





ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

VICENTE BOSCH (Direttore),  
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,  
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, CATALINA VIAL DE AMESTI

*Consiglio scientifico*

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,  
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,  
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI

*Segretaria di redazione*

CLAUDINE BALLERINI

*Direttore responsabile*

MARCO VANZINI

\*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste  
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente  
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,  
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

\*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 24 Maggio 2022.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma  
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

\*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts ([www.rtabstracts.org](http://www.rtabstracts.org)).

*Grafica di copertina:* LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 36 · ANNO 2022 · FASCICOLO I

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti  
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy  
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: [office@if-press.com](mailto:office@if-press.com)
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved  
Copyright © 2017 by IF Press srl  
IF Press srl – Roma, Italia  
[info@if-press.com](mailto:info@if-press.com) – [www.if-press.com](http://www.if-press.com)

*Stampato in Italia – Printed in Italy*

## SOMMARIO

### STUDI

- BEATRIZ PREGO PÉREZ - MARCO VANZINI, *La religiosità umana nel pensiero di Jean Daniélou* 11
- GIORGIO FARO, *L'ultima cena di Gesù era pasquale? Un'ipotesi da riconsiderare* 47
- CLAUDIO TAGLIAPIETRA, *Il contributo di Bernard Lonergan a una teologia dell'esperienza religiosa* 81

### NOTE

- WILLEM JACOBUS CARD. EIJK, *Pastoral care and accompaniment for people who request euthanasia or assisted suicide* 113
- GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Vocazione e missione di san Giuseppe nei racconti evangelici* 129
- JUAN JOSÉ SILVESTRE, "Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo" (Fil 2,5). *Una liturgia que configura a Cristo* 155
- PIERPAOLO DONATI, *Il destino dell'umanesimo: il terzo (incluso) come relazione tra umano e sociale* 179

### STATUS QUAESTIONIS

- ELIZABETH REICHERT, *Aquinas and the gifts: contemporary contributions to the place of the gifts of the Holy Spirit in the christian moral life* 203
- Recensioni* 231
- Libri ricevuti* 261





STUDI



# LA RELIGIOSITÀ UMANA NEL PENSIERO DI JEAN DANIELÉLOU

BEATRIZ PREGO PÉREZ\* - MARCO VANZINI\*\*

SOMMARIO: *Introduzione. I. La nozione di religiosità: approssimazione fenomenologica ed espressione concettuale. 1. La religiosità come riconoscimento di un Assoluto personale. 2. Le ierofanie: occasioni e mediazioni del rapporto religioso. 3. Religione e religioni: distinzione e rapporto. II. Comprensione teologica della religiosità. 1. Rivelazione cosmica, fede, grazia. 2. La religione in rapporto alla rivelazione in Cristo. Conclusione: la radice autentica della religiosità umana.*

## INTRODUZIONE

« Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia ». <sup>1</sup> È un fatto accertato che la nostra attuale società occidentale stia vivendo una crisi di identità, una crisi antropologica di tale portata da poter dire, con papa Francesco, che si sta attuando un « cambiamento di epoca ». <sup>2</sup> Di questa crisi è parte, ma probabilmente anche causa, e non secondaria, la perdita del senso religioso, l'eclissi di Dio dall'orizzonte delle domande e delle attese dell'uomo. Questa intuizione è stata sviluppata dal teologo francese Jean Daniélou, che ha difeso l'importanza della religiosità propria dell'uomo e il suo ruolo nella ricezione della fede lungo tutta la sua opera di teologo e di pastore. Lo scopo di questo studio è di comprendere la nozione teologica di *religiosità* sviluppata da Daniélou, nella convinzione che il suo contributo sia rilevante ancor oggi, non solo per capire meglio le radici di ciò che sta accadendo nelle società secolarizzate, ma anche per gettare luce sul rapporto tra cultura, religione e rivelazione, un punto chiave sia per l'opera di evangelizzazione e inculturazione della fede, sia per un fecondo dialogo tra cristianesimo e religioni.

In ambito teologico, la riflessione sulle religioni ha acquisito un posto di primo piano nel dibattito post-conciliare, di cui costituisce « uno dei capitoli più vivi e

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. \*\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Lett. Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 78.

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, 10-XI-2015.

travagliati»<sup>3</sup> per la presenza di molteplici prospettive tra loro differenti e talvolta in contrasto.<sup>4</sup> È anche frequente, in tale dibattito, riscontrare generalizzazioni circa il carattere delle diverse religioni, comprensibili data la difficoltà di raggiungere una conoscenza adeguata di ciascuna di esse.<sup>5</sup> È senz'altro auspicabile dunque un approfondimento fenomenologico circa le religioni. Soprattutto però, a nostro parere, è necessaria una maggiore riflessione sulla religiosità dell'uomo – ossia sulla “religione” in quanto rapporto fondamentale dell'uomo con Dio – che affianchi e completi quella sulle “religioni”. È proprio su questo punto che la riflessione di Daniélou ci sembra particolarmente suggestiva e attuale, grazie alla sintesi profonda che egli opera tra l'approccio fenomenologico e la prospettiva teologica. Al di là delle differenze e dei limiti riscontrabili nelle diverse forme di religiosità, lo sguardo di Daniélou riesce a cogliere in esse la possibilità di un rapporto autentico, teologicamente caratterizzabile in termini di “rivelazione” e di “fede”, tra Dio e l'uomo. Individuare la radice autentica che può essere presente e operante nella religiosità umana, in modo teologicamente fondato, permette di pensare il rapporto salvifico tra Dio e l'uomo in modo relativamente indipendente rispetto alle forme storico-culturali in cui esso si concretizza nelle diverse religioni. Ciò da un lato consente di sollevare la riflessione teologica sulle religioni dal peso eccessivo rappresentato dalla questione della salvezza, e dall'altro può favorire un dialogo e un confronto interreligioso più aperto e sereno, nella ricerca di ciò che accumuna nella verità e nell'impegno per un mondo più degno dell'uomo.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 533. Rendere conto anche sommariamente dei principali autori coinvolti e delle loro posizioni sarebbe arduo e non rientra nel nostro intento. Per un'esposizione sintetica che, sebbene un po' datata, offre un quadro d'insieme ancor oggi valido, si veda: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 30-IX-1996. L'opera recente di G. O'COLLINS, *Una cristologia delle religioni*, Queriniana, Brescia 2021 offre, oltre alla proposta dell'autore centrata sulla portata universale del sacerdozio di Cristo, una rassegna di diverse posizioni e una bibliografia aggiornata.

<sup>4</sup> Allo stesso Daniélou, insieme ad altri autori, la Commissione Teologica Internazionale, riconosce un rilievo notevole (cfr. *Il cristianesimo e le religioni*, n. 4). Si vedano in merito anche: R.E. VERASTEGUI, *Les religions non-chrétiennes dans l'histoire du salut*, Roma 1974; G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1998, 77-87; I. MORALI, J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non cristiani in H. de Lubac: *dati e argomenti per il superamento della tesi di R.E. Verastegui sulla tendenza Daniélou*, «Euntes Docete» LIII/1 (2000) 29-51; G. CANOBBIO, *L'emergere dell'interesse verso le religioni nella teologia cattolica del Novecento*, in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni*, Paoline, Milano 2001, 36-39.

<sup>5</sup> Difficoltà già segnalata in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 5.

<sup>6</sup> Come sostiene Joseph Ratzinger, il cui pensiero in molti punti manifesta grande armonia rispetto a quello di Daniélou, troppo spesso e troppo in fretta si tende ad associare la domanda

L'obiettivo di questo studio è dunque quello di comprendere e sistematizzare la visione teologica di Daniélou su tale concetto di religiosità, mettendo in luce, oltre al suo carattere di dimensione costitutiva dell'uomo, anche la sua natura di rapporto autentico con Dio e la sua relazione con la fede cristiana.

L'approccio di Daniélou comprende, come si è accennato, due momenti – fenomenologico e teologico – accompagnati in verità anche da una riflessione filosofica – metafisica ed esistenziale –, il che conferisce al suo pensiero una speciale ampiezza, solidità e profondità. La nostra esposizione pertanto sarà suddivisa in due parti, la prima dedicata al momento fenomenologico-filosofico, la seconda all'argomentazione teologica.

## I. LA NOZIONE DI RELIGIOSITÀ:

### APPROSSIMAZIONE FENOMENOLOGICA ED ESPRESSIONE CONCETTUALE

La comprensione della religiosità, delle sue forme e del suo sviluppo storico è un tema centrale nel pensiero di Jean Daniélou, come rivelano sia l'abbondanza degli scritti in cui esso appare (in almeno quindici dei suoi libri e in più di una dozzina di articoli sull'argomento), sia la continuità della sua presenza nel tempo (dalla prima opera del teologo francese, *Le signe du temple*, nel 1942, fino alle sue *Memorie*, pubblicate postume nel 1974).<sup>7</sup> Si può dire che tale tema sia il

sulla salvezza dell'uomo alla questione delle religioni come possibili vie di salvezza. E domanda provocatoriamente: «Chi dice che il tema della salvezza debba essere assegnato soltanto alle religioni? Non deve essere affrontato in modo molto più differenziato a partire dalla totalità dell'esistenza umana, e la ricerca non deve essere sempre guidata anche dal supremo rispetto davanti al mistero dell'agire di Dio?» (J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 53). Distinguere il tema della salvezza di ogni uomo dalle molteplici modalità – tra le quali possono rientrare anche le religioni – in cui Dio può raggiungere l'uomo, consente di guardare alle religioni, compreso il cristianesimo, in modo spassionato e obiettivo (cfr. *ibidem*, 213-218).

<sup>7</sup> Le opere che trattano più direttamente il tema della religiosità sono: *Le mystère du salut des nations* (1946); *Les saints "païens" de l'Ancien Testament* (1956), libro in cui Daniélou esamina la situazione religiosa di coloro che non fanno parte dell'Alleanza di Gesù Cristo né di quella di Abramo, sulla base della Sacra Scrittura e della Tradizione; *L'oraison, problème politique* (1965), in cui mette a fuoco l'importanza della dimensione religiosa dell'uomo e la sua manifestazione pubblica attraverso il culto, insieme alla necessità del suo rinnovamento nella civiltà tecnologica; l'articolo *Religion et civilisation* (1967) scritto in risposta ad alcune critiche a *L'oraison*; *L'avenir de la religion* (1968), in cui Daniélou tratta della crisi della religione di fronte al marxismo e alle tesi di Freud e approfondisce la natura e la vocazione dell'uomo; *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui* (1969), libro in cui cerca di rispondere alle domande fondamentali sulla fede in Dio, sulla trascendenza del cristianesimo e sul contenuto della fede in Cristo; *Paul et les païens* (1970), in cui affronta la questione della virtù salvifica delle religioni non rivelate, alla luce dell'atteggiamento di San Paolo nei loro confronti, ma che nella sua analisi principale si concentra sulla religiosità

presupposto e la base su cui sviluppa il suo pensiero teologico sulla relazione tra l'uomo e Dio nei diversi momenti della storia della salvezza. Esso dunque è strettamente collegato alla teologia della storia caratteristica del nostro autore.

Questa presenza costante e diffusa, insieme al fatto che Daniélou non è un pensatore sistematico, rende necessario esaminare l'insieme della sua opera sulla questione di nostro interesse, facendo attenzione ai diversi contesti in cui la religione viene trattata, alla terminologia che impiega per caratterizzarla adeguatamente e alle molteplici relazioni che di volta in volta egli considera, in particolare quella tra religioni e rivelazione cristiana, riflesso del rapporto tra religiosità dell'uomo e accoglienza della rivelazione nella fede. Un elemento di facilitazione è tuttavia il fatto che il pensiero di Daniélou sulla questione della religione si è mantenuto coerente, senza subire sostanziali cambiamenti nel tempo: le differenze che si possono rilevare tra i diversi scritti, ad un'analisi attenta appaiono dovute essenzialmente alla diversità dei contesti nei quali il tema è trattato.<sup>8</sup>

Procediamo dunque ad esporre in modo ordinato, attingendo alle opere di Daniélou, innanzitutto la descrizione fenomenologica del rapporto religioso dell'uomo con Dio; in secondo luogo ci occuperemo delle occasioni e dei mezzi di espressione di tale rapporto, le *ierofanie*; infine esamineremo la distinzione e la relazione tra religione e religioni, come emerge nel pensiero del teologo gesuita.

### 1. *La religiosità come riconoscimento di un Assoluto personale*

Cos'è la religiosità per Daniélou? La nozione appare, in nuce, già nel suo primo libro, *Le signe du temple ou De la présence de Dieu* (1942), che egli stesso considera una sintesi di tutto il suo pensiero successivo.<sup>9</sup> In un passaggio significativo di quest'opera, commentando gli eventi relativi alla nascita di Cristo, Daniélou afferma:

dell'uomo così come si manifesta in queste religioni.

Nel seguito ci riferiremo sempre, quando possibile, alle opere di Daniélou in italiano, fornendo alla prima occorrenza tutti i dati, compresa la data della pubblicazione dell'originale in francese; nelle successive occorrenze indicheremo solamente il titolo delle opere. Le traduzioni dal francese, quando necessarie, saranno nostre.

<sup>8</sup> Così egli stesso annota nelle sue *Memorie*: «Non possiedo uno spirito logico e sistematico, ho una mentalità di tipo simbolico, credo molto ad una visione poetica del reale». J. DANIELOU, *Memorie*, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, 110. E ancora: «In fondo la mia opera esprime una coerenza interiore, non è frutto di una scelta sistematica. Quando rileggo ciò che ho scritto, scopro che i miei libri si completano uno con l'altro e che riflettono quanto penso». *Ibidem*.

<sup>9</sup> «Ho l'impressione, in quelle sessanta pagine, di aver detto pressappoco tutto quello che dovevo dire; negli altri miei libri, non ho fatto altro che commentare e annotare quell'opuscolo: dentro c'è la mia teologia della storia, analizzo la successione delle grandi epoche religiose, il periodo cosmico delle religioni pagane, il periodo ebraico, il periodo cristico, il periodo ecclesiastico, per giungere all'escatologia». *Ibidem*, 93.

I pastori ed i magi sono come l'affiorare nel Vangelo di una vena sotterranea, elementare, che non era stata affatto guastata dalla corruzione, e nemmeno abolita dalla rivelazione mosaica. Essa continua a costituire per noi il sacro nella forma elementare, che è l'intuizione oscura di una presenza divina nel silenzio della notte, nell'oscurità delle foreste, nell'immensità del deserto, nella luce del genio, nella purezza dell'amore. [...] Ma questo elemento sacrale ha senso solo se ricollegato ad una presenza personale. [...] È la presenza personale, velata e rivelata ad un tempo dai segni, che risveglia in noi quel timore religioso.<sup>10</sup>

Nel testo si colgono diversi aspetti dell'approccio di Daniélou alla religiosità: da un lato, il riferimento alla Sacra Scrittura, che costituisce come l'alveo teologico della riflessione dell'autore e che sarà una costante in tutta la sua produzione; dall'altro è già presente, anche se in modo ancora implicito, l'apporto delle scienze della religione – storia, fenomenologia, sociologia – di cui Daniélou si è sempre mostrato attento conoscitore.<sup>11</sup> La misteriosa vicenda dei Magi i quali, sulla base della propria esperienza religiosa, estranea alla religione di Israele, giungono ad adorare il vero Dio in un bambino (cfr. Mt 2,1-12), è per Daniélou una prova storica, suggellata dalla Scrittura, della validità della religiosità autentica come via alla fede. Entreremo più tardi nella considerazione teologica della religiosità, qui appena accennata. Per ora ci concentriamo sulla sua caratterizzazione fenomenologica.

La religiosità viene tratteggiata come un atteggiamento costitutivamente umano, risposta affettiva a una presenza (*présence*) intuita del divino – il sacro – che si coglie attraverso qualche aspetto della realtà materiale (notte, foresta, deserto) o spirituale (intelligenza, amore). Si tratta di un'intuizione che tende, per avere senso, al riconoscimento di una "presenza personale", dice Daniélou. In un'opera di poco successiva, spiegando che la prima missione del Verbo consiste nella manifestazione di Dio a tutti gli uomini attraverso i segni costituiti dalle creature, egli ribadisce: «Effettivamente il Dio della religione, Colui che ci fa incontrare il Verbo di Dio, è un Essere vivo di cui constatiamo la presenza. Non è un'idea astratta, un principio di spiegazione generale, è un Essere personale quello a cui ricorriamo. Per conseguenza l'atto religioso essenziale è la preghiera».<sup>12</sup>

Il riconoscimento di una presenza personale come oggetto dell'esperienza religiosa non si dà sempre. Daniélou sostiene che «ci può essere benissimo un atteggiamento religioso reale senza che ci sia il riconoscimento del vero Dio» perché, spiega: «C'è un atteggiamento religioso [*attitude religieuse*] fondamentale

<sup>10</sup> J. DANIELÉLOU, *Il segno del tempio* [1942], Cantagalli, Siena 2011, 15-16.

<sup>11</sup> Tra gli storici e fenomenologi della religione che Daniélou mostra di frequentare maggiormente troviamo Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e soprattutto Mircea Eliade, che conobbe personalmente (cfr. *Memorie*, 149) e che cita assai estesamente.

<sup>12</sup> J. DANIELÉLOU, *Il mistero della salvezza della nazioni* [1946], Morcelliana, Brescia 1958, 34.

dove c'è riconoscimento d'un assoluto».<sup>13</sup> Una persona può non conoscere il Dio vero e avere un'idea falsata dell'assoluto – il teologo francese fa l'esempio di un ideale politico assunto come assoluto, ritenuto degno del sacrificio della propria vita –, ma anche in questo caso non potremmo parlare di un'assenza totale di religione. Sarebbe una religiosità deviata e deformata, certo, ma «il bisogno religioso» (*besoin religieux*) sarebbe presente in modo latente in essa, e il giorno in cui le fosse presentata adeguatamente la verità sarebbe capace di riconoscerla.<sup>14</sup>

È interessante notare in primo luogo che Daniélou differenzia la ricerca dell'assoluto dalla scelta di una realtà concreta come assoluto. Anche quando si rivolge erroneamente ad un «surrogato»<sup>15</sup> necessario per colmare il bisogno religioso, l'istinto religioso, la ricerca dell'assoluto rimane insopprimibile e costitutiva dell'uomo. Ed è chiaro che, per Daniélou, è il *rapporto personale* con l'assoluto, colto come *presenza personale*, ciò a cui segretamente tende la ricerca religiosa dell'uomo, sebbene non sempre vi giunga. Egli può dunque affermare:

l'atto religioso essenziale è la preghiera. [...] La preghiera, protesta contro il mondo, confessione della nostra impotenza, è l'atto col quale domandiamo aiuto a Dio per uscire dalla nostra miseria e trarci d'impaccio nei nostri bisogni. È il fatto religioso primordiale.<sup>16</sup>

Daniélou è convinto quindi che l'uomo, essere costitutivamente religioso, sia in grado di compiere un atto trascendente, capace di intuire la presenza personale di Dio al di là del mistero del cosmo. Ecco come si esprime in uno scritto della maturità:

È un aspetto costitutivo dell'uomo l'essere religioso, cioè capace di riconoscere con l'intelligenza e di ratificare con l'amore la sua relazione alla divinità.<sup>17</sup>

È evidente che l'*amore* non possa rivolgersi che ad un Essere personale. E proprio l'amore, sostiene Daniélou, è la forma più comune di esperienza di Dio, poiché è la sostanza dell'atteggiamento religioso della *pietà*: «ovvero quell'atteggiamento interiore di indulgenza derivato da Dio, d'amore umile di Dio, che ritroviamo in tutte le religioni [...]. La preghiera è infatti qualcosa di universale, l'atteggiamento grazie al quale l'anima entra in comunicazione individualmente e personalmente con la divinità».<sup>18</sup>

Che la pietà, il cui contenuto è l'amore, sia atteggiamento religioso per eccellenza, concorda anche con il fatto che il principale "luogo" in cui l'uomo può

<sup>13</sup> *Ibidem*, 29-31.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 34; cfr. J. DANIELOU, *Dio e noi* [1956], BUR, Milano 2009, 29.

<sup>17</sup> J. DANIELOU, *Christianisme et religions non chrétiennes*, «Études» XCVII (1964) 323.

<sup>18</sup> J. DANIELOU, *Miti pagani, mistero cristiano* [1966], Arkeios, Roma 1995, 35-36.



riconoscere Dio come presenza personale è la propria intimità. Come vedremo a breve, sono molteplici, secondo Daniélou, i segni offerti all'uomo affinché vi possa intuire la manifestazione di Dio, ma l'atteggiamento religioso dell'uomo si esprime nella sua forma più profonda nel riconoscimento della propria esistenza come dono (di amore) di Dio in ogni momento:

Ad ogni istante io mi ricevo tutto intero da Lui. Riconoscere questo dono, rispondere alla grazia mediante azione di grazie, riferire a Dio in ogni momento non soltanto tutto quanto mi appartiene ma tutto quello che sono, questo è l'espressione stessa della religione.<sup>19</sup>

L'idea di essere nelle mani di Dio per ogni cosa è l'espressione stessa dell'atteggiamento religioso fondamentale. [...] Il fondamento della religione [è] che veniamo da Dio e giungiamo a lui attraverso la totalità di noi stessi: il rapporto con Dio copre ed abbraccia tutto nella nostra esistenza.<sup>20</sup>

La gratitudine e il senso di totale appartenenza a Dio vengono espressi dall'uomo nel *sacrificio*, un altro atteggiamento religioso fondamentale:

Il sacrificio è l'azione religiosa per eccellenza, l'atto con il quale l'uomo riconosce il sovrano dominio di Dio su di sé e su tutte le cose, offrendogli le primizie dei suoi beni. [...] La religione è infatti l'atto stesso per cui l'uomo riconosce la sua totale appartenenza a Dio. E il sacrificio è l'espressione visibile, il sacramento di questo atto interiore di adorazione.<sup>21</sup>

Attraverso gli atti religiosi della preghiera e del sacrificio, nell'esperienza dell'amore e nell'atteggiamento della pietà verso il divino, si esprime il *carattere relazionale* della religiosità come la comprende Daniélou e come è messo in evidenza dall'etimologia stessa della parola *religio*:

Il punto essenziale di ogni antropologia cristiana, o semplicemente religiosa, è che l'essenza dell'uomo consiste nell'essere in relazione con Dio. L'uomo è un essere che non è autonomo, che non basta a se stesso. Il termine religione deriva dalla parola latina *ligare*, che è in rapporto con legame. La religione è l'espressione di un legame. Essere religioso è essere cosciente dell'esistenza di un legame con Dio.<sup>22</sup>

Tali affermazioni sulla religiosità come atteggiamento originario dell'uomo, come capacità di autentica trascendenza, di superamento della dimensione di mistero della natura e del proprio io per giungere a rapportarsi al Dio vero e personale,

<sup>19</sup> J. DANIELÉLOU, *Giovanni Battista testimone dell'Agnello* [1964], Morcelliana, Brescia 1965, 21.

<sup>20</sup> *Miti pagani, mistero cristiano*, 29.

<sup>21</sup> J. DANIELÉLOU, *I santi pagani dell'Antico Testamento* [1956], Queriniana, Brescia 2015<sup>3</sup>, 150.

<sup>22</sup> J. DANIELÉLOU, *L'avvenire della religione* [1968], Borla, Torino 1969, 87.

sono per Daniélou testimoniate storicamente nella fenomenologia religiosa.<sup>23</sup> L'universalità del fatto religioso è dimostrata, in particolare da autori come R. Otto, M. Eliade e G. van der Leeuw, in quello della psicologia da C.G. Jung, come pure dagli studi sulla simbologia di R. Guénon.<sup>24</sup> Questa convinzione è ben espressa in un testo che abbiamo già menzionato ma che vale la pena riportare in modo completo:

Attraverso la diversità delle religioni, ciò che si esprime è una dimensione della natura umana. È un aspetto costitutivo dell'uomo essere religioso, cioè capace di riconoscere con l'intelligenza e ratificare con l'amore la sua relazione con la divinità. Questo è storicamente vero. Insieme all'utensile il rito è, per l'etnologo, il segno della comparsa dell'uomo. Questo è vero per lo psicologo che riconosce nelle profondità dell'uomo una dimensione irriducibile alle altre sfere dell'esperienza. Ed è ancora più vero per una sana filosofia che riconosce come autentico umanesimo solo quello in cui l'uomo si sviluppa nella sua triplice dimensione di padronanza dell'universo attraverso la tecnica, di comunione con gli altri attraverso l'amore e di conversione a Dio attraverso l'adorazione.<sup>25</sup>

Daniélou ritiene riduttivi i tentativi di spiegare il fatto religioso su base esclusivamente psicologica, sociologica o cosmologica.<sup>26</sup> In altre parole, la *religio* dà testimonianze storiche di sé tali che non possono essere interpretate se non come segno di una autentica capacità di *trascendenza*. Tuttavia, come vedremo, sono soprattutto argomenti teologici quelli su cui la visione della religione di Daniélou si fonda, nel riconoscere la possibilità di una vera relazione tra l'uomo religioso e Dio.

## 2. Le ierofanie: occasioni e mediazioni del rapporto religioso

Come si instaura il rapporto tra l'uomo e Dio? E come trova le sue forme espressive, le sue immagini, i suoi concetti, le sue parole? In base a quanto appena visto la religione è, secondo Daniélou, l'atto che scaturisce della naturale tendenza umana

<sup>23</sup> Cfr. *Memorie*, 139.

<sup>24</sup> Daniélou fa continui riferimenti nelle sue opere agli autori citati su questo argomento. Cfr. ad esempio *Il segno del tempio*, 15; *Saggio sul mistero della storia* [1953], Morcelliana, Brescia 1957, 135-142, 136-137, 147-154; *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324-325; *Dio e noi*, capitolo "Il Dio delle religioni", 9-42.

<sup>25</sup> *Christianisme et religions non chrétiennes*, 323-324.

<sup>26</sup> «Molti tentativi sono stati fatti per dare una spiegazione positivista del fatto religioso, siano esse spiegazioni cosmologiche – il mistero della natura, che appartiene all'ordine dell'inspiegabile –, psicologiche – la sublimazione della vita istintiva e in particolare dell'eros –, o sociologiche – la trascendenza non è altro che l'espressione della sottomissione dell'individuo alla collettività familiare e nazionale. Tutte queste spiegazioni partono da fatti esatti e li interpretano male. Confondono i segni attraverso i quali il sacro si manifesta con la sua stessa sostanza». *Ibidem*, 324. Cfr. anche *Memorie*, 149.

a riconoscere la presenza di un Essere assoluto e personale al di là del mondo creato. Cioè a scoprire il Mistero che è Dio, non solo nella sua alterità trascendente, ma anche nella sua relazione con l'uomo stesso, una relazione di appartenenza radicale dell'uomo e di dominio provvidente da parte di Dio. Un simile riconoscimento si realizza grazie alla caratteristica propria del mondo di essere *simbolo* della realtà divina: nella sua dimensione simbolica, il mondo ci fa conoscere qualcosa di Dio, ci permette di entrare in contatto con Lui.<sup>27</sup> Tale affermazione trova nel pensiero di Daniélou un duplice ordine di spiegazione: egli la sostiene sulla base dell'osservazione fenomenologica delle religioni e dei loro simboli, soprattutto riferendosi all'interpretazione di M. Eliade e di G. van der Leeuw, e la giustifica in modo compiuto sul piano teologico, grazie al concetto di rivelazione cosmica. Lasciando per un secondo momento la comprensione teologica, soffermiamoci sulla prospettiva storico-fenomenologica.

In diverse occasioni, il nostro teologo nota che un apporto fondamentale degli studi di M. Eliade sulla ricchissima fenomenologia religiosa, con le sue dottrine, suoi simboli e i suoi riti, è stato quello di riconoscere che in essa si esprime molte volte una *religiosità autentica*, in quanto in essa l'uomo si rivolge non al mondo e ai suoi fenomeni, ma alla potenza misteriosa che vi soggiace. L'uomo religioso mostra cioè di cogliere i fenomeni naturali come *ierofanie* – termine coniato da Eliade e che Daniélou volentieri impiega –,<sup>28</sup> ossia come «manifestazioni di una potenza misteriosa, che egli adora appunto attraverso le sue manifestazioni».<sup>29</sup> Il riconoscimento di oggetti, fenomeni, persone come ierofanie, indica che per l'uomo religioso il cosmo ha un carattere *simbolico*, poiché rimanda e rivela, attraverso realtà visibili, i tratti invisibili del numinoso, del divino.<sup>30</sup> Ed è attraverso le stesse ierofanie in cui il divino viene colto, che l'uomo plasma il proprio sentire religioso e lo esprime in miti, riti, simboli.

Questo carattere di simbolo o segno si ritrova in tutto ciò che è reale. Così Daniélou può affermare che la religiosità dell'uomo viene risvegliata dal contatto con tutte le creature e le situazioni dell'esistenza:

Le creature [...] sono dei segni; e in fondo, è questo il significato che rivestono i gradi dell'essere. Ogni creatura è un segno, ossia risveglia in me la nostalgia di qualcosa che da sé non può darmi. «*Il mondo è un libro in cui tutto mi parla di Dio*». [...] Il

<sup>27</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 149; *Dio e noi*, 18.

<sup>28</sup> Daniélou si riferisce in particolare a M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949. Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 147; *Dio e noi*, 12, 14; *Miti pagani, mistero cristiano*, 13-14.

<sup>29</sup> *Dio e noi*, 12. Cfr. *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324-325.

<sup>30</sup> Daniélou impiega spesso in modo intercambiabile i concetti di ierofania e di simbolo. «Per un pagano l'elemento materiale costituisce il segno, il simbolo e, per impiegare il termine tecnico caro ad Eliade, la ierofania, ossia la manifestazione visibile del sacro, di una realtà trascendente e misteriosa». *Miti pagani, mistero cristiano*, 13.

valore delle creature è appunto di trasmetterci quei messaggi e suscitare in noi quel turbamento interiore che ci apre di nuovo all'infinito».<sup>31</sup>

Sono numerose le ierofanie, i simboli che la natura offre all'esperienza religiosa dell'uomo, come testimonia la varietà delle forme religiose.<sup>32</sup> Ma all'interno della realtà del mondo, la presenza del sacro è percepibile nel modo più vivo nei gesti umani, e ciò vale specialmente per l'uomo moderno al quale il cosmo appare in certa misura "desacralizzato": «Anche l'uomo è una ierofania, anzi è la più mirabile delle ierofanie».<sup>33</sup> L'esperienza del bello, il mistero dell'amore, della libertà, la morte e le situazioni-limite che pongono l'uomo di fronte alle scelte decisive per il proprio destino, sono occasioni privilegiate di incontro con il sacro.<sup>34</sup>

È [...] all'interno di se stesso, nell'esperienza dei suoi limiti e al contempo del suo assoluto, che l'uomo percepisce in sé la presenza di una realtà divina che non è lui e tuttavia agisce in lui. La percepisce nelle resistenze della sua coscienza, che gli fanno sentire l'assoluto del bene e del male; nell'illuminazione della sua intelligenza, che gli fa toccare la presenza di una verità che abita nel cuore del suo essere; negli appelli di un amore che gli fa cercare, oltre tutto ciò che è finito, un Bene che rende buono tutto ciò che è buono. E a volte, entrando nella propria interiorità, nel cuore stesso della sua vita personale, è come abbagliato nel percepire, riflesso nello specchio della sua anima, un raggio che proviene da altrove.<sup>35</sup>

Dal punto di vista del soggetto religioso, la modalità con cui questi coglie il mistero di Dio attraverso le ierofanie è una forma di conoscenza diversa da quella scientifica, dalla dimostrazione razionale, o dal ragionamento filosofico. Daniélou descrive bene tale modalità di conoscenza del sacro in una pagina di *Miti pagani*,

<sup>31</sup> *Miti pagani*, 67-68; il corsivo è dell'originale. Il termine "segno", impiegato in questo passo o in altri analoghi, ha un carattere personalistico più esplicito rispetto a quello di "simbolo" che Daniélou impiega abitualmente in una accezione più generale, che non esclude però l'accezione personalista.

<sup>32</sup> Sintetiche descrizioni delle principali ierofanie e dei corrispondenti simboli, ricorrenti nelle molteplici forme di religiosità, si trovano in diversi luoghi. Ci limitiamo a segnalare: *Saggio sul mistero della storia*, capitolo "Simbolismo e storia"; *Dio e noi*, 18-23; *Miti pagani, mistero cristiano*, 9-24.

<sup>33</sup> *Miti pagani, mistero cristiano*, 20. Daniélou ritiene che, sebbene il cosmo non sia (e non possa mai essere) davvero "desacralizzato", neppure per l'uomo moderno scientificamente consapevole dei dinamismi che regolano la natura, il "punto di contatto col sacro" oggi privilegiato si trovi nell'uomo stesso. Cfr. *ibidem*, 12-13, 20-24.

<sup>34</sup> Cfr. *ibidem*, 13, 18-24. «Attraverso le relazioni umane fondamentali, l'uomo raggiunge una realtà di cui non può disporre e che gli fa toccare la presenza di una trascendenza» (*Christianisme et religions non chrétiennes* 325). Per un approfondimento sull'incontro e la conoscenza di Dio attraverso le esperienze fondamentali dell'esistenza umana, cfr. J. DANIELOU, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1969, 37-58.

<sup>35</sup> *Christianisme et religions non chrétiennes*, 325.

*mistero cristiano*, cui ora ci riferiamo.<sup>36</sup> Si tratta di un'«esperienza di Dio in quanto realtà concreta ed esistenziale»; un'esperienza in cui si coglie la «presenza del Dio vivente attraverso le sue manifestazioni nella natura». L'uomo infatti è in grado di avere una percezione della realtà particolarmente profonda, nella quale è possibile afferrare un contenuto *noetico*:

Esiste nella sensibilità o nell'immaginazione, una percezione della realtà infinitamente preziosa, a condizione di rielaborarla in forma di percezione intellettuale, di non lasciarla a livello di affettività evanescente, ma di liberarne il contenuto noetico: e questo è vero per ogni tipo di esperienza. È vero per l'amore, per la morte, per le esperienze umane: ma è vero anche per l'esperienza della natura.<sup>37</sup>

Polemizzando nei confronti della moderna visione scienziata che considera capace di oggettività solo la conoscenza empirico-scientifica, Daniélou sostiene che «l'uomo completo [...] è quello che tuttavia resta sensibile a un'esperienza poetica e mitica del cosmo, colui che è in grado di percepire, attraverso le realtà cosmiche, una determinata conoscenza dell'invisibile».<sup>38</sup>

Tale descrizione della modalità di percezione e conoscenza del divino attraverso la valenza simbolica della realtà, si avvicina nella sostanza a quella proposta da altri autori, come Guardini o Scheler, ben noti a Daniélou.<sup>39</sup> Ciò che ci appare particolarmente interessante nella posizione del teologo francese, tuttavia, è la determinazione con cui afferma l'*oggettività* della conoscenza religiosa così raggiunta. «L'aggettivo "*noetico*" sta a significare che si tratta della percezione, attraverso l'intelligenza, di qualcosa di reale e oggettivo».<sup>40</sup> Tale convinzione, espressa in molti luoghi da Daniélou, è la sua risposta al razionalismo moderno e ai suoi tentativi di interpretare in modo riduzionistico la portata dell'esperienza religiosa (e della conoscenza simbolica che la caratterizza), in chiave naturalistica o psicanalitica.<sup>41</sup> Possiamo distinguere tre argomentazioni sulle quali Daniélou

<sup>36</sup> Per quanto segue, cfr. *Miti pagani, mistero cristiano*, 18-19.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Per approfondimenti sulla valenza del simbolo e sulla conoscenza simbolica nell'ambito della religione, con riferimenti anche al pensiero di Scheler, cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Riguardo all'esperienza religiosa in Guardini, si veda C. TAGLIAPIETRA, *Presupposti e lineamenti di una teologia dell'esperienza religiosa in Romano Guardini*, «Rassegna di Teologia» 62 (2021) 577-600.

<sup>40</sup> *Miti pagani, mistero cristiano*, 19.

<sup>41</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 148-149; *Dio e noi*, 18; *Miti pagani, mistero cristiano*, 14. «Ciò che i simboli ci fanno conoscere è realmente qualcosa di Dio. Così il valore oggettivo del simbolismo religioso ci si mostra come davvero corrispondente alla natura stessa delle cose». *Saggio sul mistero della storia*, 149.

fonda l'affermazione del carattere oggettivo della conoscenza religiosa, ciascuna ad un livello diverso di spiegazione: fenomenologica, metafisica, teologica.

Riguardo al primo livello di spiegazione – fenomenologico –, conviene seguire l'esposizione sintetica che l'autore offre in *Dio e noi*:

Il razionalismo moderno, [...] ha spesso considerato arbitraria e fantastica una simile conoscenza simbolica. Ma ad essa è stato restituito il suo valore gnoseologico dalla fenomenologia delle religioni. Da un lato, è stato messo in evidenza che gli stessi simboli – fuoco, tenebre, rugiada – hanno sempre designato delle realtà analoghe; si tratta dunque di una relazione oggettiva esistente tra il simbolo e il suo oggetto, e non di un'interpretazione gratuita. Il simbolo è mezzo di una conoscenza perfettamente oggettiva. Dall'altro, la psicologia del profondo di Jung ha mostrato come questo valore obiettivo dei simboli fosse connesso alla struttura stessa dello spirito, poiché esprimono dei contenuti intellettuali ed emozioni permanenti.<sup>42</sup>

Emerge qui un secondo aspetto dell'opera di Eliade valorizzato da Daniélou: l'aver riconosciuto che analoghe rappresentazioni simboliche si ritrovano pressoché in tutte le tradizioni religiose, con significati che, sebbene possano differire, rivelano tuttavia forti rassomiglianze. Tale somiglianza, che si impone nonostante una certa polivalenza dei simboli, non è spiegabile adeguatamente se non ammettendo un «contenuto oggettivo dei simboli stessi».<sup>43</sup> Il dato emergente dalla fenomenologia delle religioni di Eliade, inoltre, è messo in relazione da Daniélou con i risultati della psicologia del profondo di C.G. Jung, secondo cui si può notare una corrispondenza tra i miti delle religioni e gli *archetipi*, le strutture profonde e permanenti della vita psichica.<sup>44</sup> Pertanto, «sia che si parta dall'analisi oggettiva dei simboli nelle religioni, o dall'analisi soggettiva della funzione mitica nella psicologia delle profondità oscure, si perviene sempre a constatare che ci si trova in presenza dei simboli dotati di contenuti costanti».<sup>45</sup> La corrispondenza tra il significato riconosciuto nei simboli naturali e la struttura della psiche umana non può essere interpretata in termini di proiezione soggettiva dei contenuti dello spirito sulle realtà naturali, come vorrebbero le interpretazioni riduzionistiche della religione. Daniélou ritiene invece che tale convergenza permetta all'uomo di «scoprire le corrispondenze tra il mondo visibile e il mondo invisibile», così che il simbolismo religioso «costituisce una via autentica di accesso alla conoscenza del mondo divino».<sup>46</sup>

<sup>42</sup> *Dio e noi*, 18.

<sup>43</sup> *Saggio sul mistero della storia*, 147. Una discussione ampia sul valore della simbologia religiosa e sul contributo di M. Eliade è sviluppata da Daniélou in *ibidem*, 145-149.

<sup>44</sup> Si veda su questo anche *Miti pagani, mistero cristiano*, 20-21.

<sup>45</sup> *Saggio sul mistero della storia*, 148.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 149.

Consideriamo ora la seconda argomentazione a proposito dell'oggettività dell'esperienza e della conoscenza religiosa, che possiamo rintracciare nel pensiero di Daniélou: l'argomento metafisico. Ne tratteremo brevemente, visto che il nostro intento principale è quello di indagare il rapporto religioso dell'uomo con Dio. Ci sembra utile, tuttavia, accennarvi per mostrare la consistenza della concezione di Daniélou, che riesce a tenere insieme in unità i diversi livelli di comprensione della realtà religiosa, in una notevole armonia. Ebbene, in un passaggio di *Dio e noi* sulla dimensione simbolica e ierofanica del cosmo, egli afferma che la capacità delle realtà create di manifestare visibilmente qualche aspetto di Dio «è d'altronde fondata metafisicamente sull'*analogia generale dell'essere*, per cui ogni essere, in quanto è una partecipazione di Dio, porta di lui qualche traccia». <sup>47</sup> Daniélou tratta con una certa ampiezza della capacità della ragione filosofica di riconoscere Dio come fondamento dell'essere e delle perfezioni di tutto ciò che esiste e al tempo stesso della sua incapacità di formulare una concezione adeguata di Dio stesso. <sup>48</sup> La via che permette all'intelligenza umana di evitare da un lato l'antropomorfismo (che riduce l'essenza di Dio all'intelligibilità e alle categorie proprie dello spirito umano) e dall'altro l'agnosticismo (che nega ogni possibile conoscenza a proposito di Dio), è precisamente l'impiego dell'analogia dell'essere. Così, afferma Daniélou riferendosi al pensiero di san Tommaso, «la ragione non solo può conoscere l'esistenza di Dio, ma può farsi anche qualche idea di lui, in quanto l'essere contingente partecipa di lui e tutte le perfezioni dell'essere contingente sono un'immagine imperfetta, ma reale, della perfezione infinita di Dio». <sup>49</sup> In un capitolo notevole di *Miti pagani, mistero cristiano*, Daniélou si impegna a mostrare come sia possibile tracciare percorsi razionali che approdano all'affermazione di Dio a partire dalla realtà del mondo e dell'uomo. Si tratta di un'originale ripresentazione delle prove dell'esistenza di Dio, in cui l'analisi metafisica parte da uno spassionato sguardo esistenziale rivolto alle esperienze più fondamentali della vita dell'uomo. Così egli mostra come l'intelligenza sia capace di giungere «dalla verità alla Verità», «dall'amore all'Amore», «da ciò che è a Colui che è». <sup>50</sup> Una volta riconosciuto Dio come principio ultimo e assoluto da

<sup>47</sup> *Dio e noi*, 18; il corsivo è nostro.

<sup>48</sup> Cfr. *Dio e noi*, 45-78; *Miti pagani, mistero cristiano*, 59-104. In questo ambito, Daniélou riprende volentieri il pensiero di Tommaso d'Aquino.

<sup>49</sup> *Dio e noi*, 48. Cfr. *Miti pagani, mistero cristiano*, 84-85.

