava a Timoteo, suo collaboratore nel ministero, di «ravvivare il dono di Dio» carismatico, interiore e permanente presente in lui (2 Tm 1, 6), e lo supplicava di non trascurarlo (cf. 1 Tm 4, 14). Le parole del persecutore-convertito si adattano a ciascun presbitero che vive in sé il mistero stesso di Cristo vero Dio e vero uomo, sommo ed eterno sacerdote in forza dell'unione ipostatica, unico mediatore tra il cielo e la terra (cf. 1 Tm 2, 5), salvatore, redentore e capo del suo popolo. Non può minimizzarlo, screditarlo o accantonarlo, è invece chiamato a farlo risplendere come gemma

---

<sup>5</sup> B. Nodet (a cura di), *Il pensiero e l'anima del Curato d'Ars*, Torino 1967, 69-71; citato da Benedetto XVI, Lettera apostolica *Nella prossima solennità* per l'indizione dell'Anno sacerdotale, 16.VI.2009 (*Enchiridion Vaticanum* 26 649).

<sup>6</sup> Paolo VI, Omelia per l'Ordinazione Sacerdotale in S. Pietro-Roma, 29.VI.1975 (*Insegnamenti di Paolo VI*, XIII, 1975, 703).

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, Lettera *Consideriamo la nostra vocazione* ai sacerdoti per il Giovedì santo, 17.III.1996, n. 3: *Acta Apostolicae Sedis* 88, 1996, 542.

preziosissima per il bene della chiesa, a partire dalla propria personale considerazione, attenzione, riflessione, preghiera e meditazione<sup>8</sup>.

Sospinto dal soffio dello Spirito e in piena comunione con Cristo fornace ardente di carità, ogni ministro è invitato a riaccendere e riattivare costantemente, come si fa per il fuoco sotto la cenere, il “carisma divino” ricevuto mediante l'imposizione delle mani e a «viverlo nella sua intramontabile freschezza e bellezza originaria»<sup>9</sup>.

La formazione permanente intesa come fedeltà al ministero sacerdotale e continuativo processo di conversione ha lo scopo preciso di «aiutare il prete a essere e a fare il prete nello spirito e secondo lo stile di Gesù buon Pastore»<sup>10</sup>. «Entro la Chiesa “mistero” il sacerdote è chiamato, mediante la formazione permanente, a conservare e sviluppare nella fede la coscienza della verità intera e sorprendente del suo essere: ...ministro di Cristo e amministratore dei misteri di Dio (1 Cor 4, 1)»<sup>11</sup>.

Contribuire all'approfondimento teologico e mistico dell'intramontabile ed essenziale identità del presbitero ravvivandone l'interiorità, è il fine del presente elaborato in chiave dottrinale e spirituale.

## 1. Vocazione sacerdotale

Gesù «salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che voleva ed essi andarono da lui» (Mc 3, 13; cf. Ger 1, 4-5). Il vangelo di Marco presenta la vocazione e missione dei dodici secondo i due aspetti correlativi e indissociabili del dono gratuito di Dio e della libera corrispondenza dell'uomo.

---

<sup>8</sup> Il santo diacono di Edessa parla liricamente del sacerdozio ministeriale come di un «dono... fulgidissimo» della grazia, «una magnifica perla» donata dal Signore alla sua Sposa (Efreim Siro, *Sermo de sacerdotio*, 162: PG 48, 1068. 1069). Nessuna debolezza umana può intaccarne lo splendore, che va altresì ammirato anche sotto infelici apparenze: «Come lo splendente oro non riceve alcun danno anche se contaminato dal fango e una magnifica perla dal contatto di cose immonde, così è del sacerdozio: da nessuna cosa può essere contaminato anche se è indegno chi l'ha ricevuto» (Efreim Siro: PG 48, 1069).

<sup>9</sup> Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 25.III.1992, n. 70: EV 13 1489.

<sup>10</sup> PdV73: EV 13 1510.

<sup>11</sup> PdV73: EV 13 1512.

*1.1. Elezione e consacrazione*

Per stare con Cristo (*dimensione esistenziale*) e condividere la sua missione (*dimensione ministeriale*) nel sacerdozio apostolico (cf. Mc 3, 14-15), occorre prima essere da lui stesso eletti e chiamati per nome (cf. Mc 3, 16-19). «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga» (Gv 15, 16).

La vocazione sacerdotale è davvero un grande mistero, un «dono di grazia straordinario ed indispensabile» per la chiesa, che proviene dal «cuore» stesso di Cristo<sup>12</sup>. Si delinea secondo tre elementi fondamentali e inscindibili: l'elezione, il sacramento e la funzione.

Investito di un «carisma» portentoso (cf. 2 Tm 1, 6), il presbitero altro non è che un uomo scelto dall'Amore misericordioso in seno al popolo di Dio con una particolare chiamata, per venire configurato a Cristo capo, pastore e sposo della chiesa mediante il sacramento dell'ordine e così agire nella sua persona e in suo nome per la salvezza del mondo<sup>13</sup>. «Partecipe» ad opera dello Spirito del sacerdozio stesso di Cristo, ne diventa quindi il «prolungamento visibile» e il «segno salvifico-sacramentale»<sup>14</sup>.

Chiarisce al riguardo papa Francesco riferendosi al Dottore Angelico: «Quando si afferma che il sacerdote è segno di «Cristo capo», il significato principale è che Cristo è la fonte della grazia: Egli è il capo della Chiesa «perché ha il potere di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa». Il sacerdote è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana (cf. PO 5). Questa è la sua grande potestà, che può essere ricevuta soltanto nel sacramento dell'Ordine sacerdotale. Per questo lui solo può dire: «Questo è il mio corpo».

---

<sup>12</sup> Benedetto XVI, Udienza generale, 24.VI.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V/1, 2009, 1060; cf. Benedetto XVI, Angelus, 13.VI.2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI* VI/1, 2010, 915. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* cita in proposito una frase emblematica sempre del Curato d'Ars: «Il sacerdozio è l'amore del cuore di Gesù» (*Catechismo della Chiesa Cattolica* 1589).

<sup>13</sup> Cf. CCC 1548; R. Lavatori/ R. Poliero, *Il Prete: Identità e Missione. Squarcio sul suo mistero*, Frigento 2013, 208-209.

<sup>14</sup> Cf. *PdV* 11. 16: *EV* 13 1211. 1237; CCC 1545.

Ci sono altre parole che solo lui può pronunciare: “Io ti assolvo dai tuoi peccati”. Perché il perdono sacramentale è al servizio di una degna celebrazione eucaristica. In questi due Sacramenti c’è il cuore della sua identità esclusiva»<sup>15</sup>.

Nessuno può accedere al sacerdozio di Cristo di propria iniziativa, per compiacimento personale o preteso diritto, ma unicamente per chiamata divina. Lo ricorda la Lettera agli Ebrei: «Nessuno attribuisce a sé stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio, come Aronne. Nello stesso modo Cristo non attribuì a sé stesso la gloria di sommo sacerdote, ma colui che gli disse: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato, gliela conferì» (Eb 5, 4-5).

Ricca di fascino e bellezza mistica l’enucleazione che offre del sacerdozio ministeriale un mistico teologo del nostro tempo: «Il sacerdozio dei presbiteri non è che l’identico di Cristo: è il mistero del sacerdozio suo che passa lungo i secoli negli “eletti” che come lui devono essere la salvezza degli uomini. È mistero la chiamata divina al sacerdozio: introduce gli eletti negli imperscrutabili pensieri di Dio e nella sua onnipotente e liberissima volontà. È mistero, cui nessuno ha diritto di accedere, ma solo può esservi introdotto e viverne chi è chiamato come Aronne, come Cristo. Carisma che solo l’infinito Amore di Dio può creare e donare a un uomo. Misteriosa questa scelta che noi non riusciamo a spiegare, non trovando nei prescelti alcun appiglio o merito e diritto»<sup>16</sup>.

### *1.2. Idoneità ministeriale*

La divina vocazione proviene sempre dal Signore come una grazia “gratis data” attraverso e per la chiesa. Spetta quindi al vescovo o ai superiori competenti non solo porre a esame l’idoneità e la vocazione dei candidati, ma

---

<sup>15</sup> Francesco, Esortazione apostolica *Querida Amazonia*, 2.II.2020, nn. 87-88: *AAS* 112, 2020, 264-265; cf. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 1, resp.

<sup>16</sup> S. I. Silvestrelli, *Educhiamo i chiamati*, Verona 1967, 61. «La libera e sovrana decisione di Dio di chiamare l’uomo domanda assoluto rispetto, non può minimamente essere forzata da qualsiasi pretesa umana, non può essere sostituita da qualsiasi decisione umana. La vocazione è un dono della grazia divina e mai un diritto dell’uomo; cosicché “non si può mai considerare la vita sacerdotale come una promozione semplicemente umana, né la missione del ministro come un semplice progetto personale”» (*PdV* 36: *EV* 13 1332; cf. *CCC* 1578).

anche riconoscerla. «Un simile elemento ecclesiastico inerisce alla vocazione al ministero presbiterale come tale»<sup>17</sup>.

Un serio discernimento e il conseguente giudizio sull' idoneità al ministero presbiterale si fonda necessariamente sulla presenza dei particolari "segni di vocazione"<sup>18</sup>.

La verifica non è paragonabile alla breve prova di un qualsiasi esame, ma a un complesso elaborato che impegna formatori e candidati per mesi e anni. Va realizzata con costanza, attenzione e vigilanza ed è il frutto di preghiera, riflessione e dialogo con i candidati; scrutini e indagini presso familiari, amici e conoscenti; consultazione di eventuali esperti. La chiesa raccomanda che la disamina sull' idoneità al presbiterato non sia superficiale o frettolosa, ma responsabile, prudente e veritiera.

La vigente *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* rimarca: «Per un esame accurato e attento, il Vescovo "con prudente anticipo, si assicuri mediante scrutini che ciascuno dei candidati sia idoneo per i sacri ordini e pienamente deciso a vivere le esigenze del sacerdozio cattolico. Non agisca mai con precipitazione in una materia così delicata e, nei casi di dubbio, piuttosto differisca la sua approvazione, finché non si sia dissipata ogni ombra di mancanza di idoneità"»<sup>19</sup>.

Quanto la chiesa corpo mistico di Cristo ha sofferto nel post-concilio per le crescenti emorragie presbiterali che l' hanno dissanguata, e quanto continua tuttora a patirne a causa dell' infedeltà dei ministri o per mancanza di opportuno discernimento vocazionale a tempo debito<sup>20</sup>! Troppo importante e determinate per la vita della chiesa è il 'pondus divinum' del sacerdozio ministeriale; va conferito con ocularità (cf. 1 Tm 5, 22) solo dopo l' acquisizione

---

<sup>17</sup> PdV 35: EV 13 1328 «Non esiste il diritto a ricevere la sacra Ordinazione. Compete alla Chiesa discernere l' idoneità di colui che desidera entrare nel Seminario, accompagnarlo durante gli anni della formazione e chiamarlo agli Ordini sacri, se sia giudicato in possesso delle qualità richieste» (Congregazione per il clero, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis Il dono della vocazione presbiterale*, 8.XII.2016, n. 201; cf. 34: EV 32 2051; 1817.

<sup>18</sup> Cf. DVP 19-20: EV 32/1799-1800.

<sup>19</sup> DVP 203: EV 32 2055.

<sup>20</sup> I dati statistici relativi alle defezioni sacerdotali nel post-concilio sono impressionanti (cf. Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 23, nota 7).

della certezza di idoneità dei seminaristi e il prudente accertamento della loro retta intenzione.

La scelta dei candidati al sacerdozio dev'essere accurata fin dall'inizio, l'indagine rispettosa e paziente ma pur sempre rigorosa. Occorre che i responsabili della formazione siano soprattutto irremovibili su talune virtù, fondamento assolutamente necessario al corretto espletamento dell'«*amoris officium*» sacerdotale: sincerità; capacità di sacrificio; docilità e docilità; dominio di sé; buon cuore; capacità relazionale; pietà<sup>21</sup>.

## 2. Vissuto teologale

Vocazione e identità presbiterale si assestano su parametri sacramentali, trascendenti, divini e non semplicemente umani, contingenti, naturali. Vengono recepiti in profondità e ampiezza da teologi illuminati e pastori sapienti che sanno staccarsi dai condizionamenti sociali e culturali, liberarsi dalle mode del tempo e aprirsi alle sorprendenti istanze e mozioni dello Spirito (cf. Gv 16, 13).

### 2.1. Pietà genuina e umiltà sincera

Per sondare e gustare i misteri e le verità della fede cattolica non basta l'approccio nozionistico e speculativo, spesso arido e astratto; occorre integrare l'investigazione intellettuale e scientifica con il vissuto teologale e alimentarlo di preghiera. «Si tratta di studiare contemplando e pregare investigando i misteri, di coniugare teologia e vita spirituale come suggeriscono i Padri della Chiesa e la grande tradizione della teologia medievale, nonché i santi teologi della cristianità. Gregorio Nissen ha coniato un'espressione famosa - il "sentimento della Presenza" -, solitamente applicata all'esperienza

---

<sup>21</sup> Agostino, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 123, 5: PL 35, 1967. Il Codice di Diritto Canonico richiede esplicitamente che sia provata «la retta dottrina, la pietà genuina, i buoni costumi, l'attitudine ad esercitare il ministero» di ogni candidato, «dopo una diligente indagine, sul suo stato di salute sia fisica sia psichica» (*Codice di Diritto Canonico*, 25.I.1983, can. 1051, 1°; cf. *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 18.X.1990, can 758).

dei mistici a indicare il sentimento vivo della fede nella potenza dello Spirito, la percezione vitale, quasi fisica del Risorto, essa non solo è utile ma necessaria anche per un proficuo studio teologico»<sup>22</sup>.

La vera teologia va fatta “in ginocchio”, ripeteva H. U. von Balthasar († 1988)<sup>23</sup>. E papa Francesco assicura in conseguenza: «Teologi si diventa nel crogiolo della preghiera»<sup>24</sup>.

Per cogliere in particolare la trascendente bellezza del mistero presbiterale e sintonizzare con lo Spirito di verità, si richiede l'atteggiamento di profonda umiltà intellettuale e morale, l'apertura virtuosa alla verità, la ricerca sincera della giustizia davanti a Dio e ai fratelli, il riconoscimento leale e grato dei doni del suo amore.

La prima e originaria elargizione divina per tutti indistintamente è quella della vita, per cui si comprende e accetta di essere creature plasmate a immagine e somiglianza del Creatore, dotate di immensa dignità, in tutto e per tutto dipendenti da lui (cf. At 17, 28), come un fiume dalla propria sorgente o una pianta dal proprio terreno<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 336; cf. Gregorio Nisseno, *Commentarius in Canticum Canticorum*, hom. XI: PG 44, 1001B.

<sup>23</sup> H. U. Von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, vol. I, 195-225.

<sup>24</sup> Francesco, Lettera Apostolica *Totum Amoris est*, 28.XII.2022, § 2: AAS 115 (2023) 36. Nello stesso documento, promulgato in occasione del IV centenario della morte di s. Francesco di Sales († 1622), il Pontefice considera «i tratti essenziali del fare teologia» e ricorda le «due dimensioni costitutive» dell'autentico incedere teologico. «La prima è proprio la vita spirituale, perché è nella preghiera umile e perseverante, nell'apertura allo Spirito Santo, che si può cercare di intendere ed esprimere il Verbo di Dio... La seconda dimensione è la vita ecclesiale: sentire nella Chiesa e con la Chiesa. Anche la teologia ha risentito della cultura individualistica, ma il teologo cristiano elabora il suo pensiero immerso nella comunità, spezzando in essa il pane della Parola».