<sup>50</sup> Sono questi i titoli dei paragrafi del capitolo IV di *Miti pagani, mistero cristiano*, in cui Daniélou distingue le diverse «prove» dell'esistenza di Dio. Egli ad ogni modo è convinto che di prove ne esistono moltissime, più o meno adeguate a seconda delle epoche, dei contesti culturali e dei temperamenti personali. Cfr. *ibidem*, 60-61. Già in *Il mistero della salvezza delle nazioni* affermava: «Si illustrano solitamente cinque prove dell'esistenza di Dio, in realtà ce n'è a milioni. Tutto è pieno di prove dell'esistenza di Dio, poiché Dio ci fa segno attraverso ogni cosa [...]» (*ibidem*, 32).

cui tutto è posto nell'esistenza e dotato di bellezza e ordine, la ragione comprende anche che la sua opera, la creazione, porta ovunque l'impronta di Lui:

È vero che, per l'uomo che sa leggervi, il mondo intero è un libro che parla di Dio. Tutte le creature ci dicono qualcosa di Dio. Il mondo della natura ci dice qualcosa di Dio, e così il mondo degli uomini, perché tutto viene da lui, tutto è un suo riflesso.<sup>51</sup>

Si trovano in queste parole, o in altre analoghe di Daniélou, il corrispettivo e la giustificazione razionale, filosofica, della realtà osservabile in ambito religioso, ossia della percezione del cosmo come ierofania o manifestazione del divino, fonte di quella conoscenza simbolica che sostanzia il rapporto religioso dell'uomo con Dio. Tale giustificazione razionale non è affatto di poca importanza per l'uomo religioso e per la religione stessa. Innanzitutto perché, come nota il nostro teologo, senza passare al vaglio della ragione, l'esperienza personale dell'incontro con Dio è sempre minacciata dal dubbio di essere vittime di un'illusione o di uno slancio sentimentale puramente soggettivo: l'esperienza ha bisogno di divenire convinzione solida anche grazie alla conferma della ragione. In secondo luogo, la religione che non accetti il confronto con la ragione corre il rischio di sfociare nel fanatismo, nell'oscurantismo o nella superstizione e di non apportare al mondo il contributo di cui è depositaria.<sup>52</sup>

Abbiamo esposto due delle tre argomentazioni a sostegno dell'affermazione che l'esperienza religiosa del mondo come ierofania può consentire una conoscenza autentica, oggettiva di Dio. Un terzo e più alto livello di spiegazione, quello teologico, è fornito da Daniélou facendo ricorso alla nozione di *rivelazione cosmica*, che approfondiremo nella seconda sezione del nostro studio. Per il momento sintetizziamo quanto emerso fin qui. Per il suo carattere di segno, il cosmo (inteso sia come natura che come mondo umano, dell'*io* umano e della propria interiorità) non è né l'inizio né il termine della relazione che è l'essenza della religiosità, ma è il luogo o l'evento che la risveglia e che rende possibile un'autentica conoscenza di Dio. Tale conoscenza, *mediata* simbolicamente dal mondo, viene poi simbolicamente espressa nelle parole e nei gesti della religione. È necessario ora, con Daniélou, approfondire l'esame della religiosità così come essa si dà nel concreto delle sue manifestazioni storiche. Questo ci permetterà di operare una distinzione, quella tra religiosità (o religione) autentica e religioni, di grande importanza per una comprensione teologica del rapporto dell'uomo con Dio.

<sup>51</sup> *Miti pagani, mistero cristiano*, 85-86.

<sup>52</sup> Cfr. *Dio e noi*, 46; *Miti pagani, mistero cristiano*, 59-60.



### 3. *Religione e religioni: distinzione e rapporto*

Daniélou parla spesso di *religione* riferendosi alla religiosità dell'uomo così come l'abbiamo delineata nei due paragrafi precedenti. Si tratta, per sintetizzare in qualche modo, della religiosità fondamentale dell'uomo, ossia dell'apertura costitutiva e del rapporto che egli stabilisce nei confronti dell'Assoluto, colto attraverso le sue manifestazioni nel mondo; un rapporto che, nelle sue forme più proprie e alte, si esprime nella preghiera, nella pietà e nell'amore verso l'Assoluto riconosciuto come Essere personale, fondamento dell'esistenza del cosmo e sorgente dello stesso essere dell'uomo. Ebbene, si sbaglierebbe se si intendesse il termine *religione*, nell'impiego che ne fa Daniélou, come un concetto generale che comprenda tutte le religioni. Vi è piuttosto una differenziazione tra il concetto di "religione" appena espresso e quello che indica una o l'altra delle "religion" dell'umanità. Ciascuna di queste infatti è, nella concezione di Daniélou, un'espressione concreta della religione, una forma storica in cui la religione appare sempre più o meno deformata o corrotta.<sup>53</sup>

Questa differenziazione è importante perché, dal momento che Daniélou ha scritto molto sul tema delle religioni in relazione al cristianesimo, non ogni sua affermazione sulle religioni storiche può essere applicata indiscriminatamente alla religione e viceversa.<sup>54</sup> È vero che tale distinzione non è sempre esplicita e priva di ambiguità, specie a livello terminologico, e tuttavia essa emerge in modo chiaro ad un esame attento del pensiero di Daniélou. Innanzitutto è opportuno osservare quali sono i termini con cui egli designa la religiosità e quali significati vi attribuisce.<sup>55</sup>

In alcune occasioni egli la indica come "religione primitiva". Nella sua prima opera, ad esempio, ne parla come di una «religione primitiva, originale, comune a tutta l'umanità e della quale si ritrovano le tracce – deformate, contaminate,

<sup>53</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 132; *Dio e noi*, 32-33.

<sup>54</sup> Tale distinzione, rilevata da diversi studiosi di Daniélou, è essenziale sia per comprendere bene la sua concezione del rapporto personale dell'uomo con Dio – la religione appunto – che è quanto a noi interessa in questa sede, sia per gettare luce su alcune tensioni e ambiguità che il suo pensiero manifesta ad un primo esame. Si vedano in proposito: M. BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación: estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, PUG, Roma 2010, 236, 244-245; M. SALES, *La théologie des religions non-chrétiennes du P. Jean Daniélou*, «Axes» 12 (ott 1979-mar 1980) 11-13. Circa le ambiguità del pensiero e della terminologia di Daniélou, cfr. MORALI, *J. Daniélou e la teologia della salvezza dei non cristiani in H. de Lubac*, 37, 42-43.

<sup>55</sup> Un'interessante discussione, in qualche modo parallela a quella qui svolta da noi, riguardo ai termini che Daniélou impiega non per la religione bensì per la rivelazione, si trova in P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, PUG, Roma 2003.

pervertite – in tutte le religioni”.<sup>56</sup> Il carattere originale o primitivo, tuttavia, non è il più essenziale, poiché la religione, nel senso fondamentale inteso da Daniélou, è potenzialmente realizzabile non solo ai primordi della storia umana ma costituisce la radice genuina, autentica, di ogni atteggiamento religioso in ogni tempo e anche oggi, come vedremo a breve.

Un secondo chiarimento terminologico è quello che Daniélou stesso esplicita, quando afferma che preferisce impiegare il termine “cosmiche” piuttosto che “naturali” riferendosi alle religioni non bibliche. Esse sono naturali solo nel senso che riconoscono Dio attraverso le sue manifestazioni nella natura, ossia nel mondo e nell’uomo; ma non sono naturali se il termine è inteso in contrapposizione a “soprannaturali”. Daniélou infatti è convinto che anch’esse rientrino in un ordine soprannaturale, essendo frutto di una rivelazione, quella “cosmica” appunto, e di una comunicazione di grazia da parte di Dio.<sup>57</sup> Anche la designazione di “pagane” va preferita, per il nostro autore, a quella di “naturali”, sia per il motivo appena detto che rende sconveniente l’impiego del termine “naturali”, sia in quanto non contengono semplicemente «la rivelazione di Dio attraverso la natura allo stato puro, benché ne siano sempre delle elaborazioni».<sup>58</sup>

Sia che la designi come “cosmica” che come “pagana” o “naturale”, Daniélou vede la religione come una realtà che, nel suo realizzarsi storico, si differenzia dando luogo alla varietà delle religioni e risultando sempre più o meno deformata. Ciò permette di esplicitare una distinzione più profonda e trasversale rispetto a tutte le categorie viste finora, in base ad un *criterio di autenticità*. In altre parole riteniamo che la designazione di “autentica” sarebbe la più propria per il concetto di religione che Daniélou aiuta a mettere in luce e a distinguere rispetto a quello di religione concreta, storica. Sebbene l’aggettivo “autentica” non si trovi molte volte riferito esplicitamente alla religione nelle opere del teologo francese, un esame più ampio delle sue ricorrenze ci conferma in questa direzione. In effetti Daniélou afferma spesso che le religioni pagane contengono elementi validi e

<sup>56</sup> *Il segno del tempio*, 15.

<sup>57</sup> Cfr. *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 19-20, 39; *Dio e noi*, 9, 16.

<sup>58</sup> *Dio e noi*, 9. Vale la pena notare che l’uso del termine “paganesimo” per designare la religione non biblica è caratteristico del nostro autore, il quale prende le distanze dall’impiego abituale della parola, dotato di una certa connotazione negativa. Anche se nelle sue prime opere troviamo un uso ancora generico del termine pagano, nel libro *Les saints “païens” de l’Ancien Testament* (1956) esso comincia ad acquisire un significato più specifico e profondo, passando dal semplice riferimento al mondo non cristiano, non evangelizzato, a un mondo che ha già una relazione con Cristo. Nell’articolo *Christianisme et religions non chrétiennes* (1964) troviamo uno sviluppo più sistematico del concetto, per cui «il pagano è essenzialmente [...] l’uomo della religione» (*ibidem*, 323). Si tratta quindi di un termine positivo, in cui viene a condensarsi tutto il pensiero che il nostro autore ha sviluppato riguardo alla religione come dimensione costitutiva dell’uomo e alla sua apertura a Dio.

“valori autentici”;<sup>59</sup> distingue le “ierofanie autentiche”<sup>60</sup> dalla loro degenerazione in idolatrie; riconosce il simbolismo religioso come “via autentica”<sup>61</sup> di accesso alla conoscenza del divino; ritiene che le verità che si trovano nelle religioni naturali abbiano nella rivelazione originaria (cosmica) un “fondamento autentico”,<sup>62</sup> sebbene esso appaia sempre mescolato ad errori. Un’affermazione che in modi simili si ripete negli scritti di Daniélou è la seguente:

Le *religioni pagane* attingono tutte qualche cosa di Dio, ma, non essendo illuminate da Dio stesso, s’ingannano circa l’oggetto e diventano spesso delle grossolane caricature di *religione*, talora però assurgono anche ad idee che possono essere elevatissime.<sup>63</sup>

È evidente che, se le religioni concrete non possono evitare di essere, in qualche misura, “caricature di religione”, è possibile pensare ad una religione in forma pura o autentica. Infatti così indica Daniélou quando dice:

Se prendiamo l’atto religioso nella sua realtà teoretica, esso è un aspetto della creazione, e quindi è buono. Ma, così come esso si esprime di fatto nelle religioni storiche, è sempre più o meno deformato.<sup>64</sup>

In tal senso Daniélou può affermare che «esse [le religioni naturali] rappresentano una forma autentica di religione [...] E d’altra parte nelle sue forme storiche, la religione naturale è sempre più o meno corrotta»;<sup>65</sup> o analogamente, che molto spesso le dottrine e i riti religiosi possono essere «l’espressione di una religione autentica».<sup>66</sup>

Come si possa pensare una simile “religione autentica” lo si capisce se si considera una delle categorie portanti della visione di Daniélou sulle religioni, e più in generale sulla storia della salvezza, quella di *rivelazione cosmica*. Ce ne occuperemo ampiamente nel seguito, ma è necessario farvi riferimento fin d’ora, poiché *la religione autentica è precisamente quella che corrisponde pienamente alla rivelazione cosmica*, ossia alla rivelazione che Daniélou considera alla base di tutte le religioni pagane,<sup>67</sup> ma che non viene espressa in maniera del tutto adeguata in nessuna di esse. In parole del nostro teologo:

<sup>59</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 132; *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 36; *Dio e noi*, 11, 32.

<sup>60</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 150.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, 149.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*, 28.

<sup>63</sup> *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 34-35. Il corsivo è nostro.

<sup>64</sup> *Christianisme et religions non chrétiennes*, 329.

<sup>65</sup> *Saggio sul mistero della storia*, 132.

<sup>66</sup> *Dio e noi*, 12. Cfr. anche J. DANIELÉLOU, *L’Eglise des apôtres*, Éditions du Seuil, Paris 1970, capitolo “Paul et les païens”, 129.

<sup>67</sup> «Questa rivelazione costituisce il fondo autentico delle religioni pagane». *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 117.

siamo riusciti a vedere in quelle religioni l'espressione di un momento della storia della salvezza, quello dell'alleanza cosmica [...]. Ma una simile considerazione è astratta e incompleta. Infatti, nella realtà, le religioni pagane non presentano mai questa rivelazione allo stato puro, ma sempre più o meno deformata.<sup>68</sup>

La rivelazione cosmica è dunque il fondamento della possibilità di una religione autentica, pura, vera. Questa è un'affermazione di carattere teologico che dovremo giustificare e illustrare più a fondo sulla base del pensiero di Daniélou, mostrando le conseguenze importanti che ne derivano per una comprensione del rapporto religioso dell'uomo con Dio, della sua verità e del suo carattere salvifico. Consideriamo ora meglio la distinzione tra la religione o religiosità come fatto fondamentale, radice autentica delle diverse concretizzazioni religiose, e queste ultime. Afferma Daniélou:

Le grandi religioni sono l'espressione storica del fatto religioso nell'umanità. Esse sono, al tempo stesso, una sola e diverse. Sono una, perché corrispondono allo stesso livello di esperienza: ognuna a suo modo, esse ci fanno percepire come gli uomini hanno riconosciuto Dio mediante il mondo e lo hanno cercato al di là del mondo. Ma, al tempo stesso, fa parte della loro essenza essere diverse. Ognuna è l'espressione del genio religioso di un popolo. E nulla caratterizza un popolo meglio della sua religione.<sup>69</sup>

Le religioni dunque, se da un lato testimoniano l'universalità dell'atteggiamento religioso, sono al tempo stesso espressioni diverse, caratteristiche dei popoli e della loro cultura, frutti del loro genio.<sup>70</sup> La radice autentica di esperienza religiosa che le accomuna, si trova espressa in forme parziali e peculiari di ogni contesto culturale. È proprio in virtù del loro fondamento autentico che Daniélou può manifestare un grande apprezzamento per le religioni e le culture, pur nella consapevolezza che esse attendono anche di essere redente e portate a compimento.<sup>71</sup> Per lo stesso motivo egli sostiene che negare la religiosità dell'uomo significherebbe

<sup>68</sup> *Dio e noi*, 32-33.

<sup>69</sup> *Christianisme et religions non chrétiennes*, 325. Si veda anche su questo argomento: J. DANIELOU, *Les religions non chrétiennes et la salut*, «Spiritus» 10 (1969) 383.

<sup>70</sup> Cfr. *Dio e noi*, 42.

<sup>71</sup> A nostro parere, la teologia della missione di Daniélou manifesta un grande equilibrio. Il testo forse più significativo in proposito è *Il mistero della salvezza delle nazioni*, specie nei due capitoli intitolati significativamente "Ciò che deve vivere e ciò che deve morire" e "Incarnazione e trasfigurazione". La missione, per il teologo francese, deve comprendere un primo momento essenziale di "incarnazione" o di inculturazione, in cui il cristianesimo è chiamato ad assumere tutti i valori e le espressioni positive di una religione o cultura, ma anche un secondo momento in cui tali valori devono essere redenti e "trasfigurati", in un processo che ha anche una dimensione drammatica. Cfr. anche *Il segno del tempo*, 59-64; *Il mistero dell'avvento*, 11.

menomarlo in ciò che ha di più profondo e di autenticamente umano.<sup>72</sup> E che, per quanto imperfette, le manifestazioni di una religiosità non pura, siano da preferirsi all'assenza di sensibilità e atteggiamenti religiosi.<sup>73</sup>

Come mai Daniélou è convinto dell'esistenza di una religiosità autentica, almeno come fondamento e radice di atteggiamenti e credenze che si differenziano a seconda del genio individuale o delle culture dei popoli e che possono manifestare anche errori e deformazioni più o meno gravi? Possiamo formulare questa domanda anche nei termini di quanto visto nelle due precedenti sezioni. Come mai Daniélou ritiene che l'uomo abbia una reale apertura alla trascendenza e che la religione possa essere un rapporto autentico con l'assoluto, riconosciuto eventualmente anche nel suo carattere personale? E come mai egli è convinto del valore oggettivo della conoscenza di Dio che l'uomo può attingere nell'esperienza religiosa? È giunto il momento di dirigere l'attenzione al livello più profondo del suo pensiero sulla religione, quello teologico, a cui abbiamo poc'anzi accennato nel menzionare la categoria di rivelazione cosmica. È in tale livello che riposa in definitiva l'interpretazione che Daniélou offre della fenomenologia religiosa e che gli permette di superare ogni possibile ambiguità circa la verità del rapporto religioso e circa la realtà di Dio come oggetto di tale rapporto.<sup>74</sup>

Da quanto discusso in questa sezione, infine, è chiaro che nell'approccio ai testi di Daniélou su religione e religioni occorre discernere, in base al contesto delle sue affermazioni, se egli si stia riferendo alla religione cosmica nella sua autenticità – come religione che corrisponde pienamente alla rivelazione cosmica – o alle diverse forme di religione cosmica storicamente realizzate. Lo stesso si può dire riguardo all'attributo “pagana” (o “naturale”, laddove Daniélou lo impiega), dal momento che anch'esso può designare a volte il paganesimo come forma autentica

<sup>72</sup> «Le religioni hanno in comune l'apertura sul mistero e la ricerca dell'unione con Dio, che è del resto costitutiva dell'essere umano. È un fatto storicamente riscontrabile, sia nelle grandi religioni pagane sia in tutte quelle forme di religiosità che non si ricollegano propriamente a nessuna religione specifica». *Memorie*, 139. Cfr. anche *Miti pagani, mistero cristiano*, 106-107, *Christianisme et religions non chrétiennes*, 324.

<sup>73</sup> Cfr. *Christianisme et religions non chrétiennes*, 334-336.

<sup>74</sup> Può valer la pena rilevare, con Carlo Greco, che una certa ambiguità sull'oggettività del Sacro riconosciuto nell'esperienza religiosa, si riscontra nel pensiero di grandi storici e fenomenologi della religione come R. Otto e M. Eliade: «non si può fare a meno di rilevare la contraddizione o almeno l'oscillazione tra l'affermazione del carattere ierofanico del Sacro, inteso come una realtà estranea che si impone all'uomo, e quella di un Sacro che appartiene alla struttura trascendentale della coscienza (Eliade). Così come risulta di difficile conciliazione nella fenomenologia di Otto la descrizione del numinoso come totalmente Altro e nello stesso tempo l'affermazione di esso come *apriori* della coscienza» (GRECO, *L'esperienza religiosa*, 173). A nostro parere ciò manifesta l'importanza decisiva del livello teologico nella riflessione sulla religione, come testimonia l'opera di Daniélou. La teologia, d'altra parte, deve necessariamente avvalersi degli apporti delle scienze storiche e della filosofia, per interpretarli alla luce della conoscenza di Dio raggiunta grazie alla rivelazione.

di religione cosmica, altre volte una forma concreta, più o meno deformata di essa. Anche sull'importanza di una corretta ermeneutica delle sue affermazioni rifletteremo più a fondo nelle prossime pagine.

## II. COMPrensione teologica della religiosità

### 1. *Rivelazione cosmica, fede, grazia*

I fondamenti teologici della visione della religiosità di Daniélou si trovano, evidentemente, nella sua comprensione della Scrittura e della Tradizione, di cui si rivela profondo conoscitore, specialmente per quanto riguarda il pensiero dei Padri della Chiesa, simile in questo al collega teologo e amico Henri de Lubac. Proprio assumendo la dottrina dei Padri sull'azione del Verbo in ogni uomo, Daniélou vede in tale azione il fondamento principale della religiosità; il secondo fondamento è, come vedremo, la presenza e la manifestazione del Verbo nel mondo. Osserviamo come Daniélou descrive la "prima" modalità dell'*iniziativa di Dio*:

Se pressoché tutti gli uomini hanno una religione, è perché il *Logos*, il "Verbo di Dio", si fa conoscere a loro. "Egli illumina ogni uomo che viene in questo mondo", dice San Giovanni, e lo fa in due modi: prima Egli parla interiormente a ogni uomo nel senso che nessuno è estraneo alla grazia preveniente di Cristo, non c'è uomo che il Verbo di Dio non solleciti oscuramente, misteriosamente nel senso del bene; e a questo proposito riteniamo con certezza che nessun uomo al mondo sia assolutamente estraneo a Dio; persino nell'anima più colpevole, nell'anima più sviata il Verbo di Dio è presente, all'agguato, pronto ad approfittare delle minime buone intenzioni, dei minimi buoni movimenti.<sup>75</sup>

In questo denso testo, Daniélou afferma che il rapporto religioso è misteriosamente innescato e sostenuto dall'iniziativa di Dio. La descrizione di tale iniziativa è in termini interiori e personalistici. Infatti il *Logos*, il Verbo di Dio, opera in ogni uomo illuminandolo interiormente. Il riferimento implicito è a *Gv* 1,9, in cui è chiarissimo il carattere personale del Verbo e della sua azione: egli "parla" interiormente "a ogni uomo", glossa Daniélou. La sua azione tuttavia rimane "oscura", può non essere esplicitamente riconosciuta dall'uomo stesso. Si tratta di un'azione che il nostro teologo designa come "grazia preveniente di Cristo", radicata nella "presenza" del Verbo nell'anima di ogni uomo, anche del più peccatore. Il Verbo, in tal modo, "sollecita" al bene, "approfitta" dei moti dell'animo umano in direzione del bene. Nel seguito del testo, Daniélou specifica: «non che sia la grazia santificante, la quale è data soltanto nel Battesimo ed è precisamente

<sup>75</sup> *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 31.

il privilegio di coloro che posseggono pienamente Cristo; ma c'è quella grazia attuale, preveniente, per mezzo della quale Dio agisce in tutte le anime».<sup>76</sup>

Il secondo modo di farsi presente del Verbo, spiega Daniélou, è la sua manifestazione esterna all'uomo, quella che si dà attraverso il mondo. Così in effetti egli riprende, nel testo che stiamo commentando, dopo aver descritto l'azione interiore e invisibile del Verbo nel cuore dell'uomo:

Poi avviene la manifestazione esterna del Verbo nel mondo. [...] Bisogna concepire il mondo intero, il mondo visibile, come un insieme di segni coi quali il Verbo “fa segno” agli uomini, indica loro che c'è qualcosa d'altro. [...] e attraverso questi segni Dio ci parla. Non si devono infatti intendere questi segni in maniera impersonale, come una specie di simbolismo. Si tratta di qualcosa di più. C'è qualcuno che fa segno a ciascuno di noi. È Dio il quale, perpetuamente, fa segno a tutti gli uomini, con tutti quegli interventi che sono suoi.<sup>77</sup>

Si noterà in questo testo la differenza di prospettiva rispetto a quanto abbiamo discusso nella sezione fenomenologica a proposito delle ierofanie e del carattere simbolico del mondo come manifestazione di Dio. Ci sembra importante specificare che non vi è opposizione ma, appunto differenza di prospettiva, di livello di comprensione. Se Daniélou, in questo testo tratto da *Il mistero della salvezza delle nazioni* del 1946, afferma che non si devono intendere i segni di Dio nel mondo come “una specie di simbolismo”, non nega quanto dirà nel 1953 in *Saggio sul mistero della storia* a proposito del valore oggettivo del simbolismo religioso, ma sta offrendo un'interpretazione teologica di quanto si può osservare sul piano fenomenologico.<sup>78</sup> Sta affermando cioè che il simbolismo è tale, è oggettivo, perché davvero vi è Qualcuno che si manifesta, che vuole “fare segno”; vi è Dio che “ci parla” attraverso il mondo. Qui, in questa seconda modalità dell'iniziativa di Dio di venire incontro all'uomo attraverso il mondo, si fonda la possibilità per l'uomo di acquisire, nell'esperienza religiosa autentica, una certa conoscenza di Dio. I “segni” offerti da Dio all'uomo, spiega poco oltre Daniélou, sono molteplici: Egli

<sup>76</sup> *Ibidem*. Nel libro *Giovanni Battista, testimone dell'Agnello*, Daniélou impiega anche la suggestiva espressione di “grazia prima della grazia” per riferirsi all'opera del Verbo che opera nell'anima religiosa pagana, rendendo buona la sua volontà e disponendola all'accoglienza della pienezza della verità. Cfr. *Ibidem*, 146-147.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 31-32.

<sup>78</sup> D'altra parte, anche nello stesso *Saggio sul mistero della storia*, Daniélou afferma chiaramente che il simbolismo religioso ha un fondamento nella volontà di Dio di rivelarsi, laddove, ad esempio, dice: «il simbolismo religioso costituisce, in parole proprie, la rivelazione di Dio attraverso il mondo visibile» (*ibidem*, 150).

si rivolge all'uomo e lo interpella attraverso l'esistenza stessa delle cose, nell'ordine della natura, negli avvenimenti del mondo e soprattutto nelle persone.<sup>79</sup>

Ebbene, nel loro insieme, le due modalità dell'iniziativa di Dio che abbiamo appena delineato, quella interiore nella grazia e quella esteriore nel mondo, costituiscono quella che Daniélou chiama *rivelazione cosmica* e che, come abbiamo anticipato poc'anzi, possiamo riconoscere come il *fondamento teologale della religiosità dell'uomo*, quella radice da cui una autentica forma di religione può scaturire nel cuore dell'uomo di ogni luogo e ogni tempo.<sup>80</sup> La più importante esposizione del pensiero di Daniélou sulla rivelazione e quindi sulla religione cosmica è, a nostro parere, quella che si trova nel libro *I santi pagani dell'Antico Testamento*, scritto nel 1956. In effetti qui viene delineata non solo una teologia della rivelazione cosmica nelle sue caratteristiche essenziali, ma viene anche mostrata la possibilità realizzata di una religiosità autentica, di una *santità* compiuta anche per uomini che non hanno conosciuto altra rivelazione che quella cosmica.<sup>81</sup>

Secondo Daniélou «la Bibbia ci insegna che questa religione [pagana] ha avuto dei santi, e quindi che ci sono stati dei santi "pagani"». <sup>82</sup> Per questa affermazione egli si basa, più esattamente, sul giudizio della Chiesa che ha riconosciuto la santità di uomini come Giobbe o Melchisedek, celebrandone in passato anche memorie liturgiche specifiche.<sup>83</sup> Si tratta cioè di un giudizio maturato grazie alla comprensione che la Tradizione della Chiesa ha operato sulla Scrittura, come testi-

<sup>79</sup> Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 32-35. Di nuovo notiamo che, sebbene Daniélou non si soffermi esplicitamente sulla questione terminologica, l'impiego della nozione di "segno", rispetto a quella di "simbolo", manifesta più chiaramente, in questo contesto, l'intenzione del Soggetto divino, dell'Autore dei segni, di rivelarsi agli uomini, di "parlare" loro.

<sup>80</sup> M. Bravo parla a tal proposito dell'azione del Verbo come di una "causa teologica e perciò oggettiva" dell'universalità del fenomeno religioso. BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación*, 238.

<sup>81</sup> Un altro importante luogo per la comprensione della categoria di rivelazione cosmica di Daniélou è il libro *Dio e noi*. Segnaliamo, sul concetto di rivelazione in Daniélou, il pregevole lavoro di PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*.

<sup>82</sup> *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 20. Un chiarimento sull'espressione "santi pagani" può essere opportuno. Paul Hacker, nel suo libro *Theological Foundations of Evangelization*, Steyler Verlag, St. Augustin 1980, afferma che tale espressione è auto-contraddittoria e ambigua (cfr. *ibidem*, 14). Tenendo conto della differenza di prospettive e di livello dell'analisi, tuttavia, è chiaro che i due autori giungano ad affermazioni diverse; ma nessuna delle due è scorretta. Infatti in un'analisi storico-filologica la conclusione di Hacker è ineccepibile: non si trovano accostati, neppure solo semanticamente, i due concetti di "santo" e "pagano"; in una prospettiva teologica, invece, si può perfettamente sostenere, con Daniélou, che la santità, come modalità autentica di rapporto con Dio sostenuta dalla grazia, si può realizzare anche in un uomo che conosce solo la rivelazione cosmica, un pagano dunque.

<sup>83</sup> Daniélou prende in esame otto personaggi nel suo libro, tutti "pagani", nel senso di uomini e donne che non appartenevano al popolo dell'Alleanza, perché precedenti ad essa o perché stranieri. Essi erano tutti inclusi nel *Martirologio romano* prima della riforma voluta dal Concilio



moniano ad esempio gli insegnamenti di numerosi Padri. Quali sono gli elementi su cui si basa un simile giudizio? Qual è il motivo teologico per riconoscere nella religione di questi uomini autenticità, fino a vedere in loro esempi di santità?

Innanzitutto Daniélou osserva che, in base alla Scrittura e alla Tradizione, la teologia ha sempre affermato «la possibilità per l'uomo di conoscere il vero Dio attraverso la sua manifestazione nel mondo e di conseguenza la possibilità per dei pagani [...] di attuare la propria salvezza e dunque di essere dei santi».<sup>84</sup> Al tempo stesso, la Scrittura e la Tradizione insegnano che la salvezza è donata solo in Cristo, per cui occorre affermare che coloro che si salvano, a qualunque religione appartengano, si salvano per Cristo e, in quanto misteriosamente uniti a Cristo, sono anche uniti invisibilmente alla Chiesa.<sup>85</sup>

L'Antico Testamento è da intendersi precisamente come una *preparazione dell'intera umanità a Cristo*. Ciò è chiaramente e pacificamente riconosciuto per il popolo di Israele, ma in realtà tale preparazione non si limita al popolo eletto, bensì comprende *tutta l'umanità*. Infatti l'AT comincia a parlare di Israele solo a partire dal capitolo 11 di *Genesi*; per cui, come osserva Daniélou:

Bisognerebbe dunque dire, per essere esatti, che l'Antico Testamento ci descrive la preparazione di Cristo dapprima nell'alleanza cosmica, cui si riferiscono i primi capitoli relativi all'umanità pagana, e poi nell'alleanza mosaica.<sup>86</sup>

Occorre intendere bene come si possa attuare, in quella che con Daniélou chiamiamo *alleanza cosmica* o *prima alleanza*, un'autentica fede in risposta ad una rivelazione di Dio. Daniélou considera dapprima l'AT, completando poi la riflessione alla luce del NT. L'AT presenta Dio all'opera nel mondo, fin dalla creazione. Egli agisce non solo nella storia degli uomini, rivelandosi in modo esplicito a partire da Abramo, ma prima ancora *Dio agisce e quindi si rivela nel cosmo*. Come osserva Pizzuto, si nota come la teologia della rivelazione di Daniélou sia costruita sull'impianto della sua teologia della storia: Dio agisce nella storia (origina "eventi" o "avvenimenti") e, così facendo, rivela. La prima forma di rivelazione, dunque, corrisponde alla prima modalità della sua azione nel mondo, a partire dalla creazione, e va chiamata *rivelazione cosmica*.<sup>87</sup>

Ciò appare chiaramente nei capitoli iniziali di *Genesi*, in cui l'opera di Dio è mostrata come azione che si esercita in primo luogo sul mondo. Dio vi è descritto con i tratti del *creatore* e le meraviglie della natura ne testimoniano la *potenza*. Per

Vaticano II. Si tratta di Abele, Enoc, l'antico re cananeo Daniele, Noè, Giobbe, Melchisedek, Lot, la regina di Saba.

<sup>84</sup> *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 21.

<sup>85</sup> Cfr. *ibidem*, 25-26.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>87</sup> Cfr. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*, 128-129.

questo in esse possiamo riconoscere autentiche *ierofanie*. Anche in altri luoghi si esprime la stessa idea. «L'autore del libro di Giobbe – osserva Daniélou –, rammentando che il suo eroe è un pagano, non farà alcuna allusione alle grandi opere di Dio nella storia di Israele e descriverà soltanto la potenza che la sua azione manifesta nel cosmo».<sup>88</sup> Nel cantico dei tre giovani (cfr. *Dn* 3,52-88), analogamente, si trova una vera e propria “liturgia cosmica” di lode al Dio creatore. Vi è un luogo, cui Daniélou attribuisce particolare importanza, dove la Scrittura afferma con incisività che *Dio si manifesta agendo nel cosmo*. Si tratta della vicenda di Noè e del diluvio, in cui l'ordine e la stabilità della natura e dei suoi cicli vengono presentati come effetto di un'esplicita volontà di Dio, che addirittura si esprime in una *alleanza* stipulata con Noè e i suoi figli. Osserva Daniélou in proposito:

E ciò ci autorizza a parlare di alleanza cosmica. Questa alleanza è il contenuto dei capp. 8 e 9 della *Genesi*: “E io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi” (9,9). Oggetto di questa alleanza è la promessa fatta da Dio di rispettare l'ordine del cosmo: “Finché durerà la terra, seme e messe, freddo e caldo, estate e inverno, giorno e notte non cesseranno” (8,22). Questa alleanza è eterna, irrevocabile (9,16). È un'alleanza universale che concerne l'intera umanità (9,16).<sup>89</sup>

Il Dio che si rivela nell'*alleanza cosmica* è dunque il Creatore che non solo è *potente*, ma anche *fedele*. Anzi, è precisamente la sua fedeltà manifestata nell'ordine e nella stabilità del cosmo che sosterrà più tardi, nel suo popolo, la fede nella fedeltà di Jahvè anche nella storia (cfr. *Sal* 89,1-7). Egli è inoltre *il Dio che giudica*, poiché la sua santità è incompatibile con il peccato, come si rivela precisamente nella vicenda del diluvio. Parallelamente, l'alleanza cosmica implica da parte dell'uomo una vita giusta, il riconoscere obblighi che sono essenzialmente quelli del rispetto e della trasmissione della vita (cfr. *Gn* 9,4-7). Si tratta di precetti validi per tutti gli uomini, che attestano che *anche il mondo pagano non è senza legge, e che Dio gli si manifesta, oltre che con la propria azione nella natura, anche con la sua voce nell'intimo della coscienza*. Egli è il Dio che vuole il bene e che riprova il male.<sup>90</sup>

Tutto ciò non ha validità solo per l'umanità precedente all'Alleanza di Dio con Abramo e stabilita definitivamente in Cristo. Il Nuovo Testamento, specialmente negli scritti di Paolo, apostolo dei pagani, lo afferma chiaramente in numerosi luoghi. Tra questi spiccano il discorso di Paolo a Listra (cfr. *At* 14,15-17) e quello all'areopago di Atene (cfr. *At* 17,22-31) e soprattutto l'esposizione sistematica del suo pensiero sui pagani nella *Lettera ai Romani* (cfr. *Rm* 1,18ss). Come osserva Daniélou, «Paolo [...] afferma, a più riprese, l'esistenza di una rivelazione perpetua di Dio attraverso il cosmo, rivolta a tutti gli esseri umani. Aggiunge che a

<sup>88</sup> *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 28.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>90</sup> Cfr. *ibidem*, 29-31.

questa rivelazione esteriore si accompagna la rivelazione interiore della coscienza. E – cosa fondamentale per noi – egli assimila il caso dei pagani suoi contemporanei, a quelli dell'umanità primitiva anteriore ad Abramo». <sup>91</sup> Nel testo di *Romani*, Paolo presenta la situazione dei pagani come parallela rispetto a quella dei giudei: ognuno «sarà giudicato in base alla rivelazione che ha conosciuto, [...] perciò il pagano che ha solo la legge interiore della coscienza sarà giudicato in rapporto ad essa». <sup>92</sup> In ogni tempo dunque, prima e dopo Cristo, *la rivelazione cosmica costituisce una permanente testimonianza che Dio offre di Sé a tutti gli uomini*. Per completezza, conviene annotare qui che la rivelazione cosmica, secondo Daniélou, avviene anche in un terzo ambito: oltre a manifestarsi nella natura (specialmente nella regolarità delle sue leggi e dei cicli stagionali) e nella legge interiore della coscienza, Dio si manifesta anche nella profondità dello spirito. Questa terza via di accesso a Dio è quella privilegiata dai mistici di ogni religione. <sup>93</sup>

Il testo più decisivo riguardo alla situazione religiosa dell'umanità estranea alla Rivelazione e all'Alleanza storica si ha però nella *Lettera agli Ebrei*, sostiene Daniélou. Nell'elogio dei testimoni della fede del capitolo 11 si afferma, in relazione al patriarca Enoc:

Per fede, Enoc fu portato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via. Infatti, prima di essere portato altrove, egli fu dichiarato persona gradita a Dio. Senza la fede è impossibile essergli graditi; chi infatti si avvicina a Dio, deve credere che egli esiste e che ricompensa coloro che lo cercano (*Eb* 11,5-6).

Riportiamo per intero le considerazioni che Daniélou svolge a partire da questo passo, perché sono particolarmente chiare e illuminanti. <sup>94</sup>

Questo testo è forse il più importante di tutta la Scrittura sulla situazione religiosa del mondo pagano. Afferma infatti che vi è una possibilità di salvezza per ogni essere umano e dice quali sono le condizioni di questa salvezza. Tali condizioni sono riconducibili alla fede nel Dio vivente.

Questa fede si esprime al livello delle varie alleanze. Per il cristiano, è la fede nella perfetta alleanza conclusa da Dio in Gesù Cristo con la natura umana. Per i giudei che non hanno potuto conoscere Gesù Cristo, è fede nell'Alleanza conclusa da YHWH

<sup>91</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>93</sup> Cfr. *Dio e noi*, 31, 42. Pur esistendo una distinzione essenziale tra la mistica cristiana e quella pagana, quest'ultima non è priva di elementi di autenticità. Cfr. *ibidem*, 31-32; *Miti pagani, mistero cristiano*, 34-45.

<sup>94</sup> *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 72-73. Suddividiamo il discorso dell'autore in brevi paragrafi per evidenziarne i passaggi significativi.

con Abramo e Mosè. Per il pagano che non ha potuto conoscere né Gesù Cristo né Abramo, è fede nell'alleanza conclusa da Dio con le nazioni.

Il testo della *Lettera agli Ebrei* precisa il contenuto di questa fede, condizione della salvezza per quanti non hanno conosciuto la rivelazione di Abramo e di Gesù, vale a dire per i pagani. Essa comporta in primo luogo il credere nell'esistenza di un Dio personale. Ma essa implica altresì l'intervento di questo Dio nelle cose umane: è un Dio remuneratore. Semplicemente questa azione di Dio è quella che si manifesta attraverso le sue grandi opere nella creazione, espressione della sua provvidenza e della sua fedeltà, secondo le promesse dell'alleanza. E la remunerazione implica che l'uomo debba agire secondo giustizia – non quella della legge rivelata, ma quella che è inscritta nel cuore di ogni uomo.

Possiamo glossare e raccogliere le affermazioni principali qui contenute a proposito della salvezza e della fede dell'uomo pagano, e quindi a proposito del rapporto autentico con Dio che egli può stabilire:

- a) si può intendere la manifestazione di Dio nel cosmo e nella coscienza dell'uomo come una rivelazione, in cui Dio si fa conoscere come creatore fedele e provvidente, il quale chiede all'uomo una giustizia che trova fondamento nella Sua santità. Possiamo parlare, con Daniélou, di tale manifestazione come di una *rivelazione cosmica*;
- b) grazie a tale rivelazione, l'uomo può riconoscere il Dio vivente che gli si manifesta e rispondere con un atteggiamento di *fede vera e propria*. Il contenuto della fede corrisponde a quello della rivelazione ricevuta;
- c) secondo *Eb* 11,6, letto insieme agli altri passi biblici rilevanti e interpretato nella Tradizione della Chiesa, questa è la *fede essenziale che è requisito per la salvezza*. Essa *esprime cioè il rapporto fondamentale, autentico, che può davvero unire l'uomo a Dio*.<sup>95</sup>

Un'idea che va sottolineata è quella secondo cui la fede dell'uomo – fede autentica e salvifica – si esprime in modo diverso, a seconda dell'alleanza in cui l'uomo è collocato. Le alleanze sembrano costituire come “livelli” distinti dell'azione e della rivelazione di Dio, ai quali corrisponde un certo “livello” di fede, di risposta religiosa dell'uomo. Così, al termine del libro, Daniélou riassume:

La santità è dunque adesione eroica alla volontà di Dio. Questa volontà si esprime al livello cristiano attraverso la legge evangelica, al livello ebraico attraverso la legge mosaica, al livello cosmico con la legge di coscienza.<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Daniélou poi spiega come, nel caso dei pagani, una simile fede in Dio possa essere considerata *implicitamente fede in Cristo*. Ciò richiede un'elaborazione teologica che Daniélou delinea riprendendo la spiegazione offerta da san Tommaso d'Aquino. Cfr. *ibidem*, 41-44.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 187.

La terminologia dei “livelli” per esprimere la distinzione tra le forme di rivelazione è molto interessante perché chiarisce la possibile ambiguità insita nel concetto di “ordine”. Daniélou stesso parla, in altri luoghi, di una distinzione di “ordini” tra rivelazione cosmica e cristiana, ma sarebbe errato interpretarla, come già abbiamo visto, in un senso teologico specifico come distinzione tra “naturale” e “soprannaturale”. Il termine “livelli” consente di esprimere la differenza evitando ogni equivoco.

Per Daniélou ad ogni modo è chiaro che la rivelazione cosmica è anch'essa nell'ordine soprannaturale, è già espressa in una «alleanza di grazia». <sup>97</sup> Ciò corrisponde, sul piano della risposta del soggetto alla rivelazione, al fatto che tale risposta è suscitata e sostenuta dalla grazia, non è pura iniziativa umana. Si tratta infatti di «una fede soprannaturale a un oggetto soprannaturale». <sup>98</sup> Ritroviamo qui la duplice modalità – esteriore (nei segni cosmici) ed interiore (nella grazia) – dell'azione con cui il Verbo di Dio viene incontro all'uomo rendendo possibile la sua religiosità come forma autentica di rapporto con Lui. <sup>99</sup>

Dovremo riprendere e approfondire, a breve, la questione della differenza tra rivelazione cosmica e cristiana. Ora notiamo un ultimo aspetto di rilievo: *la possibilità di una religiosità autentica, vissuta fino alla santità, rimane sempre attuale*. In parole di Daniélou: «Questa santità della legge “naturale” mantiene ancor oggi il suo valore». <sup>100</sup> Una forma eminente di religiosità si è realizzata nella vita di uomini che la Scrittura stessa propone come i «santi della prima alleanza», <sup>101</sup> i quali «appaiono come l'espressione della misteriosa venuta di Cristo nell'animo pagano». <sup>102</sup> E possiamo affermare con Daniélou che essi sono esemplari non solo dell'umanità che ha risposto all'appello di Dio nella prima tappa della storia della salvezza – prima di Abramo –, ma anche di coloro che ancor oggi si trovano al di fuori del popolo della nuova e definitiva Alleanza – al di fuori della Chiesa visibile – ma che non per questo sono esclusi dalla possibilità di un rapporto autentico e salvifico con Dio in Cristo. <sup>103</sup>

<sup>97</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>99</sup> Specifichiamo, per chiarezza, che la modalità “esteriore” della rivelazione comprende i tre ambiti: natura, coscienza e spirito. Anche i due ambiti della coscienza e dello spirito sono considerati esteriori rispetto alla modalità di rivelazione “interiore” per eccellenza, che è la comunicazione di Dio all'uomo mediante la grazia.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 187. Le virgolette indicano evidentemente che l'impiego del termine “naturale” non significa negare la dimensione soprannaturale presente nella rivelazione cosmica e in particolare nella legge morale percepita dalla coscienza. Cfr. *ibidem*, 186-187.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>103</sup> Cfr. *ibidem*, 24, 164-165.