<sup>25</sup> «Nessuna antropologia eguaglia quella della Chiesa sulla persona umana, anche singolarmente considerata, circa la sua originalità, la sua dignità, la intangibilità e la ricchezza dei suoi diritti fondamentali, la sua sacralità, la sua educabilità, la sua aspirazione ad uno sviluppo completo, la sua immortalità» Paolo VI, Udienza generale, 4.IX.1968: *Insegnamenti di Paolo VI* VI, 1968, 886; citato da Dicastero per la dottrina della fede, Dichiarazione *Dignitas infinita*, 25.III.2024, n. 3, 16-17).



Dalla sorpresa dell'esistenza ci si innalza felici al dono prezioso della fede e del battesimo che illumina, rinnova e divinizza l'esistenza (cf. 2 Pt 1, 4), secondo l'espressione molto cara alla tradizione mistica orientale, fino ad arrivare al «dono particolare e immeritato» del ministero ordinato<sup>26</sup>.

I presbiteri, rimanendo per il battesimo e l'iniziazione cristiana «discepoli del Signore, come gli altri fedeli», fratelli tra i «fratelli membra dello stesso e unico corpo di Cristo», svolgono «la funzione eccelsa e insopprimibile di padri e di maestri nel popolo di Dio e per il popolo di Dio»<sup>27</sup>. L'assimilazione sacramentale al Cristo sacerdote, pastore e capo della chiesa conferisce una «grandissima dignità»<sup>28</sup>, ma costituisce pure un peso immane, un giogo divino (“*pondus divinum*”) pressoché schiacciante per la fragile umanità degli eletti, e genera altresì in essi il senso salutare dell'inadeguatezza (cf. 1 Cor 15, 9-10). Papa Francesco precisa che «la configurazione del sacerdote con Cristo Capo... non implica un'esaltazione che lo collochi in cima a tutto il resto»<sup>29</sup>. La Provvidenza non elargisce i suoi regali eccelsi per l'autoesaltazione o la megalomania personale, ma per il bene di tutta la chiesa, lo stupore orante, la gioia trepida, la riconoscenza, il timore reverenziale<sup>30</sup>. Soltanto l'orgoglio e l'autoreferenzialità snatura il significato dei prodigi di Dio e li rende motivo di ostentazione, presunzione, vanagloria spalancando le porte ai tanti malanni del clericalismo<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Giovanni Paolo II, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro, 26.V.1991, n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/1, 1991, 1338; cf. CCC 1578. 1589.

<sup>27</sup> Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7.XII.1965, n. 9: *EV* 1 1271.

<sup>28</sup> Pio X, *Catechismo Maggiore*, Roma 1905, n. 820.

<sup>29</sup> Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24.XI.2013, n. 104: *EV* 29 2210.

<sup>30</sup> S. Francesco di Sales, il grande “dottore dell'amore divino”, iniziatore della scuola francese di spiritualità con s. Vincenzo de' Paoli († 1660), s. Giovanni Eudes († 1680), ecc., scrive: «Per ricevere la grazia di Dio nei nostri cuori, dobbiamo vuotarli di noi stessi». «Che cosa abbiamo di buono che non ci sia stato dato? E se ci è stato dato, perché insuperbircene? È proprio il contrario: la seria riflessione sui doni ricevuti ci rende umili; la conoscenza genera la riconoscenza» (Francesco di Sales, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, III, 4, 5, Milano 1989<sup>3</sup>, 133, 137).

<sup>31</sup> Papa Francesco ne ha parlato in abbondanza nella Lettera ai sacerdoti della diocesi di Roma additando la “mondanità spirituale” come il pericolo più grande per la Chiesa, e ricordando come essa, quando entra nel cuore dei pastori, assume una forma specifica, quella del “clericalismo”.

La Scrittura assicura che la Misericordia si consegna ai piccoli (cf. Sal 114, 6), ricorda che il paradiso è fatto per i poveri in spirito (cf. Mt 5, 3) e l'Onnipotente opera grandi cose dove trova lo svuotamento ("kénosis": cf. Fil 2, 7). «Dio resiste ai superbi, ma dà grazia agli umili» (1 Pt 5, 5; cf. Lc 14, 11; 18, 14). Soltanto nel cuore semplice e sincero egli si specchia e trova dimora: «In quale luogo potrei fissare la dimora?... Su chi volgerò lo sguardo? Sull'umile e su chi ha lo spirito contrito e su chi trema alla mia parola» (Is 66, 1. 2). «Eccelso è il Signore, ma guarda verso l'umile; il superbo invece lo riconosce da lontano» (Sal 137, 6; cf. Sir 7, 17. 29. 30)<sup>32</sup>.

Il richiamo all'umiltà sacerdotale, da impetrare come il bene spirituale più prezioso e caro e poi da vivere costantemente, trova espressione concreta nel Rito di ordinazione, come risulta dalla seconda "editio typica" latina del *Pontificale Romano delle Ordinazioni*, promulgata da san Giovanni Paolo II il 29 giugno 1989 e poi tradotta e pubblicata in lingua italiana nel 1992<sup>33</sup>. Il gesto

---

Lo presenta come un peccato di orgoglio: «Magari senza accorgercene, diamo a vedere alla gente di essere superiori, privilegiati, collocati "in alto" e quindi separati dal resto del Popolo santo di Dio... Il clericalismo denota insomma una malattia che ci fa perdere la memoria del Battesimo ricevuto, lasciando sullo sfondo la nostra appartenenza al medesimo Popolo santo e portandoci a vivere l'autorità nelle varie forme del potere, senza più accorgerci delle doppiezze, senza umiltà ma con atteggiamenti distaccati e altezzosi» (Francesco, Lettera *Cari fratelli* ai sacerdoti della diocesi di Roma, 5.VIII.2023, n. 4. 7: *AAS* 115, 2023, n. 8).

<sup>32</sup> A Gesù Nazareno «mite e umile di cuore» piace tanto la semplicità e l'umiltà dei suoi apostoli e si propone loro come modello da imitare: «Venite a me... Imparate da me» (Mt 11, 28. 29). Lui non ha mai cercato la sua gloria (cf. Gv 8, 50), è nato povero e umile a Betlemme di Giudea, ha scelto per trent'anni il nascondimento e l'azzerramento di Nazareth (cf. Gv 1, 46), si è fatto «l'ultimo di tutti» (Mc 9, 35). «Svuotò sé stesso assumendo una condizione di servo..., umiliò sé stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (Fil 2, 7-8) (cf. L. Beaudenom, *L'ultimo di tutti. Formazione all'umiltà*, Roma 2004<sup>2</sup>, 123-176).

<sup>33</sup> Il Rituale sacramentale è un "locus theologicus" privilegiato per la comprensione dell'identità e della missione del prete. Lo attesta l'enunciato tradizionale: «Legem credendi, lex statuat supplicandi» (*Indiculus gratiae seu Capitula pseudo-Caelestina* [440c.], cap. 8: *Enchiridion Symbolorum* 246; cf. Pio XII, Enciclica *Mediator Dei*, 20.XI.1947, I, 3: *Enchiridion delle Encicliche*, 6, 472-475; CCC 1124). Presso il rito di ordinazione occorre sostare oranti per ravvivare la "memoria deuteronomica della vocazione": «Sempre, ma soprattutto nelle prove, dobbiamo ritornare a quei momenti luminosi in cui abbiamo sperimentato la chiamata del Signore a consacrare tutta la nostra vita al suo servizio». Bisogna «ritornare a quel punto incandescente

liturgico sempre toccante e suggestivo della prostrazione degli eletti precede immediatamente gli eventi centrali dell'ordinazione e sprigiona una straordinaria luminescenza. L'antichissima postura, dai molteplici risvolti biblici e antropologici, indica soprattutto la finitezza, l'inadeguatezza, la povertà, il senso del proprio limite di fronte a Dio e alla chiesa<sup>34</sup>. È la dichiarazione rituale della nullità e miseria umana dei candidati e diventa un severo monito all'umiltà per la futura missione<sup>35</sup>. Prima di poter stare in piedi in mezzo all'assemblea come presidenti, guide e animatori della comunità, la chiesa getta a terra i propri ministri per aiutarli a prendere coscienza della propria nientitudine (cf. Gv 15, 5) e dell'eccelsa grandezza del dono che ricevono. Solo a questa condizione li rimette in piedi e li costituisce capi e pastori in mezzo al popolo di Dio, con «l'inesauribile ricchezza del (tuo) dono» - come attesta la preghiera del vescovo al termine delle litanie<sup>36</sup>.

---

in cui la Grazia di Dio mi ha toccato all'inizio del cammino. È da quella scintilla che posso accendere il fuoco per l'oggi, per ogni giorno, e portare calore e luce ai miei fratelli e alle mie sorelle» (Farnesco, Lettera *Ai miei fratelli presbiteri* per il 160° della morte del s. Curato d'Ars, 4.VIII.2019, § 2: AAS 111, 2019, 1382).

<sup>34</sup> Prostrarsi è un ritorno alla terra e alle proprie origini (cf. Gen 3, 19); significa elevare a Dio una supplica più intensa (cf. 2 Mac 13, 12; Mt 26, 39); manifestare rispetto, fede e adorazione (cf. Mt 2, 11; 28, 17; Ap 5, 8; 22, 8) o desiderio di perdono e riconciliazione (cf. Es 34, 8-9; Dt 9, 18). Può assumere anche una valenza sponsale (cf. A. Grün, *Il sacramento dell'ordine. Vivere da sacerdote*, Brescia 2002, 41; S. Esposito, *Imita ciò che celebri. Fedeltà di Cristo, fedeltà del sacerdote*, Leumann 2011, 132-134).

<sup>35</sup> Confida K. J. Wojtyła († 2005): «Quel rito ha segnato profondamente la mia esistenza sacerdotale... C'è qualcosa di impressionante nella prostrazione degli ordinandi: è il simbolo della loro totale sottomissione di fronte alla maestà di Dio e contemporaneamente della piena disponibilità all'azione dello Spirito Santo» (Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero. Nel 50° del mio sacerdozio*, Roma 1996, 52-53). Ricorda inoltre che il giacere per terra in forma di croce simboleggia la disposizione intima ad accogliere nella propria vita la croce di Cristo, facendosi al contempo «pavimento» per i fratelli (Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero* 54).

<sup>36</sup> Cf. *Pontificale Romano. Ordinazione del Vescovo dei Presbiteri e dei Diaconi*, Città del Vaticano 1992, Litanie dei santi, nn. 139-143, 126-127. Nella prostrazione si ritrova il senso della radicale inadeguatezza e pochezza umana degli eletti di fronte alla sublimità del sacerdozio di Cristo che li investe. Tale vivida coscienza induce all'umiltà, è l'antidoto contro le svariate tipologie di clericalismo che minacciano perniciosamente il clero e permette di reagire alle insidie che facilmente si insinuano nella gestione del ministero:

I maestri di spiritualità sacerdotale attestano che il tipico orgoglio del prete è la presunzione di conoscersi abbastanza e di non volgersi adeguatamente alla preghiera, contemplazione, approfondimento, studio, istruzione e formazione permanente circa la propria identità e missione. La meschinità sta nel misconoscere l'opera provvida e misericordiosa che il Padre ha realizzato verso l'umanità mediante il dono del ministero ordinato o anche nell'allergia ad accogliere il mistero mirabile del proprio essere e agire in Cristo sacerdote, fino a minimizzare o addirittura a negare la verità e bellezza del carisma divino riposto nelle sue mani<sup>37</sup>.

## 2.2. *Fede retta*

San Giovanni Paolo II ricorda che all'interno della Chiesa "mistero", "comunione" e "missione" «il sacerdote è chiamato, mediante la formazione permanente, a conservare e sviluppare nella fede la coscienza della verità intera e sorprendente del suo essere: egli è ministro di Cristo e amministratore dei misteri di Dio (cf. 1 Cor 4, 1)»<sup>38</sup>.

Scoprire e approfondire, provare e assaporare sempre più e meglio chi egli sia nella luce di Dio (*identità*) e che cosa faccia per il bene della comunità ecclesiale (*missione*), è quanto di meglio possa capitargli. Il costante ritorno alle radici assicura la rivitalizzazione e il rinnovamento della vita spirituale e ministeriale.

Il presbitero non può che ancorarsi saldamente alla prospettiva della fede teologale. Per scandagliare e far fruttificare il dono teandrico, eminentemente soprannaturale che ferve in lui per il bene del popolo di Dio, occorre principalmente la forza della fede, l'ascolto della Parola, la guida soave dello Spirito di verità (cf. Gv 14, 17) e il sostegno sicuro del Magistero

---

arroganza padronale, supponenza, protagonismo, carrierismo, trionfalismo, individualismo, mondanità spirituale (cf. A. Nicora, *Vivi il mistero posto nelle tue mani*, Milano 1982, 50).

<sup>37</sup> Cf. Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 212; cf. C. Marmion, *Cristo ideale del sacerdote*, Milano 1952, 47; S. I. Silvestrelli, *Non ridurre l'area del sacerdozio ministeriale. Itinerario verso la contemplazione*, Roma 1986, 49-51, 54.

<sup>38</sup> *PdV73: EV 13 1512.*

ecclesiastico. Non hanno quindi preponderanza le considerazioni psicologiche, le rilevazioni sociologiche o le indagini antropologiche, per quanto utili e valide possano rivelarsi.

Paolo ricorda innanzitutto che la fede nasce dall'ascolto (cf. Rm 10, 17) e dall'incontro col Dio vivente che chiama tutti alla verità e svela il suo amore (cf. Gv 3, 16). La fede sfolgora, è luce irradiante che promana dall'Altissimo e illumina profondamente l'esistenza umana (cf. Gv 8, 12)<sup>39</sup>. Quando poi la luce divina penetra la persona e le sue facoltà, aiuta e sostiene l'intelligenza a investigare, scandagliare e illustrare il mistero, secondo il noto adagio agostiniano: "Credo ut intelligam (credo per capire)", oppure secondo la famosa espressione anselmiana: "Fides quaerens intellectum (la fede cerca l'intelligenza)"<sup>40</sup>.

Al presbitero sarà possibile vivere nella consapevolezza del «dono sublime ricevuto dal Signore... solo nella fede, solo con lo sguardo e con gli occhi di Cristo»<sup>41</sup>.

Il prete è una realtà sacramentale, "de Spiritu Sancto", quindi soprannaturale, e può essere colta e ammirata in pienezza soltanto nella prospettiva della fede

---

<sup>39</sup> Cf. Francesco, Enciclica *Lumen fidei*, 29.VI.2013, n. 4: EV 29 963.

<sup>40</sup> Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, Prooemium: PL 158, 226. Sempre nel *Proslogion* si ravvisa pure l'altra famosa espressione del santo arcivescovo e dottore della chiesa: «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam - Non cerco infatti di comprendere per credere, bensì credo per comprendere» (d'Aosta, *Proslogion*, Prooemium, 1: PL 158, 226). Il vescovo di Ippona insistendo per parte sua sul fecondo legame tra fede e ragione, osserva: «Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo... Chiunque crede pensa, e credendo pensa e pensando crede... La fede se non è pensata è nulla» (Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963). La fede è come fiaccola ardente che rischiara il cammino umano e infiamma il cuore. È come un bagliore, una «favilla, / che si dilata in fiamma poi vivace / e come stella in cielo, in me scintilla» (D. Alighieri, *La Divina Commedia. Paradiso*, XXIV, 145-147; citato da Francesco, *Lumen fidei*, n. 4: EV 29, 963).

<sup>41</sup> PdV 73: EV 13/1512. Anche il santo Pontefice bresciano G. B. Montini († 1978) autorevolmente indicava che «la definizione dell'identità del sacerdote dobbiamo cercarla nel pensiero di Cristo. Solo la fede può dirci chi noi siamo» (Paolo VI, Udienza ai parroci e quaresimalisti di Roma, 17.II.1972: *Insegnamenti di Paolo VI X*, 1972, 161). «Solo la fede, in effetti, può far comprendere... tutta la ricchezza del contenuto del sacerdozio ministeriale cristiano» (A. Del Portillo, *Consacrazione & missione del sacerdote*, Milano 2009, 82).

teologale. Quando è concepito esclusivamente con parametri umani, nella prospettiva psico-sociologica o semplicemente a livello organizzativo e funzionalistico, professionale e manageriale, la sua figura risulta deformata, impoverita, defraudata del suo sempiterno e incorruttibile splendore.