## 2. *La religione in rapporto alla rivelazione in Cristo*

Se osservata in rapporto alla rivelazione cristiana, la religione appare agli occhi di Daniélou come un movimento soprattutto umano di ricerca e tensione verso Dio. Comparata con il movimento della rivelazione ebraico-cristiana, in cui Dio entra nella storia e viene incontro all'uomo fino a farsi Egli stesso uomo in Cristo, la religione umana impallidisce.<sup>104</sup> Nelle stesse opere e negli stessi luoghi nei quali presenta una visione teologica della religione come quella che finora abbiamo illustrato, Daniélou mette anche in luce in modo assai netto la differenza tra religione umana e rivelazione cristiana o, come spesso ama dire, tra paganesimo inteso come religiosità naturale – o meglio cosmica – e cristianesimo. Sembra addirittura profilarsi, nel pensiero del teologo francese, una tensione dialettica, un'ambiguità di fondo, dal momento che egli afferma da un lato la possibilità di una religiosità autentica, di un rapporto personale con Dio oscuramente percepito nel mondo, nella coscienza o nella profondità dello spirito, non senza un aiuto soprannaturale, mentre dall'altro sembra catalogare la religione come mero sforzo umano, incapace di realizzare una relazione personale con Dio, possibile solo quando è Dio stesso che viene incontro all'uomo in Cristo. Presentiamo sinteticamente i principali modi nei quali Daniélou esprime la differenza essenziale tra religione e rivelazione, prima di proporre elementi di interpretazione che contribuiscano a risolvere l'ambiguità.

*La differenza essenziale tra il cristianesimo e le altre religioni è che esso è un evento, o meglio una storia di eventi che culminano nell'incarnazione del Figlio di Dio,<sup>105</sup> pienezza della rivelazione e della comunicazione della vita divina, unica vera risposta all'ansia di salvezza dell'umanità:*

La differenza essenziale, dunque, tra il cattolicesimo e tutte le altre religioni è che le altre partono dall'uomo e sono un tentativo commovente, e talvolta bellissimo, di elevarsi alla ricerca di Dio; ma soltanto nel cattolicesimo avviene il movimento inverso: la discesa di Dio verso il mondo per portargli la comunicazione della sua vita. La risposta all'aspirazione dell'universo intero si trova nella religione giudeo-cristiana. [...] Altrove non c'è grazia, non c'è Cristo, non c'è il dono di Dio.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Nel seguito, talvolta indicheremo la rivelazione biblica sinteticamente come “rivelazione cristiana”. D'altra parte è proprio la rivelazione in Cristo che costituisce la novità più radicale, la pienezza e il compimento della comunicazione di Sé che Dio fa agli uomini, ed è con tale novità e pienezza che la religiosità umana si confronta nel modo più esigente.

<sup>105</sup> Talvolta Daniélou indica la *risurrezione* di Cristo come novità radicale portata dal cristianesimo (cfr. ad esempio *Saggio sul mistero della storia*, 121). Ma si tratta di modi equivalenti di indicare l'intero evento di Cristo come avvenimento di importanza fondamentale per l'intera storia umana.

<sup>106</sup> *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 17. Espressioni equivalenti si trovano ad esempio in: *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 25; *Saggio sul mistero della storia*, 124.

La contrapposizione tra ricerca delle religioni e risposta offerta nell'evento di Cristo, tra tentativo di ascesa dell'uomo e movimento discendente di Dio, tra sforzo religioso umano e fede come accoglienza della grazia e della Parola donata da Dio, è affermata assai spesso da Daniélou nei termini della sua visione della storia. Così il paganesimo nel suo insieme vive quello che, con Guardini, Daniélou chiama il "dramma dei precursori": essendo di per sé una preparazione a Cristo, esso deve ritirarsi di fronte a lui, altrimenti si trasforma in ostacolo, in qualcosa di anacronistico, di scaduto.<sup>107</sup> Il suo destino non è di essere semplicemente distrutto, ma sì di essere eclissato e abolito una volta che sia stato assunto e trasfigurato nel cristianesimo.<sup>108</sup> È nel contesto della teologia della storia che Daniélou impiega volentieri nozioni come quelle di "epoca" (o tappa) e di "ordine" (o mondo). Un nuovo ordine viene stabilito in ogni nuova epoca della storia, secondo una "successione" (*akolouthia*, categoria che Daniélou mutua da Gregorio di Nissa), una serie di alleanze e di rivelazioni in cui si dispiega il piano unitario con cui Dio conduce la storia verso il compimento escatologico.<sup>109</sup> In ogni nuovo ordine vi è continuità rispetto al precedente, ma anche autentica novità, progresso qualitativo e non solo quantitativo, dal momento che è Dio stesso che agisce nella storia e in essa progressivamente si rivela e si comunica.<sup>110</sup> Un carattere del tutto singolare di novità va riconosciuto all'evento di Cristo: «non c'è nessuna possibilità di ridurre il mistero cristiano a ciò che lo precede: esso è totalmente nuovo».<sup>111</sup> E pertanto vi è una differenza sostanziale tra cristianesimo e religioni in tutti gli aspetti essenziali: nella dottrina, nel significato dei

<sup>107</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 29. Cfr. *Dio e noi*, 17. Per il teologo francese, il modello perfetto di precursore è Giovanni il Battista, verso il quale mostra una speciale venerazione. Cfr. *Giovanni Battista, testimone dell'Agnello*, 148-150.

<sup>108</sup> Daniélou parla a tal proposito di legge o "principio della successione delle rivelazioni", secondo cui una rivelazione nuova non distrugge, ma fa propri i valori positivi di quella che la precede. Cfr. *Dio e noi*, 20, 30. Tuttavia ciò non avviene senza difficoltà: «Questo mistero della storia continua sotto i nostri occhi. Ci dona la chiave di quella relazione drammatica che continuamente attira e respinge tre mondi: pagano, ebraico e cristiano, che rappresentano le tre grandi epoche. Il mondo pagano ed il mondo giudaico sono attirati segretamente dal mondo cristiano come verso il proprio compimento – e nello stesso tempo vi si ribellano, perché questo compimento potrebbe prodursi solo a patto della rinuncia alla loro propria esistenza. Ed il mondo cristiano ora vede in loro dei precursori di cui integra tutte le ricchezze, [...] – ora dei nemici che si rifiutano di riceverlo [...]». *Il segno del tempio*, 63-64.

<sup>109</sup> Cfr. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 24; *Dio e noi*, 81; la categoria storico-salvifica di "successione" (*akolouthia*) è estesamente presente nel *Saggio sul mistero della storia*.

<sup>110</sup> La storia stessa, perciò, è vista da Daniélou, nella sua prima opera, come "tempio" (profetico) della presenza di Dio. Cfr. *Il segno del tempio*, 53-64.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 56. Cfr. *Il mistero dell'avvento*, 15.

simboli, nel valore dei sacramenti quando comparati ai riti delle altre religioni, nell'esperienza mistica.<sup>112</sup>

Parallelamente all'affermazione della singolarità del cristianesimo, del suo elevarsi come assoluta novità rispetto al mondo della religione cosmica, troviamo in Daniélou anche il riconoscimento dell'incompletezza e dell'imperfezione della stessa rivelazione cosmica. In essa infatti non vi è né la chiarezza oggettiva della "rivelazione positiva", né il sostegno interiore di una "grazia possente",<sup>113</sup> per cui l'atto religioso rimane l'intuizione oscura di una presenza che non è solo svelata ma che allo stesso tempo rimane velata dai segni offerti nel mondo, nella coscienza e nello spirito. La trascendenza di Dio e la sua intimità personale si esprimono in quei segni in modo "infinitamente inferiore" rispetto a quanto avviene nella rivelazione positiva, mosaica e soprattutto cristiana,<sup>114</sup> e d'altra parte la realtà del peccato rende impossibile all'uomo cogliere la rivelazione cosmica nella sua integrità e purezza.<sup>115</sup> Le religioni pagane sono pertanto, in parole di Daniélou, «la rifrazione della rivelazione cosmica attraverso un'umanità corrotta dal peccato e non ancora illuminata dalla rivelazione positiva».<sup>116</sup> Esse presentano, in misure diverse, alcune deformazioni principali – cadendo nella tentazione del politeismo, del panteismo o del dualismo –<sup>117</sup> e oppongono resistenza, talvolta fino a rivelarsi avversari irriducibili, all'accoglienza della rivelazione cristiana.<sup>118</sup>

La principale difficoltà posta dalle affermazioni del nostro autore circa la differenza essenziale tra cristianesimo e religioni – talvolta espressa come differenza tra rivelazione e religione – è l'apparente contraddizione o ambiguità che manifestano: da un lato, Daniélou sembra asserire il carattere umano della religione pagana come mera "ricerca", incapace di un vero incontro con Dio, che avverrebbe solo attraverso la rivelazione accolta nelle fede, ossia grazie al dono totale che Dio fa di se stesso; dall'altro, come abbiamo visto in precedenza, egli parla chiaramente di un "incontro" tra l'uomo pagano e Dio, il quale misteriosamente viene a lui nella

<sup>112</sup> Tra i diversi luoghi in cui Daniélou effettua tali comparazioni, si vedano: *Miti pagani, mistero cristiano*, 9-45; *Dio e noi*, 17-33; *Saggio sul mistero della storia*, 149-158.

<sup>113</sup> Cfr. *Dio e noi*, 16-17; *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 39.

<sup>114</sup> Cfr. *Dio e noi*, 17, 79.

<sup>115</sup> Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 125-126.

<sup>116</sup> *Dio e noi*, 16.

<sup>117</sup> Il nostro autore ne parla ampiamente in: J. DANIELOU, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*, «Archivio di Filosofia» (1956) 226-233; *Dio e noi*, 33-42; *Miti pagani, mistero cristiano*, 47-57.

<sup>118</sup> In *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Daniélou riflette a lungo sui grandi sistemi religiosi attuali – l'Islam, le grandi religioni e filosofie dell'India e dell'oriente, la religiosità africana – individuando gli elementi che in essi possono rendere più difficile l'accoglienza dell'annuncio cristiano. Si veda in particolare il capitolo già segnalato in precedenza: "Ciò che deve vivere e ciò che deve morire".



rivelazione cosmica, che ha già un carattere soprannaturale ed è accompagnata dalla grazia.

Per sciogliere tale ambiguità, conviene innanzitutto tener presente lo stile apofatico e personalista della teologia di Daniélou, caratterizzata anche dall'impiego della retorica e dalla cura della bellezza letteraria che si rinviene suoi scritti. Lo scopo esplicitamente pastorale della sua attività teologica è un altro elemento chiave per comprenderne meglio la prospettiva. Va tenuta presente, in particolare, la sua preoccupazione per il pericolo di confusione dogmatica e di sincretismo nell'ambito della teologia dell'evangelizzazione e della missione. Si può notare, infatti, che *le affermazioni di Daniélou sulla religione come semplice ricerca (piuttosto che come incontro con Dio) si trovano normalmente nel contesto di un confronto comparativo con la rivelazione cristiana*, e conducono a conclusioni in merito al rapporto corretto da stabilire a livello pastorale con le diverse religioni (e culture), come rivela il frequente riferimento alle encicliche dei pontefici dell'epoca sulla necessità di *assumere, purificare e trasfigurare* i valori presenti nelle religioni non cristiane.<sup>119</sup>

Un primo chiarimento da operare, dunque, riguarda la necessità di contestualizzare le affermazioni del nostro autore. Laddove tratta della religione in se stessa, egli mostra in modo convincente che, oltre ad essere una dimensione costitutiva dell'umano, essa sorge e si attua in risposta ad un'iniziativa di Dio – una prima forma di rivelazione, quella cosmica, accompagnata dall'azione della grazia nel cuore dell'uomo – e nella sua forma più autentica può realizzarsi addirittura in una vita santa. Laddove invece la religione viene messa in rapporto all'evento cristiano, Daniélou mette in risalto la differenza oggettiva tra la rivelazione e la comunicazione di grazia che in essa si dà, e quella eminente, piena, donata in Cristo. È tale differenza di contesto e di intento pastorale che spiega come mai, in uno stesso scritto, possiamo trovare sia l'affermazione della fede nell'alleanza cosmica come autentica forma di rapporto (soprannaturale) con Dio, sia la dichiarazione secondo cui la salvezza è donata solo in Cristo e nel suo corpo che è la Chiesa.<sup>120</sup> Particolarmente significativo in tal senso è che ciò avvenga in un'opera come *I santi pagani dell'Antico Testamento*, interamente dedicata a riconoscere e illuminare teologicamente la realtà di uomini che hanno incarnato fino alla santità la religione cosmica. Ma la stessa compresenza si riscontra lungo tutta la produzione di Daniélou, a partire dalla sua prima opera, fino a quelle della maturità e alle sue *Memorie*. Ciò significa che, nella visione del teologo francese, le due classi di affermazioni sono compatibili al di sotto dell'apparente contrapposizione.

<sup>119</sup> Nel corso degli anni, Daniélou si riferirà prima alla *Divini praecones* (1951) di Pio XII, più tardi alla *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI. Cfr. *Saggio sul mistero della storia*, 120, 132; *Christianisme et religions non chrétiennes*, 328-330.

<sup>120</sup> Cfr. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 39, 43, 25, 188.

Riguardo ai concetti di “ordine”, e di “superamento” o “abolizione”, sovente impiegati dal teologo francese per distinguere le diverse tappe della storia della salvezza nel loro succedersi, non possiamo affrontare un lavoro approfondito ed esaustivo di interpretazione, ma possiamo suggerire un chiarimento sul loro significato nel contesto in cui vengono utilizzati. Abbiamo già fatto notare che per Daniélou la distinzione tra “ordine” pagano, mosaico e cristiano non significa distinguere, in senso strettamente teologico, tra rivelazione cosmica come “naturale” e rivelazione cristiana come “soprannaturale”. Entrambe infatti appartengono ad un ordine di grazia (e peccato) e anche la risposta dell’uomo alla rivelazione cosmica può essere una forma di fede soprannaturale. Non è un caso che, laddove sviluppa con maggior precisione l’argomentazione teologica sul valore della religione pagana nelle sue espressioni eminenti (i santi pagani), Daniélou preferisca impiegare il termine “livello” invece che “ordine” per differenziare l’economia cosmica da quella cristiana.<sup>121</sup>

Per quanto riguarda l’idea di “abolizione” o “superamento” di un ordine come quello cosmico o quello mosaico al sorgere del nuovo e definitivo ordine cristiano, essa non va interpretata nel senso che la rivelazione cristiana toglierebbe ogni validità alle precedenti forme di rivelazione. Come si è visto precedentemente, Daniélou dimostra con argomenti scritturistici dell’AT e del NT che la rivelazione cosmica costituisce una permanente testimonianza che Dio offre di Sé a tutti gli uomini. Basti ricordare ciò che dice a proposito di *Rm* 1,20, «il testo più formale a proposito della permanente rivelazione di Dio, a tutti gli uomini e in ogni tempo, attraverso il cosmo».<sup>122</sup> Quando poi si riferisce a questa modalità di rivelazione rispetto alla rivelazione cristiana, la definisce come “prima rivelazione”,<sup>123</sup> “rivelazione perpetua”,<sup>124</sup> “universale”,<sup>125</sup> e parla della seconda in continuità con la prima, come della “piena rivelazione” del Verbo che in certo modo era già presente nel mondo.<sup>126</sup> In conclusione, *se è vero che la rivelazione cosmica caratterizza specificamente la prima tappa o epoca della storia della salvezza, essa non si chiude in quella tappa, ma mantiene una validità*

<sup>121</sup> Lo abbiamo notato sopra, a proposito dell’argomentazione svolta nel libro *I santi pagani dell’Antico Testamento*.

<sup>122</sup> *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 34. Sono significative anche le espressioni che impiega per parlare del mondo come segno di Dio, in relazione al paganesimo: manifestazione di Dio, rivelazione, testimonianza.

<sup>123</sup> *Dio e noi*, 16, 80; *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 27; *Les religions non chrétiennes et la salut*, 383.

<sup>124</sup> *I santi pagani dell’Antico Testamento*, 32.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>126</sup> Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 38.

*permanente; come permanente è la possibilità dell'autentica vita religiosa che da essa si origina.*<sup>127</sup>

Il senso da attribuire alle espressioni di Daniélou circa l'abolizione dell'ordine cosmico e il carattere di ricerca umana delle religioni se comparate con il cristianesimo, è quindi, a nostro parere quello di sottolineare con forza che la pienezza di verità e di grazia donate in Cristo chiedono di essere annunciate agli uomini. Non ci si può arrestare, nell'annuncio, di fronte alla constatazione che anche le religioni hanno elementi validi. Non si possono privare consapevolmente gli uomini della piena luce di Cristo, della possibilità di essere introdotti fin d'ora nell'intimità della vita divina come figli, partecipi della stessa filiazione del Figlio di Dio.<sup>128</sup> Che questo sia l'intento di Daniélou è testimoniato dalla sua convinzione rispetto alla stessa religione ebraica, quando afferma: «Il Nuovo Testamento abolisce l'Antico, la nuova alleanza completa l'antica e la rende per ciò stesso scaduta. Cristo deve essere annunciato agli ebrei». <sup>129</sup> È evidente che non si può considerare in questo testo l'"abolizione" in un senso assoluto, che contraddirebbe la convinzione di fede circa l'unità dei due Testamenti e il permanente valore dell'Antico in relazione al Nuovo, bensì come modo di esprimere l'esigenza del mandato missionario: Cristo deve essere annunciato anche al popolo ebraico.

Quella che Daniélou manifesta con decisione, pertanto, è la sua opposizione a una visione sincretista o pluralista, secondo cui il cristianesimo si troverebbe sullo stesso piano delle altre religioni, disconoscendone la singolarità e l'universalità. Nel termine "abolizione" o nei sinonimi da lui impiegati si delinea una presa di distanza anche da posizioni come quella rappresentata da K. Rahner, che vede nelle religioni mediazioni necessarie, storico-categoriali dell'esperienza trascendentale di Dio, e pertanto vie "legittime" per conseguire la salvezza.<sup>130</sup> Questa differenziazione rispetto ad una concezione *à la* Rahner delle religioni, viene in

<sup>127</sup> Cfr. il passo già citato di *I santi pagani dell'Antico Testamento*, 187: «Questa santità della legge "naturale" mantiene ancor oggi il suo valore». Una convinzione analoga alla nostra circa la possibilità di precisare il senso delle affermazioni di Daniélou sulle religioni in rapporto alla rivelazione cristiana, si trova in BRAVO, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación*, 239.

<sup>128</sup> Cfr. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, 39-40. È assai significativo il fatto che per Daniélou, di fronte alla consapevolezza che la salvezza in Cristo è offerta anche a coloro che sono situati al di fuori della Chiesa, il motivo principale per la missione rimane lo stesso ed è «l'amor di Dio che ci spinge a desiderare che egli sia conosciuto e amato. [...] C'è insomma un doppio movimento: desideriamo portare Cristo alle anime e portare le anime a Cristo». *Ibidem*, 129.

<sup>129</sup> *Memorie*, 141.

<sup>130</sup> Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969<sup>2</sup>, 553. Una comprensione più completa del pensiero di Rahner sulle religioni richiede l'analisi di diverse altre opere. Per un'esposizione sintetica si veda S. PRIVITERA, *K. Rahner: dimensione trascendentale e categoriale della mediazione*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 158-184.

effetti riconosciuta nel dibattito teologico, come testimonia anche il documento su cristianesimo e religioni della Commissione Teologica Internazionale, del 1996.

Alla luce del rapporto con la rivelazione cristiana, la visione di Daniélou sulla religione e sulle religioni ci sembra si possa sintetizzare così: le “religioni” non sono in se stesse vie salvifiche, cioè non sono dotate in se stesse di efficacia salvifica poiché questa viene da Cristo; ma la “religione” che, anche mediante esse, l’uomo può vivere in modo più o meno autentico e compiuto, è un rapporto in sé salvifico, poiché esso è adesione all’iniziativa rivelatrice di Dio e in esso opera una grazia che è quella del Verbo presente nel cuore dell’uomo. Si rivela utile qui la distinzione tra *religione autentica*, e *religioni*, essendo queste ultime le forme storiche della prima. Si può dire dunque che l’intervento di Dio nelle religioni non avviene in modo diretto, istituzionale, ma piuttosto a livello della *religio* come relazione fondamentale e autentica dell’uomo con Dio, corrispondente alla rivelazione cosmica. Inoltre va detto che un rapporto autentico con Dio può essere stabilito anche indipendentemente dall’appartenenza ad una qualche tradizione religiosa, in forme personali di religiosità che sorgono come risposta ai molteplici modi in cui Dio viene incontro all’uomo nella rivelazione cosmica. Osservando le cose dal punto di vista dell’interiorità del soggetto autenticamente religioso, Daniélou mostra, sulla base della Scrittura e della Tradizione, che si può, anzi si deve riconoscere l’azione della grazia soprannaturale che sostiene la libertà umana nell’adesione di fede al Dio conosciuto attraverso il mondo e la coscienza. Si tratta cioè di una grazia che permette la fede propria della religiosità cosmica. È già grazia di Cristo pur senza esserlo ancora in pienezza, bensì al livello della rivelazione cosmica. Essa consente all’uomo una fede adeguata a quella rivelazione e sostiene quella “buona volontà” che è caratteristica di colui che ascolta la voce del bene nella propria coscienza e vi aderisce. «Il Verbo di Dio è venuto al mondo, e nel suo immenso amore accoglierà tutti coloro che l’avranno conosciuto, che avranno creduto in lui, ma anche tutti coloro che, pur non avendolo conosciuto, sono stati uomini di buona volontà». <sup>131</sup>

#### CONCLUSIONE: LA RADICE AUTENTICA DELLA RELIGIOSITÀ UMANA

Nella prospettiva della teologia delle religioni la posizione di Daniélou può essere riassunta dicendo che le religioni, dopo Cristo, hanno perso il loro valore di “preparazione” e sono superate, ma che i loro elementi positivi continuano ad avere valore per l’uomo.<sup>132</sup> Nella prospettiva di una teologia della religione o della religiosità umana, come quella che qui abbiamo adottato, si può cogliere un aspetto ulteriore e più profondo della visione di Daniélou. Alla luce del suo

<sup>131</sup> *Miti pagani, mistero cristiano*, 45. Cfr. *Giovanni Battista, testimone dell’Agnello*, 146-147.

<sup>132</sup> Così si esprime ad esempio PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*, 145-146.

pensiero si può dire che ciò che rimane sempre valido e attuale è la possibilità della religiosità autentica, di un rapporto con Dio che può avvalersi delle risorse e degli elementi validi delle religioni o delle culture, ma anche dei molteplici modi in cui Dio continua a “fare segno” all’uomo. *Daniélou mostra con argomenti teologici che vi è una radice autentica della religiosità umana perennemente viva, poiché Dio non smette di rivelarsi all’uomo e di toccare il suo cuore con la grazia per suscitare in lui una risposta di fede e di amore che lo lega a Sé in un rapporto (religio) salvifico.* È dunque l’iniziativa di Dio in quella che Daniélou chiama rivelazione cosmica a stabilire e garantire quel fondo autentico dell’atteggiamento religioso che può essere presente anche al di sotto di distorsioni più o meno marcate.

Nel nucleo teologico del suo pensiero sulla religiosità spicca la considerazione del ruolo svolto dalla Seconda Persona della Trinità, il Verbo, che è colui che agisce nell’interiorità dell’uomo affinché il legame religioso possa stabilirsi in lui. Non abbiamo riscontrato nel pensiero di Daniélou un’analoga considerazione della missione dello Spirito, inscindibilmente unita a quella del Verbo. Si tratta di un aspetto che ha trovato giustamente ampio spazio nella riflessione teologica e nel Magistero più recenti.

Ulteriore riflessione meriterebbe anche la questione della natura della relazione religiosa. Vi è una certa difficoltà nel definire teologicamente questo rapporto, che Daniélou vede come il frutto di una grazia preveniente, come una “grazia prima della grazia” o come un misterioso “avvento di Cristo” nell’anima religiosa. Se è chiaro il carattere autentico questa relazione, lo è meno, insomma, la modalità propria dell’azione di Cristo – nello Spirito – nell’animo dell’uomo religioso. Legato al tema della grazia, anche il ruolo della Chiesa, corpo di Cristo inscindibile dal suo Capo, può essere approfondito ed esplicitato. La grazia operante nel cuore dell’uomo religioso andrebbe in altre parole compresa nel suo carattere al contempo cristico, pneumatologico e, in qualche senso, ecclesiale.

Al di là dei possibili percorsi di approfondimento che il pensiero di Daniélou sulla religione ammette, riteniamo che il teologo gesuita abbia contribuito in modo notevolissimo a riconoscere la manifestazione cosmica di Dio come autentica rivelazione con cui egli parla all’uomo,<sup>133</sup> e come fondamento perenne della possibilità di una religiosità altrettanto autentica. La sua visione della *religio* come relazione in cui Dio è il primo ad andare incontro all’uomo, ad un livello di *preparazione* all’incontro pieno con Cristo, ma già dotata di una dimensione rivelativa e salvifica, è compatibile e complementare rispetto alla sua visione della discontinui-

<sup>133</sup> Tale idea si riflette nell’insegnamento della Costituzione *Dei Verbum* (alla cui redazione Daniélou ha preso parte), circa la “perenne testimonianza” che il Dio creatore e provvidente offre di Sé. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 3. Un’accurata ricostruzione della partecipazione di Daniélou all’evento conciliare si trova in PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou*.

tà tra religione-ricerca e rivelazione-risposta, ben nota nell'ambiente teologico, e manifesta il notevole equilibrio e la profondità che caratterizzano il suo pensiero.

Le intuizioni di Daniélou sulla religiosità autentica aprono un orizzonte teologico di grande ricchezza riguardo alla situazione di ogni essere umano in rapporto a Dio e contribuiscono ad esplicitare l'insegnamento essenziale del Concilio Vaticano II sul piano di salvezza di Dio che abbraccia tutti gli uomini<sup>134</sup> e che opera con la sua grazia nei loro cuori, permettendo loro un misterioso ma reale contatto con il mistero salvifico di Cristo.<sup>135</sup>

#### ABSTRACT

Lo studio esamina la nozione di religiosità nel pensiero di Jean Daniélou, in una prospettiva sia fenomenologica che teologica. L'approccio teologico, in particolare, permette di giustificare un concetto di "religione autentica" come risposta adeguata alla rivelazione cosmica con cui Dio si manifesta all'uomo. Un'autentica religiosità appare come una possibilità sempre offerta ad ogni uomo da parte di Dio di un incontro salvifico, pur nel riconoscimento dell'oggettiva pienezza di grazia e di verità donate nell'evento di Cristo. La riflessione teologica sulla religiosità, sulla base del pensiero di Daniélou, permette interessanti chiarimenti sulla distinzione tra religione e religioni e tra religione e rivelazione.

This study examines the notion of religiosity in Jean Daniélou's thought, from both a phenomenological and a theological perspective. The theological approach, in particular, allows us to justify a concept of "authentic religion" as an adequate response to the cosmic revelation with which God manifests himself to man. Authentic religiosity appears as a possibility always offered to every man by God of a salvific encounter, while recognising the objective fullness of grace and truth given in the event of Christ. The theological reflection on religiosity, based on Daniélou's thought, allows interesting clarifications on the distinction between religion and religions and between religion and revelation.

<sup>134</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21-XI-1964, n. 16.

<sup>135</sup> Cfr. IDEM, *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 22.

# L'ULTIMA CENA DI GESÙ ERA PASQUALE? UN'IPOTESI DA RICONSIDERARE

GIORGIO FARO\*

SOMMARIO: I. *Premessa: La pasqua ebraica e la festa degli azzimi.* II. *L'evoluzione della solennità pasquale.* III. *Le controversie sulla pentecoste tra farisei e sadducei.* IV. *Contrasti in merito a solennità che cadano di sabato o alla vigilia di un sabato.* V. *Un'ipotesi che val la pena riconsiderare: il privilegio galileo.* VI. *Conclusioni.* VII. *Postilla su un saggio pubblicato in «Annales Theologici» 34 (2020/1).*

## I. LA PASQUA EBRAICA E LA FESTA DEGLI AZZIMI

Risostuiamo com'era concepita la festa della pasqua presso gli ebrei.<sup>1</sup> Il cerimoniale della pasqua ebraica è riassunto nell'Esodo. Ricorda il passaggio dalla schiavitù sotto l'Egitto alla libertà del Popolo eletto, che migra in pericolosa fuga verso la Terra Promessa, inseguito poi dagli Egiziani. Nell'Esodo, agli ebrei si chiede di scegliere il 10 del primo mese (nisan),<sup>2</sup> l'agnello di un anno, da sacrificare «al tramonto» (traduzione CEI) del 14 (Es 12,3-7); il testo greco dell'Antico Testamento, nella versione della LXX (risale al II-I a.C.), riporta *πρὸς ἑσπέραν*, che si traduce letteralmente: «verso sera». Mentre il testo ebraico masoretico (compilato tra l'I e il X secolo d. C.) riporta in Nm 9,3: *בֵּין הָעֶרְבָיִם* (*ben ha'rbayim*), che si traduce: «tra le due sere». Vedremo poi, come interpretarlo. Occorre ricordare che il giorno ebraico inizia dopo l'imbrunire e si estende sino all'imbrunire di quello che per noi è il giorno dopo. Mentre noi parliamo dell'alba di un nuovo giorno, gli ebrei fanno iniziare il nuovo giorno dalla scomparsa della luce del precedente: al calare dell'oscurità. Nel primo giorno della creazione si parte dall'oscurità e poi irrompe la luce: «e fu sera e fu mattina» (cfr. Gen 1,1).

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Mi appoggio al sito *on line* Biblistica, [https://www.biblistica.it/wordpress/?page\\_id=822](https://www.biblistica.it/wordpress/?page_id=822), non solo perché le spiegazioni che qui sintetizzo sono convincenti, ma specialmente perché puntualmente e meticolosamente documentate sul testo ebraico (masoretico) e quello della prima traduzione greca (III-II sec. a. C.) terminata – vuole la leggenda narrata nella lettera di Aristeo – in 70 giorni, la cosiddetta Bibbia dei LXX.

<sup>2</sup> Il primo mese dell'anno religioso era in ebraico *abib*, ma dopo la deportazione a Babilonia, diventa *nisan*, che qui uso sempre: corrisponde a marzo/aprile del calendario lunare allora in vigore.

Pasqua, significa “passar oltre”, “saltare”. Indicava il passaggio dell’angelo sterminatore, che a mezzanotte passò oltre le case degli ebrei per colpire solo i primogeniti degli egiziani (la decima piaga). Gli stipiti e l’architrave della porta di casa dovevano essere umettati dal sangue dell’agnello pasquale sacrificato, segno convenuto che l’angelo doveva “passar oltre”. L’inglese *Passover* è il più fedele al senso originario.

Per la pasqua era dunque indispensabile fissare il tramonto o la sera del 14 nisan, data dell’immolazione dell’agnello, da cui «immolare la pasqua» (Lc 22,7) è sinonimo di “celebrare la pasqua”. Tale giorno non era però ancora quello della festa, che iniziava dopo il tramonto: «il giorno quindici di quel mese sarà giorno di festa» (Nm 28,17). Il 14 è solo preparatorio.

Ora, Dio prescrive a Mosè che si celebri la pasqua: «tra le due sere» (Nm 9,3). La traduzione CEI conserva – solo in questo caso – quella letterale ebraica, benché la LXX continui a riportare l’equivalente di «verso sera». Dobbiamo specificare che la sera ebraica era divisa in due parti dal tramonto. La prima sera andava in marzo-aprile dalle 15.00, quando il sole inizia a declinare in Palestina, sino al tramonto, alle ore 18.00; la seconda, dal tramonto sino alle 19.20, quando subentrava l’oscurità. Potremmo definirla: l’imbrunire, o il crepuscolo. Ancora oggi, in Italia, a Roma si dice *buona sera* nel pomeriggio; mentre a Milano, si preferisce dire *buona sera* all’imbrunire. Altra conferma viene da un passo che si riferisce al *tamid*, o sacrificio quotidiano: «offrirete due agnelli al giorno, come offerta perenne [...]: uno la mattina, l’altro al tramonto» (Nm 28,3-4). Dunque, il “tramonto”, o “tra le due sere”, o “verso sera” (come riporta qui la LXX), *fanno sempre parte dello stesso giorno*. Il vangelo di Luca, alla fine del venerdì di passione – ultimata la sepoltura di Cristo – nota che «già splendevano le prime luci del sabato» (Lc 23,5): ma non era l’alba! Le prime lucerne venivano accese poco prima di passare dall’imbrunire all’oscurità: inizio del sabato. Ciò significa, che Cristo fu sepolto e tumulato entro la fine della seconda sera; ossia, entro la fine di venerdì. Sul fatto che Gesù morì di venerdì, concordano tutti e quattro i vangeli. Chi veniva giustiziato doveva essere seppellito, per la legge ebraica, prima dell’inizio del giorno successivo (Dt 21,23).

Da ciò appare evidente, che il giorno ebraico inizia dopo la “seconda sera”, e il giorno festivo della cena pasquale dopo le 19.20, quando calava l’oscurità in marzo-aprile. Possiamo confermare che la traduzione CEI, per cui – nei tempi antichi – occorreva immolare l’agnello pasquale «al tramonto» (Es 12,6), è accettabile. Il tramonto è esattamente tra le due sere (ore 18.00). E le sere ebraiche fanno comunque parte dello stesso giorno che muore: «il primo mese [nisan], il giorno 14, al tramonto del sole, sarà la pasqua del Signore» (Lv 23,15). Interessante notare che, solo in questo passo, la LXX riporta abbastanza fedelmente l’ebraico: ἀνά μέσον τῶν ἑσπεριῶν. Letteralmente: «nel mezzo delle sere». È talmente



importante il sacrificio dell'agnello, senza il quale non si può celebrare la festa di pasqua, che la data del 14 nisan è considerata "la data della pasqua", benché giorno solo preparatorio alla cena di festa, che segue dopo il crepuscolo.

Possiamo arguire che la prima cena pasquale, in piedi, con il bastone da viaggio e la cintura stretta ai fianchi, avvenne la notte in cui iniziò il 15 nisan. In Esodo (12,8) si legge: «in quella notte ne mangeranno la carne arrostita al fuoco [dell'agnello]; lo mangeranno con azzimi ed erbe amare». A mezzanotte, l'angelo colpì i primogeniti egiziani e dopo la mezzanotte il Faraone concesse, nel lamento generale, il via libera all'esodo del popolo ebraico (Es 12,29). Fu una cena consumata in fretta, restando di veglia. Gli israeliti «partirono da Ramses... il quindicesimo giorno del primo mese. Il giorno dopo la pasqua, gli israeliti uscirono a mano alzata, sotto gli occhi di tutto l'Egitto» (Nm 33,3). Ossia l'esodo inizia il 15 nisan, partendo da Ramses, la città deposito dove il popolo ebreo era condannato ai lavori forzati.

L'Antico Testamento è così preciso, da farci intuire anche il momento in cui Mosè diede via all'Esodo. Lo ricaviamo indirettamente da questo passo: «immolerai [l'agnello] la sera, *nell'ora* in cui sei uscito dall'Egitto» (Dt 12,6). È evidente che il passo non sta qui dicendo che l'esodo iniziò la stessa sera (o meglio "tra le due sere") in cui s'immolava l'agnello (si era ancora nel 14 nisan); e neppure che l'agnello dovesse – d'ora a in poi – immolarsi il 15 nisan. Infatti, nel primo anniversario della pasqua, celebrata nel deserto, Dio preavvisa Mosè: «la celebrirete al tempo stabilito, il quattordici di questo mese, tra le due sere» (cfr. Nm 9,3). Piuttosto, rivela che l'inizio dell'esodo avvenne nella stessa ora, in cui si era sacrificato l'agnello "tra le due sere", il giorno prima. Occorreva almeno tutto il mattino del 15 nisan, per radunare il popolo, in numero di 600.000 (Es 12,37), in assetto di marcia, diviso per tribù, con bagagli e viveri, dopo aver radunato il proprio bestiame e aver ottenuto dagli egiziani oggetti d'oro e d'argento<sup>3</sup>.

Lo conferma un altro passo: «il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire dall'Egitto durante la notte» (Dt 16,1). È la notte che segue la partenza serale del 15. Se le prime schiere dei 600.000 iniziano a muoversi la sera del 15, le ultime escono da Ramses quando era ormai calata l'oscurità: la notte del 16 nisan. Che l'esodo non sia iniziato prima, lo prova il fatto che – in precedenza – Mosè aveva dato questo tassativo comando agli israeliti, per la notte pasquale in cui dovevano cibarsi dell'agnello: «nessuno di voi esca dalla porta della sua casa, sino al mattino» (Es 12,22).

Il 15 sarà la data in cui si fisserà – per sempre – la cena pasquale notturna, che segue l'immolazione del 14 nisan, e si festeggia l'inizio dell'uscita dall'Egitto e dalla

<sup>3</sup> La cifra di 600.000 è certamente simbolica (50.000 per ognuna della dodici tribù), ma serviva a indicare un popolo diventato ormai così numeroso, per i suoi tassi di natalità, da preoccupare il faraone egiziano.

schiavitù il 15 sera, realizzatasi compiutamente nel corso della notte in cui nasce il 16 nisan.

Possiamo persino dedurre quali furono i giorni della settimana, in cui cadevano quel 14 e 15 nisan, che certamente rimasero scolpiti nella memoria degli ebrei. Benché la Scrittura non ne parli, anche oggi, gli ebrei chiamano “grande sabato” (*Shabbat ha’Gadol*), il sabato che precede la pasqua.<sup>4</sup> I rabbini rinviano tuttora ad alcuni testi (scritti solo a partire dal 200 d.C.) di cui è difficile percepire la data di redazione e che comunque potrebbero rinviare a tradizioni ben più remote.<sup>5</sup> In questi testi, si narra quando – il 10 nisan – gli ebrei andarono a comprare dagli egiziani gli agnelli da immolare per la prima pasqua. Quel giorno era sabato, ma non vigeva il divieto di lavorare; e figuriamoci, sotto l’oppressione egiziana!

Si racconta che gli egiziani non volessero vendere agli ebrei quegli agnelli, ma furono costretti per intervento diretto di Dio. Sembra però impossibile che documenti così tardivi possano farci davvero prendere sul serio che quel 10 nisan fosse un sabato. Se il 10 nisan era sabato, allora l’immolazione degli agnelli cadeva mercoledì 14 nisan, cui seguiva la cena pasquale della solennità, che iniziava dopo il crepuscolo: giovedì 15 nisan. L’esodo cominciò quindi quel giovedì, tra le due sere,<sup>6</sup> e si compì dopo il crepuscolo, nella notte in cui succede il venerdì ebraico 16 nisan.

D’altra parte, è certamente credibile che quella prima storica pasqua abbia potuto conservare, tra gli israeliti, il ricordo anche del giorno settimanale in cui cadde: «per tutto il tempo della tua vita, ti ricorderai il giorno in cui sei uscito dal

<sup>4</sup> Cfr. M. COGOI, *Parashat Zav e Shabat haGadol*, in «*Bet Magazine Mosaico*», sito della comunità ebraica, 23/3/2018. Cfr. <https://www.mosaico-cem.it/vita-ebraica/parasha-della-settimana/parashat-tzav-shabat-hagadol>. Nel vangelo di Giovanni si allude al fatto che la sepoltura di Cristo doveva avvenire «entro il sabato, era infatti un sabato solenne quel giorno» (Gv 19,31), secondo la traduzione dal latino approvata dalla CEI (in greco si parla del “grande sabato”: «ἐν τῷ σαββάτῳ, ἣν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα»). Molto opportuna, perché mantiene un’ambiguità consapevole. Si potrebbe arguire che Giovanni intendesse che quel sabato era solenne, perché coincideva con la pasqua dei giudei; e, senz’altro, questo era vero per Giovanni; ma l’espressione “grande sabato” non esiste nell’Antico Testamento. Per gli antichi ebrei era però una denominazione molto precisa. Ora, quando Giovanni redasse in greco il suo vangelo, alla fine del I secolo, la domenica era da tempo divenuta il giorno festivo, a ricordo della resurrezione. Pertanto, per indicare quel famoso sabato, usa il termine “grande sabato” proprio nel senso ebreo. È uno *shabat haGadol* perché, proprio come quel 10 nisan precedeva la prima pasqua ebraica, così quel primo sabato santo del 15 nisan – narrato dai vangeli – precede la prima pasqua cristiana: domenica di Resurrezione, 16 nisan. Cfr. L. E. HOFFMAN, *The Jewish Lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten Calendar: Liturgic Links between Christians and Jewish in the First Three Christian Centuries*, in N. ALEXANDER (ed.), *Time and Community*, Washington, The Pastoral Press 1990, 3-20.

<sup>5</sup> Si tratta di: *Siddur Rashi*, 352; *Kol bo*, 47 e *Shibole’ A Leket*, 205. Questi riferimenti e quello della successiva nota 6 sono tutti menzionati nell’articolo di M. Cogoi, alla nota 4.

<sup>6</sup> Lo conferma un altro documento ebraico (*Talmud b, Seder Olam 5*), menzionato nell’articolo di cui alla nota 3.

paese d'Egitto» (Dt 16,3). Una conferma della precisione di questi dati ci arriva dai rotoli di Qumran, che alcuni identificano come cittadella degli esseni, i quali erano avversi all'uso del calendario lunare mobile, vigente al Tempio di Gerusalemme (controllato dai sommi sacerdoti), con cui si datavano le feste ebraiche. L'anno lunare mobile faceva variare il giorno settimanale in cui cadeva una festa e il primo nisan era computato in modo del tutto empirico e soggetto ad errore, a partire dall'avvistamento del primo falchetto di luna crescente (non sempre visibile, se le condizioni metereologiche fossero state avverse; in tali casi, si originavano spostamenti di date nei calendari, inserendo giorni intercalari, che si sottraevano in seguito).

I qumraniti (e/o esseni) desideravano invece che le festività ebraiche cadessero sempre lo stesso giorno della settimana, probabilmente per preservare il giorno esatto in cui era caduta la prima pasqua. Nell'apocrifo ebraico, il *Libro dei giubilei* (della fine del II sec. a.C.),<sup>7</sup> si raccomandava quel calendario solare di 364 giorni (con correttivi) che consentiva agli esseni di immolare la pasqua sempre il mercoledì sera, in cui finiva il 14 nisan, e festeggiare la cena pasquale, dopo il crepuscolo, agli inizi di giovedì 15, come confermano gli accurati studi di A. Jaubert.<sup>8</sup> Perciò i testi rabbinici, per quanto datati, sembrano aver correttamente mantenuto il ricordo esatto del giorno della settimana in cui cadeva il 10 nisan: era un sabato, giorno che anche il calendario solare usato dai qumraniti (e/o esseni) sembrerebbe confermare. Vari rotoli, trovati a Qumran, rinviano infatti a fonti che lo raccomandano: il *Libro dei Giubilei* e un altro apocrifo, il coevo *Libro di Enoc*,<sup>9</sup> citato nella *Lettera di Giuda*.<sup>10</sup> Sono testi che risalgono alla seconda metà del II sec. a. C., ma rispecchiano certamente una tradizione molto più antica.

<sup>7</sup> Nel *Libro dei Giubilei* (6,32-33) si legge: «se trasgrediranno e non celebreranno le feste così come ordinato a Noè, allora tutti altereranno i tempi; e gli anni si sposteranno da questo computo e così anche gli anni e le stagioni trasgrediranno la propria legge. E tutti i figli di Israele dimenticheranno e non troveranno la via per calcolare gli anni e dimenticheranno l'inizio del mese, il sabato e la festa. E sbaglieranno tutta la regola degli anni... Vi saranno alcuni che fonderanno le loro osservazioni sulla luna, orbene, essa sbaglia le stagioni e di anno in anno arriva dieci giorni prima. Perciò, accadrà loro di alterare i tempi e considereranno spregevole il giorno della testimonianza e impuro il giorno di festa e confonderanno tutto: i giorni santi con i giorni impuri, i giorni impuri con i giorni santi; essi sbaglieranno, infatti, i mesi, le settimane, le feste e i giubilei. Perciò io ti ordino di dir loro – poiché, dopo la tua morte, i tuoi figli altereranno il computo del tempo – di fare l'anno di 364 giorni».