Pure per realizzare una fruttuosa teologia del ministero ordinato è indispensabile la fede come atteggiamento di adesione vitale a Cristo e come fedeltà al dato rivelato. Nella prima enciclica del suo pontificato, Francesco in unione col predecessore Benedetto XVI riconosce che «la teologia è impossibile senza la fede... poiché vive della fede» in quanto intelligenza applicata ai contenuti rivelati e al vissuto teologale<sup>42</sup>.

Va inoltre precisato che il riferimento al magistero del Papa e al collegio dei vescovi in comunione con lui non dev'essere inteso come «un limite alla libertà della teologia, ma, al contrario, come uno dei suoi momenti interni, costitutivi, in quanto il Magistero assicura il contatto con la fonte originaria, e offre dunque la certezza di attingere alla parola di Cristo nella sua integrità»<sup>43</sup>. L'autorità ecclesiastica è a totale servizio della fede (cf. Lc 22, 32); rientra perciò a pieno titolo nella dinamica dei processi teologici.

### 3. Carismaticità presbiterale

Chi è davvero il presbitero nella sua entità misterica, nell'essenza più vera e profonda, secondo il sapiente disegno di Dio? Per trovare una precisa e soddisfacente risposta non ci riferiamo alle diversificate opinioni storiche, alle istanze psicologiche, ai dati sociologici o alle molteplici prospettive umanistiche. Collocandoci nell'indispensabile prospettiva della fede teologale, ci proponiamo di interrogare le fonti della Scrittura e della Tradizione, applicando buon senso, intelligenza e sapienza al dato rivelato, sotto la guida del Magistero e con l'indispensabile umiltà che contraddistingue ogni sana investigazione teologica.

---

<sup>42</sup> Francesco, *Lumen fidei*, n. 36: EV 29, 1005-1006.

<sup>43</sup> EV 29, 1006.

### 3.1. Dimensioni costitutive

Il concilio Vaticano II riassumendo le istanze della bimillennaria tradizione ecclesiastica, definisce l'identità presbiterale secondo le coordinate fondamentali ed imprescindibili della vocazione, della consacrazione e della missione<sup>44</sup>. Quando lo sbilanciamento teologico fosse dalla parte ministeriale, fino a trascurare la consacrazione come radice e fonte della missione, allora si scadrebbe nel disequilibrio del "funzionalismo" (così per esempio R. J. Bunnik; I. Moingt; I. Flamard)<sup>45</sup>. Qualora invece si accentuasse unilateralmente l'aspetto misterico-consacratorio originante, sottacendo i risvolti ministeriali, si incapperebbe nell'"ontologismo".

Dimensione operativa (*agire*) e dimensione ontologico-sacramentale (*essere*) sono entrambe importanti e costitutive dell'identità sacerdotale e vanno tenute insieme per offrire l'equilibrata prospettiva cattolica sul sacro ministero (cf. Lc 4, 18-19). È quanto autorevolmente attesta l'esortazione postsinodale *Pastores dabo vobis* sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali: «Il presbitero partecipa alla consacrazione e alla missione di Cristo in modo specifico e autorevole, ossia mediante il sacramento dell'Ordine, in virtù del

---

<sup>44</sup> Cf. PO 2-3. 12: EV 1/1244-1249, 1282-1285. Sulle indicazioni e pronunciamenti del decreto conciliare, il card. Julián Herranz Casado considera il presbitero secondo la triplice valenza (cf. J. Herranz Casado, *L'immagine del presbitero nel decreto "Presbyterorum Ordinis". Continuità e proiezione verso il Terzo Millennio*, in: Congregazione per il Clero, *Sacerdozio. Un amore più grande*, Roma 1995, 30-40).

<sup>45</sup> Benedetto XVI puntualizza che «l'orizzonte dell'appartenenza ontologica a Dio» è l'antidoto per «sottrarsi alla mentalità dominante, che tende ad associare il valore del ministro non al suo essere ma solo alla sua funzione, misconoscendo così l'opera di Dio che incide nell'identità profonda della persona del sacerdote, configurandolo a Sé in modo definitivo (cf. CCC 1583)» (Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano, 12.III.2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI/1, 2010, 325). Attraverso i suoi studi teologici, J. Ratzinger († 2022) aveva precedentemente evidenziato come la radicale desacralizzazione del ministero a favore di una concezione puramente funzionale, trovava le cause più recondite nella protesta di Lutero († 1546), come risulta nella sua opera *Cattività Babilonese della Chiesa* del 1520 (cf. J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 2005, 173-178).

quale è configurato nel suo essere a Gesù Cristo Capo e Pastore e condivide la missione di “annunciare ai poveri un lieto messaggio” nel nome e nella persona di Cristo stesso»<sup>46</sup>. «La vocazione sacerdotale è un mistero. È il mistero di un “meraviglioso scambio”... tra Dio e l’uomo. Questi dona a Cristo la sua umanità, perché Egli se ne possa servire come strumento di salvezza, quasi facendo di quest’uomo un altro sé stesso»<sup>47</sup>.

Come il Figlio unigenito nella pienezza dei tempi è stato inviato dal Padre per la salvezza del mondo, anch’egli a sua volta ha mandato gli apostoli (cf. Gv 20, 21), che si era scelti nello Spirito Santo (cf. At 1, 2), «fino ai confini della terra» (At 1, 8), per l’adempimento della «vastissima e universale missione di salvezza» che aveva ricevuto dal Padre<sup>48</sup>. Ha impetrato che anch’essi fossero «consacrati nella verità» (Gv 17, 19), come lui stesso era stato consacrato (cf. Gv 10, 36) e ha effuso su di loro il Paraclito per abilitarli al compimento dell’opera salvifica (cf. Gv 20, 22; At 2, 2-4).

Al pari degli apostoli, ogni presbitero «in forza della consacrazione che riceve con il sacramento dell’Ordine, è mandato dal Padre, per mezzo di Gesù Cristo... per vivere e operare nella forza dello Spirito Santo a servizio della Chiesa e per la salvezza del mondo»<sup>49</sup>, secondo il triplice carisma ministeriale

---

<sup>46</sup> PdV 18: EV 13 1247.

<sup>47</sup> Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero* 84. Il ministero ordinato «è un dono che supera infinitamente l’uomo» (Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero* 9), uno «straordinario dono che non cessa di stupire chi lo riceve» (Giovanni Paolo II, Omelia per il Giubileo dei presbiteri, 18.V.2000, n. 3: *L’Osservatore Romano*, 19.V.2000, 6, col. 3), un «prodigio» dell’amore di Dio in ciascun prete «per la chiesa e il mondo che deve essere salvato» (Giovanni Paolo II, Omelia per l’Ordinazione a Rio de Janeiro, 2.VII.1980, n. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, 1980, 58). S. Efreim Siro († 373), campione della tradizione orientale siriana, al colmo dello stupore per l’evento sacerdotale che contempla, esclama: «O stupendo miracolo, o dignità ineffabile... magnifica perla» regalata dal Signore alla sua sposa (Efreim Siro, *Sermo de sacerdotio*, 162: PG 48, 1067). «Io non cesso, o fratelli di lodare e glorificare questa imperscrutabile dignità che la SS. Trinità si è degnata elargire ai figli di Adamo, per mezzo della quale è stato salvato il mondo e la creatura santificata».

<sup>48</sup> PO 10: EV 1 1277.

<sup>49</sup> PdV 12: EV 13 1215; cf. PdV 16, 18: EV 13 1232, 1236, 1247.



dell'insegnamento ("munus docendi"), del culto divino ("munus liturgicum") e del governo pastorale ("munus regendi")<sup>50</sup>. S. Giovanni Crisostomo († 407), teologo bizantino, insigne predicatore, patriarca di Costantinopoli ed esponente di spicco della tradizione patristica greca non disdegna di ricordare che i sacri ministri sono «persone che abitano sulla terra», ma «hanno ricevuto l'incarico di amministrare cose celesti e hanno avuto un potere che Dio non diede mai né agli angeli né agli arcangeli»<sup>51</sup>. Toccati dallo Spirito Santo per via sacramentale nelle profondità del loro essere e unificati a Cristo sacerdote in forza del sacro carattere di cui sono insigniti, ricevono in dono la «potestas spiritualis», «il sacro potere dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati»<sup>52</sup>, per comunicare la santità di Cristo, per trasmettere la verità rivelata, per guidare la Chiesa e promuovere il regno di Dio nel mondo.

Sono quindi mandati per realizzare l'opera di salvezza non in base ai loro meriti e talenti umani, pressoché insufficienti per l'impresa altissima e sublime della redenzione, o per semplice incarico e designazione della comunità ecclesiale, ma in forza della consacrazione per la quale vengono insigniti del carisma divino del sacerdozio e trasfigurati nel loro essere ad immagine del pontefice eterno.

---

<sup>50</sup> Cf. CCC 1592. «Il sacerdozio ministeriale - precisa il Rosini - conferisce alla pura creatura una potenza infinita. Come la natura umana di Cristo, in virtù dell'unione sostanziale alla persona del Verbo, può operare cose divine; altrettanto il semplice uomo, assunto da Cristo in suo aiuto, può operare cose divine. Infatti, il sacerdote operando... "in persona Christi", può compiere azioni che sorpassano ogni potenza creata: può rimettere il peccato; può cambiare una sostanza in un'altra...; può infondere la grazia» (R. Rosini, *Il Cristo. Nella Bibbia, nei Santi Padri, nel Vaticano II*, Roma 1980, 191).

<sup>51</sup> Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*, III, 5: PG 48, 643. Per questo - continua il santo Dottore - «i sacerdoti devono essere per noi più degni di riverenza non solo dei magistrati e dei re, ma... anche più degni di onore dei nostri stessi genitori» (Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*, III, 6: PG 48, 643; cf. Efrem Siro, *Sermo de sacerdotio*, 162: PG 48, 1068).

<sup>52</sup> PO 6. 2: EV 1 1257, 1245; cf. CCC 1538; Concilio Tridentino, *De sacramento ordinis*, 15.VII.1563, cap. 1. can. 1: DS 1764. 1771.

La radice ontologica dei poteri sacerdotali inerisce integralmente nel «suolo santo» (Es 3, 5) dell'azione liturgica che conferisce a semplici creature il sacramento che divinizza la loro esistenza, rendendola celeste e a sua volta divinizzante<sup>53</sup>.

Col rigore teologico che lo contraddistingue Benedetto XVI precisa che «per l'imposizione delle mani del vescovo e la preghiera consacratrice della Chiesa, i candidati divengono uomini nuovi, divengono "presbiteri". In questa luce appare chiaro come i *tria munera* siano prima un dono e solo conseguentemente un ufficio, prima una partecipazione ad una vita, e perciò una *potestas*»<sup>54</sup>. L'energia esplosiva del sacerdozio assoluto di Cristo, irrompe nell'essere del presbitero per permeare la sua attività e schiuderle gli immensi orizzonti della missione salvifica<sup>55</sup>. Per questo l'aspetto sacramentale e quello ministeriale, nell'indissociabile osmosi di causa ed effetto, definiscono insieme ed esaurientemente la natura teandrica del presbitero.

---

<sup>53</sup> Tra i Padri greci del IV secolo Gregorio Nazianzeno attesta che il ministro «condivide il sacerdozio di Cristo, riplasma la creatura, restaura [in essa] l'immagine [di Dio], la ricrea per il mondo di lassù, e, per dire ciò che vi è di più sublime, è divinizzato e divinizza» (Gregorio Nazianzeno, *Oratio*, 2, 73: PG 35, 481A-B; cf. CCC 1589). Gregorio Niseno per parte sua osserva che «il sacerdozio è realtà divina e non umana» (Gregorio Niseno, *De vita Moysis*, I: PG 44, 323C). Per Massimo il Confessore († 662) il sacerdozio è «l'impronta... della beata divinità per tutti sulla terra», e aggiunge: «Il fine... del vero sacerdozio è sia quello di essere divinizzato, sia quello di divinizzare» (Massimo il Confessore, *Epistula ad Joannem episcopum*, 31: PG 91, 625A).

<sup>54</sup> Benedetto XVI, Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero in Vaticano, 16.III.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V/1, 2009, 392. «Mediante il sacramento il sacerdote viene inserito in Cristo affinché egli svolga in comunione con lui il servizio dell'unico Pastore Gesù» (Benedetto XVI, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma, 7.V.2006: *Insegnamenti di Benedetto XVI* II/1, 2006, 552).

<sup>55</sup> «Perché il sacerdote possa fare l'opera di Dio, deve appartenere a Dio con tutto il suo essere. Con ragione del resto lo si chiama non soltanto il messaggero di Dio, ma l'uomo di Dio, colui che essendo stato preso da Dio in tutto il suo essere umano, può irradiare e comunicare Dio con tutto quello che è» (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, 219; cf. J. Saraiva Martins, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Roma 1991, 168).

### 3.2. *Presenza misterica*

Il sacerdozio ministeriale è dono sublime del Padre celeste alla chiesa nello Spirito Santo, ineffabile mistero di grazia, trascendente verità di fede perché ripresenta qui e ora sacramentalmente lo stesso Gesù Cristo sacerdote, mediatore, salvatore, pastore, capo e sposo della chiesa<sup>56</sup>. Ricorda il Vaticano II: «Cristo è presente nei sacramenti, nella sua parola, quando la chiesa prega..., ma soprattutto sotto le specie eucaristiche» e anche «nella persona del ministro»<sup>57</sup>. Sulla stessa linea Papa Francesco rimarca: «Il presbitero abbia una viva coscienza di essere, per misericordia, una particolare presenza del Risorto»<sup>58</sup>.

L'unificazione mistica che si instaura tra Cristo e il prete per la potenza dello Spirito nel sacramento dell'ordine come straordinaria elargizione di misericordia, va intesa in termini di configurazione, riplasmazione dell'essere, identificazione, simbiosi, mutua immanenza, reciproca e totale appartenenza<sup>59</sup>.

Per Cristo il sacerdozio è una realtà sostanziale non accidentale, non è nemmeno una sovrapposizione; coincide con l'unione ipostatica, è il suo stesso essere divino-umano che lo abilita alla perfetta mediazione salvifica.

---

<sup>56</sup> Cf. *PdV* 15: *EV* 13 1228-1229.

<sup>57</sup> Concilio Vaticano II, Cost. *Sacrosanctum concilium*, 4.XII.1963, n. 7: *EV* 1 9.

<sup>58</sup> Francesco, Lettera apost. *Desiderio desideravi*, 29.VI.2022, n. 57: *AAS* 114, 2022 821.

<sup>59</sup> Non è pleonastico conoscere e confrontarsi pure con le indicazioni dei mistici, approvati dalla chiesa. Fra le tante, riportiamo alcune luminose espressioni sul mistero sacerdotale rivelate da Gesù alla beata Maria Concepcion Cabrera de Armida († 1927), laica e madre di nove figli. «Già da tutta l'eternità il Padre mio li aveva concepiti nella sua mente con una singolare elezione... Già da quel principio senza principio guardava Me nei sacerdoti, e i sacerdoti in Me». «Fra tutti gli uomini ho scelto coloro che dovranno essere Miei, altri Me, per continuare la missione per cui sono sceso sulla terra, che è quella di portare al Padre mio ciò che da lui è venuto... I sacerdoti per la loro origine divina nel seno del Padre e per la loro fraternità con Me nel seno di Maria, sono i miei prediletti... Il Padre cerca loro in Me e Me in loro... Egli non vede in essi molti sacerdoti, ma un solo Sacerdote, un altro Me; essi in Me nella Trinità... È chiaro che la loro somiglianza e identificazione con Me dev'essere perfetta... per mezzo della trasformazione in Me... Quanto è grande la dignità del sacerdote!... Da me, unico ed eterno Sacerdote per eccellenza, provengono tutti i sacerdoti che per la loro trasformazione in Me, devono essere una cosa sola con Me, nell'Unità perfetta della Trinità» (Conchita Cabrera de Armida, *Sacerdoti di Cristo*, Roma 2008,74-76).