<sup>8</sup> Cfr. A. JAUBERT, *La date de la cène*, Gabalda, Paris 1957. L'apocrifo *Didascalia Apostolorum*, del III secolo d.C., ha probabilmente voluto forzare le date pasquali della Nuova Alleanza, facendole coincidere con quelle dell'Antica. Si afferma che l'ultima cena fu consumata nel nostro Mercoledì Santo, inizio del giovedì ebraico. La Jaubert, che prende per buono questo dato, deve perciò aggiungere un giorno ulteriore di prigionia di Cristo (non può negarne la morte di venerdì), di cui però non vi è traccia alcuna nei quattro vangeli.

<sup>9</sup> Anche nel *libro di Enoc* (datato II-I sec. a.C.) si ritrovano frammenti di un calendario lunisolare di 364 giorni.

<sup>10</sup> Si trovano in 4Q252; 4Q400-402; 11Qpsa e 4Q394-398 e nel cosiddetto *Documento di Damasco*.

C'era anche la festa agricola settimanale degli azzimi (inizio della mietitura dell'orzo), preesistente alla pasqua, che andava dal giorno 15 nisan (Lv 23,6), sino al 21 nisan: «mangerete azzimi sino al 21 nisan» (Es 12,18). Si era già precisato che «per sette giorni mangerete azzimi» (Es 12,15). Al versetto 12,16, si rileva che il primo e l'ultimo degli azzimi, il 15 e il 21, sono solennità. Come tali, vige l'obbligo di astensione da ogni lavoro. La festa degli azzimi, preesistente alla pasqua, proprio in Esodo si salda con essa. Giuseppe Flavio conferma: «Giosia celebrò la festa del pane azzimo, detta pasqua».<sup>11</sup> E anche: «il giorno della festa degli azzimi, che gli ebrei celebrano nella ricorrenza della liberazione dalla schiavitù in Egitto...».<sup>12</sup> Così, Luca: «si avvicinava la festa degli azzimi, chiamata pasqua» (Lc 22,1).

Il 15 nisan sovrappone la cena pasquale al primo giorno festivo degli azzimi. A maggior ragione, se si legge: «non mangerai con essa [la vittima pasquale] pane lievitato: per sette giorni mangerai con essa pane azzimo» (Dt 16,3). Quel «con essa» (LXX: «ἐπ' αὐτοῦ») è chiaro: pasqua inclusa. Le solennità del 15 e del 21, implicavano divieto assoluto di ogni lavoro servile (Lv 23,7), come per il sabato, con un'unica eccezione: era lecito preparare e cucinare solo ed esclusivamente la cena pasquale del 15 (Es 12,16). Affermando però che «il giorno 14 del primo mese, alla sera, voi mangerete azzimi fino alla sera del 21 nisan» (Es 12,18), s'intuisce che già dalla sera del 14 nisan (ossia, prima delle ore 15.00, inizio della prima sera) doveva sparire ogni frammento di pane lievitato, cosa che avrà richiesto un'accurata ricerca anche di briciole, e la preparazione dei nuovi pani azzimi, entro le ore 12.00.

Proprio tale usanza finì, nel linguaggio popolare, per designare il 14 nisan quale primo giorno degli azzimi, benché non sia uno dei sette festivi. Non a caso, si legge «il primo giorno degli azzimi, quando s'immolava la pasqua» (Mc 14,13), indicando il sacrificio dell'agnello (così, Lc 22,7). Lo stesso Giuseppe Flavio, benché non appaia in alcun luogo della Scrittura (si parla sempre di 7 giorni, alludendo agli azzimi festivi), osa dire «osserviamo per otto giorni una festa del pane non lievitato».<sup>13</sup> Nel senso che si deve mangiare solo pane azzimo, già dal pomeriggio del 14 nisan non festivo (altrimenti, sarebbe un'eresia).

In sintesi, il 14 nisan – tra le due sere – si “immola la pasqua” (l'agnello). Senza il sacrificio rituale dell'agnello non può esistere la pasqua, ma è ancora giorno preparatorio (cfr. Mc 15,42; Lc 23,54; Gv 19,14 e 31,42). Il 15, dopo l'imbrunire, si “mangia la pasqua” festeggiando l'esodo; in concomitanza con il primo giorno degli azzimi, a sua volta solenne.

<sup>11</sup> G. FLAVIO, *Antichità giudaiche* X 4,5 (d'ora in poi, con la sigla AG).

<sup>12</sup> IDEM, *La guerra giudaica*, IV 7,2 (d'ora in poi, con la sigla GG).

<sup>13</sup> *Ibidem*, II, 317.

## II. L'EVOLUZIONE DELLA SOLENNITÀ PASQUALE

In origine, ogni famiglia celebrava la pasqua nella propria casa, come previsto in *Esodo*; ma poi, era invalso l'obbligo del pellegrinaggio a Gerusalemme e di sacrificare gli agnelli al Tempio (costruito per la prima volta da Salomone): in poche ore e in numeri esorbitanti. Il termine "tra le due sere, al tramonto" fu ora interpretato nel senso più ampio, arrivando al limite massimo di spostare l'immolazione degli agnelli a ridosso della prima sera: ossia delle ore 15.00. Questo permetteva, se la solennità fosse caduta un sabato 15 nisan (il calendario mobile lunare in uso, impediva di prevederlo), di effettuare tutte le operazioni necessarie a preparare con anticipo la cena pasquale, prima che iniziasse il sabato, attorno alle 19.20, con l'oscurità. Infatti, se in ogni altro giorno fosse caduta la solennità pasquale era lecito – come unico lavoro consentito – preparare la cena pasquale di festa (Es 12,16); ma forse non lo era più, nel caso quel giorno fosse sabato. Il sabato era più rilevante della pasqua? Lo vedremo.

Ora, quando gli esuli – in numero assai ridotto – tornarono da Babilonia per ricostruire il Tempio, guidati da Esdra, nella prima pasqua celebrata a Gerusalemme dopo l'esilio, gli agnelli furono ancora sacrificati da sacerdoti e leviti (Esd 6,19); ma poi, la situazione era radicalmente cambiata. Gerusalemme, al tempo di Gesù, contava circa 100.000 abitanti con i sobborghi, e poteva ospitare oltre 200.000 pellegrini, cui erano affittate apposite stanze per celebrare la cena pasquale.<sup>14</sup>

Giuseppe Flavio narra di una pasqua avvenuta tra il 63 e il 65 d. C., al tempo del governatorato di Gaio Cestio Gallo (in carica in quel biennio), in cui furono sacrificati 255.600 agnelli.<sup>15</sup> Anche se, per questo motivo, il sacrificio lo realizzavano gli stessi pellegrini o cittadini – per il proprio nucleo familiare – la cifra di agnelli da immolare al Tempio il 14 nisan era assolutamente astronomica: per di più, in sole tre ore: «dall'ora nona all'undecima», come precisa Flavio (ossia, dalle 12.00 alle 15.00: ora nona, decima e undecima inclusa sono tre ore, per chi non ha lo zero).<sup>16</sup> La spianata del Tempio era però molto ampia: 144.000 metri quadri. Ossia, 10 volte la basilica di San Pietro, che arriva a contenere almeno 20.000 fedeli.<sup>17</sup> Dopo, occorreva appendere e lasciar dissanguare gli agnelli, per un paio

<sup>14</sup> Cfr. F. VARO, *Rabi Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2005, 49-50.

<sup>15</sup> G. FLAVIO, *GG VI*, 424-425. Fu il governatore romano a chiederne il conteggio.

<sup>16</sup> Nella prima pasqua celebrata a Gerusalemme dopo l'esilio babilonese (cfr. Esd 6,19), erano ancora sacerdoti e leviti a sacrificare l'agnello per i capifamiglia, ma si ritiene che i reduci non fossero più di 5000, appartenenti a tre sole tribù (Giuda, Beniamino e Levi, cfr. Esd 1,5). Ai tempi di Gesù non era più possibile, sia perché la popolazione di Gerusalemme era aumentata in modo esponenziale, sia per l'ulteriore concorso degli ebrei della diaspora, che triplicavano la popolazione locale.

<sup>17</sup> Cfr. F. VARO, *Rabi Jesús de Nazareth*, 54.

di ore. Da mezzogiorno, le donne facevano sparire dalle case il pane fermentato per lasciar posto agli azzimi, da confezionare entro le 15.00.

L'obbligo di celebrare a Gerusalemme (dopo la costruzione del primo Tempio), si poteva derivare da questo passo: «non immolerai la pasqua in una qualsiasi città che il Signore tuo ti darà [...]. Immolerai la pasqua solo nel luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto, per fissarvi il suo nome» (Dt 16,5-6). Dunque, Gerusalemme: l'unica città sede del Tempio, dove nel *Sancta Sanctorum*, la cella più interna – coperta da una gigantesca cortina – vi era la presenza dell'Altissimo. Fu forse con la pasqua di Ezechia (715-678 a.C.), che invitò per primo tutti gli israeliti a parteciparvi, che si può far rimontare il tradizionale pellegrinaggio al Tempio. Sotto re Giosia (648-609 a.C.) divenne però un obbligo, quando si ritrovarono i libri della *Torah*, con la prescrizione tassativa sopra citata.

Tutti e quattro i vangeli concordano sul fatto che l'ultima cena di Gesù corrispondeva all'inizio di quel venerdì ebraico, in cui Cristo sarà catturato al Getsemani, nella notte, e crocifisso nelle ore diurne: tra le 12.00 e le 15.00. La ritengono cena pasquale, tra molti, anche R. Guardini e J. Jeremias;<sup>18</sup> ma molti altri lo negano, tra cui J. Meier e J. Ratzinger, che lo segue.<sup>19</sup>

Tra gli argomenti contrari al fatto che l'ultima cena di Gesù fosse pasquale e cioè che la solennità coincidesse con venerdì 15 nisan, enumero i seguenti:

- 1) Gesù, dopo cena, uscì con i discepoli a pregare sul monte degli ulivi. Ora, se quella cena era pasquale, non si poteva uscire, ma restare in veglia l'intera notte, restando sino al mattino in casa (Es 12,22). In realtà, questo non era più del tutto vero ai tempi di Gesù. Giuseppe Flavio ricorda che «nella festa degli azzimi, che noi chiamiamo pasqua, i sacerdoti sono soliti aprire i portoni del Tempio, dopo la mezzanotte».<sup>20</sup> Immagino un Tempio illuminato a festa, dove s'intuisce che il popolo esultante – rimasto sino ad allora in veglia – si riversava per ringraziare l'Altissimo. Inoltre, non si cenava più in piedi e in fretta, ma sdraiati su cuscini o bassi divani, secondo le consuetudini dell'epoca.
- 2) Durante la cena, Gesù si rivolge a Giuda dicendo: «quello che devi fare, fallo presto». E Giuda esce nella notte, per tradire il Maestro. I discepoli pensano che Gesù gli abbia affidato una commissione, tipo: «compra qualcosa per la festa...» o offri dell'elemosina ai poveri (cfr. Gv 13,27-29); ma se quella sera era il giorno festivo di pasqua, almeno nel primo caso

<sup>18</sup> R. GUARDINI, *Il Signore*, V&P e Morcelliana, Milano-Brescia 2005, 534 e ss.; J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973.

<sup>19</sup> J. MEIER, in *A Marginal Jew*, I, Yale University Press, 1994, 398. Citato da J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret: dall'ingresso a Gerusalemme sino alla Resurrezione*, Rizzoli, Milano 2011, 128-132.

<sup>20</sup> G. FLAVIO, *AG XVIII*, 29.

ogni compravendita e lavoro erano interdetti, tranne i preparativi della cena (cfr. Es 12,6).

- 3) Se all'ebreo Simone di Cirene s'impone di portare la croce (come raccontano i tre sinottici), questo è un lavoro, e un ebreo non poteva esservi obbligato in giorno di festa.
- 4) Se poi Simone di Cirene «tornava dai campi» (Mc 15,21), sembra ancora che vi avesse lavorato: che ci faceva nei campi il giorno sacro di pasqua?
- 5) Se Cristo fu crocifisso il 15 nisan, ciò viene contraddetto da quanto volevano evitare i sommi sacerdoti: «non durante la festa», per scongiurare un tumulto di popolo (Mc 14,2 e Mt 26,3-5); ma anche perché non si potevano eseguire condanne a morte durante le feste solenni (con esposizione di cadaveri, che comunicavano impurità legale).
- 6) Se la cena di quel giovedì era pasquale, non si capisce perché Giovanni rilevi che i sommi sacerdoti, che agli inizi del mattino del venerdì conducono Gesù prigioniero da Pilato, «non entrarono nel pretorio [edificio di pagani], per non contaminarsi e poter così mangiare la pasqua» (Gv 18,28).
- 7) Giovanni stesso conferma che Pilato condannò Cristo nella *parasceve* (preparazione) di pasqua (Gv 19,14). Ora, la *parasceve* indica il giorno di preparazione del sabato o di una festa, ma qui evidentemente coincidevano la pasqua con il sabato: quindi, quel venerdì era il 14 nisan preparatorio alla solennità di sabato 15.
- 8) Giovanni precisa, nel versetto precedente, che Gesù viene condotto alla croce intorno a mezzogiorno: nell'ora in cui gli agnelli pasquali dovevano iniziare a essere sgozzati, al suono delle trombe, l'ora in cui Cristo, vero agnello di Dio, viene crocifisso. Un dettaglio rilevante, anche per l'apostolo Paolo: «Cristo, nostra pasqua, è stato immolato» (1 Cor 5,2).
- 9) Giuseppe d'Arimatea, uomo ricco e membro illustre del Sinedrio (Mc 15,43 e Lc 23,50), non poteva infine comprare un lenzuolo nuovo (Mc 15,46), in cui avvolgere il cadavere di Cristo, se quel venerdì fosse stato il festivo e solenne 15 nisan.
- 10) Nel trattato ebraico *Sanhedrin* (43a) del *Talmud babilonese* (IV-V sec. d.C.), si parla di un personaggio di nome Gesù, detto "figlio di Dio", condannato *la vigilia di pasqua* (14 nisan), per essersi servito di pratiche magiche (i miracoli) e avere indotto il popolo all'apostasia (infrangeva il sabato, operandovi guarigioni). Notizia tardiva, ma di fonte non cristiana, a conferma della cronologia giovannea.

Sembrerebbe che, o i sinottici o Giovanni, commettano un grave errore. Delle due, l'una: o la cena pasquale fu celebrata dopo il crepuscolo, all'inizio di un venerdì 15 nisan – come sembrano affermare i sinottici –, oppure lo fu alla stessa ora di un sabato 15 nisan, come rivela Giovanni. Ora, ammetto con Giovanni e

con la maggior parte degli esegeti, che la cena pasquale di quell'anno ebbe luogo, dopo il crepuscolo di venerdì 14, coincidendo con il sabato ebraico. Tuttavia, proverò a dar ragione del fatto che anche la cena del 14 nisan, l'ultima cena di Gesù, fu una cena pasquale.<sup>21</sup>

L'unica conferma che l'ultima cena sia stata pasquale arriva da due sinottici, quando ricordano che uscendo dal cenacolo verso l'orto degli ulivi, Gesù e i suoi cantavano «l'inno» (Mt 26,30; Mc 14,26). Fu con ogni probabilità cantato il salmo 136 (135), previsto alla fine della cena, parte del *Grande Hallel* pasquale, come riportano molti commentatori e critici.<sup>22</sup> Giovanni non parla di cena pasquale, ma – in questo caso – per comprensibili motivi di coerenza con la sua teologia del vero agnello pasquale Cristo. Poteva allora esserci un qualche motivo per anticipare sia l'immolazione dell'agnello che la cena a seguire, in cui lo si consumava?

Si tratta proprio della coincidenza del 15 nisan con il giorno di sabato: un problema che si riproponeva in ogni solennità ebraica che cadesse di sabato, come vedremo più in là. La legge del sabato è prefigurata nella *Genesi*: il settimo giorno. Inoltre, diventa parte integrante del terzo comandamento, che impone di santificare le feste (Es 34,21 e Dt 5,12-15). Sul sabato si legge: «chi lo profanerà, sarà messo a morte; chiunque farà qualche lavoro quel giorno, sarà eliminato dal suo popolo» (Es 31,12-14). Non è divieto formale: il libro dei *Numeri* (15,32-36) menziona il caso di un violatore del sabato che, sorpreso al lavoro, viene lapidato dal popolo. E più avanti, in *Esodo*, si conferma: «il settimo giorno sarà per voi giorno di riposo assoluto, sacro al Signore. Chiunque in quel giorno farà qualche lavoro sarà messo a morte. Non accenderete il fuoco in giorno di sabato, in nessuna delle vostre dimore» (Es 35,2-3). Quando poi Mosè ottenne la manna da Dio, ogni giorno gli ebrei ne raccoglievano il necessario, «ma arrivati al sesto giorno trovavano doppia razione» (Es 16,22), per non lavorare di sabato. E al passo successivo si legge: «domani è sabato, riposo assoluto, consacrato al Signore. Ciò che avete da cuocere, cuocetelo [oggi], ciò che avete da bollire, bollitelo». Dunque, di sabato non si può cercare o preparare cibo, occorre farlo prima. Se

<sup>21</sup> Su questa *vexata quaestio* si sono scritti fiumi d'inchiostro. Segnalo solo alcune opere più recenti: F. MANNS, *Encore une fois, la dernière Cène: un repas pascal*, *Didaskalia* 37/2 (2007) 27-32 (di cui segnalo il link: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/8755>) in D. HELLMOLM-D. SÄNGER (eds), *Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, 3 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 2017, si vedano i vari contributi del vol. I, "The Eucharist - Its Origins and Context. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship"; altri contributi interessanti si trovano nel vol. 3 dell'opera collettanea T. HOLMÉN-S. E. PORTER (EDS), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 voll., Brill, Leiden 2011.

<sup>22</sup> Benedetto XVI non sembra così convinto della tesi di Meier (cfr. nota 19) se, nella Catechesi del 19/10/2011, afferma che il salmo 136 (135), parte del Grande Hallel, fu «probabilmente pregato anche da Gesù, nell'ultima pasqua celebrata con i discepoli». Cfr. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011.index.html>.



non bastasse, al capitolo 23 del *Levitico* si enumerano tutte le feste principali del popolo eletto; ma la pasqua, che sembrerebbe la festa più importante da cui partire, è invece preceduta dalla festività del sabato: come regolarsi?

### III. LE CONTROVERSIE SULLA PENTECOSTE TRA FARISEI E SADDUCEI

Sappiamo che di farisei e sadducei s'inizia a parlare nell'Antico Testamento, solo all'epoca dei Maccabei: III secolo a. C., quando Israele si staccò dalla dinastia macedone dei Seleucidi, riacquistando la sua autonomia sotto la dinastia regale degli Asmonei, fino all'occupazione romana da parte di Pompeo, nel 63 a. C. I re asmonei crearono grossi problemi, quando vollero unificare nella propria persona sia la *potestas* del regno, che l'*auctoritas* del sommo sacerdozio (lo stesso farà Augusto, avocando a sé il ruolo di sommo pontefice). Ciò attrasse le critiche dei farisei, perseguitati da re Alessandro Ianneo. Da Giovanni Ircano in poi, sino agli ultimi sovrani asmonei, i sadducei furono sempre preferiti ai farisei, essendo più aperti anche al mondo ellenico e più malleabili con il potere (i farisei erano tendenzialmente nazionalisti e xenofobi, ricordando le persecuzioni subite dal re seleucide Antioco III, che imponeva una religione unica). Sarà Erode il Grande, il primo re non ebreo (idumeo), a non reclamare il ruolo di sommo sacerdote e, dopo il breve sacerdozio di Gionata (di famiglia asmonea, fatto uccidere da lui) decise di offrirlo sempre e solo ai sadducei.

Farisei e sadducei erano due sette rivali, spesso conflittuali. A differenza dei farisei, i sadducei non credevano all'immortalità individuale: l'alleanza riguardava solo Dio e il popolo di Israele (il popolo resta, i singoli scompaiono); non credevano a premi e castighi dopo la morte, né a spiriti ed angeli.<sup>23</sup> Inoltre, pur di restare al potere e preservare la libertà di culto, i sadducei erano inclini a compromessi con gli occupanti Romani. Dalla loro parte, attenti ai loro privilegi, c'erano le classi aristocratiche, gli erodiani e quanti ubbidivano per deferenza all'autorità del sommo sacerdote, che anche sotto i Romani, proveniva sempre dalle file dei sadducei.<sup>24</sup> Proprio il fariseo san Paolo ricorda che «ogni autorità viene da Dio» (Rm 13,1) e si scusa pubblicamente, quando si rende conto di aver insultato il sommo sacerdote, senza sapere chi fosse (At 23,5).

La maggior parte del popolo, degli strati poveri o medi, sia per una retta fede sia per questioni di patriottismo, preferiva i farisei che erano tendenzialmente nazionalisti. Da essi si distingueva la setta degli zeloti, sempre inclini alla guerra di liberazione contro gli occupanti stranieri, ma anche contro qualsiasi autorità

<sup>23</sup> Cfr. G. FLAVIO, *GG II*, 164-166.

<sup>24</sup> Con la breve eccezione della regina Salomè Alessandra (76-67 a. C.), che ridiede onore ai farisei.

politica.<sup>25</sup> I farisei riconoscevano con certezza, come ispirati, il Pentateuco (i primi 5 libri dell'Antico Testamento, designati come *Torah*, *La Legge*, dagli ebrei), i Salmi e i Profeti; e aggiungevano alla Scrittura la *Torah* orale, un insieme d'insegnamenti umani e di precettistica, talora in contrasto con gli stessi comandamenti (come rileverà anche Cristo). Per Nicola di Damasco, lo storico di corte di Erode il Grande, cui attinge Giuseppe Flavio, i farisei erano un gruppo di circa 6000 persone.<sup>26</sup> Erano per lo più scribi o dottori della legge e, in quanto tali, amavano farsi chiamare rabbì, maestri. Erano per lo più laici e costituivano una *élite* culturale. Tutti i precetti relativi alla purità legale e al pagamento delle decime, che Dio esigeva ai sacerdoti che officavano nel Tempio, i farisei li esportavano nella loro vita ordinaria. Nel Nuovo Testamento, il fariseo Gamaliele è definito da Luca «dottore della legge» (At 5,34). E Gesù si rivolge al fariseo Nicodemo, chiamandolo maestro: «tu sei maestro in Israele, e non sai queste cose?» (Gv 3,10).

La maggior parte del popolo e il basso clero seguiva il loro modo di scandire le feste. Così attesta il fariseo Giuseppe Flavio: «hanno un reale ed estremamente autorevole influsso sul popolo; e tutte le preghiere e i sacri riti del culto divino sono eseguiti conformi alle loro disposizioni».<sup>27</sup> Ne segue che tra farisei e sadducei sorgevano frequenti contrasti nell'interpretazione della Scrittura e anche nella celebrazione dei sacri riti del culto divino. I sadducei riconoscevano l'autorità della sola scrittura, per di più ridotta al solo *Pentateuco*, escludendo *Profeti e Salmi* (che anche Cristo riconosce ispirati). Nel *Pentateuco*, il passo del *Levitico* che sanciva il modo di computare la festa di pentecoste era interpretato in modo controverso dalle due fazioni. Occorreva contare sette settimane, per fissare nel cinquantesimo giorno la festa di pentecoste. Qual era però la data di partenza?

L'intero capitolo 23 del *Levitico* è dedicato alle feste del Signore. Dopo aver parlato della festa degli azzimi, afferma che occorreva celebrare un rito, in cui si agitava e si offriva a Dio il primo covone, il primo "manipolo" della mietitura dell'orzo «il giorno dopo il sabato» (Lv 23,11). Dall'indomani di quel sabato partiva il conteggio preciso: «conterete sette settimane intere. Conterete cinquanta giorni, sino all'indomani del settimo sabato» (Lv 23,15). Sette settimane – da domenica a domenica – sono 50 giorni, come significa – in greco – il termine pentecoste. In ebraico, la festa si dice *Shavuot* (festa delle settimane).

<sup>25</sup> Per G. FLAVIO, la setta degli zeloti «concorda con tutte le opinioni dei farisei, tranne che costoro hanno un ardentissimo amore per la libertà, convinti come sono che solo Dio è loro padrone e guida» *AG XVIII*, 23. Ciò è compatibile con un invio – da parte di Dio – di un Messia, suo figlio, liberatore del popolo. Che i sadducei avessero seguito solo tra i ricchi, mentre le masse popolari seguivano i farisei, si trova in: *AG XIII*, 298.

<sup>26</sup> G. FLAVIO, *AG XV*, 371.

<sup>27</sup> *Ibidem*, XVIII, 15.

I farisei interpretavano quel “sabato” (Lv 23,11) nel senso generico di “solennità”, riferendola al 15 nisan, primo giorno solenne degli azzimi, che coincideva con la cena pasquale festiva, così che il manipolo di spighe nuove doveva venire scosso sempre il 16 nisan, in un giorno qualsiasi della settimana, non necessariamente un sabato.<sup>28</sup> Pertanto, il cinquantesimo giorno cadeva sempre il 6 sivan (terzo mese). Tale interpretazione pareva autorizzata dalla stessa *Torah* scritta: la festa dell’Espiazione, che cadeva il decimo giorno del settimo mese (un giorno qualsiasi della settimana, in base al calendario lunare mobile), «sarà per voi un sabato di assoluto riposo» (Lv 23,32).

Invece i sadducei, guidati dal sommo sacerdote Boeto (in carica dal 25 a.C. al 4 d.C.), affermavano che il termine “sabato” non indicava qui genericamente una solennità, ma precisamente il giorno settimanale.<sup>29</sup> Pertanto, l’offerta del manipolo doveva avvenire il giorno successivo al primo sabato, che necessariamente s’incontrava nel corso della settimana degli azzimi. In tal modo, per i sadducei, la pentecoste doveva rigorosamente cadere sempre di domenica, primo giorno feriale della settimana ebraica, dopo i 49 giorni contati dal primo sabato della settimana degli azzimi.<sup>30</sup>

Chi aveva ragione? Ritengo i sadducei. Infatti, tutte le altre feste indicate nel *Levitico* sono caratterizzate non solo dal mese, ma dalla data di un giorno preciso. Perché dunque dover fare il calcolo dei 50 giorni e delle sette settimane, se bastava – come nel caso delle altre festività – precisare che la pentecoste cadeva sempre il 6 sivan, punto e basta?

Possiamo quindi intuire che, di solito, si festeggiavano in date distinte la pentecoste dei farisei e quella della classe sacerdotale al potere: i sadducei. Nell’ipotesi che fosse sabato il 15 nisan che segue la morte di Gesù, era proprio l’unico caso in cui la pentecoste di farisei e sadducei coincideva lo stesso giorno (il conteggio dei 50 giorni partiva da domenica 16 nisan per entrambi; e terminava domenica 6 sivan). Occorre tener conto, che la pentecoste esigea un pellegrinaggio obbligatorio al Tempio, così come la festa delle capanne, oltre la pasqua (cfr. Dt 16,16). Fuori dalla Giudea, si esigea però solo la pasqua.

Supponiamo che in Giudea, e specificamente a Gerusalemme, le masse seguissero i farisei, compresi gli zeloti. Al contrario, tutti quegli ebrei che non erano xenofobi o provenienti da altre nazioni del mondo, in quanto in gran parte ignari di quelle tensioni interne, avevano come unico riferimento il sommo sacerdote sadduceo, che aveva il suo prestigio. Pertanto, gli ebrei ancor più numerosi della

<sup>28</sup> Cfr. G. FLAVIO in *AG* III, 250: «nel secondo giorno degli azzimi, cioè il sedicesimo» (di nisan); ed anche FILONE, *De legibus specialibus* II,162.

<sup>29</sup> Cfr. *Talmud babilonese*, trattato *Chagigah* II,4, a cura di R. DI SEGNI, Giuntina, Firenze 2020 (nota 3, 167).

<sup>30</sup> Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 1994, paragrafo 539.

diaspora, tendevano a uniformarsi alle feste delle autorità ufficiali del Tempio (con le classi agiate di Gerusalemme, gli erodiani e una minoranza farisea di cui diremo). I farisei e gli zeloti furono le uniche sette sopravvissute alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. Dopo il 135 d.C. (seconda distruzione, ad opera di Adriano), i farisei restarono i soli superstiti. Dal III secolo, decisero di mettere per scritto anche la tradizione orale di cui erano gelosi custodi, cui annettevano lo stesso valore della Sacra Scrittura. La *Mishnah*, apparve intorno al 200 d. C., la *Tosefta* risale al III secolo, il *Talmud di Gerusalemme (Talmud y)* alla fine del IV, il *Talmud Babilonese (Talmud b)* alla fine del V.<sup>31</sup> C'è poi una tradizione esegetica e omiletica confluita nel *Midrash*, composto tra II e IX secolo. Infine, all'epoca di Gesù, i sadducei detenevano il controllo del Tempio (con il corpo di guardia ai loro ordini), mentre ai farisei spettava quello su tutte le sinagoghe cittadine. Preciso che, nella *Mishnah*, si ricorda che il rabbino Hillel II, nel 358 d. C., fissò definitivamente il calendario ebraico e assegnò al 6 sivan la data di pentecoste (tale, anche per gli ebrei attuali): data, però, che il testo biblico non indica mai.

Possiamo trovare ora qualche prova consistente di controversie originate da una coincidenza di una solennità con il sabato?

#### IV. CONTRASTI IN MERITO A SOLENNITÀ CHE CADONO DI SABATO O ALLA VIGILIA DI UN SABATO

Ai tempi di Gesù la questione era dibattuta tra gli stessi farisei che, come noto, erano fanatici del sabato. Non tutti però. La scuola del longevo Hillel il Vecchio (da intendersi anzitutto come “il saggio”), ebreo originario di Babilonia, era moderata e non rigorista, tollerante e misericordiosa. Ciò che colpiva del suo magistero (tra il 30 a.C. e il 10 d.C.) era la saggezza dello studioso, unita all'umiltà: binomio raro tra gli intellettuali. Vengono menzionati nel *Talmud* alcuni detti attribuiti a Hillel: «non giudicare il prossimo, prima di esserti messo al suo posto»;<sup>32</sup> e anche: «ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo al tuo prossimo»;<sup>33</sup> è la legge aurea, che Cristo ripristina nella versione positiva (Mt 7,12 e Lc 6,31). Il grande rabbino fariseo invitava alla lettura della *Torah* (il *Pentateuco* dei cristiani), da cui si ricava «più vita, più studio, più saggezza, più consiglio, più buon senso, più carità, più pace».<sup>34</sup> Se Cristo afferma: «chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato»

<sup>31</sup> Colgo l'occasione per precisare che tutte le citazioni successive di documenti ebraici riportate in questo saggio, se non lo preciso, hanno sempre come fonte autorevole il testo di due specialisti: M. HADAS-LEBEL, *Hillel, maestro della legge*, Portalupi, Casale Monferrato 2002; e J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989.

<sup>32</sup> *Pirkei Avot* 2,5a.

<sup>33</sup> *Shabbat* 31a.

<sup>34</sup> *Pirkei Avot* 2,5a.

(Lc 14,11), a Hillel si attribuisce il detto: «la mia esaltazione è la mia umiliazione, e la mia umiliazione è la mia esaltazione».<sup>35</sup> Infine, Hillel avrebbe insegnato: «non dire una cosa che non si possa udire, perché alla fine verrà udita».<sup>36</sup> Evoca il vangelo: «non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto, ciò che avrete detto nelle tenebre sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all'orecchio, nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti» (Lc 12,2). Di fronte a un teschio che galleggiava in acqua, Hillel avrebbe detto: «poiché tu annegasti altri, altri ti annegarono; e coloro che ti annegarono, saranno a loro volta annegati».<sup>37</sup> Evoca le parole di Cristo, nell'orto degli ulivi, dopo che Pietro ha mozzato l'orecchio del servo del sommo sacerdote: «rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che metteranno mano alla spada, di spada periranno» (Mt 26,52).

Della scuola di Hillel faceva parte il miglior alunno, nonché nipote, Gamaliele (di cui Paolo si vanta di esser stato discepolo), e probabilmente quello stesso Nicodemo che osa incontrare di notte Gesù, e che non ha bisogno di altri segni per credere a chi viene da Dio (cfr. Gv 3,1-21). Tuttavia, la maggioranza dei farisei finì per seguire la scuola del suo grande antagonista, il più giovane rabbì Shammai. Si ritiene sia nato intorno al 20 a. C. e abbia esercitato il suo ruolo di rabbino tra il 10 e il 30 d.C. Era rigorista, nazionalista, xenofobo e in sintonia con gli zeloti, almeno quanto all'attesa di un messia guerriero e politico. Che Hillel non fosse invece xenofobo, lo si ricava da un detto a lui attribuito: «quando vedi che la *Torah* è amata da tutto Israele e tutti gioiscono in essa, allora diffondila anche agli altri».<sup>38</sup> La stessa strategia di Gesù «salvatore del mondo» (Gv 4,42), quando invia gli apostoli in missione, invitandoli a rivolgersi innanzitutto «alle pecore perdute di Israele» (Mt 10,6).

Se gli intellettuali preferivano Hillel, con tali tendenze patriottiche era facile – per Shammai – conquistare progressivamente la maggior parte della popolazione di Gerusalemme, che avversava i ceti aristocratici ed erodiani (vicini ai sadducei), sempre pronti a compromessi con i Romani; e perciò considerati alla stregua di collaborazionisti, come i pubblicani. Questo ci fa credere che, ai tempi di Gesù, la scuola di Shammai rappresentasse ormai la maggioranza dei farisei, seguita dal popolo di Gerusalemme, dal basso clero, dagli zeloti e da tutti gli israeliti nazionalisti.

<sup>35</sup> *Levitico Rabbah* su Lv 1,1; *Erubin* 13,1 e *Sanhedrin* 17b. J. Neusner, che in *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo* dedica l'intero capitolo IV a Hillel (pp. 99-143), afferma che la sua autorità era tale, che talora non era mero interprete delle leggi, ma vi apportava rilevanti cambiamenti.

<sup>36</sup> *Pirkei Avot* 2,5a.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 2,5c.

<sup>38</sup> *Toseftà*, *Berakhot* VI,24. Lo riporta NEUSNER, *Il giudaismo*, 113.

In prossimità della guerra antiromana, iniziata sotto Nerone (66 d. C.), Eleazar, un capo zelota, invitò a discutere tra loro alcuni esponenti della scuola di Shammai e Hillel; ma era una trappola per trucidare questi ultimi, a causa delle loro posizioni moderate.<sup>39</sup> Solo dopo la disastrosa guerra, che finì nel 70 d.C. con la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, i farisei superstiti tornarono a esaltare Hillel il Vecchio e la sua scuola, ritenendo – gli zeloti e la scuola di Shammai – responsabili della catastrofe: «l'opinione della scuola di Shammai, quando è in contrasto con quella di Hillel, non è un insegnamento della Mishnah».<sup>40</sup>

Ora, ciò che la tradizione farisea su Hillel tramanda per scritto, ci viene utile in questo aneddoto. Alcuni anziani (nel senso di notabili, autorità) della cittadina di Bathira si rivolsero al maestro.<sup>41</sup> Bathira, che sorgeva nella Basanitide, fu assegnata da Erode il Grande a un gruppo di ebrei babilonesi, proprio come Hillel, che si trasferirono in Palestina tra il 10 e il 7 a.C. Erano guidati da un tale Zamaris e di loro ci parla Giuseppe Flavio.<sup>42</sup> Erode il Grande, sapendo che erano abili arcieri a cavallo, come i Parti che governavano Babilonia, volle che fossero coloni militari, con l'incarico di contrastare i briganti della vicina Traconitide. Dietro la parola briganti, come è facile intuire, si nascondono i nazionalisti zeloti che non potevano sopportare Erode, re di Israele, per di più non ebreo e di cultura ellenista. Torniamo, però, agli anziani di Bathira che si rivolsero al loro autorevole concittadino con tale quesito: se il 14 nisan cadeva di sabato, come accadeva quell'anno, si poteva sacrificare in quel giorno l'agnello pasquale senza infrangere il divieto di lavorare, o occorreva anticiparne al giorno prima l'immolazione? La pasqua passava sopra il sabato o viceversa?

Questo quesito si trova anche in un altro analogo episodio<sup>43</sup> e fondo qui le risposte di Hillel ad entrambi. Secondo Hillel i sacerdoti potevano sacrificare lecitamente di sabato, nel caso del sacrificio quotidiano o *tamid* (due vittime al giorno), che veniva raddoppiato proprio di sabato. Hillel ricordava che se il *tamid*, o sacrificio quotidiano veniva offerto di sabato, a maggior ragione il sacrificio obbligatorio dell'agnello pasquale doveva a sua volta esserlo, se – a differenza del *tamid* – la trasgressione comportava una pena molto più severa: essere eliminati dal popolo eletto.

Devo sottolineare la validità del ragionamento di Hillel su questo punto. Infatti, se in Es 16,12 si legge che Dio concedeva agli israeliti di trovare, rispetto alla razione giornaliera, una quantità doppia di manna il venerdì (perché si rispet-

<sup>39</sup> Cfr. *Berakot* 36b, *Betzah* 11b, *Yebamoth* 9a.

<sup>40</sup> *Berakhot* 36b.

<sup>41</sup> Cfr. HADAS-LEBEL, *Hillel*, 51. L'aneddoto è riportato da più fonti: *Talmud y*, *Peshaim* VI 1,33 e *Shabbat* XIX; *Talmud b*, *Peshaim* 66a.

<sup>42</sup> G. FLAVIO, *AG* XVII, 23-27.t

<sup>43</sup> *Tosefta*, *Pisqa* IV,13t.

tasse il divieto di lavorare il sabato), allora sarebbe stato più logico effettuare un sacrificio doppio il venerdì, evitando ai sacerdoti di provvedervi il sabato, senza quindi alcuna eccezione; ma è Dio stesso ad esigere il doppio sacrificio proprio di sabato (Nm 28,9). Inoltre per Hillel, entrambi i sacrifici, il *tamid* e la pasqua, in quanto offerti per tutta la comunità godevano della stessa esenzione dalla legge del sabato. Tuttavia, nel caso del 14 nisan erano ora i capi-famiglia che provvedevano al sacrificio dell'agnello al Tempio, come nel caso della pasqua originaria (in cui non esisteva nemmeno il sacerdozio); e la maggior parte dei capifamiglia non erano sacerdoti. Non si trasgrediva il sabato?

Hillel, invocando l'argomento d'autorità, rispose che era lecito farlo, ricordando che così aveva comunque sentito dire anche dai suoi maestri, che erano Shemaya e Abtalion, della generazione precedente (il che fa ulteriormente retrocedere il dibattito su tale problematica).<sup>44</sup>

Possiamo peraltro dedurre la possibile soluzione di Hillel, se pensiamo che il popolo ebreo stesso era considerato popolo sacerdotale, come rivela Es 19,6: «voi sarete per me un regno di sacerdoti» (il «sacerdozio comune dei fedeli» dei cristiani). Se dunque anche i capifamiglia svolgevano una funzione sacerdotale (ad esempio, nelle benedizioni del sabato), nel caso del rito religioso dell'immolazione dell'agnello pasquale avrebbero dovuto giovare della stessa esenzione del sabato concessa ai sacerdoti che, in passato – quando i numeri erano più contenuti – provvedevano direttamente a immolare le vittime anche di sabato.<sup>45</sup>

Inoltre, nota Hillel – e qui si appoggia sulla *Torah* – la pasqua deve tassativamente celebrarsi «nel tempo stabilito» (Nm 9,3): non si può cambiar giorno. Se dunque il 14 nisan è l'unica data che la *Torah* precisa per l'immolazione dell'agnello, e così la susseguente solennità del 15, tali date non si possono in alcun modo modificare. Non basta. Un principio ermeneutico sottolineato da un successore della scuola, Shimon ben Gamaliel, pronipote di Hillel, ha tutta l'aria di risalire allo stesso Hillel (se non a Shemaya e Abtalion). E consente di argomentare il modo semplice e lineare in cui, forse, il rabbino babilonese volle definitivamente risolvere la questione che qui ci interessa di più: «se una cosa permessa dalla *Torah* è stata in seguito vietata, per il semplice timore di trasgredire un comandamento,

<sup>44</sup> G. Flavio usa i nomi grecizzati di Samaia e Pollione (Ptolion), i rabbini farisei più celebri, nel trapasso dalla monarchia ebraica asmonea, a quella erodiana, equivalenti agli ebraici Shemaya e Abtalion. Nel caso di Ptolion, è proprio dell'aramaico aggiungere a nomi che iniziano per doppia consonante una vocale (Btalion/Ptolion diventa Abtalion). Flavio opera perciò inversamente, facendo cadere la vocale nel termine grecizzato Ptolion, tradotto con Pollione.

<sup>45</sup> NEUSNER, *Il giudaismo*, 115 conclude che, per i farisei di Hillel, l'uccisione degli agnelli – nella festa della pasqua – era sacrificio pubblico e comunitario, superiore quindi al riposo sabbatico. Vi cita la *Tosefta*.

va invece autorizzata in virtù del principio secondo cui *il timore non deve dettare alcuna decisione*». <sup>46</sup>

È evidente però, dal quesito stesso, che alcuni continuavano a ritenere il sacrificio dell'agnello un lavoro, in quanto offerto da laici, e temevano di trasgredire il comandamento del sabato. J. Klausner ritiene che si trattasse dei rivali sadducei. <sup>47</sup> Per rispettare il divieto di violare le date pasquali, bastava intercalare un giorno in più al mese precedente (poi sottratto in un secondo tempo), così da far slittare in avanti il calendario del mese di nisan e ottenere che – in questo caso – il 14 coincidesse con la domenica (per gli ebrei, giorno feriale). Queste erano pratiche usate. Ciò significa che i farisei della scuola di Hillel e i loro contestatori non celebravano lo stesso giorno la pasqua, ove il 14 nisan fosse un sabato.

Una seconda problematica insorgeva quando la solennità del 15 nisan cadeva di sabato. Benché l'Esodo autorizzasse a cucinare la cena pasquale, come unica esenzione al divieto di lavorare nella solennità pasquale, questa esenzione però non poteva più valere nella coincidenza con il sabato. Era necessario preparare la cena pasquale in anticipo con le luminarie di festa. Probabilmente la questione si dava per risolta, anticipando l'immolazione degli agnelli a ridosso dell'inizio della prima sera (ore 15.00), in modo da avere poi tutto il tempo necessario per far dissanguare l'agnello, scannarlo, e preparare in anticipo la cena pasquale se fosse coincisa con il sabato.

Shammai aveva contrasti con Hillel sulle problematiche insorgenti dalla coincidenza di una solennità con il giorno di sabato. Lo dimostra il trattato del *Talmud b*, intitolato *Chagigah* (o *Hagigah*). Al paragrafo 4 del capitolo II, dedicato alla pentecoste (*Shavuot*) si legge: <sup>48</sup>

Per quanto riguarda la festa di Shavu'ot (lett. "Atzèret") quando cade alla vigilia di Shabbàt, ovvero di venerdì, la Scuola di Shammàì dice: 'il giorno della macellazione del sacrificio è dopo lo Shabbàt'. La Scuola di Hillèl dice invece: 'il giorno della macellazione non è dopo lo Shabbàt'. Ma sono d'accordo che se invece cade di Shabbàt, il giorno della macellazione del sacrificio è dopo lo Shabbàt. In quella domenica il Kohen Gadol (sommo sacerdote) non indossa i suoi abiti festivi, ed è permesso fare commemorazioni funebri e digiunare, per non confermare le parole di coloro che dicono: 'la festa di Shavu'ot capita sempre dopo lo Shabbàt'.

<sup>46</sup> HADAS-LEBEL, *Hillel*, 106. La rilevanza di tale principio è tale, che si trova diffuso in vari documenti ebraici: *Shabbat* 13a, e 40b; *Joma* 7b; *Pesbaim* 10b; *Berakhot* 24a e 69b.

<sup>47</sup> J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Barcelona 2004, 273 (cito l'edizione spagnola, non essendoci traduzione italiana). Preciso, però, che l'autore non cita alcuna fonte a sostegno della sua affermazione.

<sup>48</sup> *Talmud babilonese. Trattato Chagigà*, a cura di R. DI SEGNI, 167.



Si comprende, quindi, che c'erano divisioni anche tra i farisei di Shammai e Hillel. Entrambe le scuole ritenevano che i sacrifici previsti nel giorno di pentecoste, non essendo sacrifici di comunione, dovessero ritenersi un lavoro proibito. Quindi, dovevano spostarsi al giorno successivo se la pentecoste coincideva con il sabato. A differenza di Hillel, i seguaci di Shammai estendevano però questo slittamento alla domenica, anche se Pentecoste fosse caduta di parasceve (il venerdì che precede il sabato), ossia la vigilia, probabilmente per dare maggiore enfasi alla sacralità del sabato. Abbiamo vari testi rabbinici, da cui si deduce che la scuola di Shammai era molto scrupolosa sul sabato, rispetto a quella di Hillel.<sup>49</sup> Tra i rigoristi del sabato, vanno inseriti anche i qumraniti (forse gli esseni di cui parla G. Flavio). Per loro, non solo se un animale, ma anche se un uomo cadeva in un fosso di sabato, occorreva aspettare il giorno successivo per tirarli fuori.<sup>50</sup> Ciò basterebbe a escludere, che Cristo avrebbe potuto essere simpatizzante dei qumraniti e/o esseni.

Infine, questo testo evidenzia come – nonostante le differenze interne – le due scuole erano unanimi nel compattarsi contro la tradizione dei sadducei, di far cadere la Pentecoste sempre e solo di domenica.<sup>51</sup> Dal momento che, come ricorda Ricciotti,<sup>52</sup> la teoria sadducea risale al loro sommo sacerdote Boeto, che esercitò le sue funzioni dal 25 a.C. al 5 d.C., è evidente che si trattava di un'annosa *vexata quaestio* tra farisei e sadducei. Non poteva dunque essere una contesa recente, sorta negli ultimi 35 anni di vita di Gerusalemme, tra la morte di Cristo (nel 34 d.C.)<sup>53</sup> e la distruzione della Città santa, ad opera dei legionari di Tito.

Ricordiamoci, infine, che Shimon Ben Gamaliel fa precedere – direi in senso polemico e contro qualcuno – il principio già enunciato della scuola di Hillel («il timore non deve dettare alcuna decisione»), dal preambolo significativo: «se una cosa permessa dalla Torah è stata in seguito vietata, per il semplice timore di trasgredire un comandamento, va – al contrario – autorizzata». Si allude evidentemente al fatto, che taluni – per questo timore – hanno *vietato* quanto la *Torah* concedeva. È lecito pensare che vi fossero gruppi che avevano problemi, se il 14 nisan o il 15 nisan coincidevano con il sabato, come i sadducei. Neusner commenta che – già ai tempi di Hillel –, nessuno sapeva bene cosa fare, quando la

<sup>49</sup> Cfr. HADAS-LEBEL, *Hillel*, 123. Si citano alcuni casi: *mShabbat* I,5-6 e *bShabbat* 12a; *mBesah* I,3,5-9 e II 1,5; a cui possiamo aggiungere *Chagigah* II,4.

<sup>50</sup> Così, il documento qumranico *Documento di Damasco*, XI,14 e 16. Abbiamo già visto, però, che i qumraniti e/o esseni celebravano la cena pasquale sempre all'inizio del mercoledì, in base al loro calendario solare.

<sup>51</sup> Un'opportuna nota n. 3 di R. Di Segni, di commento al finale del Talmud b, *Chagigah* II,4, afferma esplicitamente che erano proprio i sadducei coloro che facevano cadere la pentecoste sempre di domenica.

<sup>52</sup> Cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, nota 30.

<sup>53</sup> Su questa data, rinvio alla postilla finale del mio saggio.

pasqua cadesse di sabato, proprio perché dovevano esserci tradizioni alternative, con interpretazioni varie.<sup>54</sup>

Con tutte queste divergenze, è possibile ipotizzare che nella pasqua in cui Cristo si è immolato, la data della solennità fosse stata fissata in modo diverso dai farisei e dai sadducei e che tale differenza si rifletta nei racconti dei sinottici e di Giovanni rispettivamente. Ci occuperemo più avanti di questa ipotesi, in dettaglio. È possibile però formulare anche un'altra ipotesi che non prevede alcun conflitto tra farisei e sadducei, in quella storica pasqua e ammette che, in tale occasione, per gli uni e per gli altri, gli agnelli vennero immolati venerdì 14 nisan. Dobbiamo per questo sondare la possibilità di qualche gruppo minoritario che seguisse un'altra tradizione, al quale dovevano appartenere Gesù e i suoi discepoli. Evidentemente, escludo gli esseni e/o qumraniti,<sup>55</sup> nonché gli zeloti (che seguivano, comunque, i farisei di Shammai).

#### V. UN'IPOTESI CHE VAL LA PENA RICONSIDERARE: IL PRIVILEGIO GALILEO

Abbiamo visto, nella descrizione della pasqua del capitolo iniziale, che l'unica attività lavorativa consentita il 15 nisan era proprio la preparazione della cena pasquale (Es 12,16). Dobbiamo però ricordare che già prima che entrasse in vigore l'obbligo del pellegrinaggio al Tempio, quando l'agnello pasquale continuava ad immolarsi nelle case private, come in Egitto, qualcuno doveva già essersi posto proprio questo problema: come regolarsi se la cena pasquale del 15 nisan fosse caduta di sabato. A quel tempo, il sacrificio dell'agnello doveva farsi, molto probabilmente e letteralmente, "nel mezzo delle due sere": cioè, proprio al tramonto del sole. Nel caso di una pasqua di sabato, tra il tramonto del sole e l'inizio del sabato (ovvero tra le 18.00 e le 19.20), non c'era però il tempo sufficiente per preparare la cena pasquale: l'agnello doveva essere lasciato completamente dissanguare, per alcune ore, scannato, arrostito e preparato. Nessuno aveva pensato ancora ad anticipare il sacrificio e a interpretare in senso estensivo il periodo temporale tra le 15.00, l'inizio della prima sera e le 19.20, il termine della seconda sera (tra marzo e aprile). Ossia, lo stratagemma adottato quando entrò in vigore l'obbligo del pellegrinaggio di massa a Gerusalemme, così da ricavare il tempo necessario alle

<sup>54</sup> NEUSNER, *Il giudaismo*, 126.

<sup>55</sup> L'esclusione di esseni e/o qumraniti deriva dal fatto che considerassero screditato il sacerdozio del Tempio, accusato di seguire l'incerto calendario mobile lunare, invece di quello solare di 364 giorni, errando nel calcolo corretto delle festività, come la pasqua. Perciò, si tenevano lontani dalle cerimonie ufficiali che si praticavano al Tempio, al contrario di Cristo, che – come si evince dal vangelo di Giovanni – frequenta le principali festività ebraiche a Gerusalemme e insegna abitualmente nel Tempio. L'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio (narrato da tutti e quattro gli evangelisti) è poi altamente significativo del valore sacrale che Cristo riconosceva alla dimora del Padre suo.

folle di preparare la cena pasquale in anticipo, proprio nel caso che la solennità capitasse di sabato 15 nisan.<sup>56</sup>

Voglio qui riproporre un'ipotesi, che ritengo tuttora degna di considerazione, avanzata nel 1930 da M. J. Lagrange, fondatore della scuola biblica di Gerusalemme, il quale riteneva possibile che in Galilea si fosse formata una tradizione per cui,

se non volevano rinunciare ad alcuno dei loro due principi, di far l'immolazione al tramonto e di non violare il sabato [preparando la cena, durante il 15 nisan], non rimaneva che il partito di immolare gli agnelli un giorno prima [e cioè, al tramonto del 13 nisan...]. Con ciò non si anticipava di un giorno la festa, ma solamente si veniva a mettersi in regola con il sabato, salvo mangiare l'agnello al momento voluto, la sera dell'indomani. Tuttavia, alcuni continuavano a credersi in obbligo di mangiare nel giorno successivo [14 nisan] l'agnello immolato; e i Galilei, quali provinciali e perciò più ligi alle antiche usanze, avevano conservato forse questa pratica, di maniera che Gesù non li avrebbe in alcun modo meravigliati col proporre di fare [immolare] la pasqua al 13, dal momento che il sabato cadeva in quell'anno il 15 nisan.<sup>57</sup>

Nella frase finale, il grande biblista accenna all'obbligo di mangiare l'agnello il giorno che iniziava dopo il tramonto del 13, cioè il 14 nisan. Allude, infatti, al rilevante ulteriore divieto – a proposito di sacrifici di animali – per cui la vittima «si mangerà il giorno stesso che l'avete immolata o il giorno dopo; [...] se invece si mangiasse il terzo giorno, sarebbe cosa abominevole e il sacrificio non sarebbe gradito. Chiunque ne mangiasse [...] profanerebbe ciò che è sacro al Signore; quel tale sarà eliminato dal suo popolo» (Lv 9,6-9). Dunque, non si poteva sacrificare il giorno 13 e aspettare la sera in cui iniziava il 15 nisan per mangiare l'agnello pasquale assieme agli altri (preparandolo alla fine del 14). Ne segue che, in quest'unico caso, la sola cena pasquale era anticipata all'inizio del 14, mentre il 15 nisan restava primo giorno solenne e festivo: pasquale e degli Azzimi. Perciò, l'agnello doveva in tal caso essere sgozzato, lasciato dissanguare ad un uncino, scannato, arrostito, preparato e mangiato all'inizio del 14. In sintesi, l'insigne studioso ipotizza che in una zona periferica, come quella della Galilea, alcune coscienze fini – già in tempi remoti – rilevavano questo contrasto molto forte, quando la solennità pasquale coincideva di sabato.

Possiamo anche immaginare come sorse il possibile privilegio galileo. Una delegazione di Galilei, giunta a Gerusalemme, volle chiedere al sinedrio se era loro possibile anticipare l'immolazione dell'agnello e la cena pasquale a seguire, nel caso la solennità cadesse di sabato 15 nisan, per tema di violare il connesso divieto assoluto di lavorare (cucinando la cena di festa). I sinedriti, in quell'occasione,

<sup>56</sup> Il calendario mobile lunare in uso non poteva prevedere in anticipo una solennità pasquale che cadesse di sabato.

<sup>57</sup> M. J. LAGRANGE, *Evangelo di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1955, 488-489.

preferirono non sbilanciarsi. Perciò, con grande lungimiranza, intuendo il dispiacere di quelle persone scrupolose che, nella coincidenza del sabato, avrebbero festeggiato la pasqua con pena (temendo – in cuor loro – di trasgredire la *Torah*), e volendo che nella pasqua di ogni ebreo potesse esserci solo gioia, permisero un privilegio – a quei Galilei che lo desiderassero – di anticipare di un giorno l'immolazione dell'agnello e la successiva cena pasquale. Preferirono però concedere questa facoltà, senza trarne un obbligo. Infatti, se era vero che non si alterava la solennità pasquale del 15 nisan (la Scrittura vieta di alterare la data della pasqua) era possibile ritenere che nemmeno fosse concesso variare la data del 14, in cui era prevista l'immolazione degli agnelli. Sarebbero sorti, in tal caso, altri scrupolosi a porre il problema, e anche qui certamente con qualche fondamento. Personalmente, ritengo che solo nella circostanza di quell'ultima cena Gesù volle servirsi di quel privilegio, che apparirebbe ora provvidenziale quanto il fatto di avere sempre vissuto in Galilea (a parte la nascita a Betlemme e l'esilio egiziano), dando nuova enfasi alla profezia per cui «*il territorio di Zebulon e Nefthali, Galilea delle genti, ha visto una gran luce*» (Mc 4,15, che cita Isaia).

Pur sapendo che non si può considerare certo una prova, ma forse solo un debolissimo indizio, segnalo al lettore un dettaglio, che definirei politicamente scorretto, ma curiosamente in linea con l'ipotesi appena prospettata.

Ci sono due visionarie, la beata Anna Caterina Emmerick (1774-1824) e Maria Valtorta (1897-1960), separate da poco più di un secolo, che riferiscono molti episodi della vita di Gesù. Certamente, quando si parla di visioni, chiunque si attiene a un'indagine scientifica o storica, deve essere molto cauto. Ma su questioni così difficili da approfondire, come quella che riguarda il presente saggio, anche un piccolissimo indizio da una fonte, direi alternativa, può avere un suo valore. Io stesso, che ho letto i resoconti delle visioni di entrambe le mistiche, confesso che molto spesso sono rimasto perplesso. Una cosa è certa: le due diverse narrazioni convergono ovviamente tra loro quando fanno riferimento ai comuni episodi evangelici, ma – per il resto – sono quanto di più vario ed eterogeneo si possa concepire. Tuttavia, a maggior ragione, colpiscono quei pochissimi dettagli – non contenuti nei vangeli – nei quali le due visionarie convergono quasi all'unisono. Ne ho trovati tre, che ritengo significativi.

Ecco il primo. Una volta che Cristo è catturato sul monte degli ulivi, le due visionarie parlano nei particolari di una cintura che fu stretta ai fianchi del prigioniero, notando che essa presentava ovunque dei fori regolarmente intervallati, nei quali passavano delle catenelle. Durante il cammino, gli sbirri che impugnavano le catenelle potevano così stratonare violentemente il prigioniero in varie direzioni, facendogli perdere l'equilibrio e facendolo più volte cadere e ferirsi, come avvenne. Sia la Emmerick che la Valtorta descrivono il penoso tragitto verso la

casa del sommo sacerdote come un primo assaggio della *via crucis* e descrivono con estrema precisione quello strano tipo di cintura.

Il secondo dettaglio comune è riservato, invece, a quanti giustamente si chiedono se si sia mai avuta una qualche conferma oggettiva, che dia un valore veritativo a queste visioni. Eccola: entrambe le visionarie affermano che – durante la crocifissione – i fori predisposti nel *patibulum* non furono misurati in modo corretto, così che gli aguzzini dovettero stirare violentemente un braccio del condannato, provocandone la dolorosa slogatura. Ora, solo nel 2014, alcuni studiosi hanno riscontrato la lussazione della spalla dell'Uomo della Sindone, a partire dall'omero destro. E, tra le cause possibili, ipotizzano anche quella segnalata dalle due visionarie (per le quali la Sacra Sindone è reliquia autentica).<sup>58</sup>

Aggiungo che le precise descrizioni della Emmerick, relative alla casa della Madonna ad Efeso (oggi in Turchia), hanno consentito di ritrovare i resti di una chiesa bizantina che vi era stata sovrapposta, con tanto di graffiti mariani, come l'archeologia conferma dal 1950. Lo stesso dicasi di alcuni dettagli descrittivi di cittadine antiche visitate da Cristo, confermati dalla più recente archeologia, per quanto riguarda la Valtorta. Inutile dire, che le due visionarie non sono mai state in Terra Santa o in Turchia.

Il terzo dettaglio comune ci riguarda ancor più da vicino. Sia la Emmerick che la Valtorta, confermano che l'ultima cena fosse una cena pasquale anticipata: infatti, riferiscono degli agnelli, che la Emmerick ricorda immolati al Tempio nel giorno per noi corrispondente al 13 nisan, e che furono poi consumati dopo il crepuscolo, nell'ultima cena (inizio del 14). Secondo entrambe, la solennità pasquale iniziava sabato 15 nisan.

La sola Emmerick ci regala, inoltre, un dettaglio particolarmente interessante. Nell'interrogatorio in casa di Hannah, Gesù viene accusato dal sommo sacerdote di aver consumato una cena pasquale illecita, in quanto anticipata (solo Giuda poteva averlo riferito). A questo punto, la Emmerick fa intervenire Nicodemo che, a favore dell'accusato, ricorda che esisteva un privilegio antichissimo che consentiva ai soli Galilei la facoltà di celebrare la cena pasquale con un giorno di anticipo. Di fronte all'incredulità degli astanti, poco dopo, Nicodemo riporta dalla biblioteca del Sinedrio il documento comprovante l'esistenza di tale privilegio.<sup>59</sup>

Il solo fatto che la Emmerick abbia potuto vedere o immaginare una soluzione del genere, per di più con il dettaglio di Nicodemo è quanto meno sorprendente e decisamente in linea con la congettura offerta da Lagrange. Ripeto che considero questo inserto un fuori programma, che offre un indizio il cui valore è difficile da

<sup>58</sup> Cfr. <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2014/05/08/news/nuovo-studio-le-braccia-disarticolate-dell-uomo-della-sindone-1.35752305>.

<sup>59</sup> *Le rivelazioni di Caterina Emmerick*, trascritte da C. BRENTANO, Cantagalli, Siena 1998, 271.

misurare ma non irrilevante. In questioni così complesse come quella trattata, anche un millimetrico indizio conserva il suo valore.

C'è poi un ulteriore indizio, a favore di Lagrange. J. Klausner ci offre un prezioso contributo, citando un trattato ebraico che afferma quanto segue: «in Giudea lavorano, la vigilia di pasqua, sino alle ore 12.00; ma in Galilea non lavorano nella vigilia».<sup>60</sup>

Questo testo ci consente di precisare che, già dopo le ore 12.00, anche nell'ultima pasqua di Gesù a Gerusalemme, probabilmente vigeva il divieto di lavorare. Sembra persino emblematico che Cristo sia stato elevato sulla croce proprio intorno alle 12.00. Apparentemente, questo divieto sembrerebbe infranto dal fariseo Nicodemo, che collabora a schiodare, ungere e deporre il corpo di Cristo, nel tardo pomeriggio del 14 nisan; ma un testo della *Mishnah* ricorda che, per i defunti, si può operare in giorno di sabato (e quindi in ogni festività o vigilia, dove esista un divieto di lavorare): «si fa [di sabato] quanto è necessario al cadavere».<sup>61</sup>

Ritengo perciò probabile che Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea, membri del sinedrio che si erano opposti all'iniqua sentenza, dopo che Gesù era stato flagellato e condannato da Pilato «verso l'ora nona» (Gv 19,14),<sup>62</sup> cioè verso mezzogiorno, si divisero in fretta gli incarichi: il primo andò ad acquistare la mistura di nardo e aloe, di circa cento libbre (30 kg, come era uso per celebrare solennemente un re defunto: è improbabile, che l'avesse già pronta a casa sua); il secondo, a comprare un lenzuolo nuovo, pensando di avvolgervi il cadavere di Cristo (Mc 15,43). Immagino che i due sinedriti avessero 40-50 minuti di tempo: se il percorso verso il Golgota era relativamente breve, il condannato lo avrà fatto però con gran pena e lentezza, oltre alle operazioni per la crocifissione, che avranno richiesto altro tempo.

Ci interessa però anche sapere dell'esistenza di un divieto di lavorare durante l'intera vigilia del 14 nisan, in Galilea. Si deve trattare di tradizioni locali molto antiche. Possiamo immaginare che, in Galilea, questo maggior rigore significasse un segno di rispetto verso quanti avessero utilizzato il privilegio locale di immolare e mangiare l'agnello un giorno prima, in età precedente la costruzione del primo Tempio. Sarebbe un ulteriore indizio indiretto, a favore dell'esistenza di detto privilegio.

<sup>60</sup> *Pesabim* IV,5, in KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, 414.

<sup>61</sup> *Mishnah Shabbat* 23,5 (tr. V. Castiglione, *Mishnaiot*, ed. Sabbadini, Roma 1962, 47). Consultabile anche sul sito: <http://www.archivio-torah.it/MISHNA/moedo1shabat.pdf>.

<sup>62</sup> Nel vangelo di Marco, Cristo viene crocifisso nell'ora sesta (Mc 15,25); ma l'ora sesta degli antichi comprendeva le ore che andavano dalle 9.00 alle 12.00. Giovanni, più preciso, indica la prossimità all'ora nona. Infatti, sempre nel vangelo di Marco, Pilato si stupisce che Gesù fosse già morto (Mc 15,44), ma ci sorprende proprio il suo stupore: doveva stupirsi che un uomo – già flagellato – fosse morto dopo 6 ore di agonia? L'agonia di Cristo dura tre ore: dalle 12.00 alle 15.00, come si deduce anche da Matteo e Luca. Dura esattamente quanto la mattanza degli agnelli.

## VI. CONCLUSIONI

Nel suo libro su Gesù, J. Ratzinger esaminando varie tesi a confronto non facili da giudicare, ci invita a «immaginare qualcosa della molteplicità e complessità del mondo giudaico al tempo di Gesù, un mondo che noi, nonostante tutto l'ampliamento della nostre conoscenze delle fonti, possiamo ricostruire solo in modo insufficiente». <sup>63</sup>

Da quanto già esposto, ritengo che le due differenti relazioni dei sinottici e di Giovanni possano spiegarsi solo in due modi. La prima alternativa è che la cena pasquale anticipata da Cristo può far ipotizzare una controversia sul sabato tra le due principali sette presenti a Gerusalemme: i sadducei – che controllavano il Tempio – e i farisei (talora nemmeno concordi tra loro, vedi Hillel e Shammai), che controllavano le sinagoghe cittadine ed erano seguiti dal popolo. Ne sarebbero derivate due solennità pasquali consecutive.

Per i farisei, l'immolazione dell'agnello coinciderebbe con giovedì 14 nisan e la cena pasquale è consumata all'inizio di venerdì 15 nisan; mentre i sadducei avendo un problema da risolvere, che li spinge a inserire un giorno intercalare (per non contraddire la Scrittura, che vieta di cambiare data alla pasqua), <sup>64</sup> farebbero slittare di un giorno questi eventi. Nel seguito spiegheremo in dettaglio il motivo per cui, secondo i sostenitori di questa ipotesi, i sadducei avrebbero avuto necessità di inserire un giorno intercalare. Si tratta di una questione connessa con la pentecoste. Ad ogni modo, in tal caso, grandi folle avranno partecipato all'una o all'altra solennità. I farisei avevano dalla loro il popolo di Gerusalemme, gli abitanti della Giudea e gli zeloti, per la simpatia reciproca con i seguaci di Shammai; avranno invece seguito i sadducei, gli ebrei della diaspora (lontani da queste controversie), per i quali il sommo sacerdote restava il punto di riferimento, gli erodiani e gli "anziani" (ovvero, i capi del ceto aristocratico di Gerusalemme e i loro clan). Se nella pasqua in cui Cristo fu immolato le cose andarono così, sembra stupefacente che nessuno dei quattro evangelisti faccia menzione di questa doppia solennità, che avrà comportato la spettacolare concomitanza di varie decine di migliaia di agnelli immolati al Tempio sia il giovedì, che il venerdì seguente. Tuttavia, tendo a escludere questa eventualità soprattutto per il seguente motivo. Si può certamente immaginare che spesso la solennità di Pentecoste sia stata celebrata in date differenti, per le note controversie tra sadducei e farisei.

Ricordiamo però che le solennità di Pentecoste e quella delle Capanne, esigevano un pellegrinaggio obbligatorio ai soli Giudei, anche se non saranno mancati

<sup>63</sup> J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, II, LEV, Città del Vaticano 2011, 128.

<sup>64</sup> Che siano i sadducei a celebrare la pasqua di sabato 15 nisan, lo si deduce dal vangelo di Giovanni: i sommi sacerdoti non entrano nel pretorio di Pilato «per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua» (Gv 18,28).

pellegrini provenienti da altri territori di Israele, ma senza raggiungere le folle della pasqua. In queste circostanze, i rapporti di forza restavano chiari: la maggioranza del popolo di Gerusalemme e dei Giudei frequentava la Pentecoste dei farisei; mentre una minoranza quella dei sadducei. Questi ultimi però difficilmente, ritengo, avrebbero optato per una festività pasquale celebrata in data diversa dai farisei. Infatti, di fronte all'ebraismo universale, esteso alla diaspora (oltre 200.000 pellegrini), tutti avrebbero constatato che il popolo di Gerusalemme e la maggioranza dei Giudei non partecipavano alla pasqua dei sadducei, il cui prestigio proprio in Giudea e nella stessa città Santa era molto scarso. Potevano i sadducei lasciare umiliare l'autorità dei sommi sacerdoti e della loro setta davanti a tutti?

Del resto, Giuseppe Flavio mai ha menzionato solennità pasquali celebrate in date diverse e consecutive (a causa del sabato), che non sarebbero passate altrimenti inosservate.

L'altra alternativa, che mi pare più praticabile, è che Cristo e i suoi seguaci appartenessero ad una minoranza, alla quale una diversa tradizione – rispetto a farisei e sadducei – consentiva non di spostare la comune solennità del sabato 15 nisan, che restò l'unico riferimento indiscutibile di quella pasqua, ma solo di immolare e mangiare l'agnello con un giorno d'anticipo. Quindi, anche quel venerdì ebraico 14 nisan, all'inizio del quale (dopo il crepuscolo del 13) fu consumata l'ultima cena, restava comunque giorno feriale e di vigilia. Un dettaglio, quello dell'anticipazione per un piccolo gruppo, che i tre vangeli sinottici avrebbero anche potuto tacere come non particolarmente significativo, tenendo conto che i vangeli erano destinati per lo più ai pagani e agli ebrei della diaspora. Quando fu però diffuso, per ultimo, il vangelo di Giovanni – con la sua teologia dell'Agnello di Dio – ecco che apparve il problema. L'intuizione di Lagrange, che si trattasse di un privilegio molto antico, inerente la minoranza dei Galilei e risalente a ben prima della costruzione del Tempio, è senz'altro plausibile. Le controversie sul sabato esistevano anche ai tempi di Gesù, ma dovevano circolare in età molto più antica.

In Luca leggiamo: «ho desiderato ardentemente mangiare con voi questa Pasqua, prima della mia passione» (Lc 22,15). Ora *mangiare la pasqua* è ovunque sinonimo di *mangiare l'agnello*, anche se quella cena appariva molto speciale: cambiava i riti vecchi con il nuovo. Perciò è logico che i sinottici non parlino esplicitamente dell'agnello. Se fosse valida l'ipotesi di una cena non pasquale, che senso avrebbe questo "desiderio ardente", se Cristo sapeva – in quanto Dio – che non l'avrebbe mai mangiata con i suoi, dovendo anzi egli stesso morire per donarsi come nostro nuovo alimento nel pane/corpo eucaristico e nel vino/sangue della Nuova Alleanza?

Infine, l'ipotesi di Lagrange spiegherebbe meglio il fatto che Cristo abbia risieduto quasi tutta la sua vita in Galilea (prima a Nazareth e poi a Cafarnao) e spiegherebbe anche il mistero di quel giovedì 13 nisan, divenuto il primo degli azzimi – quando s'immolava la pasqua –, delle cui ore diurne i sinottici Marco



(Mc 14,12-16) e Matteo (Mt 26,17-19) ci dicono pochissimo. Per entrambi, Gesù invita due discepoli a prenotare a Gerusalemme la sala dove avrebbero celebrato la pasqua e dove poi convergono dopo le 19.20, per la cena con cui iniziava il venerdì ebraico 14 nisan. Deduciamo trattarsi di una cena pasquale anticipata dalla chiara allusione al salmo finale del grande Hallel, che fu cantato quando il Messia uscì – con i suoi discepoli – verso l'orto degli Ulivi.<sup>65</sup>

Delle ore diurne di quel 13 nisan non si dice altro: né in Marco, né in Matteo, né in Luca. Ora, se il 13 nisan fosse stata semplicemente l'antivigilia di pasqua, non si capisce perché il Messia non si sia recato a predicare al Tempio come nei giorni precedenti e, in tal caso, ci sembra strano che quel giorno non abbia detto nulla di considerevole, così che i sinottici tacciono. Eppure, Luca rivela che Gesù «ogni giorno insegnava nel Tempio» (Lc 19,47); e, più avanti, ribadisce: «durante il giorno, insegnava nel Tempio; la notte, usciva e pernottava sul monte degli ulivi» (21,37).

Quel vuoto del 13 nisan ci sembra perciò un indizio indiretto che quel giorno fu consacrato alla preparazione anticipata della pasqua e alla preghiera: gli agnelli saranno stati sacrificati al Tempio dai sacerdoti (non c'era alcuna ressa); e preparati con gli azzimi e le erbe amare. È anche evidente che una cena pasquale anticipata implicasse un ulteriore giorno non festivo di azzimi, lasciando inalterati i tradizionali sette festivi: dal 15 al 21.

Ai tempi di Gesù, se qualcosa non tornava, si preferiva agire sul calendario, come già spiegato, per non contraddire il divieto della Scrittura di alterare le date pasquali: non solo la solennità, ma anche la data dell'immolazione del 14 nisan, tuttavia, l'antico privilegio dei Galilei poteva restare in vigore. Per questo stesso motivo, ritengo che il privilegio concesso dal sinodrio non fosse un obbligo, ma lasciasse facoltà ai Galilei di anticipare di un giorno l'immolazione dell'agnello e la cena a seguire, solo nel caso di una solennità pasquale di sabato: a discrezione.

In epoca precedente la costruzione del Tempio a Gerusalemme, quando l'agnello veniva immolato al tramonto del 14, alle ore 18.00, era impossibile preparare la cena pasquale prima delle 19.20, quando iniziava il sabato. Di fatto, quel privilegio restò in vigore, ma – ai tempi di Gesù – è probabile che molti dei Galilei non

<sup>65</sup> Il cerimoniale della pasqua prevedeva, lungo la cena, l'elevazione di quattro coppe di vino, l'ultima delle quali veniva bevuta dopo aver cantato il salmo finale del grande Hallel. Dai vangeli sappiamo però, che quel salmo fu inneggiato mentre Gesù era già in cammino verso l'orto degli ulivi. Ora, sembra proprio che la quarta coppa di quella cena, potesse berla il solo Redentore: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42). E anche: «Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà» (Mt 26,42). È il calice della sofferenza che redime i peccati degli uomini. Sulle varie fasi della cena pasquale, con i quattro calici, cfr. J. M. CASCIARO, *Gesù di Nazaret*, Ares, Milano 1994, 390-392. Molto interessante, a tale proposito, la tesi ancora più approfondita, descritta in S. HAHN, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, Penguin Randomhouse, London 2018.

se ne servissero più, ora che gli agnelli venivano immolati al Tempio – a ridosso delle ore 15.00 (dalle ore 12.00) – con tutto il tempo necessario a preparare, entro le 19.20, la cena di festa, ove fosse seguito un sabato 15 nisan come in quella storica pasqua. Perciò, ritengo che Cristo se ne sia servito solo per l'ultima cena. Diverrebbe persino comprensibile, secondo il racconto della Emmerick, che molti sinedriti non ne conoscessero più nemmeno l'esistenza.

Possiamo infine intuire che Nicodemo (che ritengo seguace di Gamaliele) e Giuseppe d'Arimatea (di ceto alto, prossimo ai sadducei), avendo contratto impurità legale per essersi generosamente prodigati nelle operazioni di schiodatura, imbalsamazione e sepoltura di Cristo (il contatto con un cadavere produceva immediatamente impurità legale: occorre sette giorni, per purificarsi), non poterono celebrare la pasqua e i successivi giorni degli azzimi. Tuttavia, in questi casi – e anche a motivo di incolpevoli ritardi nel viaggio –, la legge mosaica consentiva di recuperare la pasqua perduta, offrendo un'unica alternativa: ripetere a Gerusalemme gli stessi riti, il 14 e il 15 del mese successivo (Nm 9,6-13). Ciò ad esempio avvenne in occasione di una pasqua di re Ezechia, nel primo o secondo anno del suo regno (715 o 714 a. C.), celebrata il mese successivo (secondo mese dell'anno), perché l'intero clero e buona parte del popolo doveva ancora purificarsi (cfr. 2Cr 30,3). Per tale motivo, i pii israeliti erano soliti arrivare a Gerusalemme una settimana prima: per purificarsi comunque, a scanso di equivoci. Nel Salmo 18,13 si legge infatti: «purificami dalle colpe che non vedo». Ne abbiamo conferma: «era vicina la pasqua dei Giudei e molti della regione salirono a Gerusalemme, prima della pasqua, per purificarsi» (Gv 11,55). Restava, comunque, il severo monito: «chi è mondo e non è in viaggio, se si astiene dal celebrare la pasqua, sarà eliminato dal suo popolo» (Nm 9,13).

Prima di chiudere, una recente trilogia di articoli apparsi sulla rivista *Annales Theologici*, relativi alla data di morte di Cristo, di cui l'ultimo tocca anche il tema qui trattato, mi consente ora di aggiungere una breve appendice – credo interessante – a questo studio.

#### VII. POSTILLA SU UN SAGGIO PUBBLICATO IN ANNALES THEOLOGICI 34, (2020/1)

L'ultimo saggio della trilogia firmata da Fernando La Greca e Liberato De Caro, intitolato *Approfondimenti sulla nascita di Cristo nell'1 d.C. e sulla data della sua crocifissione nel 34 d.C.* (pp. 13-58), mi ha costretto ad ulteriori utili approfondimenti. Si tratta del terzo di una serie di saggi, comparsi sulla stessa rivista (dal 2017), che dimostrano con dati formidabili, specialmente astronomici, la necessità di ritenere che l'anno di crocifissione di Cristo sia caduto proprio venerdì 23 aprile del 34. Una vera riabilitazione della cronologia di Dionigi il Piccolo, che

ha fissato il modo di computare gli anni dalla nascita di Cristo (e che implica la postdatazione della morte di Erode il Grande). Condivido in pieno le conclusioni principali, degne di lode, tranne una.

I due co-autori (dalla fine di pagina 50 sino a pagina 55) offrono una congettura alternativa a quanto qui scrivo, enumerando alcuni studiosi che – già in passato – avevano ipotizzato come, nell'anno della morte di Cristo, la solennità pasquale avrebbe potuto essere celebrata in due giorni consecutivi diversi, per divergenze tra farisei e sadducei. Tra queste proposte, i due studiosi hanno fatto una scelta ben precisa, basata sulla teoria di H. L. Strack e P. Billerbeck,<sup>66</sup> autori di un'opera in quattro volumi, risalente agli anni '20 del secolo scorso, che prende spunto dalla disputa sulla pentecoste tra farisei e sadducei.

Nella congettura Strack-Billerbeck, per come la riportano La Greca e De Caro, i sadducei – in polemica con i farisei – ritenevano un lavoro il rito in cui si scuoteva il manipolo d'orzo. Il che creava problema, se il 15 nisan cadeva di venerdì. Infatti, i sacerdoti fedeli ai farisei (la gran parte del basso clero) avrebbero scosso il manipolo di sabato: un'illegalità inammissibile per i sadducei, che avevano il controllo del Tempio.<sup>67</sup> I due storici italiani sottolineano che il manipolo d'orzo doveva essere ritualmente scosso in maniera energica dai sacerdoti, così da considerare quell'attività equiparabile a un lavoro, al contrario di quanto avrebbero ritenuto i farisei (cfr. p. 53).

Ora, abbiamo già visto nel paragrafo di questo saggio dedicato ai contrasti sulla pentecoste, che per i sadducei il problema di scuotere il manipolo di sabato non esisteva. Nella fattispecie, ove la solennità pasquale fosse caduta un venerdì ebraico 15 nisan, i sadducei avrebbero scosso il manipolo domenica 17 nisan (il giorno dopo sabato 16). Se invece fosse caduta di sabato 15 nisan, allora avrebbero dovuto scuoterlo domenica 16. E non escludo che il sommo sacerdote Boeto abbia introdotto questa tradizione, proprio per risolvere alla radice il problema, con una nuova interpretazione di Lv 23,15; attribuendo così al giorno dopo il sabato settimanale (sempre la domenica) il termine *a quo* del conteggio; e non più al giorno dopo pasqua, intesa come solennità equiparabile a un sabato: cioè, sempre il 16 nisan, che poteva cadere in un giorno qualsiasi (con pentecoste sempre il 6 sivan), come ritenevano i farisei.<sup>68</sup>

Strack e Billerbeck supponevano invece che i farisei non avessero alcun problema a far scuotere il manipolo dai sacerdoti, anche nel caso di una pasqua di

<sup>66</sup> H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Commentary on the New Testament from the Talmud and Midrash*, 4 vol., Beck, München, 1922-1928, 812-853.

<sup>67</sup> Ogni contadino portava nel giorno fissato il primo manipolo d'orzo del nuovo raccolto, che veniva ritualmente scosso al Tempio dal sacerdote.

<sup>68</sup> S'intende qui, che la pasqua è equiparata al sabato, ma può cadere in ogni giorno della settimana (cfr Lv 23,32).

venerdì che facesse cadere il rito di sabato. I sadducei, per dissociarsi pubblicamente da questa pratica, nel caso di pasqua al venerdì avrebbero introdotto un giorno intercalare davanti al primo nisan, facendo slittare il calendario liturgico e facendo cadere la pasqua di sabato; ma i farisei, per mostrare a tutti chi il popolo seguisse, avrebbero invece mantenuto il regolare calendario astronomico: così avvenne nella pasqua del 34, che cadeva di venerdì. Si tratta anche qui di una congettura, che però mi sembra irrealistica per le ragioni già spiegate: i sadducei non potevano farsi screditare di fronte all'ebraismo mondiale, proprio in casa loro.

Hanno comunque ragione i due storici italiani a descrivere il rito energico dello scuotimento del manipolo come un lavoro (quindi, proibito in giorno di sabato); ma se in *Chagigah* II,4, abbiamo visto che Hillel e Shammai facevano slittare i sacrifici di pentecoste la domenica, ove il 6 sivan fosse coinciso con un sabato, non si capisce perché i farisei non avrebbe dovuto regolarsi allo stesso modo anche per lo scuotimento del manipolo d'orzo, che non era certo un sacrificio di comunione:<sup>69</sup> quale reale contesa poteva nascere su tale problema con i sadducei?

Perciò ritengo che, in quel 34 d.C., furono proprio i farisei, d'accordo con i sadducei (che non osavano celebrare una solennità pasquale in data diversa), ad optare di trasferire la pasqua astronomica – che cadeva di venerdì – al sabato successivo, ricorrendo a un giorno intercalare per evitare di scuotere il manipolo di sabato: un'operazione considerata illegale dagli uni e dagli altri. Detto in altri termini, propendo per credere che la pasqua sabatina del 34 fu una sola per tutti, e si fonderebbe ora sulla teoria di Lagrange. Per confermare questa nuova soluzione, segnalo alcuni interrogativi che pongono alcuni dubbi sulla validità della teoria di Strack-Billerbeck.

Prendiamola dunque per buona. Immaginiamo due solennità pasquali in giorni consecutivi: di venerdì, per i farisei; di sabato, per i sadducei. Se Gesù festeggiò regolarmente la solennità di pasqua con i farisei, agli inizi di quel venerdì 15 nisan astronomico, come è possibile che – quando Giuda esce dall'ultima cena per andare a tradire il Maestro – alcuni dei commensali possano immaginare che il Signore gli avesse detto qualcosa del tipo: «compra quello che ci occorre per la festa» (Gv 13,29)? Non stavano celebrando la solennità pasquale proprio in quel momento, assieme ai farisei e al popolo di Gerusalemme che li seguiva? Non doveva essere proibito ogni lavoro e vietate le compravendite in quel giorno sacro? Per di più, non era sabato il giorno successivo con l'altrettanto tassativo divieto di lavorare?

Deduco che quell'ultima cena (una cena pasquale anticipata) – in cui iniziava il nuovo giorno – cadesse la vigilia, venerdì 14 nisan, e che – per tutti – il solenne sabato 15 nisan dovesse ancora venire; così che Giuda poteva regolarmente comprare qualcosa sino al mezzogiorno successivo (in vista della festa), secondo la

<sup>69</sup> Il sacrificio di comunione esige l'aspersione con il sangue delle vittime, come contemplato in Es 24,1-11. Non era dunque il caso dello scuotimento del manipolo d'orzo.

tradizione giudea in vigore; e, a sua volta, il fariseo Nicodemo poteva procurarsi cento libbre di mirra e aloe, ancora in tempo utile per ungere poi il cadavere del Messia. Almeno questa prima obiezione mi sembra francamente difficile da smontare. Ammetto che le restanti, forse, potrebbero avere altre spiegazioni; ma le riporto, perché hanno comunque una loro ragionevolezza.

Intanto, sono proprio quei farisei che mettono per scritto la *Torah* orale, a ricordare – nel citato *Sabnedrin* 43a – che Gesù fu giustiziato «la vigilia di pasqua», e non nella solennità: in chiaro contrasto con la congettura di Strack-Billerbeck (si può però obiettare che tale trattato è stato messo, per scritto, tre secoli dopo quegli eventi).

Inoltre, anche ammesso che i sadducei osassero celebrare la solennità pasquale in data difforme dai farisei, era auspicabile trovare un accordo in quel fatidico 34 d.C.<sup>70</sup> Infatti, solo in questo modo i farisei (presenti nel sinedrio sotto la sigla degli “scribi”)<sup>71</sup> avrebbero potuto condividere con i sadducei la condanna a morte di Cristo. Diversamente, non avrebbero potuto intervenire nel sinedrio, se per

<sup>70</sup> Il vangelo di Giovanni ricorda che, poco prima di pasqua, «i sommi sacerdoti e i farisei avevano dato ordine che chiunque sapesse dove si trovasse lo denunziasse, perché essi potessero prenderlo [il Messia]» (Gv 11,57). E ancora Giovanni ricorda che Giuda «prese un distaccamento di soldati e delle guardie fornite dai sommi sacerdoti e dai farisei» (Gv 18,3), per catturare Cristo, come avvenne, sul monte degli Ulivi: le due sette rivali si compattano contro Gesù.