Quando si sottolinea che il presbitero partecipa del sacerdozio del Verbo incarnato mediante il sacramento dell'ordine<sup>60</sup>, si specifica che egli comunica totalmente al mistero di Cristo (essere e agire) e non parzialmente. Per la grazia dello Spirito il prete partecipa alla realtà teandrica del Verbo, divenendo a tutti gli effetti «una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo», «sua trasparenza» viva in seno alla Chiesa<sup>61</sup>. Egli così può manifestare, visibilizzare misteriosamente ma realmente il Figlio di Dio fatto uomo, eterno sacerdote. La chiesa è cosciente del «legame ontologico specifico che unisce il sacerdote a Cristo»<sup>62</sup> e lo rende veramente «una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso, sommo e unico sacerdote della nuova ed eterna alleanza», suo «prolungamento visibile» sulla terra»<sup>63</sup>.

Ogni presbitero porta per grazia nel suo essere creaturale umano l'essere stesso divino-umano di Cristo. Con l'ordinazione «accettiamo di condividere la stessa dignità di Cristo, causa efficiente di tutti i suoi poteri, che diventano perciò tutti i nostri poteri. Sono misurate le sillabe di queste parole, naturalmente, perché qui ci muoviamo già ai bordi del mistero: *Mysterium Fidei*... Ciascuno di noi resterà sempre un mistero insondabile, inesauribile, ineshausto... Un mistero che ci trascende infinitamente... Appartenendo la mia persona tutta a quella di Cristo, di conseguenza quella di Cristo appartiene tutta a me. Impossibile

---

<sup>60</sup> Fondamentali al riguardo i testi conciliari della costituzione dogmatica *Lumen gentium* del 21.XI.1964 (cf. *LG* 10: *EV* 1 312; *LG* 28: *EV* 1 354-355; *LG* 62: *EV* 1 437), del decreto *Presbyterorum ordinis* (cf. *PO* 1: *EV* 1 1243; *PO* 2: *EV* 1 1244-1247; *PO* 5: *EV* 1 1252; *PO* 7: *EV* 1 1264; *PO* 10: *EV* 1 1277; *PO* 22: *EV* 1 1317) e anche del decreto *Christus Dominus* del 28.X.1965 (cf. *CD* 28: *EV* 1 647).

<sup>61</sup> *PdV* 15: *EV* 13 1229. 1228.

<sup>62</sup> *PdV* 11: *EV* 13 1212; cf. Giovanni Paolo II, Udienza generale, 31.III.1993, n. 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XVI/1, 1993, 789.

<sup>63</sup> *PdV* 12. 16: *EV* 13 1217, 1237. La Tradizione patristica orientale spicca al riguardo per la profondità delle immagini e dei concetti. Per Giovanni Crisostomo († 407) il sacerdote è «σύμβολον» di Cristo (Giovanni Crisostomo, *In Epistulam II ad Timotheum*, hom, 2, 4: *PG* 62, 612), ossia un segno vivente di lui. Teodoro di Mopsuestia († 428) considera il sacerdote come «immagine (εἰκόν) del pontefice celeste» (Teodoro di Mopsuestia, *Homiliae catecheticae*, XV, 21: R. Tonneau/R. Devresse [ed.], *Les homélies cathéchétiques de Théodore de Mopsueste*, in *Studi e testi* 145, 497). Per Esichio di Gerusalemme († 450) i sacerdoti sono coloro che «portano l'immagine di Cristo (figuram ferunt Christi)» (Esichio di Gerusalemme, *In Leviticum*, II, 9, 23: *PG* 93, 894B).

questo? È possibile perché c'è di mezzo il sacramento dell'Imposizione delle mani che rende possibile ciò che umanamente è incredibile, inconcepibile... incomprensibile. Non potremo mai comprenderci fino in fondo»<sup>64</sup>.

È del tutto veritiero e legittimo quindi asserire che il sacerdozio del presbitero è veramente quello di Cristo. Non ce n'è un altro diverso dal suo nella nuova economia (cf. Eb 7, 23-24). Lo riafferma Benedetto XVI: «Esiste in ultima analisi solo un unico sacerdote della Nuova Alleanza, lo stesso Gesù Cristo. E il sacerdozio dei discepoli, pertanto, può essere solo partecipazione al sacerdozio di Gesù... un nuovo e radicale modo di unificazione con Cristo»<sup>65</sup>.

### 3.3. *Raffronto eucaristico*

I misteri della fede cattolica possiedono nel loro insieme una pregevole bellezza e un'armonia intrinseca. Come i singoli riquadri delle ampie e policrome vetrate delle antiche cattedrali brillano per la loro unicità e si illuminano a vicenda per la loro molteplice unità, così i grandiosi misteri della fede cattolica vanno ammirati e considerati assieme, comparati l'uno con l'altro e messi a confronto secondo l'"analogia fidei" per favorirne una maggior intelligenza e contemplarne l'ineffabile splendore<sup>66</sup>.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* addita l'Eucaristia come fondamentale riferimento per esplorare e analizzare pure il sacerdozio ministeriale: «Il sacrificio redentore di Cristo è unico, compiuto una volta per tutte. Tuttavia è reso presente nel sacrificio eucaristico della Chiesa. Lo stesso vale per l'unico sacerdozio di Cristo: esso è reso presente dal sacerdozio ministeriale senza che venga diminuita l'unicità del sacerdozio di Cristo. "Infatti solo Cristo è il vero Sacerdote, mentre gli altri sono i suoi ministri"»<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 10, 12.

<sup>65</sup> Benedetto XVI, Omelia per la Messa del crisma in S. Pietro-Roma, 9.IV.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V/1, 2009, 581.

<sup>66</sup> «Per 'analogia della fede' intendiamo la coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione» (CCC 114).

<sup>67</sup> CCC 1545; cf. Benedetto XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, n. 23: *EV* 26 129-130. Per un approfondimento teologico e spirituale dell'intrinseco legame che unisce il sacerdote all'eucaristia, cf. Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 222-227.

Nella celebrazione dei divini misteri la liturgia prescrive che, compiuta la consacrazione del pane e del vino, rivolgendosi ai fedeli, ma pure associati e immedesimati nell'unico evento soprannaturale e salvifico, i ministri pronuncino con senso di stupore le seguenti espressioni: «Mistero della fede! (Mysterium fidei!)»<sup>68</sup>. «È avvenuto quello che il Verbo fatto carne ha voluto. È avvenuto ciò che il Verbo fatto carne ha comandato che facessimo. Mysterium Fidei! Però attenzione a non operare un pericoloso distacco: se io predico che la transustanziazione è Mistero della Fede, devo predicare prima che io operatore, generatore dell'Eucaristia sono un Mistero di Fede. Non potremmo mai proclamare al popolo di Dio il mistero eucaristico se prima noi non fossimo già 'Mistero di Fede'»<sup>69</sup>.

Il presbiterato e l'eucaristia sono magnifici misteri della fede cattolica, simili e vitalmente congiunti. Si rischiarano a vicenda nei loro risvolti soprannaturali perché «non esiste Eucaristia senza sacerdozio come non esiste sacerdozio senza Eucaristia»<sup>70</sup>. Analogicamente alla consacrazione del pane e del vino, il prete per l'imposizione delle mani e la preghiera epicletica del vescovo viene configurato a Cristo capo e pastore, diventando presenza viva di Gesù Cristo unico sacerdote, Figlio di Dio incarnato immolato crocifisso e risorto, salvatore e redentore del mondo. «La nostra persona trova nei segni sacramentali dell'Eucaristia il suo migliore paragone: come il pane e il vino sono diventati segno della reale presenza del Verbo Incarnato; così noi - marcati da uno speciale carattere che ci configura a Cristo Sacerdote - siamo pure diventati segno vivo, testimonianza della Sua presenza, in modo da poter agire nel nome di Lui, Capo della Chiesa e suo Sposo»<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> *Messale Romano*, Roma 2020<sup>3</sup>, Rito della Messa con il popolo, Preghiera eucaristica II, 425.

<sup>69</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 11.

<sup>70</sup> Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero* 89.

<sup>71</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 12-13. Già la tradizione patristica orientale poneva in stretta relazione la trasformazione presbiterale ad opera dello Spirito Santo con quella che poi il Concilio di Trento definirà la transustanziazione del pane e del vino: «Il pane prima è un pane comune, ma quando il ministro lo ha santificato diventa ed è detto corpo di Cristo... Così il vino; cose di poco valore prima della benedizione, ma dopo di essa, che procede dallo Spirito Santo, producono effetti eccellenti. Questa stessa virtù della parola rende il sacerdozio augusto e venerabile, segregato dalla comunità dei fedeli per la novità della benedizione. Fino a ieri uno della moltitudine e del volgo, diviene di colpo direttore, presidente, maestro

Non si attua nel presbitero un cambiamento di sostanza come avviene per l'Eucaristia (“*transustanziazione*”), ma per la potenza dello Spirito Santo si realizza nel sacramento dell'Ordine una trasfigurazione (“*crisificazione*”) in forza della quale il suo essere umano, rimanendo perfettamente sé stesso, viene ricolmato della grazia sacerdotale di Cristo capo (“*gratia capitis*”). L'eletto viene pervaso, irrorato, compenetrato dell'essere e agire stesso di Cristo come «fonte principale della grazia» e mediatore di salvezza, e così intimamente collegato, unificato e assimilato a lui, può manifestarlo e irradiarlo nel mondo<sup>72</sup>.

Il prete, così intimamente identificato a Cristo sacerdote capo e pastore in mezzo al gregge, potrebbe essere paragonato con un'efficace immagine ad una lampada trapassata dall'energia elettrica, per divenire così brillante e calorosa, luminosa e splendente di luce. «I presbiteri sono chiamati a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore, attualizzando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato»<sup>73</sup>.

Continuando il confronto del mistero presbiterale con l'Eucaristia, aggiungiamo che come pane e vino per l'epiclesi e le parole consacratrici diventano totalmente proprietà di Cristo, tanto da essere definitivamente lui stesso, così i preti per la liturgia dell'ordinazione. «Il confronto non è ancora perfetto: il pane e il vino non hanno coscienza di quello che succede. Noi ne abbiamo coscienza: dal giorno dell'Imposizione delle mani, da quel brevissimo istante, siamo diventati roba di Cristo, carne venduta, ma viva; un

---

di pietà, iniziatore ai nascosti misteri. E tutto ciò si produce benché nulla sia mutato nel suo corpo e nel suo aspetto e rimanga per l'aspetto esterno quello che era, avendo ormai l'anima invisibile trasformata (ψυχὴν μεταμορφωθεῖως) in meglio per una forza e una grazia invisibile» (Gregorio Nisseno, *Oratio in Baptismum Christi*: PG 46, 581CD-584A).

<sup>72</sup> Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 104: EV 29 2210. Come la consacrazione eucaristica trasforma il pane e il vino nel vero corpo e sangue di Cristo, così la sacra ordinazione sacerdotale realizza una «trasformazione intrinseca» dovuta alla partecipazione e comunicazione reale al sacerdozio fontale di Cristo (J. Saraiva Martins, *Il sacerdozio ministeriale* 167; cf. A. Piolanti, *I sacramenti*, Città del Vaticano 1990<sup>2</sup>, 172; C. Dillenschneider, *Il nostro sacerdozio nel sacerdozio di Cristo. I fondamenti dogmatici della spiritualità sacerdotale*, Bologna 1966, 151-152; M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica. I Sacramenti*, Torino 1966, vol. IV/1, 669-670; G. Lemaître, *Il nostro sacerdozio*, Brescia 1949, 128).

<sup>73</sup> PdV 15: EV 13 1228.

umanesimo vivo ceduto in proprietà a Lui. E Cristo si è impossessato di noi radicalmente, permettendo così a noi di impossessarci di Lui radicalmente»<sup>74</sup>.

Inoltre come l'unica e identica presenza di Cristo si moltiplica nella varietà delle ostie, così la sua unica salvifica presenza di sacerdote e mediatore si moltiplica nella moltitudine storica e geografica dei presbiteri sparsi sulla faccia della terra<sup>75</sup>.

Come poi le ostie consacrate hanno per scopo ultimo quello di nutrire spiritualmente i fedeli, così i presbiteri non hanno altro fine che quello di consumarsi nel dare Cristo Capo ai propri fratelli e sorelle, nel dono totale di sé mediante il servizio ministeriale per la gloria di Dio e la salvezza di tutti<sup>76</sup>.

### 3.4. Identificazione sacramentale

Il sacerdozio trasforma gli abissi dell'essere umano. Restando creaturale e psico-somatica, l'esistenza del prete diventa simultaneamente sovrumana ed

---

<sup>74</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 138.

<sup>75</sup> Cf. CCC 1377. Giova al riguardo riportare alcuni pensieri eucaristici e sacerdotali ispirati alla beata mistica messicana Conchita e raccolti nei suoi 66 volumi manoscritti: «Come nell'Eucaristia Io sono in ogni ostia, in ogni particola, così, Io sono in ogni sacerdote come in mille sacerdoti. Essi saranno come specie distinte, come nelle ostie, ma in tutti e in ciascuna ci sarà una sola sostanza, quella del Verbo fatto uomo in loro. Il sacerdote dev'essere un'ostia vivente in cui si realizzi la mia presenza o, piuttosto, un'ostia Io, trasformato in Me; e tutti i sacerdoti del mondo, debbono formare un solo Gesù» (Cabrera de Armida, *Sacerdoti di Cristo* 76-77).

<sup>76</sup> Cf. CCC 1382; A. Favale/ G. Gozzelino, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, Torino 1972, 94. Il beato A. Chevrier († 1879) considera i risvolti spirituali e ascetici dell'appartenenza totale del prete a Cristo e alla chiesa: «L'argomento delle mie continue riflessioni è questo: il prete è un altro Cristo. Noi dobbiamo riprodurre in tutta la nostra vita quella di Gesù Cristo, nostro modello: essere povero come lui nel presepe, essere crocifisso come lui sulla croce per la salvezza dei peccatori, essere mangiato come lui nel sacramento dell'Eucaristia. Il prete è, come Gesù Cristo, un uomo spogliato, un uomo crocifisso, un uomo mangiato; ma per essere mangiato dai fedeli, bisogna essere un pane buono ben cotto nella morte a sé stesso, ben cotto nella povertà, nella sofferenza» (A. Chevrier, *La fiamma del ceppo. Scritti spirituali scelti e presentati da Ives Musset*, Verona 1988, 49-50).



esperienza soprannaturale (cf. Gal 2, 20)<sup>77</sup>. Per l'ordine sacro il ministro viene unificato a Cristo a titolo nuovo e speciale rispetto al battesimo e alla confermazione, e perciò arricchito e trasformato nelle profondità del suo essere<sup>78</sup>. In quanto associato, innestato e immesso in Gesù sacerdote pastore e capo, assume la sua impronta teandrica<sup>79</sup>. La teologia autenticata dal magistero ecclesiastico esprime tale sorprendente verità parlando di «assimilazione sacramentale» a Cristo capo<sup>80</sup> oppure di «sacramentale identificazione con il Sommo ed eterno Sacerdote»<sup>81</sup> o ancora di «trasformazione sacramentale e misteriosa del cristiano in Cristo... Sacerdote e unico Mediatore»<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> «La vocazione di un sacerdote e la sua divina missione sulla terra è così sublime, così santa, così sovrumana. Nel mondo materiale come in quello intellettuale non vi è la minima idea della grandezza di un sacerdote... Tutta la Trinità concorre alla formazione di un sacerdote, e dopo la Trinità e Maria, non c'è dignità né in cielo né in terra paragonabile a quella del sacerdote» (Cabrera de Armida, *Sacerdoti di Cristo* 87).

<sup>78</sup> Cf. PdV 11: EV 13 1212; Giovanni Paolo II, Udienza generale, 31.III.1993, n. 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II XVI/1*, 1993, 789; Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano, 12.III.2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI VI/1*, 2010, 325; Benedetto XVI, Omelia per la Messa del crisma in S. Pietro-Roma, 9.IV.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI V/1*, 2009, 583.

<sup>79</sup> Cf. CCC 1582; 1597; LG 21: EV 1 335; PO 2: EV 1 1246.

<sup>80</sup> Del Portillo, *Consacrazione & missione* 57; cf. J. Lecuyer, *Il sacerdozio di Cristo e della Chiesa*, Bologna 1965, 275-276. H. Urs Von Balthasar concepisce il ministero sacro come «assimilazione al sacerdozio esistente di Cristo» (H. U. von Balthasar, *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici - IV*, Brescia 1979, 313), come prolungamento e perpetuazione dell'«esistenza» del Redentore (cf. Von Balthasar, *Lo Spirito e l'Istituzione* 301-302).

<sup>81</sup> Congregazione per il clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri. Nuova edizione*, Città del Vaticano 2013, n. 2, 17; cf. E. Martínez Somalo, *Considerate la vostra vocazione, fratelli*, in: *L'Osservatore Romano*, 10.XI.1996, 6, col. 3; Galot, *Teologia del sacerdozio* 226. G. Lemaître attesta che tra Cristo e il sacerdote c'è la «stessa misteriosa identità» (Lemaître, *Il nostro sacerdozio* 80; cf. Marmion, *Cristo ideale* 48-51).

<sup>82</sup> Del Portillo, *Consacrazione & missione* 87; cf. pp. 55-56. Nel libro *Un nuovo volto del prete* il Galot esprime la configurazione del presbitero a Cristo con molteplici ed eloquenti espressioni: «trasformazione ontologica»; «assimilazione al Cristo»; «identificazione al Cristo» (J. Galot, *Un nuovo volto del prete*, Assisi 1972, 131-132, 140, 142- 143).

Mediante lo Spirito il prete appartiene totalmente a Cristo, viene a lui consacrato, è da lui segregato e santificato, diventa «uomo del sacro»<sup>83</sup>. Al tempo stesso come libero soggetto è costantemente sollecitato e richiamato dalla sua originale identità ad assomigliargli nei pensieri, nella volontà, negli affetti e a conformarsi a lui nello stile di vita<sup>84</sup>. Specifica per l'appunto san Giovanni Paolo II: «In questo legame tra il Signore Gesù e il sacerdote, legame ontologico e psicologico, sacramentale e morale, sta il fondamento e nello stesso tempo la forza per quella “vita secondo lo Spirito” e per quel “radicalismo evangelico” al quale è chiamato ogni sacerdote e che viene favorito dalla formazione permanente nel suo aspetto spirituale. Questa formazione risulta necessaria anche in ordine al ministero sacerdotale, alla sua autenticità e fecondità spirituale»<sup>85</sup>.

Occorre che il presbitero sia “evangelizzato” sul mistero della sua ordinazione come non mai abbastanza consapevole delle «grandi cose» (Lc 1, 49) che il Signore ha realizzato nella sua persona per il bene della chiesa e del mondo; neppure può mai ritenersi sufficientemente purificato, convertito e santificato cioè rinnovato nella mente e riplasmato moralmente secondo il cuore del Santo di Dio che lo inabita (cf. Lc 4, 34)<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Giovanni Paolo II, Udienza generale, 31.III.1993, n. 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XVI/1, 1993, 789.

<sup>84</sup> Cf. Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 135-140. 155; C.T.I., *Il sacerdozio ministeriale. Ricerca storica e riflessione teologica*, 7.X.1970, Bologna 1972, 97; Galot, *Teologia del sacerdozio* 225; Galot, *Un nuovo volto* 141; G. Biffi, *Pecore e pastori. Riflessione sul gregge di Cristo*, Siena 2008, 182.

<sup>85</sup> *PdV* 72: *EV* 13 1503.

<sup>86</sup> Cf. *PdV* 26: *EV* 13 1281; Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 164: *EV* 29 2270. Il presbitero può gemere nell'intimo ravvisando la grandezza del “donum Dei”, “pondus infinitum” posto dalla Misericordia sulle sue povere spalle, e la propria nullità creaturale, ma non si scoraggia perché sostenuto dalla luce della fede e corroborato dalla grazia. «La sproporzione è una realtà che si fa sempre più vera man mano che si dilatano i nostri giorni, il nostro spazio... Con la recezione del tempo, il dono del sacerdozio appare sempre più colossale e la sproporzione più paurosa. E i Preti più Preti sono quelli che vivono la sproporzione sentendola fino allo spasimo, sperimentando simultaneamente - connubio misterioso - una gioia indefinibile per il dono ricevuto» (Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 38-39).

Pertinenti e sempre puntuali le esortazioni di Benedetto XVI: «Credete nella potenza del vostro sacerdozio! In virtù del sacramento avete ricevuto tutto ciò che siete. Quando voi pronunciate le parole “io” o “mio”... lo fate non nel nome vostro, ma nel nome di Cristo, “in persona Christi”, che vuole servirsi delle vostre labbra e delle vostre mani, del vostro spirito di sacrificio e del vostro talento. Al momento della vostra Ordinazione, mediante il segno liturgico dell'imposizione delle mani, Cristo vi ha preso sotto la sua speciale protezione; voi siete nascosti sotto le sue mani e nel suo Cuore. Immergetevi nel suo amore, e donate a Lui il vostro amore! Quando le vostre mani sono state unte con l'olio, segno dello Spirito Santo, sono state destinate a servire al Signore come le sue mani nel mondo di oggi. Esse non possono più servire all'egoismo, ma devono trasmettere nel mondo la testimonianza del suo amore»<sup>87</sup>.

Per l'imposizione delle mani e la preghiera consacratrice del vescovo (“materia et forma sacramenti”<sup>88</sup>) un «carisma divino» (2 Tm 1, 6) penetra la persona, un «dono spirituale» (1 Tm 4, 14) scende su chi è chiamato, permane costante e incancellabile, riplasma e trasforma il suo essere e agire. Come enuclearne l'entità e il significato misterico?

La Lettera agli Ebrei ricorda che Cristo è il «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede» (Eb 2, 17; cf. 3, 1; 4, 14. 15; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11), l'unico e perfetto «mediatore» tra il cielo e la terra (Eb 8, 6; cf. 9, 15; 12, 24). Per l'azione dello Spirito Santo egli pervade l'eletto nella pienezza del suo mistero di salvezza e lo rende splendore della sua divina Persona fin nelle più intime fibre dell'anima, lo costituisce nella chiesa e per la chiesa una sua «repraesentatio», una «continuatio... visibilis» del suo essere capo e pastore<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Benedetto XVI, Discorso al clero e ai religiosi a Varsavia-Polonia, 25.V.2006: *Insegnamenti di Benedetto XVI* II/1, 2006, 683.

<sup>88</sup> Cf. *CJC* 1009, § 2; *CCC* 1573; PIO XII, Costituzione apost. *Sacramentum ordinis*, 30.XI.1947: *DS* 3858.

<sup>89</sup> *PdV* 15, 16: *EV* 13 1229. 1237. S. Caterina da Siena († 1380), compatrona d'Italia e d'Europa, dottore della chiesa, indicava i sacri ministri come i “cristi” ai quali il Cristo stesso ha ingiunto di “ministrare” sé stesso: «Essi sono i miei unti, e chiamali i miei “cristi”, perché l'ò dato a ministrare me a voi fedeli» (Caterina da Siena, *Dialogo della Divina Provvidenza*, Roma 1968, 274). S. Francesco d'Assisi († 1226) scruta nei sacerdoti il mistero stesso di

Il ministro ordinato per un dono di indicibile misericordia può pronunciare “in persona Christi”<sup>90</sup>, investito cioè della capitalità del Redentore e col potere di parlare nel suo ‘Io’, le parole efficaci della salvezza: “Questo è il mio corpo”; “Questo è il calice del mio sangue”; “Io ti assolvo”. La sua personalità, il suo io unico ed irripetibile non viene soppresso, né schiacciato, amputato o scalfito dal sacramento dell’ordine. Le mani del vescovo vengono imposte sopra la testa del candidato non certo per eliminarne la personalità psico-fisico-spirituale, ma per raggiungerla e trasformarla. Sono le mani del Risorto che dice pure ai suoi ministri come agli apostoli: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi... Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20, 21-22). «Dio ha raggiunta la nostra persona per unirsi ad essa in maniera misteriosa, sacramentale, da fare con noi perfetta unità. Tanto perfetta che noi parliamo le parole di Dio, le parliamo in persona propria, in prima persona, la mia persona: “Questo è il mio corpo... Questo è il calice del mio sangue”»<sup>91</sup>.

Benedetto XVI, a conclusione dell’Anno sacerdotale indetto per far nuovamente risplendere la bellezza del ministero ordinato nella chiesa e «promuovere l’impegno d’interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti»<sup>92</sup>, con

---

Cristo: «Il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine, che se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro... Questi e tutti gli altri voglio temere, amare e onorare come miei signori, e non voglio considerare in loro il peccato, poiché in essi io discerno il Figlio di Dio e sono miei signori. E faccio questo perché dello stesso altissimo Figlio di Dio nient’altro vedo corporalmente, in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo, che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri» (Francesco d’Assisi, *Testamento*, 6-10, citato da M. GUIDA [a cura di], *Dio nelle nostre mani. Lettura di Francesco d’Assisi sul sacerdozio e l’eucarestia*, Assisi 2010, 4-32). Eloquenti pure le divine ispirazioni di cui la beata mamma Conchita è stata gratificata circa l’identità sacerdotale: «Da tutta l’eternità sono con Me... Nella mia chiesa e nel cielo li ho portati e li porto sempre intimamente uniti all’anima mia. Essi sono parte del mio essere umano divinizzato e li considero come altrettanti Me, come carne della mia Carne, anime della mia Anima, spirito del mio Spirito. Questo è un segreto: i sacerdoti sono misticamente trasformati in Me» (Cabrera de Armida, *Sacerdoti di Cristo* 96).

<sup>90</sup> SC 33: EV 1 53; LG 10: EV 1 312.

<sup>91</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l’area* 15-16.

<sup>92</sup> Benedetto XVI, *Nella prossima solennità: EV* 26 647.

la consueta precisione teologica ha spiegato i termini della trasformazione ontologica o identificazione sacramentale dei presbiteri nell'“Io” di Cristo: nella celebrazione dell'Eucaristia «sono centrali le parole della consacrazione: “Questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue”; cioè: parliamo “in persona Christi”. Cristo ci permette di usare il suo “io”, parliamo nell'”io” di Cristo, Cristo ci “tira in sé” e ci permette di unirci, ci unisce con il suo io. E così... realizza la permanenza, l'unicità del suo Sacerdozio; così Lui è realmente sempre l'unico Sacerdote, e tuttavia molto presente nel mondo, perché “tira noi” in sé stesso e così rende presente la sua missione sacerdotale»<sup>93</sup>.

#### 4. Tradizionali definizioni del prete

“Sacerdos alter Christus” e “sacerdos ipse Christus” sono due espressioni latine adoperate dalla tradizione della chiesa, dal magistero e dalla riflessione teologica insieme ad una terza: “Personam Christi gerens”, per designare l'essenza teologica e l'identità sacramentale del presbitero. Manifestano sinteticamente l'intimo legame che sussiste tra Cristo e il prete per la sacra ordinazione. Vogliamo ora considerarne le connotazioni fondamentali per meglio approfondire la natura misterica dei sacri ministri.

##### 4.1. “Alter Christus”

I Pontefici definiscono l'adagio frutto dell'inventiva popolare. Per gli studiosi tuttavia non è facile indicarne la provenienza. Così come suona manca nella tradizione patristica, anche se ne rispecchia il pensiero. Forse rimonta a s. Cipriano di Cartagine<sup>94</sup>.

Osserva Giovanni Paolo II: «L'espressione “il sacerdote è un altro Cristo”... non è un semplice modo di dire, una metafora, ma una meravigliosa,

---

<sup>93</sup> Benedetto XVI, Discorso nella veglia a conclusione dell'Anno sacerdotale in piazza S. Pietro-Roma, 10.VI.2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI* VI/1, 2010, 894-895; cf. P. Bettanin, *Col cuore di Cristo*, Verona 2023, 237-239.

<sup>94</sup> Cf. Lecuyer, *Il sacerdozio di Cristo* 276.

sorprendente e consolante realtà»<sup>95</sup>. Non ha solo un significato elogiativo e ascetico, ma anche metafisico e ontologico perché richiama la costituzione del sacerdozio ministeriale. Può essere applicata a ciascun cristiano, in quanto incorporato a Cristo col battesimo (cf. Gal 3, 27) e divenuto “figlio nel Figlio” (cf. Gv 1, 12-13); oppure alla chiesa intera che «rappresenta in terra la sua persona come un altro Cristo (veluti alter Christus)»<sup>96</sup>; tanto più si può essere attribuita al presbitero configurato in modo speciale all'unico sommo ed eterno sacerdote<sup>97</sup>.

Nonostante l'uso presbiterale della formula sia stato criticato da alcuni studiosi di tendenza funzionalista (ad es.: C. Wackenheim, J. Bunnik, J. Moingt, E. Schillebeeckx), molti teologi contemporanei non disdegnano di servirsene precisandone bene il significato (tra gli altri: J. Galot, J. Saraiva Martins, C. Dillenschneider, A. Del Portillo, G. Lemaître, C. Marmion)<sup>98</sup>.

La frase non addita il presbitero come una sostituzione o un doppione di Cristo, che rimane per sempre il vero e unico sacerdote della nuova alleanza (cf. Eb 7, 24-25). Esprime invece l'idea che il prete nella sua condizione creaturale vive per grazia l'unico mistero sacerdotale del Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Per l'assimilazione ontologica o partecipazione sacramentale all'unico mediatore, salvatore e capo della chiesa, diventa la sua viva rappresentazione, la sua manifestazione efficace nella storia<sup>99</sup>.

«Ricordatevi - dice san Paolo VI ai presbiteri - che voi siete “per Ipsum et cum Ipso et in Ipso”, siete ciascuno “alter Christus”»<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> Giovanni Paolo II, Omelia a Rio de Janeiro-Brasile, 2.VII.1980, n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* III/2, 1980, 57.

<sup>96</sup> Pio XII, Enc. *Mystici corporis*, 29.VI.1943: DS 3813; cf. DS 3806.

<sup>97</sup> Scrive Giovanni Paolo II: «Se S. Cipriano ha detto che il cristiano è un “altro Cristo” - *Christianus alter Christus* - a maggior ragione si può dire: *Sacerdos alter Christus*» (Giovanni Paolo II, *Dono e Mistero* 111).

<sup>98</sup> Cf. R. Gerardi, “Alter Christus”: la chiesa, il cristiano, il sacerdote, *Lateranum* 47, 1981, 118-123; Galot, *Teologia del sacerdozio* 148.

<sup>99</sup> Cf. Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 240-241.

<sup>100</sup> Paolo VI, Omelia per l'Ordinazione sacerdotale a Manila-Filippine, 28.XI.1970: *Insegnamenti di Paolo VI* VIII, 1970, 1232. L'espressione risulta utilizzata da tutti i pontefici del XX secolo a partire da Pio X fino a Benedetto XVI. Papa Sarto la adopera in particolare

4.2. “*Personam Christi gerens*”

Il prete viene designato dal magistero e dalla teologia ministeriale anche come colui che agisce nella persona di Cristo capo. Si tratta di una formula privilegiata per illustrare il mistero della identificazione sacramentale con Cristo.

In questo modo la chiesa intende per l'appunto esprimere che «nel servizio ecclesiale del ministero ordinato è Cristo stesso che è presente alla sua Chiesa in quanto Capo del suo Corpo, Pastore del suo gregge, Sommo Sacerdote del sacrificio redentore, Maestro di verità»<sup>101</sup>.