<sup>71</sup> Il Sinedrio era composto da tre ordini: i sommi sacerdoti e familiari, gli anziani e gli scribi. La maggioranza era dunque garantita per i sadducei (grazie agli “anziani” loro favorevoli); ma tra gli scribi, la maggioranza era appannaggio dei farisei, che non dovevano avere scarsa influenza se Giovanni ricorda il loro potere di riunire il sinedrio: «i sommi sacerdoti e i farisei riunirono il sinedrio» (Gv 11,47), come avvenne subito dopo la resurrezione di Lazzaro. A soli 21 anni dalla morte di Cristo, nel 55 d. C., Paolo scatenerà il putiferio, nel sinedrio che lo metteva sotto accusa, tirando fuori la questione della resurrezione dei morti. Infatti, sapeva che in quel tribunale «una parte era di sadducei e un'altra di farisei» (At 23,6) e che, su tale questione, le due fazioni avevano idee contrapposte. Non manca chi afferma che queste notizie derivano dal fatto che il vangelo di Giovanni (90-100 d.C.) e gli *Atti degli Apostoli* sono apparsi molto tempo dopo i primi vangeli (Marco e Matteo), quindi, rifletterebbero una successiva e crescente maggiore influenza dei farisei, che forse prima non c'era. Si può però obiettare che molti studi attuali confermano come Luca conoscesse il vangelo di Giovanni, prima ancora di diffondere il proprio (che precede gli *Atti*). Infatti, si parla oggi di una “fase aurale” (in parte scritta, in parte orale) nella composizione dei vangeli, che può far retrocedere di molti anni anche il contenuto del vangelo di Giovanni. Tra coloro che optano per una prima redazione aurale del vangelo di Giovanni (già prima del 70 d. C.), nota a Luca, cfr. P.N. ANDERSON, *An Overlooked First-Century Clue to Johannine Authorship and Luke's Dependence upon the Johannine Tradition*, «The Bible and Interpretation» (sept. 2010): <https://bibleinterp.arizona.edu/opeds/acts357920>, e di *The Fourth Gospel and the Quest For Jesus*, T. & T. Clark, London 2006; K. BERGER, *Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des Vierten Evangeliums*, Kaiser, Gutersloh 2004; M. GOODACRE, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*, Continuum, London-New York 2004. I primi a muoversi sono stati John A.T. ROBINSON, autore – nel 1977 – del libro ora ripubblicato: *Redating New Testament*, SCM Press, London 2012; e, prima ancora, *The Prio-*

loro il venerdì 14 nisan fosse stata solennità (era vietato giudicare nelle solennità), al contrario dei sadducei. Ora, è difficile pensare che i sadducei (e “gli anziani”) volessero assumersi da soli – davanti al popolo – la responsabilità di quella condanna in sinedrio, sia pure delegandone l’esecuzione ai Romani; ma, anzi, che considerassero necessario – a maggior ragione – condividerla con i farisei, che erano pur sempre rivali temibili e da guardare con sospetto.

Infine, Marco e Matteo (Mc 15,31 e Mt 27,41-42) ricordano che – sotto la croce – «i sommi sacerdoti e gli scribi» schernivano Cristo. Se gli scribi erano farisei (è lecito ipotizzarlo), come potevano presenziare ad un supplizio nella loro solennità pasquale? Se poi i supplizi erano vietati nei giorni di festa, si poteva forse assistervi?

In conclusione, mi sembra più logico congetturare che quella fatidica solennità era probabilmente un sabato 15 nisan per tutti: per i farisei, per i sadducei, per i Galilei (i soli, che potevano anticipare la cena con l’agnello). E il rito del manipolo d’orzo avvenne, per tutti, domenica 16 (con pentecoste che cadeva regolarmente domenica 6 sivan). Pur accettando gran parte delle conclusioni tratte dai due storici italiani, mi sembra preferibile fondare quella pasqua del 34 sulla congettura di Lagrange, che appare più semplice, lineare e coerente. Tuttavia, su questioni così complesse, credo sia impossibile arrivare a conclusioni certe. Spero solo che l’ipotesi da me caldeggiata, possa aver suscitato qualche interesse sul tema, o almeno un po’ di benevolenza.

#### ABSTRACT

In questo saggio si descrive qualcosa della complessità del mondo ebraico, nella solennità della Pasqua, e del ricorrente dilemma che divideva sette e tradizioni diverse, quando una solennità veniva a coincidere con il sabato. Qui viene rivalutata una tesi di M.J. Lagrange, che spiegherebbe come l’Ultima Cena sia stata una cena pasquale anticipata da parte di un ristretto numero di ebrei (tra cui Cristo e i suoi discepoli), senza presupporre una divergenza tra farisei e sadducei, che è invece sostenuta da chi vuole affidarsi alla tesi di H.L. Strack e P. Billerbeck. I due studiosi tedeschi cercano di appianare l’apparente discordanza tra i sinottici (soprattutto Matteo e Marco) e Giovanni, ipotizzando due solennità pasquali diverse, celebrate in giorni diversi e consecutivi: venerdì (farisei) e sabato (sadducei).

In this essay, something is described of the complexity of the Jewish world, on the solemnity of the Passover, and of the recurring dilemma that divided different sects and traditions, when a solemnity came to coincide with the Sabbath. Here a thesis of M.J. Lagrange is re-evaluated, which would explain how the Last

*rite of John*, ed. J. F. Coakley, London 1965; infine, F. LAMAR CRIBBS, *A reassessment of the date of origin and the destination of the Gospel of John*, «Journal of Biblical Literature» 89/1 (1970) 38-55.

Supper was an anticipated Easter supper of a small number of Jews (including Christ and his disciples), without presupposing a divergence between Pharisees and Sadducees, which is instead supported by who wants to rely on the H.L. Strack and P. Billerbeck thesis. The two German scholars try to smooth out the apparent discrepancy between the synoptics (especially Matthew and Mark) and John, assuming two different Easter solemnities, celebrated on different and consecutive days: Friday (Pharisees) and Saturday (Sadducees).





# IL CONTRIBUTO DI BERNARD LONERGAN A UNA TEOLOGIA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

CLAUDIO TAGLIAPIETRA \*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La nozione di esperienza religiosa nell'itinerario intellettuale di Lonergan*. III. *L'esperienza religiosa negli scritti lonerganiani della maturità*. 1. La differenziazione del mondo del significato. 2. L'esperienza religiosa e il quarto livello della coscienza intenzionale. 3. L'esperienza religiosa e gli aspetti storico-contestuali della religione. 4. Considerazioni di sintesi. IV. *L'apporto di Lonergan a una teologia dell'esperienza religiosa*.

## I. INTRODUZIONE

**N**egli ultimi decenni l'esperienza religiosa è tornata sotto il microscopio della teologia cattolica. Il “cambiamento d'epoca” che la Chiesa sta attraversando ha portato davanti agli occhi di tutti l'esigenza di indagare teologicamente la natura di quel rapporto personale e “vivo” con Dio che è proprio della religiosità umana.<sup>1</sup> I progressi nelle scienze storico-filosofiche e cognitivo-comportamentali dell'ultimo secolo e mezzo sembrano indicare con chiarezza che l'esperienza religiosa non è meramente espressione di una o più dimensioni dell'interiorità (ragione, sentimenti, emozioni) e limitata a un particolare contesto cultural-religioso, ma *emerge* in ogni uomo dalla profonda integrazione tra coscienza, corporeità e ambiente circostante.<sup>2</sup> In breve, l'esperienza religiosa coinvolge l'intera persona umana e la sua relazione con il mondo, in un processo circolare. Davanti a quest'evidenza, sono molte le questioni poste alla teologia, e qui vogliamo affrontarne una. Ci chiediamo se e come, nella grande varietà dell'esperienza umana del “sacro”, in qualche forma di esperienza religiosa possa essere proprio Dio a parlare e a

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Con parole simili in tempi recenti Papa Francesco ha sottolineato l'importanza di una teologia maggiormente a contatto con l'esistenza concreta. Cfr. FRANCESCO, *Udienza ai partecipanti al Convegno La teologia della tenerezza in Papa Francesco*, 13 settembre 2018; IDEM, *Udienza alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 21 dicembre 2019.

<sup>2</sup> Per una interessante prospettiva di antropologia filosofica e un confronto critico con la recente letteratura dalle scienze, in particolare cognitive e comportamentali, cfr. S. BONGIOVANNI, *A partire dal corpo. Sulla singolarità umana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2021.

comunicarsi, e se è possibile, grazie alla luce offerta dalla Rivelazione cristiana, indicare alcuni dei caratteri essenziali di un'esperienza religiosa che possa dirsi "autentica" in un senso forte del termine: autentico contatto, rivelativo e salvifico, con Dio. Non si tratterà evidentemente di discernere quali concrete forme di esperienza religiosa siano o meno autentiche in questo senso. Infatti, ciò che di queste forme può essere indagato, eventualmente, è la loro dimensione oggettiva, visibile esternamente nelle religioni; nella sua dimensione interiore l'esperienza religiosa è invece qualcosa di eminentemente personale, che sfugge all'osservazione dall'esterno. Si intende invece pensare alle condizioni in cui si può realizzare nel soggetto, non necessariamente cristiano, quel contatto misterioso ma reale con Dio di cui parlano i documenti del Concilio Vaticano II quando menzionano la grazia che opera nel cuore di ogni uomo di buona volontà,<sup>3</sup> così come gli elementi di verità, bontà e grazia presenti nelle religioni dei popoli.<sup>4</sup>

Questo studio esamina pertanto il contributo che il pensiero di Bernard Lonergan può offrire a una *teologia dell'esperienza religiosa*, ovvero all'analisi del fenomeno generale dell'esperienza religiosa alla luce della comprensione di Dio e dell'uomo che la teologia ricava dalla conoscenza di fede.<sup>5</sup> Tale prospettiva si distingue dalle numerose *teologie a partire dall'esperienza* apparse nel corso degli ultimi cinquant'anni, che considerano l'esperienza piuttosto come una categoria da recuperare, un punto di partenza, uno stile di teologia fondamentale.<sup>6</sup> Nel

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, 21 novembre 1964, AAS 57 (1965) 5-71, n. 16. Cfr. in particolare la costituzione *Gaudium et Spes*: «E ciò [l'essere associati al mistero pasquale] vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti (*Rm* 8,32) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale», CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale «Gaudium et Spes»*, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966) 1025-1120, n. 22.

<sup>4</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, n. 17; CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione «Nostra Aetate» sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, 28 ottobre 1965, AAS 58 (1966) 740-744, n. 2; *Decreto «Ad Gentes» sull'attività missionaria della Chiesa*, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966), 947-990, n. 9.

<sup>5</sup> Conviene distinguere fin da ora l'*esperienza comune* dall'*esperienza religiosa* e dall'*esperienza cristiana*. La prima, generalmente intesa, è la conoscenza derivante dai dati sensibili. La seconda è l'esperienza che ha come oggetto il sacro, il numinoso, ovvero l'oggetto della religione in generale in quanto sperimentato nel mondo e rappresentato nella grande varietà di espressioni religiose dell'umanità. La terza è l'esperienza religiosa specifica della religione cristiana. Una speciale classe di fenomeni sono quelli *mistici*, che comportano doni e fenomeni straordinari. Questa non rientra direttamente nell'interesse della nostra ricerca se non in quanto può essere una forma di esperienza del rapporto con Dio che si instaura nel cuore dell'uomo mediante la grazia e i doni dello Spirito.

<sup>6</sup> La questione è affrontata diffusamente in C. TAGLIAPIETRA, *Cognitio Dei Experimentalis. La dimensione teologica dell'esperienza religiosa in Romano Guardini e Bernard Lonergan*, thesis ad

cinquantesimo anniversario della pubblicazione di *Metodo in Teologia* (1972), la rilettura degli scritti del celebre teologo canadese alla luce di questa distinzione permette di evidenziare il suo originale contributo a un'importante questione di interesse teologico generale.

Cercheremo di mostrare che Lonergan ha offerto un contributo sostanziale allo studio teologico dell'esperienza religiosa generale, facendone emergere la possibile dimensione teologale.<sup>7</sup> Sintetizzare il suo pensiero su tale aspetto non è un compito facile, in quanto sarebbe necessario recuperare gli elementi portanti della teologia dell'esperienza religiosa nell'intera opera lonerganiana, che si è sviluppata dagli anni Quaranta ai primi anni Ottanta del secolo scorso. Lungo il quarantennio di attività, Lonergan sviluppò la propria dottrina procedendo laboriosamente per successivi “sfondamenti”,<sup>8</sup> ma con una traiettoria ben chiara a “spirale ascendente”, che raggiunge il suo culmine nel periodo della maturità. Il nostro studio si concentrerà specialmente sugli scritti di quest'ultimo periodo, riferendosi a quelli degli anni precedenti solo quando necessario a illustrare meglio aspetti del pensiero di Lonergan sull'esperienza religiosa, al fine di portare in evidenza il suo contributo teologico alla questione in esame.

Per questa ricerca abbiamo interrogato principalmente gli scritti esistenti in edizione critica: i volumi dei *Collected Works* pubblicati in lingua originale dalla University of Toronto e, in italiano, da Città Nuova, consultando quando opportuno sia l'archivio degli scritti originali e delle registrazioni audio di Lonergan,<sup>9</sup>

doctoratum Sacrae Theologiae partim edita, Roma 2021. Per alcuni studi prospettici si vedano H. BOUILLARD, *L'esperienza umana e il punto di partenza della teologia fondamentale*, in *Concilium (La chiesa nel mondo contemporaneo)*, Queriniana, Brescia 1965, III, 106-118; J.-P. TORRELL, *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo postconciliare*, in G. O'COLLINS *et al* (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982, 23-40; G. O'COLLINS, *Il ricupero della teologia fondamentale: i tre stili della teologia contemporanea*, LEV, Città del Vaticano 1996; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> Con l'aggettivo *teologico* intendiamo l'*analisi* che facciamo dell'esperienza religiosa, letteralmente il “ragionare a partire da ciò che Dio ha rivelato”; con *teologale*, letteralmente “che ha a che vedere con la realtà, il *logos* di Dio” e quindi con la vita della grazia, intendiamo una qualità dell'esperienza religiosa quando essa è autentica, ovvero ciò che nella sua realtà denota la reale presenza di Dio e della sua grazia.

<sup>8</sup> Il termine “sfondamento” traduce l'inglese “breakthrough”, ed è un termine impiegato da uno dei commentatori di Lonergan, F.E. CROWE, *Bernard J.F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero*, in N. SPACCAPELO (ed.), S. MURATORE, *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, I, Città Nuova, Roma 1995, 125 ss.

<sup>9</sup> L'archivio integrale degli scritti di Lonergan e delle registrazioni degli interventi audio non ancora è ospitato presso la Marquette University ed è disponibile online al sito [bernardlonergan.com/archive.php](http://bernardlonergan.com/archive.php). Ringrazio R.M. Doran (†2021), curatore dell'archivio e *general editor* dei *Collected Works* di Lonergan, per avermi permesso l'accesso e la consultazione all'archivio, nonché per i preziosi suggerimenti nelle prime fasi di redazione di questo lavoro.

sia l'ampia letteratura secondaria disponibile in riviste specializzate, tesi dottorali e monografie.

## II. LA NOZIONE DI ESPERIENZA RELIGIOSA NELL'ITINERARIO INTELLETTUALE DI LONERGAN

Lonergan giunge ad esprimere compiutamente la propria dottrina sull'esperienza religiosa in *Metodo in Teologia* (d'ora in poi abbreviato con *Metodo*), opera maestra del periodo della maturità. Riferendosi a un noto passo della lettera ai Romani (cfr. *Rm* 5,5),<sup>10</sup> egli descrive l'esperienza religiosa come uno *stato conscio e dinamico di innamoramento incondizionato e illimitato, frutto del riversarsi dell'amore di Dio nel cuore dell'uomo*, e dunque *grazia*.<sup>11</sup> Il teologo canadese impiegherà questa nozione, senza sostanziali modifiche, sino agli ultimi interventi accademici. Va notato che questa descrizione, al pari di altri concetti da lui rivisitati (conoscenza interiore, coscienza, grazia, amore), condensa una riflessione interdisciplinare sviluppatasi nel corso di oltre trent'anni, e dunque frutto di un lento processo di maturazione teologica.

Uno sguardo attento alla cronologia degli scritti di Lonergan mostra come la dottrina sull'esperienza religiosa cominci a svilupparsi organicamente a partire dagli studi tomisti degli anni Quaranta sull'amore, la grazia e la conoscenza. Alcuni recentemente hanno datato l'inizio di tale processo di sviluppo dottrinale con la pubblicazione dell'articolo *Finalità, amore, matrimonio*, pubblicato nel 1943 nella rivista *Theological Studies*,<sup>12</sup> alcuni anni dopo la pubblicazione degli articoli che costituivano la sua tesi dottorale sulla *gratia operans* nel pensiero di Tommaso d'Aquino, e quasi in contemporanea alla redazione degli articoli sul *Verbum* sempre nella dottrina del *doctor communis*.<sup>13</sup> Il confronto con le scienze naturali e la conoscenza scientifica moderna portò alla redazione di *Insight* (1953), di cui gli ultimi due capitoli sono dedicati alla conoscenza trascendente. Intorno alla metà degli anni Sessanta Lonergan fece la scoperta delle "specializzazioni funzionali" che, combinate a una rilettura dei suoi precedenti studi sulla conoscenza di Dio in chiave esistenzialista e personalista, portarono a una svolta la sua dottrina della conoscenza e la sua teologia.<sup>14</sup> In seguito a questa svolta, Lonergan interpretò l'e-

<sup>10</sup> «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Rm* 5,5).

<sup>11</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, in N. SPACCAPELO (ED.) *et al.*, *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, XII, Città Nuova, Roma 2001, 141.

<sup>12</sup> IDEM, *Finalità, amore, matrimonio*, in IDEM, *Saggi filosofico-teologici*, a cura di V. DANNA, *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, vol. VI, Città Nuova, Roma 2019, 36-80.

<sup>13</sup> Cfr. J. BLACKWOOD, *And Hope does not Disappoint. Love, Grace, and Subjectivity in the Work of Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, Marquette University Press, Milwaukee 2017.

<sup>14</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Functional Specialties in Theology*, «Gregorianum» 50/3 (1969) 485-505.

sperienza religiosa come momento centrale dell'esistenza del soggetto conoscente e della propria concezione del metodo teologico.

Al teologo canadese va infatti il merito di aver evidenziato che l'esperienza religiosa è alla base di quell'autentica conversione che porta alla sintesi di vita e teoria, prassi e riflessione: solo una sincera vita cristiana può portare a una corretta teologia, solo il desiderio di santità che la grazia suscita nell'anima del credente – e che si realizza con certezza nella Chiesa – può condurre a una teologia scientifica.<sup>15</sup> In questo senso si potrebbe dire che l'approccio di Lonergan fu assolutamente innovatore nel solco della tradizione: la proposta teologica lonerganiana sposta l'enfasi dall'oggetto (*fides quae*) al soggetto e alle sue operazioni (*fides qua*). Come ben osserva Sala, la proposta lonerganiana, che si incarna in una analisi dell'interiorità che parte dall'esperienza religiosa per giungere alla conoscenza di Dio, mostra come la santità «è intrinseca alle operazioni intellettuali del teologo, tocca l'orizzonte di precomprensione del teologo e perciò fa parte della realtà del teologo, il quale nella sua soggettività intelligente, razionale, morale e cristiana è lui stesso il vero metodo della teologia».<sup>16</sup> Con Lonergan, infatti, una disciplina o una dottrina ha una dimensione *teologica* non tanto perché tratta di verità rivelate, ma perché il teologo ha completato il processo di conversione intellettuale, morale, e religiosa.<sup>17</sup> Il cristiano ha maggiore facilità di operare questa conversione, e cioè di completare l'auto-trascendenza e giungere così all'auto-appropriazione. Infatti, mentre in *Insight* il vero “messaggio” è l'auto-appropriazione del soggetto, in *Metodo* il soggetto è quella “nuova creatura” che è il cristiano.<sup>18</sup>

Per quanto le periodizzazioni siano discutibili, possiamo dire che la dottrina dell'esperienza religiosa di Lonergan attraversa tre fasi.<sup>19</sup> Un primo periodo (1940-1962) è connotato da una forte impronta tomista che caratterizza sia gli scritti che le lezioni universitarie del teologo canadese, ma anche dal costante dialogo con la scienza, e che vede la pubblicazione del monumentale *Insight* (1953). Un secondo periodo (1962-1971) è invece caratterizzato dalla maggiore attenzione alla dimensio-

Le specializzazioni funzionali sono esposte nel quinto capitolo di *Metodo*.

<sup>15</sup> Cfr. G.B. SALA, *Il “Metodo in Teologia” di Bernard Lonergan. Il metodo sta nel soggetto autentico*, in V. DANNA (a cura di), *Bernard Lonergan. Il metodo teologico, le scienze e la filosofia*, Effatà Editrice, Cantalupa 2006, 74.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 74-75.

<sup>17</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Bernard Lonergan Responds*, in IDEM, *Foundations of Theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970*, a cura di P. McSHANE, Gill e MacMillan, Dublin 1972, 223-234 e 257, 224.

<sup>18</sup> Cfr. SALA, *Il “Metodo in Teologia” di Bernard Lonergan. Il metodo sta nel soggetto autentico*, 75.

<sup>19</sup> La periodizzazione qui impiegata ha una sua utilità nella comprensione dello sviluppo della dottrina dell'esperienza religiosa, ma analoghe divisioni sono state impiegate da altri. Cfr. J. KANARIS, *Bernard Lonergan's Philosophy of Religion. From Philosophy of God to Philosophy of Religious Studies*, State University of New York Press, Albany 2002; BLACKWOOD, *And Hope does not Disappoint*.

ne dell'interiorità e dalla scoperta di quelle che il teologo chiamerà "specializzazioni funzionali". Il terzo periodo, comunemente riconosciuto come quello della maturità, include gli scritti di teologia metodica e gli ultimi saggi sul tema dell'esperienza religiosa. È su questo periodo che si dirigerà prevalentemente il nostro interesse.

Il periodo della "maturità" di Lonergan culmina con la pubblicazione di *Metodo* (1972), e si conclude con l'impegnativo ritorno del teologo agli studi economici (1975-1982), ai quali dedicò l'ultima parte della sua vita.<sup>20</sup> L'opera senz'altro più significativa di questo periodo è appunto il *Metodo*, all'interno del quale l'esperienza religiosa è trattata specificamente nel capitolo dedicato alla religione. Durante il periodo in esame il teologo canadese, dopo aver completato la propria antropologia della coscienza intenzionale, mette a punto anche una teologia della religione. Quest'ultima, fondata su un robusto fondamento teologico, antropologico e metodologico, si arricchisce degli apporti delle scienze religiose e sociali e viene diffusa ed ulteriormente elaborata nel corso delle lezioni e in costante dialogo con allievi e discepoli. Allo stesso tempo, viene dato inizio al dibattito e al lavoro sugli scritti e sulle tematiche del sistema lonerganiano che è a tutt'oggi in corso.<sup>21</sup>

Per una corretta ermeneutica del pensiero di Lonergan è utile rilevare subito che fin dal secondo periodo (1962-1971) i suoi scritti sono connotati da una forte spinta al dialogo ecumenico e interreligioso, accogliendo l'invito del Concilio Vaticano II a riflettere sull'universalità dell'offerta di salvezza e al dialogo interreligioso.<sup>22</sup>

### III. L'ESPERIENZA RELIGIOSA NEGLI SCRITTI LONERGANIANI DELLA MATURITÀ

Dal punto di vista filosofico, il *Metodo* costituisce l'esempio più maturo del metodo trascendentale di Lonergan.<sup>23</sup> A tale volume si accompagnano alcuni scritti

<sup>20</sup> Il ritorno di Lonergan agli studi economici affonda le sue radici nell'interesse che egli aveva dimostrato fin dagli anni Quaranta per gli studi storici; cfr. CROWE, *Bernard J. F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero*, 46-52.

<sup>21</sup> Già nella prefazione inglese a *Metodo in Teologia*, nel 1971, Lonergan ricorda i lavori di David Tracy e la sua gratitudine a Timothy Fallon, Matthew Lamb, Philip McShane, Conn O'Donovan, William Reiser, Richard Roach, William Ryan e Bernard Tyrrell. Ricordiamo che lo stesso Lonergan, prevedendo che il proprio lavoro avrebbe dato origine a una "continua collaborazione" (*ongoing collaboration*) tra intellettuali e fedeli, diede impulso al primo *Lonergan Workshop*, un congresso di una settimana che ininterrottamente, ogni estate, dal 1974 ha convocato presso il Boston College centinaia di studiosi per un confronto comune sugli scritti e le tematiche lonerganiane. Cfr. BLACKWOOD, *And Hope does not Disappoint*, 112.

<sup>22</sup> Si pensi in particolare a *Lumen Gentium*, nn. 16-17, al Decreto *Ad Gentes*, e soprattutto alla Dichiarazione *Nostra Aetate*.

<sup>23</sup> Un'accurata ricognizione degli elementi tomisti dell'opera è stata effettuata da N. SPACCAPELO, *Il «Metodo in teologia». Da Tommaso d'Aquino a Bernard Lonergan*, «Gregorianum» 85/4

successivi, che non considereremo in questo contributo, in cui Lonergan esplicita alcuni aspetti specifici, probabilmente anche in risposta alle prime critiche.<sup>24</sup>

Per valutare gli sviluppi di questo periodo in relazione alla dottrina dell'esperienza religiosa occorre però considerarne congiuntamente i risultati. Riteniamo che la sintesi sia stata effettuata dallo stesso Lonergan in *Metodo*. L'opera porta in sé numerose tracce dei cambiamenti di rotta richiesti da una riflessione organica su quello che Lonergan definisce come processo di *auto-appropriazione* del soggetto esistenziale.<sup>25</sup> A riprova del fatto che il punto di partenza di *Metodo* è la presa di coscienza di un cambio paradigmatico, la nuova edizione critica inglese riporta in appendice la prima redazione del primo capitolo intitolata *The New Context* risalente agli anni 1965-1967.<sup>26</sup> Le epigrafi di questa prima redazione indicano un significativo programma di "cambiamenti": "From Logic to Method", "From *Posterior Analytics* to Modern Science", "From Soul to Subject", "From First Principles to Transcendental Method", "The New Theology".

Per quanto riguarda la dottrina della conoscenza di Dio, il cambiamento di paradigma comporta il preannunciato passaggio dalla filosofia di Dio all'elaborazione di un'originale "teologia della religione", organicamente parte del suo metodo teologico. La domanda da porsi in questa fase è come avviene questo passaggio, e la nostra risposta considera due elementi essenziali che qui enunciamo solamente.

Un primo elemento di novità è il completamento della dottrina della coscienza intenzionale auto-trascedente con il quarto livello di coscienza (deliberazione),

(2004) 700-718. Lonergan affronta la discussione sul proprio metodo trascendentale nel primo capitolo di *Metodo*.

<sup>24</sup> Uno di questi scritti, *Religious Experience* (1976), studia il luogo dell'esperienza religiosa nella struttura della coscienza. Un secondo scritto, *Religious Knowledge* (1976), si interroga sulla possibilità e verità della conoscenza religiosa. Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Preface and First Lecture. Religious Experience*, in IDEM, *Third Collection*, a cura di F.E. CROWE, Paulist Press, New York 1985, 113-128; IDEM, *Second Lecture. Religious Knowledge*, *ibidem*, 129-145.

<sup>25</sup> Servendosi delle parole di Jaspers, Lonergan spiega che l'auto-appropriazione è *Existenzerhellung*, una chiarificazione della realtà propria del soggetto. Si tratta della personale scoperta e adesione alla dinamica della struttura della coscienza intenzionale, composta di indagine, conoscenza, giudizio e decisione. Attraverso l'auto-appropriazione il soggetto cosciente giunge a trovare nella propria attenzione, intelligenza, ragionevolezza e responsabilità il fondamento di un'autentica apertura alla conoscenza del reale (oggettività), e quindi di ogni tipo di ricerca. In quanto guida all'auto-appropriazione, si può considerare il *Metodo* come un metodo di base per l'indagine in ogni area della conoscenza, una sorta di "metodo dei metodi".

<sup>26</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Appendix 1. The New Context*, in, *Method in Theology*, a cura di R. M. DORAN e J. D. DADOSKY, University of Toronto Press, Toronto 2017<sup>3</sup>, 341-378. In quel periodo Lonergan si trovava ancora alla Gregoriana, dove già dal 1957 aveva avuto modo di offrire lezioni sull'esistenzialismo. Cfr. IDEM, *Phenomenology and logic. The Boston College lectures on mathematical logic and existentialism*, a cura di P. J. MCSHANE, University of Toronto Press, Toronto 2001.

che Lonergan aveva già discusso nel 1968 nel saggio *La conoscenza naturale di Dio*.<sup>27</sup> Tale aggiunta comporta la possibilità di completare la descrizione del processo di *auto-trascendenza* del soggetto ottenibile tramite una tripla *conversione*: intellettuale, morale e religiosa. Questo completamento permette a Lonergan di riconoscere che l'esperienza e la conversione religiosa corrispondono ad uno stato conscio e dinamico di innamoramento che interessa precisamente il livello della deliberazione (livello morale ed esistenziale) e che permette al soggetto di giungere all'*autenticità*.

Un secondo elemento di novità è rappresentato dall'insieme degli apporti provenienti da altre scienze (psicologia, antropologia, fenomenologia della religione) a cui Lonergan attinge per fornire un sostegno interdisciplinare alla propria dottrina teologica. Già nelle lezioni sulla psicologia di Cristo dei primi anni Sessanta il teologo canadese mostra interesse verso l'esperienza che definisce come «una certa *nozione previa e informe* che è presupposta dalla ricerca intellettuale e per mezzo di essa è portata a compimento»,<sup>28</sup> per poi interrogarsi sul suo ruolo nel dinamismo della coscienza umana. La riflessione psicologica sull'esperienza in generale è per Lonergan un importante presupposto per quella sull'esperienza religiosa: in quanto esperienza allo stato puro, immediata, anche quest'ultima si presenta priva di quella mediazione contestuale e storica che si instaura in modo progressivo attraverso il processo di maturazione del soggetto. L'esperienza religiosa, poi, occupa il fondo della coscienza del soggetto. In questo luogo, essa può passare inosservata, o affascinare, o produrre senso di timore, o addirittura di assorbimento come avviene nelle *peak experiences* descritte da Abraham Maslow.<sup>29</sup> Questi studi permettono a Lonergan di caratterizzare l'esperienza religiosa come un'*infrastruttura* della coscienza intenzionale.<sup>30</sup> Dagli studi di Rudolf Otto sul sacro, di Mircea Eliade sulla storia delle religioni e di Friedrich Heiler sugli elementi comuni tra le principali religioni del mondo, Lonergan ricava invece la cornice fenomenologica della propria concezione di esperienza religiosa intesa come esperienza intima di innamoramento che cerca le sue espressioni e le sue oggettivazioni nel mondo del significato.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Cfr. IDEM, *La conoscenza naturale di Dio*, in IDEM, *Ragione e fede di fronte a Dio. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale sistematica*, a cura di G. B. SALA, Queriniana, Brescia 1992, 123-144.

<sup>28</sup> IDEM, *La costituzione ontologica e psicologica di Cristo. Un supplemento a «Il Verbo incarnato»*, a cura di A. SCHENA, *Opere di Bernard J.F. Lonergan*, VII, Città Nuova, Roma 2017, 105-106.

<sup>29</sup> Cfr. A.H. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971. Si vedano i numerosi riferimenti ai lavori di Maslow sia nel secondo capitolo di *Metodo* che nei saggi *Preface and First Lecture. Religious Experience* e *Lecture 7. Religious Expression, Faith, Conversion*.

<sup>30</sup> Cfr. IDEM, *Preface and First Lecture. Religious Experience*.

<sup>31</sup> Cfr. IDEM, *Il metodo in teologia*, 138, 141-142.



Concentrando la nostra attenzione sui capitoli iniziali di *Metodo* intendiamo ora illustrare la dottrina di Lonergan sull'esperienza religiosa. Iniziamo un tema preliminare necessario, (1) la differenziazione del mondo del significato in quattro ambiti distinti, per affrontare la descrizione dell'esperienza religiosa nel quarto livello della coscienza intenzionale (2) e concludere con la disamina degli elementi storico-contestuali della religione (3).

### 1. *La differenziazione del mondo del significato*

Nel terzo capitolo di *Metodo* Lonergan espone una teoria del *significato* così come esso è compreso o veicolato nell'intersoggettività umana, nell'arte, nei simboli, nel linguaggio, e nella vita e nelle azioni delle persone. Riprendendo contenuti già elaborati in precedenti scritti, Lonergan distingue i suddetti quattro *ambiti*, che hanno origine dall'esigenza di differenziare non solo le modalità delle operazioni consce e intenzionali, ma anche i loro possibili modi di esprimere significati. Una prima differenziazione del significato in *sensu comune* e *teoria* soddisfa un'esigenza *sistematica*. Ma per soddisfare appieno tale esigenza è necessario considerare anche un'istanza *critica*. Tale istanza conduce il soggetto a porsi domande sui fondamenti del linguaggio del senso comune e su quello scientifico della teoria, e quindi a rivolgersi alla propria *interiorità*. Le domande rivolte alla propria interiorità riguardano la struttura delle operazioni conoscitive coinvolte nei primi due ambiti. Si tratta di un'appropriazione che la persona ottiene rivolgendosi non solo agli oggetti ma alla propria coscienza, in quanto soggetto che realizza le operazioni conoscitive. Il quarto ambito di significato corrisponde invece a un'esigenza di *trascendenza*, ovvero alla tensione del giudizio umano verso l'incondizionato. L'uomo può raggiungere il soddisfacimento di questa tensione muovendosi oltre l'ambito del senso comune, oltre quello della teoria, e oltre la stessa interiorità per giungere all'ambito in cui si conosce e si ama Dio come fondamento incondizionato di ogni conoscenza e giudizio di verità e di valore. Ebbene, la coscienza *differenziata* è la coscienza che è giunta a distinguere in questo modo i diversi modi di esprimersi, di significare; essa è in grado di comprendere e controllare gli ambiti distinti del significato e sa come muoversi da un ambito verso ciascuno degli altri.<sup>32</sup> L'applicazione della teoria del significato alla comprensione dell'esperienza religiosa permetterà a Lonergan, come vedremo a breve, di stabilire una

<sup>32</sup> Per Lonergan il processo di formazione umana comporta, fin dai primi anni di vita e in modo diverso a seconda della storia personale di ciascuno, la *strutturazione* della coscienza in livelli e la sua *differenziazione* nei diversi ambiti di significato (*realms of meaning*). Nel capitolo sulla *fondazione* (l'undicesimo), ai quattro fondamentali ambiti suddetti, egli ne aggiunge alcuni altri.

corrispondenza tra la propria descrizione in termini di linguaggio dell'interiorità e quella classica che si esprime in categorie metafisiche.<sup>33</sup>

## 2. *L'esperienza religiosa e il quarto livello della coscienza intenzionale*

L'aspetto più importante da mettere a fuoco per comprendere la concezione di Lonergan dell'esperienza religiosa è, come già abbiamo anticipato, l'integrazione del quarto livello della coscienza intenzionale nella sua analisi trascendentale del soggetto. Tale livello è quello in cui la persona esercita la responsabilità, la deliberazione. È il livello che ha a che vedere con le domande esistenziali e con la percezione del valore, ed è quello corrispondente all'auto-trascendenza morale e religiosa. È dunque nelle operazioni di questo livello che avviene l'esercizio da parte del soggetto di una libertà autentica, dell'auto-direzione e dell'auto-controllo. Citando Antoine Vergote,<sup>34</sup> Lonergan ricorda che si tratta di un livello che nello sviluppo umano inizia ad apparire intorno ai 3-6 anni, e che permette il graduale ingresso del bambino nel mondo mediato dal significato. In questa fase dello sviluppo umano esso costituisce l'inizio del percorso del soggetto verso un'autenticità stabile.<sup>35</sup>

Mentre le normali operazioni del soggetto al quarto livello della coscienza intenzionale avvengono come espressione di una libertà orizzontale, lo stato di innamoramento proprio dell'esperienza religiosa consente invece in un esercizio di *libertà verticale*, che eleva il soggetto e comporta un cambio di orizzonte, una radicale riorganizzazione dei valori.<sup>36</sup> Davanti a questo nuovo modo di vedere il mondo, la persona cambia il proprio comportamento e pertanto, come vedremo tra poco, l'esperienza religiosa ha la propria manifestazione, la propria espressione in cambiamenti esteriori che indicano l'azione interiore dell'amore ultramondano.

L'innamoramento che è proprio dell'esperienza religiosa secondo Lonergan consiste in uno stato (non un atto) della coscienza intenzionale che ha due caratteristiche: è *consco*, ed è anche *dinamico* perché è principio di un nuovo agire della persona.<sup>37</sup> Esso si realizza in virtù del dono di un amore che è ultramondano,

<sup>33</sup> La differenziazione della coscienza secondo gli ambiti del significato esposta nel terzo capitolo e nella nota tecnica del quarto non va confusa con l'analoga differenziazione esposta nel capitolo undicesimo, "fondazione", e applicata alla situazione concreta del teologo che mette in pratica il metodo.

<sup>34</sup> Cfr. A. VERGOTE, *Psychologie Religieuse*, Charles Dessart, Bruxelles 1969 (trad. it. N. GALLI, *Psicologia religiosa*, Borla, Milano 1979, 162 e ss).

<sup>35</sup> Cfr. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 154-155.

<sup>36</sup> Lonergan ricava la nozione di "libertà verticale" da Joseph de Finance; cfr. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agire humaine*, Presses de l'Université Gregorienne, Roma 1962, 287-304.

<sup>37</sup> Cfr. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 139, 267. Cfr. inoltre: IDEM, *Lecture 1. Operations, the Subject, Objects, Method*; IDEM, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 17.

l'Amore di Dio riversato nei nostri cuori, secondo l'espressione di *Rm* 5,5 cui Lonergan volentieri si riferisce. Tale dono interiore dell'amore è designato da Lonergan anche come una "tacita parola" che Dio rivolge all'uomo. Va notato che, per il nostro autore, in questo contesto "parola esteriore" è «qualunque espressione di significato o valore religioso» veicolata dall'intersoggettività, o dall'arte, o da un simbolo, o da un gruppo. Ha a che vedere col linguaggio, e in maniera privilegiata con il linguaggio orale o scritto.<sup>38</sup> La comunicazione dell'amore divino nel cuore è invece una "parola interiore" che non giunge dal di fuori, dal mondo del significato umano, ma dal di dentro,<sup>39</sup> ed è una parola eminentemente "personale", rivolta cioè immediatamente da Dio al soggetto.

Nella *Nota tecnica di fine capitolo* Lonergan ricorda che, normalmente, l'esercizio della libertà al quarto livello della coscienza intenzionale presuppone (e a sua volta completa) i tre livelli precedenti, secondo l'adagio tomista «nihil volitum [nihil amatum], nisi praecognitum». <sup>40</sup> Tuttavia l'innamoramento religioso, che è esercizio di libertà verticale, non risponde a questa logica e fa eccezione all'adagio. L'esperienza dell'amore di Dio, infatti, è a tal punto trasformativa del soggetto che l'antico adagio latino cede il passo, nel caso della conoscenza di Dio, a una nuova e dirompente verità: «nihil vere cognitum nisi prius amatum», che Lonergan fonda sul riferimento paolino di *Gal* 2,20 («Non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita che io vivo nel corpo la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha consegnato sé stesso per me»).<sup>41</sup>

Ciò è possibile poiché tale *stato* ha il suo principio attivo nel *dono* che Dio ci fa del suo amore, e non nelle operazioni intenzionali, conoscitive dell'uomo.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Cfr. IDEM, *Self-transcendence. Intellectual, Moral, Religious*, in IDEM, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, a cura di R. C. CROCKEN e R. M. DORAN, University of Toronto Press, Toronto 2004, 327. Si noti che per Lonergan l'uomo vive in un mondo caratterizzato dalla mediazione del significato, e da questo è informata la sua vita a partire dall'infanzia. I *carriers of meaning* possono essere le relazioni, il linguaggio, i simboli, espressioni artistiche, letterarie, scientifiche, eccetera. Possiamo designarli con la categoria di *parola*, e provenendo dal di fuori dell'uomo, *parola esteriore*.

<sup>39</sup> «Prima di entrare nel mondo mediato dal significato, la religione è la primitiva tacita parola che Dio ci rivolge mentre inonda i nostri cuori col suo amore. Quella primitiva parola pertiene non al mondo mediato dal significato, ma al mondo dell'immediatezza, all'immediata esperienza del mistero di amore e meraviglia»; IDEM, *Self-transcendence. Intellectual, Moral, Religious*, 327-328 (traduzione nostra). Come vedremo, Lonergan tratterà anche di una specifica "parola" esteriore, con cui Dio può raggiungere l'uomo: quella della Rivelazione ebraico-cristiana.

<sup>40</sup> *S.Th.*, I, q.80, a.2.

<sup>41</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Christology Today: Methodological Reflections*, in IDEM, *Third Collection*, 74-99, 77.

<sup>42</sup> Il raggiungimento di questo stato, dunque, dipende dal libero dono dell'amore di Dio, che l'uomo non può né produrre né esigere. A questo proposito si può dire che il cammino razionale verso la conoscenza di Dio come esposto nel diciannovesimo capitolo di *Insight* rimane valido,

Lonergeran raccorda l'affermazione circa l'amore di Dio riversato nel cuore come principio dell'esperienza religiosa con la dottrina sulla grazia come *initium fidei*: «nelle cose della religione l'amore precede la conoscenza e, poiché questo amore è dono di Dio, lo stesso *initium fidei* è dovuto alla grazia di Dio». <sup>43</sup> La visione di Lonergan porta con sé due affermazioni circa l'esperienza religiosa: da un lato che essa è esperita come *stato* che deriva da un *dono*; dall'altro lato, il fatto che proprio grazie a tale dono viene portata a compimento la naturale tensione alla trascendenza insita nel dinamismo intenzionale dell'uomo ed espressa nella domanda su Dio. È un punto su cui vale la pena soffermarci. La domanda su Dio, afferma Lonergan: «non è questione di immagine o sentimento, di concetto o giudizio. Questi appartengono alle risposte, mentre quella è una domanda. Essa nasce dalla nostra intenzionalità conscia, da quell'impulso strutturato *a priori* il quale ci fa avanzare dall'esperienza allo sforzo di capire, dal capire allo sforzo di giudicare secondo verità, e dal giudicare allo sforzo di scegliere con rettitudine. Nella misura in cui facciamo attenzione al nostro stesso domandare e ci mettiamo a interrogarlo, nasce la domanda su Dio». <sup>44</sup>

Il soggetto, in altre parole, tende di per sé ad auto-trascendersi grazie a quelle che Lonergan chiama *nozioni trascendentali*, ovvero le sue *domande* per intelligenza, per riflessione, per deliberazione spinte fino ai fondamenti ultimi. Ma, spiega Lonergan, questa capacità di auto-trascendenza diventa pienamente realtà quando ci si innamora. Nell'innamorarsi, infatti, il soggetto esce di sé nel modo più pieno, conosce l'altro da sé e vive per l'altro. È così che Lonergan può concludere: «Come la domanda su Dio è implicita in ogni nostro domandare, così l'essere innamorati di Dio è il compimento fondamentale della nostra intenzionalità conscia». <sup>45</sup>

A quanto detto finora sull'esperienza religiosa si possono aggiungere alcune osservazioni di carattere esplicativo.

ma che l'uomo storico riesca a percorrerlo non è così chiaro. Lonergan ritiene che, *di fatto*, la grazia sia necessaria; cfr. IDEM, *La conoscenza naturale di Dio*, in IDEM, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 123-144. In *Metodo* la necessità della conversione religiosa (e quindi della grazia) è del tutto centrale; cfr. in particolare i Capitoli 4 (*Religione*), 10 (*Dialettica*), e 11 (*La fondazione*). Cfr. anche G.S. WORGUL JR., *Lonergeran's Theology of Revelation*, «Bijdragen. International Journal for Philosophy» 36/1 (1975) 78-94, 85.

<sup>43</sup> IDEM, *Il metodo in teologia*, 156.

<sup>44</sup> È pensando a tale tensione che Lonergan può affermare: «La domanda intorno a Dio si trova quindi entro l'orizzonte dell'uomo. La soggettività trascendentale dell'uomo è mutilata o soppressa se questi non si protende verso l'intelligibile, l'incondizionato, il bene del valore. [...] Entro il suo orizzonte si trova una regione per il divino, un santuario per una santità ultimale»; *ibidem*, 135. Secondo Lonergan, tale domanda è presente implicitamente anche nel non cristiano, nell'agnostico, nell'ateo.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 137,138.