L'inciso “in persona Christi” indica in concisione e pienezza la realtà ontologica e dinamica del sacerdozio ministeriale. La formula si radica nella tradizione della Chiesa e sembra trovare un punto di passaggio determinante in Prospero d'Aquitania († 455), fedele amico e discepolo di Agostino († 430)<sup>102</sup>. Adoperata nell'alto medioevo dal Dottore Angelico († 1274) per indicare l'azione sacramentale dei ministri<sup>103</sup>, fu assunta dal magistero ecclesiastico a partire dai pronunciamenti del concilio di Firenze sull'Eucaristia: «Forma di questo sacramento sono le parole con cui il Salvatore l'ha consacrato. Il sacerdote infatti, consacra parlando in persona di Cristo (in persona Christi loquens)»<sup>104</sup>.

---

in due encicliche (*E supremi apostolatus*, 4.X.1903, ed *Haerent animo*, 4.VIII.1908). Benedetto XV nel discorso ai parroci di Roma del 3.III.1919 e in una lettera ai vescovi della Cecoslovacchia del 30.XI.1921. Giovanni XXIII riporta l'inciso nell'enciclica *Sacerdotii nostri primordia* del 1.VIII.1959. San Paolo VI lo riprende in molte circostanze e così pure Giovanni Paolo II e il successore Benedetto XVI (cf. Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 241-242).

<sup>101</sup> CCC 1548.

<sup>102</sup> Cf. Prospero d'Aquitania, *Psalmorum expositio*, 131: *PL* 51, 381; Agostino, *Sermo*, 46, 30: *Corpus Christianorum. Series latina* 41, 555, r. 747, 556, r. 761.

<sup>103</sup> «Cristo è la fonte di ogni sacerdozio: infatti il sacerdote della legge (antica) era figura di lui; mentre il sacerdote della nuova legge agisce in persona di lui (in persona ipsius operatur)» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 22, a. 4, resp.). In epoca rinascimentale la frase appare anche nelle opere del card. R. Bellarmino († 1621): «Il Sacrificio è offerto principalmente in persona di Cristo» (R. Bellarmino, *De Missa*, I, 23; citato da Pio XII, *Mediator Dei*, II, 2, 1: *EE* 6 511).

<sup>104</sup> Concilio di Firenze, *Decretum pro Armeniis*, 22.XI.1439: *DS* 1321. Per un'ampia descrizione dell'iter della formula dal XII al XX secolo, cf. P. J. P. De M. Dantas, *In Persona Christi Capitis. Il ministero ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Siena 2010, 470-473.

Ripresa e sviluppata in diversi documenti magisteriali, fra cui l'enciclica *Haerent animo* di san Pio X (4.VIII.1908) e l'esortazione *Menti Nostrae* del venerabile Pio XII (23.IX.1950), e in tempi più recenti dalla lettera apostolica *Dominicae cenae* (24.II.1980) e dall'esortazione postsinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2.XII.1984) di san Giovanni Paolo II<sup>105</sup>, l'espressione "in persona Christi", a differenza dell'altra, appare frequentemente nei documenti del concilio Vaticano II, applicata all'azione ministeriale tanto dei vescovi quanto dei presbiteri<sup>106</sup>.

#### 4.3. "Ipsè Christus"

La formula appare forse la più completa e precisa teologicamente per indicare sia una certa assimilazione e identificazione a Cristo (lo stesso Cristo, proprio lui è presente nel presbitero), sia la personale distinzione da lui (il prete stesso, nella sua irripetibile individualità e soggettività, è Cristo per conformazione sacramentale e mistica)<sup>107</sup>.

<sup>105</sup>In riferimento alla celebrazione eucaristica, papa Wojtyła insegna: «Il sacerdote offre il santissimo sacrificio "in persona Christi", il che vuol dire di più che "a nome", oppure "nelle veci" di Cristo. "In persona": cioè nella specifica, sacramentale identificazione col "sommo ed eterno sacerdote", che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno» (Giovanni Paolo II, Lettera *Dominicae cenae*, 24.II.1980, n. 8: *EV* 7 186). E in relazione al ministero della riconciliazione sempre il Pontefice polacco afferma: «Come all'altare dove celebra l'eucaristia e come in ciascuno dei sacramenti, il sacerdote, ministro della penitenza, opera "in persona Christi". Il Cristo, che da lui è reso presente e che per suo mezzo attua il mistero della remissione dei peccati, è colui che appare come fratello dell'uomo, pontefice misericordioso, fedele e compassionevole, pastore..., medico..., maestro..., giudice» (Giovanni Paolo II, Esortazione apost. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2.XII.1984, n. 29: *EV* 9 1173).

<sup>106</sup>È riportata complessivamente 8 volte dal concilio Vaticano II e viene attribuita 7 volte ai presbiteri (cf. *SC* 33: *EV* 1 53; *LG* 10. 28: *EV* 1 312, 354; *PO* 2. 12. 13: *EV* 1 1246, 1282, 1288; *AG* 39: *EV* 1 1227) e 1 volta ai vescovi (cf. *LG* 21: *EV* 1 335).

<sup>107</sup>S. Esichio di Gerusalemme († 451) riconosce nei sacerdoti configurati a Cristo la presenza del Salvatore stesso: «Egli è in essi» (Esichio di Gerusalemme, *In Leviticum*, II, 9, 23: *PG* 93, 894B). San Severo di Antiochia († 538) esclama: «Considerate tutti i sacerdoti ortodossi come uno solo e come Cristo stesso, e ritenete che il sacrificio compiuto da essi è uno» (Severo di Antiochia, *Epistula*, III, 4: W. Books [ed.], *The sixth book of the select letters of Severus*, 1904, vol. II, 247). San Cirillo di Alessandria († 444) guarda ai presbiteri come a



Ambrogio di Milano († 397) sostiene che nel sacrificio eucaristico Cristo, rappresentato dai suoi ministri, «è lui stesso che si manifesta in noi nell'offerirsi (ipse offerre manifestatur in nobis)»<sup>108</sup>. Agostino riprende l'idea usando una formula suggestiva: «Cristo è lui solo che pasce il gregge (ipse pascit), quando i singoli pastori pascono (cum ipsi pascunt)»<sup>109</sup>.

Il magistero a noi più vicino adotta la formula per indicare lo stretto rapporto che vige tra il sacerdote e Cristo, ricuperando frasi e concetti presenti in germe nei Padri della chiesa.

Pio XII, ad esempio, rifacendosi alle dichiarazioni del concilio Tridentino, spiega: «La sacra persona di Gesù Cristo è rappresentata dal suo ministro (sacram personam eius administer gerit). Questi, per la consacrazione sacerdotale ricevuta, è in verità assimilato al sommo Sacerdote (Summo Sacerdoti assimilatur) e gode della potestà di agire con la potenza e nella persona di Cristo stesso (virtute ac persona ipsius Christi)»<sup>110</sup>. Il venerabile Pontefice penetra nel mistero sacerdotale ricorrendo a tre espressioni coordinate e in successione logica e graduale: nella prima dice che il ministro è un rappresentante di Cristo, nella seconda più incisivamente dichiara che è assimilato al sommo sacerdote e nella terza evidenza con enfasi che il ministro possiede le medesime potestà di Cristo perché in lui agisce la persona di Cristo stesso<sup>111</sup>.

---

Cristo Signore: «Quelli che sono stati scelti da Cristo e stabiliti nel suo sacerdozio hanno per ornamento splendido, sacerdotale e santo, il Cristo stesso (αὐτὸν ὁ Χριστός)» (Cirillo di Alessandria, *Commentarium in Malachiam*, III, 34, 3: PG 72, 336C).

<sup>108</sup> Ambrogio, *Enarratio in Psalmum*, 38, 25: PL 14, 1102B.

<sup>109</sup> Agostino, *Sermo*, 46, 30: CCL 41, 555, r. 747. 556, r. 761. Raffrontando il sacerdote e Cristo, il Crisostomo († 407) rileva: «Non è vero che qui sia un uomo a fare tutto mentre nella Cena era Cristo. È questi che agisce in ambedue i casi... Quando il sacerdote battezza, non è proprio lui che ti battezza, ma è Dio che, nella sua potenza invisibile, ti tocca la testa» (Giovanni Crisostomo, *In Matthaëum*, hom. 50 [alit. 51], 3: PG 57, 507).

<sup>110</sup> Pio XII, *Mediator Dei*, II, 1: EE 6/495; cf. Concilio di Trento, *De ss. Missae sacrificio*, 17.IX.1562, cap. 2: DS 1743.

<sup>111</sup> Ovviamente la "philosophia perennis", che fa da supporto ottimale alla teologia ministeriale, ricorda il principio fondamentale: «Come non può darsi azione alcuna senza l'essere che la fonda e sostenga (secondo il noto adagio filosofico: "Agere sequitur esse"), così non può darsi potere sacerdotale (= missione) senza essere sacerdotale (= consacrazione)» (Lavatori/ Poliero, *Il Prete: identità* 214). È il dono di grazia permanente del sacerdozio di Cristo che abilita il ministro ad agire con la sua stessa "sacra potestà" (cf. CCC 1538).

Più recentemente Benedetto XVI, sulla stessa scia del predecessore, va ancor più in profondità asserendo: «Il sacerdote, riceve... la propria identità, da Cristo. Tutto ciò che fa, lo fa in nome suo. Il suo “io” diventa totalmente relativo all’”io” di Gesù»<sup>112</sup>. A conclusione dell’Anno sacerdotale, esprime il medesimo concetto in termini di «unificazione dell’”io” di Cristo con il nostro» e ricorda l’importanza «che ci lasciamo sempre di nuovo penetrare da questa identificazione dell’”io” di Cristo con noi»<sup>113</sup>.

Con un linguaggio personalistico il pontefice approfondisce fortemente l’unione tra i due soggetti coinvolti nel mistero sacerdotale, dicendo addirittura che l’io di Cristo tira in sé l’io umano tanto da farlo proprio, mentre l’io creaturale si immerge nell’io divino. Si comprende che l’unificazione è totale, sorprendente e meravigliosa, nel senso che i due realizzano l’unicità del sacerdozio fino a una totale compenetrazione. Si tratta di un prodigio ineffabile, soprannaturale, divino, opera sublime dello Spirito dell’amore.

### Conclusion

Il miracolo per ogni presbitero ricolmo della grazia sacerdotale, sarebbe davvero la santità!<sup>114</sup>. È esigita dalla configurazione sacramentale a Cristo capo, pastore e sposo della chiesa, è correlata all’effusione dello Spirito di santità, è imposta dall’esercizio del sacro ministero per il bene e la salvezza del popolo di Dio<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup>Benedetto XVI, Omelia per l’Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma, 3.V.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V/1, 2009, 706.

<sup>113</sup>Benedetto XVI, Discorso per la veglia a conclusione dell’Anno sacerdotale in piazza S. Pietro-Roma, 10.VI.2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI* VI/1, 2010, 895.

<sup>114</sup>Il riferimento è al volume dell’allora vescovo di Novara, creato cardinale nel 2016, R. Corti, *Il miracolo sarebbe la santità. Meditazioni sul ministero sacerdotale*, Segrate 1998.

<sup>115</sup>Il *Codice di Diritto Canonico* del 1917, Pio-Benedettino, ammoniva: «Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere - I chierici devono condurre vita interiore ed esteriore più santa dei laici, ed essere a questi di esempio nella virtù e nel retto operare» (*Codex Juris Canonici*, 27.V.1917, can. 124). San Giovanni XXIII di rinalzo asseriva che ai sacerdoti, per il compimento del loro ministero, «si richiede una santità interiore maggiore di quella richiesta anche dallo

La perfezione evangelica per il presbitero consiste nel lasciarsi conquistare e vivificare da Cristo (cf. Fil 3, 12), nell'imitare il suo stile di vita povero, casto, umile, nell'aderire incondizionatamente a lui e obbedirgli, nell'amare senza riserve il popolo di Dio "santo e insieme sempre bisognoso di purificazione"<sup>116</sup>, nel dedicarsi al vero bene delle persone. È inspiegabile, inconcepibile, assurdo che un prete, così fortemente configurato-immedesimato-identificato al Cristo per il sacramento dell'ordine (*dimensione sacramentale oggettiva*), non sia poi configurato-immedesimato-identificato a lui nei pensieri, negli affetti, nelle scelte più intime, nei comportamenti più profondi (*dimensione morale soggettiva*).

Quanto opportuna si rivela per ciascun ministro sacro l'esclamazione orante: «Mio Dio quanta responsabilità!, perché anche come soggetto che sceglie, propone e fa, io sia trasformato in lui, in Gesù. La trasformazione oggettiva e soggettiva negli apostoli era in atto a opera dello Spirito Santo. Solo da lui questa configurazione che significa conversione dei pensieri e della volontà. Intelligenza e volontà compenstrate di Spirito Santo: ecco il nostro lavoro. Non ne esiste uno più impegnativo»<sup>117</sup>.

Papa Francesco a suo modo esorta i preti ad uno stile di vita autenticamente evangelico: «Rimbocchiamoci le maniche e pieghiamo le ginocchia (voi che potete!): preghiamo lo Spirito gli uni per gli altri, chiediamogli di aiutarci a non cadere, nella vita personale come nell'azione pastorale, in quell'apparenza

---

stato religioso» (Giovanni XXIII, Enciclica *Sacerdotii Nostri primordia*, 1.VIII.1959, I, 1: *EE* 7 90). I sacri canoni della chiesa cattolica orientale puntualizzano: «I chierici sono tenuti per una ragione speciale alla perfezione che Cristo propone ai suoi discepoli, poiché con la sacra ordinazione sono stati consacrati a Dio in modo nuovo per diventare strumenti più adatti di Cristo, eterno sacerdote, a servizio del popolo di Dio e per essere nello stesso tempo modelli esemplari per il gregge» (*Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, can. 368).

<sup>116</sup> Cf. *LG* 8: *EV* 1 306.

<sup>117</sup> Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 136; cf. Silvestrelli, *Non ridurre l'area* 137; Lavatori/ Poliero, *Il Prete: Identità* 355. Coglie nel segno pure la sintesi del card. G. Biffi († 2015): «Ciò che è oggettivo e ontologico deve improntare il più compiutamente possibile la vita soggettiva e consapevole del pastore. Diventare sempre meno imperfettamente quello che si è: questa è la strada della santificazione per ogni "amministratore dei misteri di Dio"» (Biffi, *Pecore e pastori* 182).

religiosa piena di tante cose ma vuota di Dio, per non essere funzionari del sacro, ma appassionati annunciatori del Vangelo, non “chierici di Stato”, ma pastori del popolo. Abbiamo bisogno di conversione personale e pastorale»<sup>118</sup>.

San Giovanni Paolo II per parte sua addita ai preti un esigente programma di vita, imperniato sulla peculiare *metànoia*:

«Tutti dobbiamo ogni giorno convertirci. Sappiamo che questa è un'esigenza fondamentale del Vangelo, rivolta a tutti gli uomini (cf. Mt 4, 17; Mc 1, 15), e tanto più dobbiamo considerarla come rivolta a noi...

Convertirci significa ritornare alla grazia stessa della nostra vocazione, meditare l'infinita bontà e l'infinito amore di Cristo, che si è rivolto a ciascuno di noi e, chiamandoci per nome, ha detto: “Seguimi”.

Convertirci vuol dire “rendere conto” sempre del nostro servizio, del nostro zelo, della nostra fedeltà, dinanzi al Signore dei nostri cuori, perché siamo “ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio” (1 Cor 4, 1).

Convertirci vuol dire “rendere conto” anche delle nostre negligenze e peccati, della pusillanimità, della mancanza di fede e di speranza, del pensare soltanto “in un modo umano”, e non “divino” (cf. Mt 16, 23).

Convertirci significa per noi cercare di nuovo il perdono e la forza di Dio nel sacramento della Riconciliazione, e così ricominciare sempre da capo, ed ogni giorno progredire, dominarci, fare conquiste spirituali, donare gioiosamente, perché “Dio vuol bene a chi dona con gioia” (2 Cor 9, 7).

Convertirci vuol dire “pregare sempre, senza stancarsi” (Lc 18, 1). La preghiera è in un certo modo la prima e ultima condizione della conversione, del progresso spirituale, della santità»<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Francesco, Lettera *Cari fratelli*, n. 14: AAS 115, 2023, n. 8. «La Chiesa - ribadisce Benedetto XVI - ha bisogno di sacerdoti santi; di ministri che aiutino i fedeli a sperimentare l'amore misericordioso del Signore e ne siano convinti testimoni..., capaci di assimilare il loro personale 'io' a quello di Gesù sacerdote, così da poterlo imitare nella più completa autodonazione» (Benedetto XVI, Omelia per l'inizio dell'Anno sacerdotale in S. Pietro-Roma, 19.VI.2009: *Insegnamenti di Benedetto XVI* V/1, 2009, 1037).

<sup>119</sup> Giovanni Paolo II, Lettera *Novo incipiente* ai sacerdoti per il Giovedì santo, 8.IV.1979, n. 10: EV 6 1319-1320.



BOOK REVIEW

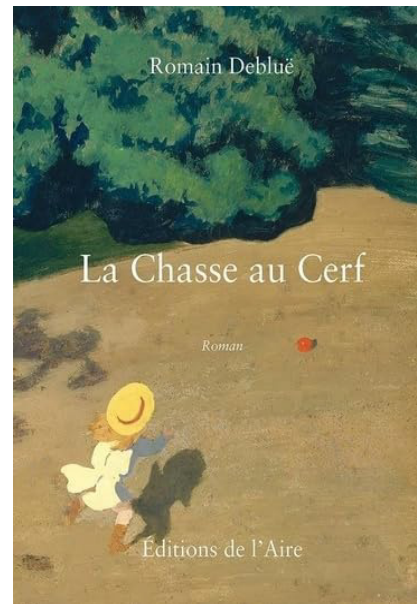
---

**Romain Deblüe, *La Chasse au Cerf*,  
Vevey, Ed. de l'Aire, 2023, 697 p.**

---

« Et puis, à bien y regarder, il me semble que le mystère de la joie est infiniment plus profond que le mystère de la souffrance... Certainement, l'insecte souffre. Mais la joie est le partage de l'homme seul, au sein de la Création. Et des anges, bien sûr»<sup>1</sup>.

Avec *La Chasse au Cerf*, Romain Deblüe, jeune et brillant auteur déjà connu en France et en Suisse, signe son quatrième ouvrage. A première vue le roman impressionne par son épaisseur : 1045 pages en grand format. Autant dire que l'auteur suisse a l'intention de soumettre son lecteur à une épreuve de courage. Nous comptons, ici, dégager quelques lignes de lectures, afin de déblayer un sentier où le lecteur pourra accompagner l'auteur dans cette soif de l'autre.



---

<sup>1</sup> Romain Deblüe, *La Chasse au Cerf*, Vevey 2023, 697.



Pour ce faire, le Cerf, rappelons-le, est la symbolique médiévale du Christ, de l'élévation spirituelle, s'originant dans le Psaume 42:11 a ayant inspiré à Virgil Maxim les vers suivants :

Ca un cerb însetat de izvoare,  
Te mistui în sufletul meu,  
năzuind spre lumini viitoare  
Te-adulmec prin noapte, mereu<sup>2</sup>...

On trouve dès le début du roman l'alternance de la nuit et du jour qui détermine toute entreprise spirituelle sérieuse, toute veille sérieuse à la chandelle d'Isidore transmuant l'archétype intérieur en chemin limite. Le mot « chasse », de son côté, fait référence à son Patron, saint Hubert. Contrairement à Hubert de Liège, la présente chasse au cerf ne consiste pas en une quête indéfinie jusqu'à perdre son âme, mais dans une rembuche au logos afin de faire raisonner l'âme avec la Vérité du monde, et, cela, c'est précisément la quête du savoir que mène Paul lors de son installation à Paris. C'est, d'ailleurs, l'un des grands intérêts de l'œuvre pour l'intellectuel : le jeu de proposition-objection, que l'on retrouve notamment chez saint Thomas d'Aquin, est repris à travers les personnages de Justin et Paul, lesquels se livrent à des réflexions philosophiques ayant pour objectif d'élever le lecteur sur le sentier de la connaissance. Pourtant, cette dialectique est reprise par une quête de l'amour, incarnée par les personnages de Françoise et d'Emilie. Désir double, verticale, noétique ; et l'autre, plus horizontal, érotique ; les deux désirs coexistent dans un désir d'harmonie.

Ainsi, à la traditionnelle chasse raisonnée du Logos du *Sophiste* de Platon répond la Vox Cordis. La figure du catéchumène plonge de ce fait le lecteur dans un univers chrétien reprenant l'âme de grands auteurs du patrimoine helvétique (certaines recensions ont mentionné l'éminent Bernanos, mais nous considérerons l'auteur à travers ses racines) tels que Hans Urs Von Balthasar, Maurice Zundel, Max Picard, avec qui Deblüe partage les mêmes préoccupations : l'être dans le secret par la révélation du Christ, en

---

<sup>2</sup> Comme un cerf assoiffé de sources / je te consume dans mon âme/ A la recherche des lumières à venir / Je te flaire toute la nuit, sans cesse... [la traduction est nôtre]

compagnie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin rame sur l'épaule, et, plus secrètement, à sa droite, *l'Apocalypse du Désir* que l'auteur a savamment méditée. Ainsi, la chasse au Cerf devient quête du Désir de Paul Savioz. Nous nous trouvons là en possession d'un livre boutangien, car l'œuvre de Boutang, rappelons-le, est animée par la quête de « l'Être participé, au plus secret de l'étant, quel qu'il soit, et qui seul suffit à notre désir »<sup>3</sup>. Une quête du désir, donc, qui commence dès les premières lignes par l'analogie avec l'échelle de Jacob, repris par les mystiques Roumains comme Isihiu Panaitie et que nous avons fait correspondre, dans un de nos ouvrages<sup>4</sup>, à l'épopée oblique de la veille. La métaphore de l'obliquité, de l'ascension hélicoïdale est présente de temps à autres dans le roman<sup>5</sup>, renvoyant derechef au dénouement des œuvres de Boutang. Mentionnons, par exemple, le passage qui s'étend de la page 139 à 141:

« Un long moment s'écoula sous l'écrasante clarté du soleil sans que ni Justin ni Paul ne trouvassent en eux une idée digne d'être exprimée. L'un songeait au passé, l'autre rêvait à son avenir ; leurs pensées se croisaient sans faire rencontre. Tous deux se haussèrent debout lorsque l'horloge de la chapelle Richelieu rappela à leurs distractions respectives que, pour l'un, il était l'heure de se rendre en cours, et que, pour l'autre, il était temps de se remettre au travail. Les deux jeunes gens se séparèrent donc devant la bibliothèque, et Paul s'en fut seul ensuite jusqu'à l'auditoire où, d'un instant à l'autre, devait débiter le cours du professeur Dambroise »<sup>6</sup>.

Cela résonne grandement avec *le Purgatoire* où l'on retrouve la destinée « d'un homme, ou d'un voyageur, qui avance, il ne sait vers où, entre deux anges ou deux aides – non certes deux guides ; ils sont « là », l'un et l'autre, auprès du voyageur, et, dans leur avancée une ou trine, ne se distinguant pas « réellement » de lui. Retenons tout d'abord cette trinité, ou cette triplicité du présent vivant [...] ni plus ni moins mystérieuse que la trinité divine » ainsi que « Par exemple les deux amis les plus proches de Montalte, Jean Ruo et

---

<sup>3</sup> Selon l'expression de Pierre Boutang dans *Apocalypse du Désir*, et que Romain Deblüe possède en son âme.

<sup>4</sup> P. Mercier, *Sur le sentier de la veille. Penser avec Gabriel Marcel et Pierre Boutang*, Nice 2023, 336.

<sup>5</sup> Voir Deblüe, *La Chasse au Cerf* 41.

<sup>6</sup> Pierre Boutang, *Le Purgatoire*, Paris 1976, 141.



René Dorlinde, ne se comprenaient, avec lui, que par cette espèce de circularité trinitaire ; (...) L'un, Dorlinde, lui venait sans cesse, et le surprenait, à partir du proche avenir, avant de passer à Jean Ruo ; et celui-ci, comme poète et comme séducteur, toujours en retrait sur la présence, toujours retombant aux immensités informes de la mémoire et de la culture, l'escortait comme son propre passé. A Jean Ruo, malgré leurs âges voisins, il se rapportait un peu comme un père à son fils, quand son lien à Dorlinde, plus proche de la volonté que de la génération appelait l'analogie du souffle ou la preuve de l'Esprit. (...) Ils avaient été sans conteste épreuve mutuelle, dans le risque de la noria temporelle et de son désespoir. Le retour de Montalte éclairerait tout cela sans le résoudre »<sup>7</sup>. Dans le roman de Romain Deblüe, les deux personnages se croisent dans un présent vivant dont l'alentourant est l'horloge de la Chapelle Richelieu, reprenant, alors, Paul à l'écoute du professeur Dambroise (le troisième terme du trois-en-un éontique) exposant au cours de ces pages la naissance de la déliaison entre raison et foi au XVIème siècle. Ici, le mode via lequel se rapportent les trois personnages de Romain Deblüe est clairement différent des personnages du *Purgatoire*, mais, si, en qualité, le mode du « rapport » est différent, en substantialité il traduit la même « intention ».

Certaines idées philosophiques sont exposées avec une nette clarté (pp. 82-83 sur la propriété privée, par exemple). Ainsi, si un lecteur tatillon y découvrira quelques erreurs de style (« quelques minutes se passèrent » au lieu de « quelques minutes s'écoulèrent »), ainsi que les coquilles caractéristiques de tout auteur soucieux de la langue et des idées, il y découvrira par-là que l'enjeu n'est pas là. Non. Il est difficile, de prime abord, de savoir si la *Chasse au Cerf* tente d'exposer une poétique : certaines pages ont été taillées dans l'art de la formulation, d'autres, pour les idées admirables. L'enjeu s'en trouve dès lors déplacé – de la ligne à l'Idée, de la prose à la Vérité, du Dire au Dit, via l'expression des personnages, sans quoi l'auteur se sentirait expatrié tout autant que sa prose expatrierait le lecteur<sup>8</sup>. *La Chasse au Cerf* est, selon nous, la seconde thèse de Romain Deblüe après celle soutenue à la Sorbonne, sous

---

<sup>7</sup> Boutang, *Le Purgatoire* 25.

<sup>8</sup> Cette recension donne une place restreinte à l'exégèse des personnages – néanmoins, selon notre interprétation, le poids des Idées écrase nettement le rôle des personnages, comme si le rôle dernier du roman, finalement, revenait à Dieu en tant que tel.

forme de roman. Nous sommes dès lors en droit de faire encore une fois un parallèle avec l'œuvre romanesque de Pierre Boutang (le secret de *René Dorlinde, le Purgatoire*) qui, à défaut de proposer un nouveau style, un nouveau langage<sup>9</sup>, travaillait l'idée du secret et de l'être par-devers multiples coulées obliques animées. Lecteur du disciple de Charles Maurras, je suis demeuré stupéfait à la lecture de quelques passages du présent ouvrage qui éclairent ici et là certaines de ses intuitions puissamment travaillées dans la vigueur du concept, à défaut, parfois, de clarté, tant cette clarté est dissimulée derrière un certain hermétisme chez l'auteur de l'*Ontologie du secret*. Pour preuve le passage sur la musique, bien plus clair que les quelques pages d'*Apocalypse du Désir* qui y sont consacrées. Ainsi, l'exposition du présent vivant via l'apocalypse du désir qui, selon nous, l'emporte sur toute « chasse au style » - l'illusion, ici, ce serait précisément de partir dans une quête vaine, la langue nouvelle en tant que telle ; la langue mue alors l'âme « en » le psaume 41 : « comme un cerf altéré cherche l'eau vive, ainsi mon âme te cherche toi, mon Dieu. Mon âme a soif de Dieu, le Dieu vivant ».

Par conséquent, cet auteur érudit compte élever son lecteur sur les strates du savoir-foi toujours remis en doute, et qui se succèdent selon la dialectique en direction du Principe, mais à travers une lecture faisant resurgir la pellucidité des idées. La rigueur du concept s'allie donc à la réflexion seconde marcellienne, consistant à élever l'âme du lecteur vers le mystère de l'être et, in fine, à le convertir à l'être du mystère révélé. Ainsi, si le lecteur ouvre une page au hasard, il tombe, toujours dans un même hasard nécessaire, sur la dialectique de telle dialogue, à propos du retour de la Monarchie, de l'élévation de l'âme, du courage de l'idée, entre autres, et ce, dans un cadre parisien dont les descriptions renouvellent le naturalisme du XIX<sup>ème</sup> siècle, que Romain Deblüe dérouté à bon escient<sup>10</sup>; de ce fait, selon nous, il n'est pas impératif de lire l'ensemble du roman d'un seul bloc, une seule page, que l'on ouvre à tout hasard, convie à trente minutes de réflexion. Derrière la conversion chrétienne se cache donc une audace de la pensée et, par conséquent, une invitation à la conversion philosophique, bercée par la révélation en arrière-plan.

---

<sup>9</sup> Cela ne contredit en rien que le roman propose des formulations idiosyncrasiques.

<sup>10</sup> Deblüe, *La Chasse au Cerf*, 33, notamment. Il est donc possible de décrire, sans toutefois tomber dans une critique facile, la ville actuelle de Paris.

Ce courage de la pensée fait de Deblüe un candidat sérieux pour entrer dans le panthéon de littérature française, afin qu'il soit rangé sous le concept de « classique » entendu comme modèle du singulier, autrement dit, placé sous le signe de l'exemplarité. Pourtant, chacun sait qu'il faudra encore attendre quelques dizaines d'années avant d'en juger réception, si jamais mémoire d'homme venait à subsister.

Comme le sens de l'homme n'est pas seulement la mort – qui certes amène à l'art funéraire de vivre, mais, parfois, sans transcendance, dans une culture comme l'est la culture funéraire des Magyars – mais aussi une tonalité de l'existence *hic et nunc* dans les entrechats de l'autre de la grâce ouvrant par là-même les portes de l'autre monde, nous laisserons in fine méditer ces lignes sur la joie, même si nous nous permettons une dernière réflexion : la parole du Christ ne consiste-t-elle à diffuser la joie, et non la souffrance ? En outre, le mystère de la joie ne se trouve-t-elle pas chez un auteur que Romain Deblüe que cite en d'autres occasions, à savoir Spinoza, dont le 5<sup>ème</sup> livre de son *Ethique* expose la béatitude du sage vivant sous le troisième genre de connaissance et que le natif d'Amsterdam fait équivaloir au Christ ?

*« Calomnier l'homme et calomnier la création, c'est calomnier Dieu. C'est le contraire du catholicisme. Gloire au soleil et à l'azur ! Gloire à L'Art de la fugue et à la Messe en ut ! Gloire au beau visage de Françoise, et gloire à son grand rire de pourpre et d'émeraude ! Et gloire même à toi, mon vieux schismatique, et gloire au style de Pascal, qui suffirait à lui seul à contredire le pessimisme de Pascal ! Gloire à la lumière et aux couleurs, et gloire aux ombres mêmes, et à la nuit qui monte avec tant de douceur ! Gloire à l'art et gloire à la nature, qui donne l'exemple aux artistes ! Gloire aux amis, mes amis, gloire à vous, parce qu'en vous je vois Dieu, et je vous aime, et j'aime Dieu, et j'aime aussi la joie qui rayonne et réchauffe les amis de Dieu ! Horreur du pessimisme et des faces de vinaigre. Cette joie, nous l'avons, et nous devons la donner ! Gloire à la vie qui est la joie, et gloire à la joie qui est la vie, qui est le Christ ! Gaudium vestrum nemo tollet a vobis ! »<sup>11</sup>.*

**Paul MERCIER**

*mercier.pcluj@gmail.com*

---

<sup>11</sup> Deblüe, *La Chasse au Cerf* 229.