*Prima osservazione.* L'amore di Dio così inteso appartiene, come si è detto, al mondo dei dati percepiti dal soggetto, ossia al mondo dell'immediatezza, non invece a quello del significato proveniente dall'esterno. L'uomo esperisce questo amore come *donato*. Il fatto che essa origini un "nuovo inizio", il fatto che l'auto-trascendenza religiosa porti a una riorganizzazione del modo in cui il soggetto agisce nel mondo, il fatto che tale auto-trascendenza preceda quanto a profondità e radicalità quella morale e intellettuale, porta a indurre che l'esperienza religiosa è un'esperienza *fondamentale*. Lonergan, infatti, afferma: «Il dono dell'amore di Dio occupa il fondo e la radice del quarto e supremo livello della coscienza intenzionale dell'uomo. Si inserisce alla sommità dell'anima, all'*apex animae*». <sup>46</sup>

*Seconda osservazione.* Dire che lo stato di innamoramento illimitato è conscio non equivale a dire che è conosciuto; Lonergan ricorda che lo stato di innamoramento è *coscienza* [nel senso dell'inglese *consciousness*], e quindi solo esperienza, mentre la *conoscenza* è un composto di esperienza, intelligenza e giudizio. Poiché l'esperienza religiosa è esperienza di amore conscia senza essere conosciuta, Lonergan afferma che essa è esperienza di un *mistero* che suscita timore e affascina, e può collegare tale descrizione con altre caratterizzazioni della stessa esperienza:

Poiché è essere innamorati, il mistero non soltanto attrae ma affascina; ad esso si appartiene; da esso si è posseduti. Poiché è amore sconfinato, il mistero suscita timore. Da sé stesso, perciò, in quanto è conscio senza essere conosciuto, il dono dell'amore di Dio è un'esperienza del santo, del *mysterium fascinans et tremendum* di cui parla Rudolf Otto. <sup>47</sup> È ciò che Paul Tillich chiamava essere presi da ciò che ci tocca assolutamente (sollecitudine ultimale). <sup>48</sup> Corrisponde alla consolazione che non ha causa di sant'Ignazio di Loyola, <sup>49</sup> così come l'interpreta Karl Rahner. <sup>50</sup>

*Terza osservazione.* Lonergan afferma che il dono dell'amore di Dio è *realmente* la grazia santificante e se ne distingue solo *nozionalmente*. Alla fine del quarto capitolo infatti, riprendendo la sua teoria della distinzione degli *ambiti di significato*, egli nota che tradizionalmente la teologia si è espressa in termini di senso comune o nell'ambito della teoria, in particolare quello della metafisica, mentre «noi riconosciamo l'interiorità quale ambito distinto del significato, possiamo incominciare con una descrizione dell'esperienza religiosa, riconoscere lo stato dinamico di essere innamorati senza restrizione alcuna, e poi identificare questo

<sup>46</sup> *Ibidem*, 139.

<sup>47</sup> Cfr. R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di A. N. TERRIN, Queriniana, Brescia 2010.

<sup>48</sup> Lonergan cita il lavoro D.M. BROWN, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*, Harper & Row, New York 1970.

<sup>49</sup> Lonergan si riferisce in proposito a K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, (trad. it. L. BALLARMI, Morcelliana, Brescia 1970).

<sup>50</sup> LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 138-139 (enfasi dall'originale).

stato con lo stato della grazia santificante».<sup>51</sup> In questo modo Lonergan stabilisce la corrispondenza tra lo stato dinamico di innamoramento di Dio (espressione appartenente all'ambito di significato dell'*interiorità*) e lo stato di grazia santificante (espressione in termini di *teoria metafisica*).

In altre parole, il riconoscimento dei due ulteriori ambiti specifici e fondanti di significato – quello dell'*interiorità* e quello della trascendenza – permette a Lonergan, nella sua descrizione dell'esperienza religiosa, di riproporre in termini di “linguaggio dell'*interiorità*” la definizione scolastica di *grazia santificante* come *abito entitativo soprannaturale infuso nell'essenza dell'anima*.<sup>52</sup> La prospettiva di Lonergan include la prospettiva metafisica: la sua descrizione, infatti, vede nell'innamoramento uno *stato dinamico e conscio* corrispondente alla *grazia santificante*, distinguendosi, come detto, solo “nozionalmente”;<sup>53</sup> in questo modo però, secondo Lonergan, è anche possibile superare alcune problematiche metafisiche inerenti l'*interiorità*, tra cui le disquisizioni sulla relazione tra potenze dell'anima (sensitive, intellettuali, apprensive e appetitive), e descrivere meglio l'esperienza religiosa all'interno del dinamismo del soggetto.

*Quarta osservazione.* Lonergan spiega che, affinché la conversione non rompa la continuità psicologica del soggetto è necessario, normalmente, che il raggiungimento dello stato dinamico sia preceduto da *disposizioni* dell'anima transeunti e simili, che hanno sia una dimensione sia operante che cooperante, e che sia seguito da ulteriori grazie. Questo processo richiede normalmente la relazione con altri soggetti, e quindi un accompagnamento spirituale, la mediazione di una tradizione e l'intersoggettività propria della vita in una comunità. Difficilmente il soggetto può innescare il processo da solo, a meno che non intervengano grazie straordinarie. Tale considerazione introduce nel tema della dimensione collettiva dell'esperienza religiosa, che Lonergan tratta sotto l'epigrafe “La credenza religiosa”.<sup>54</sup>

Questa dimensione essenziale dell'esperienza religiosa è completata con la trattazione di altri aspetti ad essa strettamente connessi ai quali Lonergan dedica alcune sezioni del quarto capitolo di *Metodo* su cui conviene sostare brevemente.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 153.

<sup>52</sup> In *Metodo* e negli altri scritti della maturità Lonergan impiega il linguaggio dell'*interiorità*, e non vi si riscontra pertanto una teologia esplicita della grazia espressa in termini fenomenologici. Tuttavia, il teologo canadese si è occupato ampiamente della grazia fin dai suoi primi scritti, impiegando categorie scolastiche; cfr. LONERGAN, *Early Works on Theological Method 1*, a cura di R.C. CROKEN *et al.*, University of Toronto Press, Toronto 2010. Un'eccellente sintesi di tale concezione lonerganiana della grazia si può trovare in J. M. STEBBINS, *The Divine Initiative. Grace, World-Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*, University of Toronto Press, Toronto 1995.

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*, 139, 153.

<sup>54</sup> Cfr. *ibidem*, 151-153.

### 3. *L'esperienza religiosa e gli aspetti storico-contestuali della religione*

Quando sperimenta l'amore di Dio nella sua interiorità, il soggetto inizia a interrogarsi e cerca di tematizzare la meraviglia e il timore che prova davanti al mistero di un amore che è sproporzionato rispetto alle sue cause o occasioni. L'esperienza religiosa è solo l'inizio dell'avventura del soggetto nella religione. La conversione religiosa non solo stabilisce un collegamento intimo tra Dio e l'uomo, ma anche tra l'esperienza religiosa dell'uomo – il suo essere innamorato di Dio – e la sua espressione esterna nelle dottrine e in una tradizione religiosa. Essa ha cioè un carattere comunitario.<sup>55</sup> La persona vive infatti in un contesto di significati che costituiscono occasioni esterne per l'esperienza religiosa e questa a sua volta si esprime in quel contesto. Ciò richiede di riflettere sugli aspetti storico-contestuali della religione: espressione religiosa, dialettica, parola, fede e credenza religiosa.<sup>56</sup>

Circa l'*espressione religiosa*, Lonergan spiega come viene espresso il rapporto tra l'esperienza religiosa e ciò che costituisce «la sua base e il suo centro» ossia il *mysterium fascinans et tremendum*.<sup>57</sup> Tale rapporto varia molto a seconda del contesto storico e del livello di sviluppo religioso raggiunto. Rifacendosi a studi di storia delle religioni, Lonergan rileva che negli stadi più primitivi, l'uomo cerca di esprimere ciò che è temporale, generico, interno e divino in termini spaziali, specifici, esterni e umani: questi ultimi sono infatti più facilmente controllati quanto al significato. Pertanto, «associando l'esperienza religiosa con la sua occasione esterna, tale esperienza può venire espressa e diventare qualcosa di determinante e di distinto per la coscienza umana».<sup>58</sup> Lonergan impiega per le occasioni esterne il termine *ierofanie*, mutuato da Eliade.<sup>59</sup> Egli poi tratteggia sinteticamente alcune delle forme principali di espressione religiosa. Ma il suo interesse primario consiste nel riconoscere che, al di là della grande varietà, esistono alcune «aree comuni» alle principali religioni mondiali.<sup>60</sup> Tale riconoscimento di alcune caratteristiche

<sup>55</sup> Lo pone bene in luce WORGUL JR., *Lonergan's Theology of Revelation*, 84.

<sup>56</sup> Si tratta dei contenuti sviluppati da Lonergan nella parte finale del quarto capitolo di *Metodo*, 140-153.

<sup>57</sup> Cfr. Lonergan, *Il metodo in teologia*, 140.

<sup>58</sup> Cfr. *ibidem*, 140-141.

<sup>59</sup> Vale la pena notare che Lonergan parla esplicitamente di *occasioni esterne* dell'esperienza religiosa, dato che normalmente ne sottolinea soprattutto il carattere di esperienza interiore provocata dall'immediata comunicazione dell'amore divino. Rimane comunque il fatto che l'innamoramento, in tutte le sue forme ma specialmente quello religioso, è sempre sproporzionato rispetto alle sue cause, condizioni, occasioni antecedenti. Cfr., ad esempio, *ibidem*, 155.

<sup>60</sup> Lonergan si rifà allo studio di F. HEILER, *The History of Religions as a Preparation for the Cooperation of Religions*, in M. ELIADE e J.M. KITAGAWA (a cura di), *History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959<sup>7</sup>, 142-153. Friedrich Heiler identifica *sette aree comuni* alle grandi religioni che Lonergan elenca come segue: «c'è una realtà

comuni del divino, così come esso viene compreso nelle religioni, permette a Lonergan di trovare supporto alla propria descrizione dell'esperienza religiosa fondamentale: egli mostra infatti che quei caratteri sono implicitamente contenuti nell'esperienza di essere innamorati in modo illimitato,<sup>61</sup> come compimento della capacità di auto-trascendenza e del dinamismo intenzionale dell'uomo.

Lo sviluppo religioso, tanto nell'individuo quanto nelle comunità, è uno *sviluppo dialettico*, afferma Lonergan. L'amore verso Dio è infatti il culmine dell'auto-trascendenza dell'uomo, ma tale conquista è sempre precaria. L'autenticità che si raggiunge con la totale auto-trascendenza richiede infatti un continuo ritrarsi dall'inautenticità: l'uomo, immerso nel proprio contesto storico, sperimenta continue perturbazioni, i suoi orizzonti continuano a cambiare, egli si scontra con le contraddizioni e con il peccato propri e altrui. Il carattere dialettico dello sviluppo religioso richiede la costante conversione per mantenere la tensione verso la trascendenza. Di questa tensione sono maestri i santi, che affermano di essere i più grandi peccatori perché, animati dall'amore ultramondano, operano continuamente conversioni che li portano a un'unione sempre maggiore con Dio.<sup>62</sup> Una conseguenza della dialettica descritta è anche il fatto che, nelle religioni, non si trovano mai allo stato puro quelle caratteristiche comuni della concezione del divino sopra riconosciute. Esse si trovano facilmente mescolate con deformazioni più o meno accentuate.

Passiamo ora a un altro importante aspetto storico-contestuale della religione, *la parola*. Come abbiamo visto, per Lonergan, l'uomo è un essere che vive in un mondo di significati. Questi vengono veicolati in molti modi, ma specialmente dalla *parola*. Il momento interiore, immediato, dell'esperienza religiosa è designato da Lonergan, come abbiamo visto, come parola antecedente, *interiore*, con cui Dio inonda il cuore dell'uomo del suo amore. Ma una volta che tale esperienza viene portata fuori, nel mondo dei significati umani, essa si esprime in una parola *esteriore* (e, più in generale, in tutti i modi di veicolare significato). Tale parola dipende dal contesto umano e storicamente condizionato in cui viene pronunciata. E tuttavia essa non è accidentale, ma è costitutiva dell'esperienza religiosa stessa, poiché è solo quando viene pronunciata che l'amore di Dio viene propriamente

trascendente; essa è immanente nel cuore dell'uomo; è suprema bellezza, verità, giustizia, bontà; è amore, misericordia, compassione; la via per andare a lei è il pentimento, il rinnegamento di sé, la preghiera; questa via importa l'amore del prossimo, anche dei propri nemici; e ancora, questa via consiste nell'amore di Dio, cosicché la beatitudine è concepita come conoscenza di Dio, unione con lui o dissoluzione in lui»; LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 141-142. Le religioni cui si riferisce Lonergan, riprendendo Heiler, sono: Cristianesimo, Ebraismo, Islamismo, Mazdeismo di Zoroastro, Induismo, Buddismo, Taoismo.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, 142.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*, 142-144.



dichiarato e in qualche modo oggettivato.<sup>63</sup> Inoltre, come si è detto, il processo di auto-trascendenza e la conversione religiosa sono un lavoro sempre in corso in un soggetto, un esito dialettico, una tensione costante tra autenticità e inautenticità. Perciò si rendono particolarmente necessarie «la *parola della tradizione* la quale è andata accumulando la sapienza religiosa, la *parola della comunità*, la quale riunisce coloro che hanno parte nel dono dell'amore di Dio, la *parola del vangelo*, la quale annuncia che Dio ci ha amati per primo e, nella pienezza dei tempi, ha rivelato questo suo amore in Cristo crocifisso, morto e risorto».<sup>64</sup>

La parola interiore è *personale*: Dio riversando il suo amore parla direttamente al “cuore” dell'uomo, ovvero, secondo la concezione di Lonergan, al soggetto nel quarto livello della sua coscienza intenzionale in cui induce uno stato dinamico di innamoramento.<sup>65</sup> Si tratta di un'apprensione che supera quella che si può ottenere per esperienza, intelligenza, e giudizio a partire da dati esterni. Lonergan definisce la *fede* precisamente come «la conoscenza che nasce dall'amore religioso».<sup>66</sup> Abbiamo già menzionato l'affermazione di Lonergan secondo cui, nell'ambito religioso, vi è una precedenza dell'amore sulla conoscenza: la fede è precisamente conoscenza che scaturisce dallo stato di innamoramento religioso. In tale stato, infatti, la persona è capace di conoscere, oltre agli altri valori vitali e culturali, il valore trascendente:<sup>67</sup>

Questa apprensione consiste nello sperimentare che la nostra tendenza illimitata verso l'auto-trascendenza è realizzata, il nostro orientamento verso il mistero di amore è attuato. Poiché questa tendenza è dell'intelligenza verso l'intelligibile, della ragionevolezza verso il vero e il reale, della libertà e della responsabilità verso ciò che è veramente

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*, 145.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 146 (*corsivo nostro*). Notiamo che quanto qui Lonergan dice si riferisce alla parola della religione in generale. Un'attenzione particolare alla parola della tradizione ebraico-cristiana, a cui qui allude senza soffermarvisi, verrà dedicata nel seguito, a proposito della credenza.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, 148.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Come ricorda opportunamente Friel, Lonergan sostiene esplicitamente che le apprensioni «sono date nei sentimenti»; *ibidem*, 68; cfr. C. FRIEL, *Faith and Feeling in Lonergan*, «Australian ejournal of Theology» 21/2 (2014) 139-154, 146. In questa affermazione, che Friel fa risalire al contenuto espresso in *Analysis Fidei* (1952), si riscontra l'influenza del pensiero di Max Scheler (che a sua volta si ispira alle “ragioni del cuore” di Pascal) e di Dietrich von Hildebrand. Lonergan, a partire dal 1968, spesso cita il lavoro di von Hildebrand *Christian Ethics*, in particolare il capitolo *Value Response*. Quanto a Scheler, Friel sostiene che Lonergan si riferisca ad alcune parti di *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, mentre fa un riferimento esplicito a *L'eterno nell'uomo* nei primi lavori sul metodo teologico; cfr. LONERGAN, *Early Works on Theological Method 1*, 134. Friel offre una nuova prospettiva circa l'influenza dell'elemento emozionale nella dottrina dell'intenzionalità di Lonergan: i sentimenti, che si situano al quarto livello della coscienza intenzionale -quello del valore-, sono fonte di conoscenza.

bene, l'adempimento di questa tendenza nella sua illimitatezza che noi sperimentiamo può venire oggettivato come un'oscura rivelazione dell'assoluta intelligenza e intelligibilità, dell'assoluta verità e realtà, dell'assoluta bontà e santità.<sup>68</sup>

Di fronte a questa oggettivazione, il soggetto si sente chiamato a dare una risposta, a prendere una decisione, se contraccambiare o meno l'amore di Dio, se accogliere o meno il dono e vivere di esso. Questa è l'opzione fondamentale della fede. Nella luce della fede, Dio (il suo amore) diviene dunque il valore originante alla luce del quale tutti gli altri valori (colti dalla ragione) vengono soppesati e ricollocati. In particolare, se prima il valore originante, dice Lonergan, è l'uomo, mentre il valore terminale è il bene umano che egli realizza, nella luce della fede appare che il valore originante è l'amore divino e il valore terminale diviene l'universo intero. Il bene umano viene così inserito e abbracciato in un contesto più ampio, quello di Dio e del mondo di Dio. In modo accorato, poi, Lonergan afferma che è la fede la fondamentale forza per attuare un autentico *progresso* dell'uomo e per opporsi alla tendenza al *decadimento*.<sup>69</sup>

In un momento distinto rispetto alla *fede*, Lonergan parla poi della *credenza religiosa*, intesa come l'insieme dei valori e dei giudizi proposti dalla religione nella sua espressione storica. Il credere a tale espressione è un valore che la fede riconosce. Lonergan spiega come una religione assuma un'espressione storica, ricordando che la fede non è mai un fenomeno individuale ma comunitario; la comunità provoca poi l'espressione e questa diviene nel tempo tradizionale. La religione manifesta così il suo carattere storico.

Per quanto detto fino a questo momento, il dinamismo descritto da Lonergan vede l'esperienza religiosa dell'amore di Dio come sorgente della fede e dell'espressione di questa, che diviene credenza tradizionale e storica. È a questo punto che egli opera una breve ma significativa specificazione riguardo alla *Rivelazione ebraico-cristiana*. Egli fa notare che «esiste anche un altro senso, ben più profondo, secondo il quale una religione può essere chiamata storica»<sup>70</sup> e nel quale lo stato di innamoramento assume anche il carattere di *risposta* ad una iniziativa divina. Di quale iniziativa si tratta? «Tale iniziativa non è la sola creazione. Né è soltanto il dono di Dio del suo amore. C'è un'entrata personale di Dio stesso nella storia, una comunicazione di Dio al suo popolo, la venuta della parola di Dio nel

<sup>68</sup> IDEM, *Il metodo in teologia*, 148-149.

<sup>69</sup> «Infatti la fede e il progresso hanno la loro radice comune nell'auto-trascendenza conoscitiva e morale dell'uomo. Promuovere uno dei due è promuovere indirettamente l'altro. La fede colloca gli sforzi dell'uomo in un universo amico; rivela un senso ultimo nelle conquiste umane; dà la forza per nuove imprese mediante la confidenza. D'altra parte il progresso attua le potenzialità dell'uomo e della natura; rivela che l'uomo esiste perché attui conquiste sempre più piene in questo mondo; e tali imprese essendo il bene dell'uomo sono anche gloria di Dio»; *ibidem*, 150.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 152.

mondo dell'espressione religiosa. Di questo genere era la religione d'Israele. Tale è stato il Cristianesimo».<sup>71</sup>

Dunque, nel caso della Rivelazione ebraico-cristiana la parola interiore con cui si riversa l'amore di Dio nell'interiorità del soggetto non esaurisce il dono di Dio, «ma anche quella parola esteriore che è la tradizione religiosa viene da Dio».<sup>72</sup> In questo caso, perciò, «la parola dell'espressione religiosa non è meramente l'oggettivazione del dono dell'amore di Dio; in un'area privilegiata è anche significato specifico, la parola di Dio stesso».<sup>73</sup>

Lonergan con queste parole esplicita l'allusione fatta poco prima rispetto alla specificità della parola esterna della tradizione cristiana, rivelazione storica nella quale Dio entra nel mondo e va incontro all'uomo facendosi lui stesso Parola: «la parola del vangelo, la quale annuncia che Dio ci ha amati per primo e, nella pienezza dei tempi, ha rivelato questo suo amore in Cristo crocifisso, morto e risorto».<sup>74</sup>

Egli si sofferma, infine, a chiarire il rapporto tra il suo modo generale di intendere la fede come conoscenza nata dall'amore religioso distinta dalla *credenza* (*belief*), con una visione più tradizionale in ambito cattolico, in cui la fede è intesa precisamente come l'atto di credere alla verità rivelata in Cristo e trasmessa nella Chiesa. In tal senso scrive nella *Nota tecnica* al termine del quarto capitolo di *Metodo*:

Noi abbiamo distinto tra fede (*faith*) e credenze religiose (*religious beliefs*). L'abbiamo fatto come conseguenza della nostra concezione secondo la quale si dà un ambito nel quale l'amore precede la conoscenza. L'abbiamo fatto anche perché questo modo di parlare facilita il dialogo ecumenico. Ma [...] dobbiamo riconoscere altresì l'esistenza di una tradizione più antica e più autorevole la quale identifica fede e credenza religiosa.<sup>75</sup>

Se da un lato questa impostazione, secondo Lonergan, riduce di molto il problema della salvezza dei non cristiani e favorisce il dialogo ecumenico, egli riconosce tuttavia la legittimità e la validità della concezione classica e chiarisce che: «Non ci scostiamo dalla dottrina più antica perché riconoscendo le credenze religiose noi riconosciamo ciò che era chiamato anche fede, e riconoscendo una fede che fonda la credenza riconosciamo ciò che sarebbe stato indicato con i termini di *lumen gratiae* o *lumen fidei* o sapienza infusa».<sup>76</sup>

D'altra parte, riconoscere l'esistenza di una tradizione in cui fede e credenza coincidono è un dato di grande rilevanza, dal momento che, in tal caso, le dottrine che compongono la credenza religiosa sono vere in quanto rivelate da Dio. Così,

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*. Dicendo «in un'area privilegiata» Lonergan si riferisce all'ebraismo e al cristianesimo.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 146. Il riferimento è a *1Gv* 4,19: «Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo».

<sup>75</sup> *Ibidem*, 156-157.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 157.

spiega Lonergan, la dottrina cristiana può cercare di «enunciare chiaramente e distintamente la confessione, da parte della comunità religiosa, dei misteri che sono così nascosti in Dio da non poter essere conosciuti dall'uomo se non fossero stati rivelati da Dio». <sup>77</sup>

In altre parole, se il dono dell'amore di Dio è, oltre che parola interiore, anche rivelazione storica, le dottrine della tradizione cristiana trasmettono la verità sui misteri di Dio. E l'assenso di fede a queste dottrine, afferma Lonergan, è ritenuto dalle persone religiose più fermo di qualsiasi altro assenso. <sup>78</sup> È infatti un assenso che si genera nella libertà, nell'orizzonte e nella percezione del valore resi possibili dal dono interiore dell'amore.

#### 4. Considerazioni di sintesi

Possiamo sintetizzare in tre punti le principali acquisizioni teologiche sull'esperienza religiosa negli scritti della maturità di Lonergan.

Il primo punto riguarda la definizione dell'esperienza religiosa in termini di una teologia metodica caratterizzata da un duplice dinamismo, ascendente (intenzionalità) e discendente (dono, libera iniziativa di Dio). <sup>79</sup> Il dinamismo discendente ha precedenza sul primo. In quanto *stato dinamico e conscio di innamoramento* (*grazia santificante* in termini di teologia teorica), l'esperienza religiosa viene considerata da Lonergan nel suo duplice dinamismo di compimento dell'intenzionalità conscia (percorso ascendente) e di apertura alla ricezione del dono dell'Amore di Dio (percorso discendente). <sup>80</sup> Tale dottrina, che raggiunge una sua stabilità pressoché definitiva in *Metodo*, permette di spiegare anche il carattere ricettivo della fede intesa come conoscenza nata dall'amore religioso. <sup>81</sup> Dal punto di vista dell'intenzionalità conscia, dunque, la conoscenza di Dio non si raggiunge come

<sup>77</sup> *Ibidem*, 380-381.

<sup>78</sup> Cfr. *ibidem*, 381. La verità delle dottrine, inoltre, insieme al loro carattere storico, fonda tanto la possibilità del dogma quanto quella del suo sviluppo: «La permanenza dei dogmi risulta quindi dal fatto che essi esprimono misteri rivelati. La loro storicità, d'altra parte, risulta dai seguenti fatti: (1) che le affermazioni hanno significato solo nel loro contesto, e (2) che i contesti progrediscono cumulativamente [...]»; *ibidem*, 357. Interessante è anche la distinzione che Lonergan opera tra l'acquisire una migliore intelligenza dei dati e l'acquisire una migliore intelligenza di una verità. Cfr. *ibidem*, 356-357. Per un approfondimento, cfr. WORGUL JR., *Lonergan's Theology of Revelation*, 89-92.

<sup>79</sup> Cfr. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 321.

<sup>80</sup> Cfr. GUGLIELMI, *La questione di Dio in Bernard Lonergan*, 34, 37; LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 317 e, più in generale, J.D. WILKINS, *Grace and Growth: Aquinas, Lonergan, and the Problematic of Habitual Grace*, «Theological Studies» 72/4 (2011) 723-749.

<sup>81</sup> Cfr. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 74. Come altrove spiega Lonergan: «Il dono che Dio fa del suo amore è libero. Non è condizionato dalla conoscenza umana; è invece la causa che conduce l'uomo a cercare di conoscere Dio»; IDEM, *Il metodo in teologia*, 315.

una conquista intellettuale, ma è una conoscenza che inizia dall'esperienza interna dell'amore: il soggetto innamorato può conoscere davvero Dio apparentemente senza anteporre motivi di credibilità o conoscenze previe, sebbene queste possano fornire occasioni per l'esperienza religiosa. Infatti, nessuno si è mai innamorato grazie a una teoria.<sup>82</sup>

Il secondo punto riguarda il modo in cui, nell'esperienza religiosa il soggetto conosce Dio. L'esperienza religiosa consiste nel prendere coscienza, nel profondo di se stesso, di una pace, di una gioia e di un compimento oltre ogni misura, *e che non appartengono a questo mondo (otherworldly)*.<sup>83</sup> L'uomo, pertanto, nell'esperienza religiosa, cioè nello stato di innamoramento, diviene cosciente della trasformazione che è avvenuta nella parte più profonda di sé, a contatto con l'amore di Dio. Tale contatto, che definisce il suo stato, ha però un'origine ultramondana per lui inattuabile. Il soggetto, in altre parole, sperimenta una nuova qualità dell'auto-presenza e l'intensificazione della propria coscienza, ma anche se queste sono dovute all'unione con il suo Amore, e quindi con il dono della stessa vita di Dio (cfr. *Rm*, 5,5) non ne deriva che egli conosca esplicitamente Dio: lo può conoscere solo in modo piuttosto oscuro.<sup>84</sup> Precisamente qui si può collocare il valore specifico della Rivelazione cristiana. La parola esteriore che essa ci consegna come proveniente da Dio permette di "mettere a fuoco" sul volto di Cristo e di "accendere" alla luce del mistero pasquale quell'amore che è donato interiormente all'uomo e che resterebbe altrimenti avvolto nell'anonimato.<sup>85</sup>

Come terzo punto vogliamo sottolineare la centralità della collocazione dell'esperienza religiosa all'interno della concezione lonerganiana dell'esistenza e del metodo teologico. A più riprese Lonergan afferma, nell'ambito religioso, il primato dell'esperienza della grazia sul momento intellettuale.<sup>86</sup> Tale primato può esprimersi in una metodica che colloca l'esperienza e la conversione religiosa

<sup>82</sup> Cfr. *ibidem*, 138.

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*, 155-156. IDEM, *Lecture 7. Religious Expression, Faith, Conversion*, 566; M.L. PETILLO, *The Theological Problem of Grace and Experience. A Lonerganian Perspective*, «Theological Studies» 71/3 (2010) 586-608.

<sup>84</sup> Cfr. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 148-149.

<sup>85</sup> Cfr. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 39. Il rapporto tra parola interiore ed esteriore, nel caso del Cristianesimo, è trattato da Lonergan anche in B.J.F. LONERGAN, *The Origins of Christian Realism (1972)*, in IDEM, *Second Collection*, a cura di J.D. DADOSKY e R. M. DORAN, University of Toronto Press, Toronto 2016, 202-220.

<sup>86</sup> Riportiamo qui il passo di *Metodo* in cui Lonergan esprime tale primato, ricorrendo all'adagio classico, che abbiamo già menzionato: «Solitamente si dice *nihil amatum nisi praecognitum*, ma l'eccezione è l'amore di Dio. Questo amore è sproporzionato rispetto alle sue cause, occasioni, antecedenti. [...] Nelle cose religiose l'amore precede la conoscenza e, poiché questo amore è dono di Dio, lo stesso *initium fidei* è dovuto alla grazia di Dio»; *ibidem*, 155-156. Cfr. anche il passo analogo nel Capitolo 13, *Sistemática*; *ibidem*, 371-372.

come fondamento e architrave dell'intero processo conoscitivo teologico. La dottrina dell'esperienza religiosa espressa in *Metodo* rappresenta inoltre la sintesi di quasi tutti i precedenti sviluppi nella comprensione lonergiana dell'amore, del compimento della coscienza intenzionale, dell'importanza dei contesti storici e interpersonali e dell'orizzonte religioso.

#### IV. L'APPORTO DI LONERGAN A UNA TEOLOGIA DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Bernard Lonergan ha elaborato una dottrina dell'esperienza religiosa basata su un'originale antropologia della coscienza intenzionale ispirata all'insegnamento perenne di Tommaso d'Aquino e in dialogo con l'esistenzialismo, la fenomenologia e con le scienze cognitive e comportamentali. Le sezioni precedenti di questo studio hanno messo in luce gli elementi salienti di tale dottrina. In questa sezione desideriamo discutere alcuni degli aspetti di maggiore interesse della sua proposta ai fini di una teologia dell'esperienza religiosa.<sup>87</sup>

Come anticipato nell'introduzione, il compito della teologia sul fenomeno generale dell'esperienza religiosa, almeno inizialmente, è quello di riflettere sulle condizioni di pensabilità dell'auto-comunicazione di Dio all'uomo in esperienze diverse da quella originata dalla fede e dall'incorporazione a Cristo e alla sua Chiesa nel battesimo.

Che non sia scontato affermare la possibilità di questo contatto è evidente dal punto di vista filosofico: il programma delle ermeneutiche demistificatrici della religione (ad esempio di Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) fu precisamente quello di negare questa possibilità in generale, e dunque anche per il caso della religione cristiana. Una simile critica demistificatrice può e deve essere affrontata e superata sul piano filosofico.<sup>88</sup> Dal punto di vista teologico, come abbiamo

<sup>87</sup> Nella formulazione della nostra discussione teniamo presenti, oltre ai contributi di autori e commentatori di Lonergan già citati nelle pagine precedenti, anche i seguenti: WORGUL JR., *Lonergan's Theology of Revelation*; K. FISCHER, *Religious Experience in Lonergan and Whitehead*, «Religious Studies» 16/1 (1980) 69-79; B. CARMODY, *A Note on the Transcultural Nature of Lonergan's Religious Experience*, «Irish Theological Quarterly» 49/1 (1982) 59-64; P. RIORDAN, *Religious Experience in Lonergan's System*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 131/4 (2009) 441-457; L. ROY, *Religious Experience according to Bernard Lonergan*, «Síntese» 38/122 (2011) 381-398. Le monografie che abbiamo consultato sul tema dell'esperienza religiosa in Lonergan sono: B. TYRRELL, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*, University of Notre Dame Press, South Bend 1974; J. KANARIS, *Bernard Lonergan's Philosophy of Religion. From Philosophy of God to Philosophy of Religious Studies*; J.D. DADOSKY, *The Structure of Religious Knowing. Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*, State University of New York Press, Albany 2004.

<sup>88</sup> Ci sembra particolarmente ben tracciato l'itinerario filosofico che permette di superare tale critica in C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo

accennato in apertura, le affermazioni magisteriali circa il fatto che Dio agisce con la sua grazia in ogni uomo di buona volontà e che anche i prodotti culturali dei popoli, e in particolare le religioni, possono mostrare segni di un'azione del Verbo e dello Spirito,<sup>89</sup> sono sufficienti per noi, in questa sede, a considerare assodata la possibilità di un'esperienza religiosa autentica anche al di fuori dell'ambito cristiano. Intendiamo con "autentica" l'esperienza religiosa in cui avviene una comunicazione di grazia e di verità da parte di Dio, dunque, un'esperienza religiosa che possiede un vero e proprio "nucleo teologale". Detta qualità teologale, tuttavia, non può evidentemente essere affermata per qualunque forma di esperienza religiosa. Infatti, talvolta l'atteggiamento religioso può essere un fenomeno puramente umano, animato da bisogni psicologici o da meccanismi di proiezione di varia natura; altre volte, come la storia dimostra, possono esistere forme corrotte di religione che costituiscono certamente più un ostacolo che un aiuto all'incontro dell'uomo con Dio; invece, tale qualità è reale laddove Dio si auto-comunica realmente, e questo è possibile affermarlo con certezza con riferimento all'evento della Rivelazione in Cristo accolta dall'uomo nella fede e nei sacramenti della Chiesa.<sup>90</sup> Ed è solo in rapporto a tale singolare modalità che si può teologicamente pensare alla struttura e alle caratteristiche che dovrebbe possedere un'esperienza religiosa autentica diversa da quella cristiana.<sup>91</sup>

Ci sembra ragionevole perciò assumere che, in analogia con la dinamica dell'atto di fede, un'esperienza autentica di contatto tra l'uomo e Dio debba consistere

2004, 107-134. Anche alcune delle attuali analisi cognitive della religione e i nuovi ateismi negano valore oggettivo alla religione. Va tenuto in conto che le argomentazioni di queste analisi partono spesso implicitamente da premesse antireligiose e da presupposti filosofici poco fondati.

<sup>89</sup> Cfr. oltre ai documenti del Concilio citati in precedenza, anche GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Redemptoris Missio» circa la permanente validità del mandato missionario*, 7 dicembre 1990, AAS 83 (1991) 249-340, nn. 28-29; in anni recenti anche Papa Francesco ha toccato il tema; cfr. FRANCESCO, *Esortazione Apostolica «Evangelii Gaudium» sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 Novembre 2013, AAS 105 (2013) 1019-1137, n. 254.

<sup>90</sup> Una distinzione netta tra l'esperienza cristiana e quella propria di altre tradizioni religiose è ad esempio quella marcata da Guardini: «Viste dalla prospettiva cristiana, nel complesso esse [le esperienze religiose diverse da quella cristiana, ndr] appartengono alla religiosità "naturale", alla immediatezza religiosa. Pur con tutta l'interiorità e il fervore dell'esperire vissuto numinoso, pur con tutta la significatività di contenuti speculativi e terminologici, pur con tutta l'energia di formare l'uomo e dar configurazione all'esistenza, tuttavia esse rimangono, in ultima analisi, non vincolanti, non normative. Di fronte ad esse – anche di fronte alle forme di divinità "monoteistiche" – è impossibile quell'atto che fonda l'atteggiamento antico- e neotestamentario, cioè la "fede". Esse infatti, nella loro totalità non scaturiscono da quella modalità del "darsi" [Gegebensein], che nell'Antico e Nuovo Testamento si chiama "rivelazione"» (R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede*, in S. ZUCAL, A. AGUTI (a cura di), *Opera omnia*, II/1, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, Morcelliana, Brescia 2008, 264).

<sup>91</sup> E cioè irrinunciabile mettere in luce il rapporto con Gesù Cristo e con lo Spirito in ogni

nella *sintesi di due momenti, uno mediato ed esterno e uno immediato e interno*.<sup>92</sup> Nell'atto di fede l'apporto esterno dei segni della Rivelazione è accompagnato dalla mozione interiore dello Spirito che muove il cuore dell'uomo a riconoscere, in quei segni, il Dio che parla e si auto-comunica e ad abbandonarsi a Lui.<sup>93</sup>

Nella descrizione dell'esperienza religiosa che troviamo in Lonergan è visibile la sintesi di entrambi i momenti. Il momento *interiore* del comunicarsi di Dio all'uomo è inteso dal nostro teologo come azione immediata con cui Egli riversa il suo amore nel cuore dell'uomo. Si tratta del momento fondamentale, quello che Lonergan analizza con maggior ricchezza di dettaglio, contribuendo alla comprensione del suo dinamismo spirituale grazie all'analisi resa possibile dalla propria antropologia della coscienza intenzionale. Lonergan riesce a individuare, per così dire, il "luogo antropologico" dell'esperienza religiosa autentica. Tale luogo è l'interiorità del soggetto nel suo quarto livello di intenzionalità, quello in cui egli coglie il bene, dà giudizi di valore e decide liberamente il proprio agire. È qui che l'uomo può venire raggiunto dalla grazia, che per Lonergan è essenzialmente amore, amore di Dio che fa innamorare l'uomo.

Osserviamo fin d'ora che è questo momento interiore e immediato quello da cui dipende essenzialmente che l'esperienza religiosa possa essere autentica nel senso da noi inteso, perché è nel dono del Suo amore che Dio "tocca" davvero l'uomo e si comunica a lui, stabilendo così una relazione di reciproca immanenza e colmando l'infinita distanza che l'uomo non potrebbe mai superare con il solo slancio della propria ragione e con l'anelito del proprio cuore. In sua assenza, inoltre, l'uomo non avrebbe "occhi" adeguati a riconoscere la presenza e la testimonianza che Dio offre di Sé nelle mediazioni esterne, occhi che, riprendendo una felice espressione di Pierre Rousselot, sono gli "occhi dell'amore".

Pur offrendone un'analisi di minor dettaglio fenomenologico, Lonergan riconosce un ruolo essenziale anche alle mediazioni esterne che costituiscono il momento *mediato* dell'esperienza religiosa.<sup>94</sup> Si tratta di un complesso di mediazioni che sono determinanti sia come occasione per l'esperienza religiosa che come mezzi della sua espressione. In parole di Lonergan, «associando l'esperienza

autentico cammino umano di salvezza, come ricordato nella dichiarazione *Dominus Iesus*; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, 6 agosto 2000, AAS 92 (2000) 742-765.

<sup>92</sup> Sintetizziamo qui quanto esposto più ampiamente nella nostra tesi dottorale. Cfr. C. TAGLIAPIETRA, *Cognitio Dei Experimentalis*, 204-217.

<sup>93</sup> Tale struttura essenziale dell'incontro con Dio nella fede si può riconoscere leggendo i nn. 2-5 della Costituzione *Dei Verbum*. Secondo san Tommaso, analogamente, nell'atto di fede Dio viene incontro all'uomo "da due parti": dall'interno con il *lumen fidei* e dall'esterno mediante i segni della Rivelazione; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Trinitate, pars 2, quaestio 3, a. 1, ad 4.*

<sup>94</sup> Cfr. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 137, 140-141, 155, 322.



religiosa con la sua *occasione esterna* tale esperienza può venire *espressa* diventare qualcosa di determinante e di distinto per la coscienza umana».<sup>95</sup>

Si possono individuare tre tipologie fondamentali di mediazioni esterne. La prima ha carattere *esistenziale* ed è costituita da eventi, situazioni, segni nell'esistenza individuale e nella storia che rimandano l'uomo alla dimensione religiosa del mondo e dell'esistenza. La seconda è modalità di mediazione è quella che Lonergan chiama la *parola della religione*, ossia la tradizione in cui la credenza religiosa si plasma in dottrine, istituzioni e atti di culto specifici con cui un uomo può entrare in contatto per il contesto familiare o culturale in cui vive, e che può essere per lui occasione di un'esperienza religiosa. Anche in questo caso l'uomo è raggiunto dal di fuori di sé da segni ed espressioni che mediano simbolicamente il contatto con Dio. Tale mediazione può essere più o meno valida, nel senso che, come nota Lonergan, è nella misura in cui l'esperienza religiosa alla base della di una determinata tradizione è autentica, che è davvero orientata verso il mistero di Dio e «possiede la forza dell'amore illimitato per rivelare e sostenere tutto ciò che è *veramente bene*».<sup>96</sup> L'uomo infine può essere raggiunto anche da quella parola della religione che ha un carattere così singolare da costituire una modalità distinta di mediazione dell'esperienza religiosa. Si tratta della *parola della Rivelazione* ovvero quella speciale parola che è rivolta all'uomo da parte del Dio d'Israele e di Gesù di Nazareth e che lo raggiunge attraverso la testimonianza e la tradizione della Chiesa.<sup>97</sup> Rivelazione di qualità insuperabile nella sua capacità di mediare l'incontro con Dio ma anch'essa, tuttavia, *modalità esterna* di mediazione di tale rapporto: i «gesti e le parole»<sup>98</sup> della storia della salvezza, che la Scrittura e la vita Chiesa ci trasmettono, sono infatti segni esterni che raggiungono l'uomo e sui quali egli è chiamato ad esercitare, come insegna Lonergan, la sua capacità di riflessione, di giudizio e di presa di posizione, sostenuto e illuminato in questo dalla grazia.

La necessità del momento esterno e mediato come costitutivo dell'esperienza religiosa in generale si spiega, in modi sostanzialmente equivalenti, sia nei termini di una mediazione categoriale dell'esperienza trascendentale, che in quelli di una mediazione simbolica indispensabile per la conoscenza del divino trascendente. Il

<sup>95</sup> *Ibidem*, 140 (*corsivo nostro*).

<sup>96</sup> *Ibidem*, 152 (*corsivo nostro*).

<sup>97</sup> Un modo in cui Lonergan mette in luce una differenza tra l'ambito l'esperienza religiosa generale e quello della fede cristiana è basato precisamente sulla distinzione tra i due tipi di parola esterna che raggiunge l'uomo. Infatti, per il nostro teologo esiste, come abbiamo visto, una accezione generale di "fede" come "conoscenza nata dall'amore religioso", tuttavia egli nota che tale fede acquista un carattere specifico di "risposta", solo quando l'amore in questione viene "messo a fuoco", oggettivato e riconosciuto in quell'amore manifestato da Dio nella sua rivelazione storica e nella Parola che è l'Emmanuele, il Dio con noi. Cfr. LONERGAN, *Lecture 7. Religious Expression, Faith, Conversion*, 560; IDEM, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 39; IDEM, *Il metodo in teologia*, 152.

<sup>98</sup> Cfr. *Dei Verbum*, n. 2.

simbolo funge da *medium* rivelatore del Sacro, che nella sua realtà sfugge a ogni presa di tipo empirico, ma che tuttavia si lascia intuire nel simbolo religioso.<sup>99</sup> È grazie alla valenza noetica del simbolo che il Dio infinito può rivelarsi all'uomo nella finitezza del mondo e la sua immagine può uscire dall'indeterminatezza, fino ad esprimersi nel volto e nell'umanità di Gesù Cristo, Verbo incarnato.