*BOOK REVIEW*

---

**Vasile Muscă, *Coordonate filosofice românești*,  
Cluj-Napoca, Ed. Școala Ardeleană, 2024, 390 p.**

---

With a long and constant preoccupation exercised in the perimeter of philosophy - predominantly in the history of philosophy -, university professor Vasile Muscă is an advocate of a harmonized vision of philosophical values, minimizing the temptation of any speculation that does not rest on the firm ground of research and documentation. The vision of the integrative philosophical approach comes from his apollonian nature, a nature that lacks the pathos of sterile disputes, of irrelevant polemics. He prefers the method of clear exposition, using accessible language, free of any artifice or colorful jargon. As his writing bears the distinct stamp of one who has not only enlightened himself with the love of wisdom, but has sought to enlighten many generations of students. He is a philosophical storyteller, simplifying things to the point of total comprehension.



The paideic tendency emerges from the auctorial lines, the ideas evolving towards a synthetic, integrating vision. As he is a speculator with a free will of reason, a thinker who embraces with enthusiasm, but also with circumspection, the so diaphanous realm of philosophical ideas. Ancient Greek and German philosophy constitute his favorite areas of analysis, with an emphasis on German Enlightenment, but also with a constant interest in Romanian philosophy. Calm values, epistemological prudence, belief in hard truths, which can interfere with history, remain his guiding landmarks. As a philosophy teacher, he prefers systematized thinking, philosophy of the rational type. As a private thinker (in the sense of Kierkegaard), he prefers personalized ideation, the courage to think on his own. The professor and philosopher Vasile Muscă is one of the rare cases who can clearly tell us what they have understood of philosophy, who can befriend us with its abstract language. With his infectious kindness, of a hermit forgotten among books (in his huge library), he moves discreetly in the narrow perimeter of philosophical thinking, accompanied by the sounds of classical music, as he oscillates affectively between Cluj and Oradea, in the tendency to inhabit a Hölderlinian and concrete idea at the same time.

A few years ago, he published a volume in which he tackled some landmarks of universal philosophy, and now he proposes a prospective exercise of the Romanian one. His book, *Coordonate filosofice românești* (Romanian philosophical coordinates), Ed. Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2024, as the author states, is an anthology of texts that address a number of themes, conceptual controversies and disputes related to the possibility of being able to define a philosophy as being Romanian. As he does the examination of its representatives, starting with T. Maiorescu, who, and is important to know, was skeptical about an original creation in this field. The volume is a compendium that captures some essential moments of Romanian philosophy traced in its diachrony, those that aroused the author's concern and empathy. "Such a title, like the one I have placed at the head of my present considerations, may provoke displeasure and irritation in those who do not accept the reality of a Romanian philosophy, but do not even admit its possibility", writes the author at the very beginning of the book. Even the very

title seems to denote a certain circumspection towards the overly strong use of the concept of “Romanian philosophy”, the volume’s content proposing only a few of its coordinates. Its new publication is a necessary and useful introduction to the dynamics of the exploration of Romanian philosophy, putting into context its specific data and articulations. The focus is not so much on the analysis of ideas and their ontological and metaphysical overview, but rather, on the socio-historical background in which these ideas germinated. We are dealing with a well-documented historical-philosophical approach, one that highlights its connections and key points, with a hermeneutic emphasis on the thinking of L. Blaga, D.D. Roșca, C. Noica (who attempted to capture the “Romanian sense of being,” being ironically criticized by Cioran for his claim), and M. Eminescu (who, lacking an appropriate conceptual language, attempted for the first time to partially translate Kant’s *Critique of Pure Reason* through the expression *Critique of Pure Judgment*).

Although profound philosophical thought does not emerge anywhere randomly, but rather in a specific place and time, within a given social and historical context, being the original creation of an exceptional individual, it implicitly implies a general openness to its truths and conceptions. Beyond the facts of its origin and tradition, the external influences and borrowings of philosophical thought, the ancestral imprint of the place and time in which it was conceived, and the coordinates of the realities and ideals that give it substance, it must aim at the universal dimension of knowability. Philosophical thought has no geographical or cognitive limits, and an authentic interrogative approach can stimulate its multiple idiomatic possibilities of expressing the essence and meaning of humanity and the world. Philosophy (like poetry) maximizes the possibilities of language to decipher the reality and ideality of the human being, beyond any spatial-temporal determinations and connotations. Beyond national cultural origins and traditions, beyond the particularities of language, the historical universality of thought speaks in any philosophy. Because “any serious history of philosophy must be an exercise in both philosophy and history itself,” as A. Kenny argues. For there is no pure philosophical thought — a *tabula rasa* —

uninfluenced by the precedence of other thoughts, by the past, and by the contextual and universal spiritual environment from which it was born. Philosophy philosophizes with its own past.

Following this synthetic journey through Romanian philosophy, and after highlighting its intrinsic coordinates, the author remains skeptical about its current status, yet relatively optimistic regarding its potential to produce original ideas, despite its historical tardiness and anachronism. “We do not yet have a philosophy, but we may have one in the future. This is because, among the wide range of cultural vocations of all kinds that constitute the native heritage of the Romanian people, the vocation for philosophy is not absent,” the author believes. Someone once said, with a slightly malicious undertone, that “there are Romanian philosophers, but no Romanian philosophy.” Professor Vasile Muscă’s book provides yet another argument that, beyond probing, external influences, and gradual accumulations, beyond desynchronizations and inertia, beyond conjectures and negotiations, Romanian philosophy can make a significant contribution to the great debate of ideas that shapes the existence and becoming of human beings.

**Ioan F. POP**

*Curator at the Memorial Museum “Iosif Vulcan”, Oradea*  
*ioanfpop@gmail.com*

***In Memoriam del  
Professore Emerito dr. Ernst Christoph Suttner  
(1933-2024)***



L'Università di Vienna, l'Accademia delle Scienze dell'Austria, come anche la Chiesa Rumena Unita con Roma, Greco-Cattolica e la Chiesa Ortodossa Rumena, hanno annunciato, il 23 ottobre 2024, il passaggio alla vita eterna del Professor emerito di teologia cattolica romana Ernst Ch. Suttner, insignito del titolo onorifico di *Doctor Honoris Causa* presso diverse università della Romania: l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca (1999), l'Università "1 Dicembre 1918" di Alba Iulia (2003) e l'Università "Aurel Vlaicu" di Arad (2003). La sua presenza nel contesto accademico teologico della Transilvania si è distinta per la Sua vicinanza alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj e ai suoi Dipartimenti di Cluj, Blaj e Oradea.





Il professor Ernst Christoph Suttner è deceduto a Würzburg all'età di 91 anni.

A Regensburg ha studiato teologia e filosofia tra il 1954 e il 1960. Il 5 giugno 1960 fu ordinato sacerdote a Roma, secondo il rito bizantino, per la diocesi di Regensburg. Tra il 1962 e il 1975 ha lavorato come collaboratore scientifico presso il Seminario di Teologia e Storia dell'Oriente Cristiano all'Università di Würzburg. Il suo interesse per la storia e la spiritualità bizantina lo ha condotto a Roma, dove ha studiato presso i prestigiosi *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum* e *Collegium Russicum*. Al *Collegium Russicum* ha conseguito la licenza in Filosofia nel 1956 e, quattro anni dopo, anche quella in Teologia. Il *cursus honorum* della sua carriera accademica ha raggiunto il culmine con il dottorato in Teologia nel 1967, seguito dall'abilitazione in Teologia e Storia dell'Oriente Cristiano nel 1974. Si è formato negli studi di patrologia e si è specializzato nella teologia orientale. Le sue ricerche e i suoi studi gli hanno permesso di ottenere, nel 1975, la cattedra di *Patrologia e Scienze delle Chiese Orientali presso la Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Vienna*, dove ha insegnato fino a settembre 2002. Per i suoi studi e le sue ricerche sulla storia delle Chiese Orientali, è stato considerato uno dei più importanti teologi esperti contemporanei. Inoltre, è stato una figura di rilievo nel dialogo tra la Chiesa Cattolica Romana e quella Ortodossa, nonché un fervente sostenitore dell'ecumenismo, in cui credeva profondamente. L'attuazione dell'ecumenismo dopo il Concilio Vaticano II e il dialogo con l'Ortodossia sono diventati temi centrali nel pensiero del Prof. Suttner. Già nel 1979, infatti, il Prof. Ernst Christoph Suttner è stato nominato membro della Commissione Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse.

In qualità di sacerdote, si è distinto per un servizio umile e devoto. Tra le sue missioni pastorali, ricordiamo che è stato cappellano presso la prigione di Würzburg (1972-1975) e sacerdote per la comunità cattolica di lingua tedesca a Mosca (1993-1999).

Crediamo che i primi contatti del Rev. Prof. Ernst Chr. Suttner con il passato della Chiesa Rumena siano avvenuti già negli anni 1968/1969, durante una visita di ricerca a Bucarest, dove ha studiato presso la Biblioteca

dell'Accademia e ha avuto i primi incontri con le istituzioni ecclesiastiche rumene. L'interesse per la storia ecclesiastica della Romania ha comportato anche un avvicinamento alla lingua rumena, che ha imparato a padroneggiare, permettendogli di leggere e conversare, così come è avvenuto con la lingua russa, che gli ha facilitato lo studio delle fonti relative alle Chiese di Russia e Ucraina. L'impressionante *curriculum vitae* del Professore e Teologo dimostra i suoi molteplici interessi scientifici, orientati verso la filosofia, l'etica, la storia europea e quella della Chiesa, la teologia, ma al centro della sua attenzione vi sono sempre state le Chiese dell'Europa Orientale.

Si è impegnato significativamente nella rivalutazione storica delle Chiese Greco-Cattoliche in Ucraina e Romania, con particolare attenzione alle Unioni di Brest e di Transilvania. Per la Chiesa in Transilvania rimane significativa la sua partecipazione all'attività della Fondazione "Pro Oriente", fondata a Vienna dal Cardinale Franz König nel 1964, con l'obiettivo di promuovere l'avvicinamento tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse, alcune delle quali si trovavano sotto l'influenza sovietica. Il Prof. Suttner ha dato un contributo sostanziale nella coordinazione di un progetto della Fondazione "Pro Oriente" in Romania, dopo la caduta del comunismo, tra il 2001 e il 2012. Intitolato *L'Unione religiosa dei rumeni transilvani*, il progetto ha riunito esperti di storia e teologia appartenenti alle principali confessioni tradizionali della Transilvania (ortodossa, romano-cattolica, greco-cattolica e calvinista), che hanno discusso insieme l'unione religiosa della Chiesa Rumena della Transilvania con la Chiesa di Roma e le sue conseguenze nella prima metà del XVIII secolo. Come risultato di questa collaborazione, in Romania si sono svolti numerosi incontri di lavoro ad Alba Iulia e Vienna, che hanno portato alla pubblicazione di raccolte di studi specialistici bilingue (rumeno e tedesco) in due volumi: *L'Unione dei Rumeni della Transilvania con la Chiesa di Roma*, pubblicati dalla Casa Editrice Enciclopedică di Bucarest, vol. I (2010) e vol. II (2015).

Come coronamento della sua attività scientifica, fu eletto membro dell'*Academia Scientiarum et Artium Europaea* (1991) e membro corrispondente dell'Accademia delle Scienze d'Austria (2011). L'Abbazia benedettina di Niederaltaich in Germania, con una comunità di rito bizantino, gli conferì il premio "Abate Emmanuel Heufelder" (1998).

Nel corso della sua carriera accademica e pastorale, come teologo e uomo di scienza, il Professore fu autore di un gran numero di libri e studi, creando un'intera biblioteca specializzata destinata a sacerdoti e laici, dedicata ai temi che lo appassionavano. Tra queste opere, selezioniamo alcune di valore scientifico universale: *Das wechselvolle Verhältnis zwischen der Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, pubblicato in un'edizione a Friburgo e tradotto in lingua rumena con il titolo *Bisericile Răsăritului și Apusului de-a lungul istoriei bisericești*, edito a Iași nel 1998, con una versione pubblicata anche in lingua russa nello stesso anno. In una serie intitolata *Das östliche Christentum*, fu pubblicata a Würzburg, nel 1999, l'opera *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, una prospettiva ecumenica sul cristianesimo. Interessato ai grandi scismi della storia della Chiesa e alle loro conseguenze, pubblicò sempre a Friburgo l'opera *Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen*, tradotta e pubblicata dalla Casa Editrice dell'Università di Cluj con il titolo *Schisme: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică* (2006). Inoltre, alcune sue ricerche scientifiche e lavori presentati a conferenze e convegni sono stati pubblicati su riviste periodiche in Romania.

Si avvicinò alla storia della Chiesa Rumena già nel 1978, curando una raccolta di studi intitolata *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen (Contributi alla storia ecclesiastica dei rumeni)*, pubblicata a Vienna e Monaco. In vari studi, si soffermò sull'importanza di alcune personalità storiche rumene come Petru Movilă, il metropolita Gabriel Bănulescu Bodoni e altre figure ecclesiastiche rappresentative per la storia della Romania. I suoi legami accademici con la Romania non furono un caso isolato, poiché nutriva altrettanti interessi accademici in Russia, in particolare in Ucraina, ad esempio presso l'Università Cattolica Ucraina di Leopoli. Fu un sacerdote e teologo di tradizione bizantina, ma le sue ricerche si concentrarono anche sui cattolici di lingua tedesca a Mosca.

La sua qualità di professore si manifestò inoltre nell'insegnamento presso le istituzioni teologiche cattoliche e ortodosse di Mosca e San Pietroburgo. La *Theologische Fakultät* e il *Zentrum für das Studium der Ostkirchen St. Nikolaus* hanno messo a disposizione degli studenti, degli specialisti e di altri interessati

IN MEMORIAM ERNST CHRISTOPH SUTTNER

i suoi corsi online, tramite il link [qui](#), in formato PDF. Il Professore ha inoltre donato la sua biblioteca personale all'Istituto di Studi Avanzati in Teologia Ortodossa di Chambésy. Questa straordinaria biblioteca, raccolta nel corso della sua vita, è stata uno strumento essenziale per i suoi studi e per la realizzazione dei suoi progetti scientifici. Essa riflette i suoi vasti interessi accademici e documenta l'evoluzione politica e religiosa delle Chiese orientali, sia prima che dopo il 1989, in Europa.

Grazie alla sua presenza in diverse istituzioni accademiche internazionali, universitarie ed ecclesiastiche, il Professor Ernst Christoph Suttner ha costantemente trasmesso l'importanza di una riconciliazione tra le Chiese e la necessità di una reciproca e approfondita conoscenza storica. La spiritualità e la cura pastorale hanno rappresentato per lui una preoccupazione centrale. In un'Europa occidentale moderna, è stato un messaggero delle ricche tradizioni rappresentate dalla teologia orientale, includendo tra queste anche quelle rumene.

In breve, ma con profonda gratitudine: Ernst Christoph Suttner è stato Sacerdote, Teologo, Professore, Amico, un UOMO con un grande cuore.

I funerali si sono tenuti martedì 29 ottobre 2024, presso il cimitero principale di Würzburg.

Sit tibi terra levis!

**Dr. Eva MÂRZA**  
*evamarza@yahoo.com*



## ABBREVIATIONS

*ASS – Acta Apostolicae Sedis*

*CCC – Catechismo della Chiesa Cattolica*

*CCL – Corpus Christianorum. Series Latina*

*DVP – Il dono della vocazione presbiteriale*

*EE – Enchiridion delle Encicliche*

*ES – Enchiridion Symbolorum*

*EV – Enchiridion Vaticanum*

*Eun. – Contra Eunomium*

*GNO – Gregorii Nysseni Opera*

*PCB – Pontificia Commissione Biblica*

*PdV – Pastores dabō vobis*

*PG – J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*

*PL – J. P. Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*

*PO – Presbyterorum ordinis*

*Sch – Sources Chrétienues*