Carlo Greco, riflettendo filosoficamente sulla struttura dell'esperienza religiosa generale, parla di una "immediatezza mediata" tipica del manifestarsi del divino attraverso i simboli: «Ciò che nell'esperire religioso è colto immediatamente sul piano categoriale-simbolico non è l'essere di Dio, che risulta inattuabile nella sua realtà in sé, ma il rinvio a Lui, iscritto nella mediazione simbolica dall'intenzionalità rivelativa. In questo senso, tale evidenza è mediata. In quanto, però, grazie alla mediazione simbolica, si realizza realmente un contatto immediato con il divino sul piano trascendentale, essa ha un carattere di immediatezza».<sup>100</sup>

Quello che filosoficamente si può postulare come "contatto immediato con il divino sul piano trascendentale", in una visione teologica come quella che Lonergan offre, è identificato nel dono dell'amore, ossia della grazia che Dio, nella sua volontà salvifica, decide di riversare nel cuore dell'uomo. Quando questo dono si realizza è allora che l'esperienza religiosa diviene il luogo di un autentico rapporto con Dio, diviene un'esperienza teologale. L'immediatezza è precisamente la caratteristica propria dell'amore, perché capace di unire realmente i soggetti della relazione, Dio e l'uomo.<sup>101</sup>

Un'osservazione attenta merita l'impiego, suggerito da Greco come pure da altri autori, della struttura categoriale-trascendentale per rendere ragione dell'esperienza religiosa, dal momento che essa può essere intesa in modi diversi. Una comprensione molto diffusa, che trova probabilmente in Karl Rahner il riferimento più autorevole, intende l'auto-comunicazione di Dio (grazia) all'uomo come un momento intrinseco alla struttura del soggetto, un esistenziale soprannaturale. L'uomo è così capace di un'esperienza trascendentale soprannaturale di Dio che, come ogni esperienza trascendentale, è mediata categorialmente dall'incontro con il mondo. Tuttavia, nella visione di Rahner, «l'esperienza originaria di Dio, anche quella della sua auto-comunicazione, può essere così generale, così atematica e così "areligiosa", da verificarsi ovunque – in maniera anonima ma reale – noi svolgiamo la nostra esistenza».<sup>102</sup> È vero che vi possono essere occasioni o momenti privile-

<sup>99</sup> Cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa*, 196-197.

<sup>100</sup> Cfr. *ibidem*, 190 (*corsivo nostro*).

<sup>101</sup> Tanto l'unione tra i soggetti quanto la mutua intimità sono effetto dell'amore, secondo san Tommaso; cfr. *S.Th.*, I-II, q.28, aa.1-2.

<sup>102</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede: introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma 1978, 181.

giati in cui tale esperienza si ravviva e si affaccia in qualche modo alla coscienza, ma essa rimane essenzialmente un'esperienza permanente, inconsapevole e atematica.

A noi pare che la descrizione dell'esperienza religiosa di Lonergan non sia semplicemente inquadrabile in uno schema trascendentale *à la* Rahner, ma sia, rispetto a questo, meglio fondata teologicamente e più plausibile fenomenologicamente. Lonergan innanzitutto non afferma che la grazia sia un esistenziale permanente, appartenente alla struttura trascendentale dell'uomo, ma che essa è un dono di Dio che, quando si riversa nel cuore dell'uomo (Lonergan ama richiamarsi al passo paolino di *Rm* 5,5), porta a compimento quella struttura nel suo dinamismo intenzionale. Egli, infatti, afferma esplicitamente che il dono della grazia santificante ammette delle preparazioni, delle «disposizioni transeunti» e, successivamente, «l'aggiunta di altre grazie ancora». <sup>103</sup> Pertanto non si può dire che l'uomo sia sempre permanentemente oggetto dell'autocomunicazione di Dio, almeno non nella forma della grazia santificante. Se è vero che Dio è sempre implicitamente «inteso» nelle *nozioni trascendentali*, ossia nel dinamismo trascendentale dell'uomo che si esprime nel domandare ai vari livelli (domande per intelligenza, riflessione, deliberazione), non è in questo modo che si realizza l'esperienza religiosa, secondo Lonergan. Questa esperienza si dà solo quando, grazie ad occasioni esterne o preparazioni antecedenti, l'uomo viene fatto oggetto dell'infusione dell'amore da parte di Dio. La concezione di Lonergan ci sembra più profonda e coerente con la dottrina della grazia secondo l'interpretazione costante della Tradizione. Vale la pena ricordare qui qual è il motivo che porta Lonergan a ritenere che una simile esperienza religiosa, autenticamente teologale, sia possibile anche per uomini che vivono al di fuori della fede cristiana. Nella seconda lezione alla Gonzaga University (1972) egli afferma:

Tale esperienza varia col variare della cultura, della classe, degli individui. Ma, *fondandomi su motivi teologici*, ritengo che alla radice di tale esperienza sta il dono che Dio fa del suo amore. C'è un dono dell'amore di Dio che inonda il più intimo dei nostri cuori mediante lo Spirito santo che Dio ci ha elargito (*Rm* 5,5). Accettare questo dono dell'amore è necessario per la salvezza (*1Cor* 13). E Dio vuole che tutti gli uomini si salvino (*1Tm* 2,4). Inoltre, ho mostrato che questo amore conduce gli uomini a cercare di conoscere Dio. <sup>104</sup>

<sup>103</sup> LONERGAN, *Il metodo in teologia*, 140.

<sup>104</sup> LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, 66 (*corsivo nostro*). Per ulteriori elementi di questa spiegazione, cfr. IDEM, *Il metodo in teologia*, 310-311, 322-323. Lonergan trova anche un supporto fenomenologico alla sua visione dell'esperienza religiosa negli studi di Friedrich Heiler, mostrando come la sua caratterizzazione dell'esperienza religiosa in termini di innamoramento trovi riscontro in alcuni aspetti dell'immagine del divino comuni a diverse religioni. Ne abbiamo già fatto cenno più in dettaglio nella nota 60.

In altre parole, è il motivo teologico della volontà salvifica universale di Dio unito alla dottrina fondamentale secondo cui la grazia è necessaria affinché l'uomo sia salvato, ossia in comunione di amore con Dio, che porta Lonergan ad affermare questa possibilità concreta per ogni uomo. Anche se alcune sue affermazioni possono far pensare a un generalizzato "ottimismo" circa l'esperienza religiosa umana, quasi essa fosse sempre una autentica esperienza di grazia, la sua enfasi sulle possibilità che l'uomo sia inautentico e che la religione sia sempre caratterizzata dalla lotta per contrastare il declino e affermare un reale progresso nella verità e nella giustizia, mostra che la sua posizione non è ingenuamente ottimista.

La visione di Lonergan si differenzia, rispetto alla concezione rahneriana, anche per la forte sottolineatura dell'amore come modalità della comunicazione di Dio e dei suoi effetti nell'uomo. Pur rimanendo sconosciuto l'oggetto dell'amore che si accende in lui, l'uomo è conscio di tale amore e ne sperimenta i frutti di pace, gioia, e la spinta dinamica ad essere sorgente di atti di bontà e di amore vero nel mondo. Si tratta dunque di un'esperienza in senso proprio, "atematica" solo nel senso in cui si può considerare atematica la percezione dell'amore; ma in realtà, a ben vedere, un'esperienza capace di cogliere la realtà essenziale di Dio che è Amore (cfr. 1Gv 4,8.16), e di coglierla concretamente, in un vero "contatto" che ha per "luogo" il cuore dell'uomo.

La fenomenologia religiosa mostra che sono diversi gli effetti che la relazione con il divino genera nella coscienza del soggetto; tra questi sono spesso sottolineati la meraviglia e il timore, la percezione dell'assolutezza e della santità del numinoso e corrispondentemente il senso di radicale dipendenza e indegnità da parte dell'uomo, ecc.<sup>105</sup> Lonergan riconosce tali manifestazioni ma decisamente mette in risalto, rispetto a tutte, lo *stato di innamoramento (being-in-love)* provocato dall'amore di Dio nel cuore dell'uomo, che si manifesta dinamicamente nella trasformazione dei suoi valori e del suo agire, trasformazione che Lonergan volentieri descrive sinteticamente riferendosi ai frutti dello Spirito, secondo il passo paolino di *Gal 5,22*.

Questa caratterizzazione, in termini di amore, dell'esperienza religiosa autentica, suggerisce un criterio teologico di discernimento riguardo all'esperienza stessa. Che effettivamente l'incontro con Dio nell'esperienza religiosa o nella fede sia caratterizzato da una percezione della bontà divina e da un sentimento di amore, può essere visto come un riflesso fenomenologico della realtà teologale descritta da Lonergan e, soprattutto, come un indizio di autenticità di quell'esperienza, dal momento che il "segno" proprio di Dio è davvero l'amore e non altro.

Quanto detto finora consente un'ultima considerazione. Nella descrizione che Lonergan presenta dell'esperienza religiosa è possibile ravvisare chiaramente

<sup>105</sup> Cfr., a titolo di esempio, GRECO, *L'esperienza religiosa*, 57-72 e 85-92; OTTO, *Il Sacro*; M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009, 431-515.

due dimensioni necessarie affinché l'esperienza religiosa possa essere riconosciuta come autentica: la dimensione rivelativa e quella salvifica. Nel dibattito teologico sulle religioni è comunemente riconoscibile una polarizzazione delle questioni in gioco proprio intorno a queste due dimensioni del rapporto tra l'uomo e Dio.<sup>106</sup>

La dimensione salvifica è posta in particolare risalto nell'affermazione che l'esperienza religiosa autentica è frutto del riversarsi dell'amore divino nell'uomo, amore che è grazia santificante, come Lonergan esplicitamente sostiene. Ma il fatto che tale esperienza sia essenzialmente un'esperienza di amore, comporta anche una percezione, sebbene oscura, della *personalità* di Dio. Solo una persona può suscitare amore in un'altra persona. La dimensione salvifica dell'esperienza religiosa autentica è pertanto accompagnata, secondo la visione di Lonergan, anche dall'implicita rivelazione del carattere personale di Colui che si sta comunicando.<sup>107</sup> Tale implicita dimensione rivelativa si rende più evidente quando si considera l'apporto delle mediazioni esterne, grazie alle quali l'immagine di Dio può acquisire meglio i suoi tratti e, al contempo, l'uomo può divenire se stesso e la sua cultura più autentica, nella misura in cui la parola della religione ne illumina gli ambiti di significato.

La dimensione rivelativa dell'esperienza religiosa, nella pienezza della sua forma personale dialogica, brilla nella Rivelazione divina realizzata in Cristo. Anche questo è un aspetto che Lonergan, pur nell'intento di fornire con la sua teologia della religione una piattaforma intellettuale che faciliti il dialogo ecumenico e interreligioso, non trascurava di evidenziare.

\* \* \*

A conclusione di queste riflessioni sull'apporto di Lonergan ad una teologia dell'esperienza religiosa, ci sembra importante rilevare come un particolare merito di Lonergan sia quello di aver posto l'attenzione sul momento interiore,

<sup>106</sup> Anche il Magistero, nei suoi interventi in merito alla teologia delle religioni, manifesta un'attenzione particolare nei confronti di tali dimensioni. Così, ad esempio, il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, LEV, Città del Vaticano 1997, si sofferma, in più momenti, sul valore salvifico e sulla questione della verità delle religioni.

<sup>107</sup> Tale rivelazione è compatibile anche con la possibilità che l'immagine di Dio posseduta a livello categoriale dal soggetto, in base alla propria interpretazione dell'esperienza stessa o a una precedente conoscenza religiosa, non sia quella di un essere personale. È molto chiara in merito, e contiene le dovute precisazioni, l'affermazione della CTI: «Può esserci una preghiera politeista rivolta al vero Dio, in quanto un atto salvifico si può avere anche attraverso una mediazione erronea; ma questo non significa il riconoscimento oggettivo di tale mediazione religiosa come mediazione salvifica, benché questa preghiera autentica sia stata suscitata dallo Spirito Santo (PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, n. 27)»; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni*, n. 17.

immediato della relazione con Dio, giustificandone la possibilità in base al motivo teologico della volontà salvifica universale di Dio e descrivendo la dinamica interiore del soggetto che sperimenta quella relazione. Rimangono certamente aperte questioni teologiche importanti, affrontate in buona parte nell'ambito della teologia delle religioni, come quelle riguardanti il ruolo di Cristo come mediatore universale della salvezza e quello della Chiesa a lui associata. Lonergan non le ha affrontate, a quanto ci sembra, in modo esplicito e approfondito. Nella sua frequente allusione all'opera dello Spirito, autore del dono dell'amore infuso nell'uomo, vi è tuttavia un chiaro riferimento a Cristo e alla sua grazia, dal momento che lo Spirito è Spirito di Cristo. Siamo convinti che la proposta di Lonergan costituisca senz'ombra di dubbio una luce importante per comprendere il nucleo teologale di quelle esperienze religiose autentiche che, nei tempi e nei modi che Dio solo stabilisce, Egli suscita nei cuori degli uomini.

#### ABSTRACT

In occasione del cinquantenario dalla pubblicazione di *Method in Theology*, questo studio esamina il contributo di Bernard Lonergan a una teologia dell'esperienza religiosa. Si considerano prevalentemente gli scritti della maturità, nei quali Lonergan descrive l'esperienza religiosa come stato dinamico e conscio di innamoramento incondizionato e illimitato, frutto del riversarsi dell'amore di Dio nel cuore dell'uomo (*Rm 5,5*). La proposta di Lonergan costituisce una luce importante per comprendere il nucleo teologale di quelle esperienze religiose che possano dirsi "autentiche" in un senso forte del termine, nelle quali cioè Dio, nella sua volontà salvifica universale, si comunica realmente all'uomo in una modalità immediata e interiore.

On the 50<sup>th</sup> anniversary since the publication of *Method in Theology*, this study examines Bernard Lonergan's contribution to a theology of religious experience. Our study focuses mainly on his late writings, in which Lonergan describes religious experience as a dynamic and conscious state of unrestricted and unconditioned being in love, the result of the pouring of God's love into the human heart (*Rom. 5,5*). Lonergan's proposal constitutes an important light for understanding the theological core of those religious experiences that can be said to be "authentic" in a strong sense of the term, that is, in which God, in his universal salvific will, really communicates himself to man in an immediate and interior way.

NOTE





# PASTORAL CARE AND ACCOMPANIMENT FOR PEOPLE WHO REQUEST EUTHANASIA OR ASSISTED SUICIDE

WILLEM JACOBUS CARD. EIJK\*

SUMMARY: I. *The refusing parish priest*. II. *Pastoral aspects*. III. *Ethical guidelines*. 1. Administering the sacraments to people who intend to die by euthanasia or assisted suicide. 2. The request for an ecclesiastical funeral or other rite for someone who will die or has died by assisted suicide or euthanasia.

Dutchmen are quite creative and imaginative in coming up with nicknames. One such nickname is “*weigerambtenaar*,” which could be translated as ‘refusing official’. This expression refers to the officiant or minister who refuses to act as such when a marriage involves two people of the same sex. In 2011, the word “*weigerambtenaar*” was chosen as the word of the year by the association ‘Onze Taal’ (‘Our Language’).<sup>1</sup> The refusing officiants were often severely attacked on social media and by regional media as well. Because some officiants courageously continued to refuse to cooperate in homosexual marriages, the COC Netherlands, the national LGBT association, started the action ‘refuse the refusing official’ or ‘officiant’. After fighting for thirteen years against the refusing officiant, the COC finally won. Since November 1, 2014, Dutch municipalities are no longer legally allowed to employ officiants who are not willing to act as such in so-called same-sex marriages.<sup>2</sup> The law makes it possible (though not obligatory) for municipalities to fire refusing officiants or to offer them other employment. This means that Parliament has chosen to let the refusing officiant die out in due time. However, another refuser has been found: the ‘refusing parish priest’, in Dutch “*weigerpastoor*.”

## I. THE REFUSING PARISH PRIEST

In 2011, a parish priest in a Dutch village refused to celebrate an ecclesiastical funeral for the fifty-nine-year-old owner of a garage and taxi business and well-known person in the village, who suffered from cancer and therefore decided to die by means of euthanasia. In protest of the parish priest’s decision, half

\* Archbishop of Utrecht.

<sup>1</sup> See: <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2686/Binnenland/article/detail/3051760/2011/11/26/Woord-van-het-jaar-is-weigerambtenaar.dhtml>.

<sup>2</sup> *Staatsblad van het Koninkrijk der Nederlanden* (2014), 260.

the members of the parish council (three of the seven) resigned, so went the headline in a national newspaper (the term of the members was expiring anyway). The remaining members were of the opinion that the bishop should fire the parish priest, because he could no longer be active in their parish.<sup>3</sup> A number of parishioners had their names removed from the parish register. Volunteers decided they would no longer cooperate in an effort to restore the historic organ in the church, and artists who were going to contribute to the project withdrew. In short, the decision of the parish priest led to divisions and a deep crisis in the parish. The staff of the diocese, however, supported him.<sup>4</sup> The parish priest himself kept his head high, calmly faced the turmoil, and stuck to his post.

One of the parishioners, in a conversation with the auxiliary bishop after a Saturday evening Mass, proposed a practical solution: “Then we simply don’t mention euthanasia. That’s it: ignorance is bliss.”<sup>5</sup> What he meant was: when we request a funeral for one of our loved ones who died by euthanasia, we will not inform the parish priest about it. It is certainly a quite practical solution, and one which, undoubtably, a good number of Catholics will eventually choose. But is it also ethically recommendable?

A comparable controversial case already happened back in 2002.<sup>6</sup> The Bishops’ Conference had decided to issue some pastoral-ethical guidelines for priests and others active in pastoral care (like deacons and lay pastoral workers) who were confronted with requests for euthanasia and physician-assisted suicide.<sup>7</sup> First of all, the Dutch bishops intended to answer the questions of priests, the faithful, and the media which arose in response to the commotion caused by these controversial cases.

Another reason for issuing guidelines on this topic was that the bishops had received many indications that an unacceptable practice had developed. Apparently, sick or elderly people (or their relatives) were asking priests to administer the

<sup>3</sup> See: <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/2964709/2011/10/12/Helfterkerkbestuur-Liempde-stapt-op-om-weigerpastoor.dhtml>.

<sup>4</sup> See: <http://www.bisdomdenbosch.nl/Lists/Nieuws/ViewForm.aspx?ID=16615>.

<sup>5</sup> See: <http://www.trouw.nl/tr/nl/13912/Rooms-katholicisme/article/detail/2891320/2011/09/05/Weigerpastoor-zondigt-tegen-Brabantse-gezelligheid.dhtml>.

<sup>6</sup> J. VAN EEKELLEN, *Priesters werken bij euthanasie niet mee aan uitvaart*, «Leidsch Dagblad» (2002) 5; more of these cases occurred, see for instance: W. PEKELDER, *Geen uitvaart na euthanasie, zegt de priester* (20 Oktober 2007; see: [https://www.google.nl/?gfe\\_rd=cr&ei=foziV6ifD4nDaKGPuNAG&gws\\_rd=ssl#q=weigerpastoor+liempde&start=40](https://www.google.nl/?gfe_rd=cr&ei=foziV6ifD4nDaKGPuNAG&gws_rd=ssl#q=weigerpastoor+liempde&start=40)).

<sup>7</sup> DUTCH BISHOPS’ CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide: een handreiking voor studie en bezinning*, Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, Utrecht 2005; cfr. W.J. EIJK, L.M. HENDRIKS, J.R. RAYMAKERS, J.I. FLEMMING (eds.), *Manual of Catholic medical ethics. Responsible healthcare from a Catholic perspective*, Court Connor Publishing, Ballarat 2014, 517-524.

sacrament of the anointing of the sick immediately before the physician would terminate the patient's life, following the patient's request. This practice also involved making appointments and arrangements for the funeral service before the euthanasia or assisted suicide took place. When priests let people have their way, the media did not get involved, and the priests who engaged in this practice did not inform their bishops about it. So there were no reports about this practice. However, the rumors were so strong that it became urgent for the bishops to issue pastoral and ethical guidelines for situations in which a priest is asked to celebrate the anointing of the sick and the other last sacraments for someone who has scheduled euthanasia or assisted suicide. In other words, cases in which the priest becomes aware that the life of the person in question will afterwards be terminated by request.

Apart from correcting this wrong praxis, the bishops wanted to support priests who stood strong when faced with the aforementioned requests. Often, priests who did not yield to the pressure placed on them in these situations were reproached for being rigid or told that by resisting they were following their personal views instead of Church guidelines. It would be helpful for these priests if they could refer to guidelines issued by the Dutch Bishops' Conference.

Other cases for which guidelines were needed concern the situation of which I spoke above, i.e. situations in which a priest is asked to celebrate the funeral for someone who died by euthanasia or physician-assisted suicide, and the relatives inform him about this after the euthanasia or assisted suicide has already taken place.

In 2016, the Catholic Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada also published a set of guidelines for the celebration of the sacraments with persons or their relatives who consider the option for physician-assisted suicide and euthanasia.<sup>8</sup> The specific occasion for the guidelines was that in 2016 the Parliament of Canada had passed federal legislation on medical assistance in dying (abbreviated as MAID). This legislation made it possible for eligible Canadian adults (i.e. at least eighteen years of age) to request assistance in dying, either in the form of physician-assisted suicide or euthanasia. This law was modified in 2021 with regard to eligibility, procedural safeguards, and the framework for the data collection of the federal government and the reporting system.<sup>9</sup>

In Switzerland, assisting someone in suicide, unlike euthanasia, is not prohibited by law if not incited for selfish motives:

<sup>8</sup> THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons & families considering or opting for death by assisted suicide or euthanasia: A vademecum for priests and parishes*, September 14, 2016 (see: [https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/05/2016-0914\\_SacramentalPracticeinSituationsofEuthanasia.pdf](https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2020/05/2016-0914_SacramentalPracticeinSituationsofEuthanasia.pdf)).

<sup>9</sup> Bill C-7, see: <https://www.parl.ca/DocumentViewer/en/43-2/bill/C-7/royal-assent>.

Any person who for selfish motives incites or assists another to commit or attempt to commit suicide is, if that other person thereafter commits or attempts to commit suicide, liable to a custodial sentence not exceeding five years or to a monetary penalty». <sup>10</sup>

As a result of this legislation, Swiss right-to-die organizations, like Exit Deutsche Schweiz founded in 1982 in Zürich, and later Exit International and Dignitas, offer assistance in suicide. <sup>11</sup> Consequently, Swiss priests, deacons, and lay pastoral workers are confronted with requests for administering the sacraments of penance, the anointing of the sick, and the Eucharist from people who intend to commit suicide with medical assistance. In response, the Swiss Bishops' Conference in 2019 issued guidelines for the way in which these ministers should act when confronted with these requests. <sup>12</sup> The Dutch, Swiss, and Canadian guidelines, largely agree with one another, except for some particular points, as we will below discuss.

## II. PASTORAL ASPECTS

Unfortunately, it often happens in a secularized society that the priest offering pastoral care encounters people who disagree with the Church's teaching on ethical questions, particularly those concerning healthcare, marriage, and sexuality. Here one can distinguish three factors:

1. the receptivity of the person receiving spiritual caregiving;
2. the spiritual caregiver's experience, expertise, and maturity in the faith;
3. the way in which pastoral care—or, as it is generally called in The Netherlands, spiritual care—is organized in healthcare facilities. <sup>13</sup>

The decreasing receptivity of people toward the Church's teaching implies limits to the possibilities of offering pastoral care based on this teaching. First of all, the priest (or other spiritual caregivers, like deacons and lay pastoral workers) must respect the religious and ethical views of others, as God respects the freedom of human beings. The spiritual caregiver should *propose* the Catholic faith and the norms it includes, but he cannot *impose* them. In proposing the Faith and its norms, he would be well-advised (if given the opportunity) to patiently take

<sup>10</sup> *Swiss Criminal Code*, art. 115 (see: [https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/54/757\\_781\\_799/20200701/en/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-54-757\781\799-20200701-en-pdf-a.pdf](https://fedlex.data.admin.ch/filestore/fedlex.data.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/20200701/en/pdf-a/fedlex-data-admin-ch-eli-cc-54-757\781\799-20200701-en-pdf-a.pdf); status as of July 1, 2020 (consulted on March 2, 2022)).

<sup>11</sup> Cfr. C. BARTSCH, K. LANDOLT, A. RISTIC, T. REISCH, V. AJDACIC-GROSS, *Assisted Suicide in Switzerland: An Analysis of Death Records From Swiss Institutes of Forensic Medicine*, «Deutsches Ärzteblatt International» 116 (2019) 545–52.

<sup>12</sup> SCHWEIZER BISCHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter Suizid: Eine Orientierungshilfe für die Seelsorge*, December 2019 (see: <https://www.bischoefe.ch/seelsorge-und-assistierter-suizid/>).

<sup>13</sup> EIJK, HENDRIKS, RAYMAKERS, FLEMMING, *Manual of Catholic medical ethics*, 517.

his time so as to gradually inform the person about the Church's teaching and to journey with him in his illness or dying process. This approach reflects God's Divine Pedagogy with humanity as a whole and with each of us personally.

Another important aspect is that problems do not only arise from the person receiving pastoral care, but also from the person offering it: the spiritual caregiver may have more or less experience and expertise and—equally or even more importantly—may be more or less mature in his faith. Spiritual caregivers in the Church are often confused themselves by the many divisions and dissensions within the Church and do not always easily manage to escape the influence of secularization. Spiritual caregivers working in hospitals should attend clinical pastoral training and regular postgraduate schooling. Dioceses should ensure that clergy are offered sufficient formation for the pastoral care of the sick and the elderly before and after ordination. A risk of these courses and formation is that they sometimes tend to present pastoral care as a kind of psychological assistance or to give it a one-sided, therapeutic character. Pastoral care most definitely aims at healing, but this is above all a healing of the relationship with God. It is therefore absolutely necessary that the spiritual caregiver have a true Christian spirituality, a personal relationship with Christ, and a life of committed prayer.

Difficulties in offering pastoral care according to the Church's teaching may also stem from the way in which spiritual care in healthcare facilities is organized. In the Netherlands, the spiritual caregiver of a healthcare facility is not appointed to people of his own denomination, but to one or more wards of the healthcare facility. For example, he may be responsible for spiritual care in the internal medicine or the neurology ward, where he must offer spiritual care to Catholics, Protestants, Jews, Muslims, Buddhists, Hindus, and atheists. Thus Catholics desiring contact with a Catholic spiritual caregiver must explicitly ask for it. This creates an essential difficulty concerning the pastoral mission: the bishops give Catholic spiritual caregivers a pastoral mission to proclaim the Christian faith, whereas the actual way in which spiritual care is organized in Dutch healthcare facilities makes this impossible in many situations. This may create difficult situations in which the pastoral caregiver often has to deal with people who disagree with him; alternatively, he tries to prevent this, either by adapting himself to the convictions of the patient or by offering a very general form of spiritual care. Both attitudes are unacceptable. The way in which pastoral care is organized in Dutch healthcare facilities may also create ecumenical difficulties, such as non-Catholic people asking for the sacraments without being, or aiming at being, in full communion with the Roman-Catholic Church. Generally, non-Christians will not ask for the sacraments, but they may occasionally desire something which the spiritual caregiver cannot reconcile with his own conscience.

To the spiritual caregiver confronted with people who say they want euthanasia or assistance in suicide, the first advice the Dutch Bishops' Conference offers is not to address the request directly as such, but to "look behind the question."<sup>14</sup> He must first know what the real problem bothering them is. The spiritual caregiver must try to understand them. The request to be euthanized or assisted in suicide does not necessarily or

directly involve the wish to die or to terminate life. The question is: 'How can my life in this situation (still) be dignified?' Experience shows that a request for the termination of life is often motivated by fear of unbearable suffering and by aversion to personal degradation. Physical pain is usually not in the foreground. Research shows that in only 10% of cases is pain the sole motive for a request for termination of life.<sup>15</sup>

The primary problem is preserving self-respect and human dignity. Put in general terms, the request for euthanasia or assisted suicide seems above all to be a request for help and relief. That is why it is very important to speak with the other person and discover with him the source of his request.<sup>16</sup>

The primary problem is maintaining self-respect and human dignity. In general terms, the request for euthanasia or assisted suicide appears to be primarily a request for help and assistance. That is why it is always very important to enter into conversation with the other person and to explore together the background of a possible request.

What is their real question and what is its source? Apart from the fear of losing their human dignity and the fear of unbearable pain, they might be concerned about becoming a burden to their relatives. Even when their requests for euthanasia or assisted suicide are based on their desire to preserve their self-determination, one should inquire what exactly they really mean by this. It might be that the sick person fears becoming a burden for his relatives. They may want to say that "no other person, like the doctor, is in charge of my life," or that "other people should not presume that they can decide about my life."<sup>17</sup> Older people in particular may still remember the medical overtreatment of the fifties and sixties of the last century. At that time, physicians made very far-reaching decisions about applying

<sup>14</sup> DUTCH BISHOPS' CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suïcide*, 11-12 (Section 2.1).

<sup>15</sup> G. VAN DER WAL, P.J. VAN DER MAAS, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde. De praktijk en de meldingsprocedure*, Sdu Uitgevers, Den Haag 1996, 57. This also appears from other surveys, e.g. E.J. EMANUEL, D.L. FAIRCLOUGH, E.R. DANIELS, B.R. CLARRIDGE, *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: Attitudes and Experiences of Oncology Patients, Oncologists, and the Public*, «The Lancet» 347 (1996) 1809.

<sup>16</sup> DUTCH BISHOPS' CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suïcide*, 11-12.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 12.

medical treatments and surgical operations without asking the patient what he thought or desired. This may still cause fear that life will be endlessly prolonged. That the patient himself, and not the physician or the relatives, should make these decisions is truly a just desire which should be respected. The request for euthanasia or assisted suicide can often be understood as a cry or request for help which then functions as an invitation to speak about the questions actually bothering the person, who wants advice from a pastoral counselor or spiritual caregiver.

It is important to realize that the fear of suffering and dying and the worries mentioned above, which people may express by requesting euthanasia and assisted suicide, have their roots in social, scientific, and cultural developments.<sup>18</sup>

1. People have to learn how to cope with the greatly extended life expectancy. This change is creating new challenges. For example, how does one give meaning to a longer life at an old age when bodily forces and mental capacities may be diminished or lost? It becomes more difficult to participate meaningfully in social life; many social contacts are lost because relatives and friends of the same age have died. Of course, the pastoral caregiver cannot solve all these questions, but the fact that he is present and pays attention to the sick person is in itself already very helpful and meaningful. This presence and attention can open the door to discussing religious and ethical questions as well from the Christian perspective.
2. The rapid development and introduction of new medical technologies makes it possible to prolong life for the elderly, but the question is whether this is meaningful. Patients themselves may want to know that they have a say about applying treatments. In this respect, the pastoral caregiver may help the patient to make a well-considered morally good choice, on the basis of the distinction between proportionate and non-proportionate treatment.
3. The current culture of expressive individualism leads to secularization and the loss of the social function of the major social, philosophical, and religious orientations, especially that of the Church. As a result of this, people are living within a private horizon. Also, the ideas of life after death, eternity, and resurrection—when not denied in themselves—are foreign to many people or have hardly any impact on the way they live and the choices they make. People generally view death as the end of everything. This makes it difficult for the pastoral caregiver to bring up the Christian belief in eternal life and the resurrection. However, even though it is difficult, it should be done.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 13-19 (Section 2.2).

Taking all these factors into account, the pastoral caregiver should look for prudent ways to build a relationship of trust with the patient and to understand his questions, including the background and sources of these questions. In this way, he can create space for announcing the Christian faith and the ethical values and demands it implies.

### III. ETHICAL GUIDELINES

Without a doubt, the Catholic spiritual caregiver must accompany persons who are sick, suffering the ailments of old age, or dying, and do this from the ethical perspective as well, because this is an integral part of the Church's teaching. He must therefore be well-trained in medical ethics. If he works in a Catholic healthcare facility, it goes without saying that he should be a member of the ethical commission, but this membership would also be good in a non-Catholic healthcare facility, because it would enable him to represent the convictions of Catholics who are admitted there.

As we indicated above, it often happens that the pastoral caregiver and patient have different systems of values and norms. How should the pastoral caregiver deal with these differences when people seek his advice as their pastoral and spiritual counselor? Three different possibilities are offered by Ashley, DeBlois, and O'Rourke:<sup>19</sup>

1. If the patient's condition permits it, the pastoral caregiver could try to speak with the patient about the patient's convictions and value system with due respect. The pastoral caregiver could help the patient to make decisions according to the Catholic faith. This may be facilitated by the fact that the moral values and norms the Catholic Church proposes can be explained from a purely philosophical point of view, without referring to Revelation.
2. If such a discussion with the patient about values and norms from the Catholic perspective is not possible or appropriate, the pastoral caregiver could help the patient make a decision according to the latter's view, so that the patient is following his conscience thus acting subjectively well, even if what he decides contrasts with the view of the Church. Obviously, this approach has its limits. It is perhaps possible that the pastoral caregiver could follow this approach to a certain extent, for example, when decisions to accept or forego treatment are concerned. However, when the patient is considering options that would harm himself or others, or when he

<sup>19</sup> B.M. ASHLEY, J.K. DE BLOIS, K. O'ROURKE, *Health Care Ethics. A Catholic Theological Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2006 (5<sup>th</sup> ed.), 242-244.



considers euthanasia or physician-assisted suicide, the pastoral caregiver should try to convince the patient that these acts are objectively evil.

3. It may happen that the patient is considering a decision based on an assessment of his situation or current condition other than that provided by the pastoral caregiver. In this case, the caregiver could try to correct this assessment, insofar as he is competent to do so. Here the differences between the patient's convictions and moral system and those of the pastoral caregiver are less relevant.

No matter how cautiously, patiently, and prudently the pastoral caregiver may accompany and counsel patients, it is unavoidable that in some cases he will be confronted with people who persist in their request for euthanasia or assisted suicide and ask him to administer the sacraments before their death takes place, or to take care of the funeral service afterwards. The case is also inevitable in which the relatives who ask the caregiver to take care of the funeral service inform him that the deceased person died from euthanasia or physician-assisted suicide. What should the pastoral caregiver do in such situations? First, the point of departure should always be the recognition that "Omitting, hiding, or avoiding what the Church holds as the faith does not belong to pastoral work."<sup>20</sup> In his encyclical *Veritatis Splendor* John Paul II rejects the idea that pastoral care consists of seeking and offering 'compromises' between the Church's teaching and everyday reality in the form of so-called pastoral solutions contrary to the Church's teaching (n. 56). True pastoral care requires that the pastor leads people entrusted to his care to the truth, ultimately found only in Jesus Christ, who is "the way, and the truth, and the life" (John 14,6).

Two separate questions have to be dealt with. In the first place, what should a spiritual caregiver do when a person who intends to terminate his life (or have it terminated) by euthanasia or assisted suicide asks the caregiver to administer to him the sacraments of penance (reconciliation), the anointing of the sick, and Viaticum? The second question is whether the spiritual caregiver can offer a funeral to someone whom he knows to have died by euthanasia or assisted suicide.

1. *Administering the sacraments to people who intend to die by euthanasia or assisted suicide*

What should a priest do in the situation in which a person has decided to terminate his life by euthanasia or physician-assisted suicide, but before doing so, asks the priest to administer the last sacraments: the sacrament of penance (reconciliation)

<sup>20</sup> DUTCH BISHOPS' CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide*, 34.

(which, by the way, is a sacrament practically forgotten in The Netherlands), the anointing of the sick, and Viaticum. Regarding this situation, the Dutch bishops clearly say that in order to receive the sacraments, one must have the proper disposition.

Fundamentally, receiving the sacraments means entrusting oneself to God's loving mercy. When one consciously and freely chooses euthanasia or assisted suicide, one wants to take control of the last stage of one's life entirely into one's own hands. Such an attitude is incompatible with surrender to God's loving mercy and, as it were, denies the strength inherent in the sacraments [to bear the suffering one faces, united with Christ in one's suffering]. Through the sacraments one participates in the suffering, death, and resurrection of Jesus and in the unconditional "yes" that He spoke to the Father on our behalf. Seen in this light, it is not possible to accept the request to administer the sacraments if someone intends to actively end his life [or have it ended]. Such a person lacks the required disposition.<sup>21</sup>

The Congregation for the Doctrine of the Faith adds that for the sacrament of penance, the validity of absolution requires the presence of true contrition, "which consists in 'sorrow of mind and a detestation for sin committed, with the purpose of not sinning for the future'"<sup>22</sup> (V.11).

Sick persons often request euthanasia or assisted suicide out of fear or despair. They do not act in full freedom, and consequently their personal responsibility is diminished. However, even in such situations, it is not correct to administer the sacraments to them, because euthanasia and assisted suicide in themselves remain intrinsic, gravely evil acts (*Samaritanus bonus* V.11). According to the Dutch Bishops' Conference,

Euthanasia is not a "solution" to suffering, but an elimination of the suffering person. As a result, it is the confirmation of his despair, of the overwhelming feeling that suffering can only disappear with the person himself. If the pastoral counselor / spiritual caregiver were to support the request for euthanasia [or assisted suicide], he would, contrary to the hope that lives within him and that he wishes to proclaim, be capitulating to despair.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> *Ibidem*, 35-36; cfr. what the Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada say with regard to the sacrament of the anointing of the sick: *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 62.

<sup>22</sup> COUNCIL OF TRENT, Session XIV, *De sacramento penitentiae*, chapter 4 (DH 167).

<sup>23</sup> DUTCH BISHOPS' CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide*, 36.

Moreover, by administering the sacraments, the pastoral caregiver would give the impression that the Church approves of euthanasia and physician-assisted suicide and therefore cause scandal.

From a pastoral point of view, the Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada suggest that pastoral caregivers, when observing that the person requesting the sacraments is not properly disposed, should speak of “delaying a sacrament rather than denying it.”<sup>24</sup>

Postponing or refusing to administer the sacraments in this case implies no judgement of personal guilt or refusal of the person as such. The spiritual caregiver should be ready to assist him spiritually and, in a prudent way, try to convince him that terminating his life (or having it terminated) is an intrinsic evil. When a patient is suffering from an incurable disease, the caregiver should point to the support and relief which palliative care can offer. However, the sacraments can only be administered to him if he clearly reconsiders his request for euthanasia or assisted suicide (*Samaritanus Bonus* V.11).

The Congregation for the Doctrine of the Faith and the Dutch Bishops’ Conference insist that spiritual caregivers should continue to accompany persons who consider euthanasia or assisted suicide. However, they are not allowed to stay with them when the euthanasia or the assisted suicide is performed:

Nevertheless, those who spiritually assist these persons should avoid any gesture, such as remaining until the euthanasia is performed, that could be interpreted as approval of this action. Such a presence could imply complicity in this act. This principle applies in a particular way, but is not limited to, chaplains in the healthcare systems where euthanasia is practiced, for they must not give scandal by behaving in a manner that makes them complicit in the termination of human life” (*Samaritanus Bonus* n. 11).<sup>25</sup>

The guidelines of the Swiss Bishops’ Conference determine that the pastoral caregiver should leave the room during the moment the patient takes the means for committing suicide. This could perhaps serve as an invitation to the person involved not to proceed with the action. It is in any case a sign that the pastoral caregiver views suicide as a morally unacceptable act. In doing so, he should make clear that he does not leave the room in order “to leave the patient, but rather out of the obligation to bear witness to the service of life.”<sup>26</sup> The pastoral caregiver should inform the person who has decided to die by suicide, the family, and the medical personnel about the meaning of his leaving the room. The patient, after

<sup>24</sup> BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES OF CANADA, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 3.

<sup>25</sup> Cfr. DUTCH BISHOPS’ CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide*, 34.

<sup>26</sup> SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, 31.

taking the means of suicide, dies within 7 minutes to 18 hours, with an average of 25 minutes. When these means are administered intravenously, in which case the patient himself opens the infusion, he will die on average after 16 minutes.<sup>27</sup> The guidelines of the Swiss Bishops' Conference do not exclude that the pastoral caregiver, depending on the situation and the attitude of the person involved, reenters the room after the means of suicide have been taken, to accompany him and to pray with him:

«However, because an accompaniment does not simply end, the spiritual caregiver can, when the circumstance permit or make that possible, not only pray, but assist the person in his last moment. Reality shows that the time interval between taking the lethal means and that of death may be relatively long. What will happen in the person's heart during this time? The care of souls may consider it appropriate to be present in this time and, if circumstances permit, to be present at the moment of death. The decision to do so can also be a kind of «loving to the end» and thus accompanies the person at the moment of his death, in which he may turn to God».<sup>28</sup>

What explains the difference between the position of Congregation for the Doctrine of the Faith and the Dutch Bishops' Conference, which precludes all presence of the spiritual caregiver when the person in question takes the suicidal means and after that moment, and the position of the Swiss Bishops' Conference, which states that the spiritual caregiver should leave the room at the moment when the lethal means life are being taken, but allows him to return after this and to stay with the person until the moment of his death? The basis for this difference is possibly the interpretation of the moral object of the act of suicide, though neither the Congregation for the Doctrine of the Faith and the Dutch Bishops' Conference nor the Swiss Bishops' Conference explicitly make this into a theme. The Swiss Bishops' Conference seems to suppose that the moral object is limited to the act of taking the lethal means, whereas the Congregation for the Doctrine of the Faith and the Dutch Bishops' Conference seem to view the taking of the lethal means until the death of the person as a unified whole that constitutes the moral object of the suicidal act. Those who follow the latter interpretation—as I personally do—will be inclined to give more weight to the risk of scandal created by the spiritual caregiver's presence during the interval between the use of lethal means and death. Naturally, those who limit the moral object of the suicidal act to the moment of taking the lethal means will give less weight to this risk of scandal. However, for those who interpret the moral object as including the use the suicidal drug until death itself occurs, an act with a different (and morally good) object

<sup>27</sup> *Ibidem*, 15; cfr. G. BOSSHARD, E. ULRICH, W. BÄR, *748 cases of suicide assisted by a Swiss right-to-die organisation*, «Swiss Medical Weekly» 133 (2003) 310–317, particularly 314.

<sup>28</sup> SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, 32.

and end would be performed if physicians were to attempt to prevent the person from dying. This could happen if the person who first wanted to commit suicide changes his mind and desires that the suicidal choice be undone, for example, by pumping the stomach or giving an antidote. However, it is highly improbable that this would ever occur in the context of physician-assisted suicide.

2. *The request for an ecclesiastical funeral or other rite for someone who will die or has died by assisted suicide or euthanasia*

The second ethical question concerns the situation in which the pastoral caregiver is asked to take care of the funeral service of either 1) a person who intends to die by euthanasia or assisted suicide or 2) a deceased person, about whom relatives or others inform the priest that he died by assisted suicide or euthanasia. The Dutch Bishops' Conference deals with these two situations separately:

- a. In the situation in which someone announces that he will have his life terminated and intends to make arrangements for the funeral service before his death, "One will not be able to comply with such a request because doing so could imply approval of euthanasia or assisted suicide."<sup>29</sup>
- b. Then there is the question of what to do when the pastoral caregiver is informed after the person's death that he died by means of euthanasia or physician-assisted suicide.

This second case deserves special attention. By accepting to celebrate the funeral service, the pastoral caregiver runs the risk of creating confusion about the Church's teaching on euthanasia and physician-assisted suicide and causing public scandal. He therefore must not celebrate the funeral service, unless he has a grave reason to do so (for example, to respect the seal of confession if he only came to know of the euthanasia or suicide through a sacramental confession).<sup>30</sup>

The pastoral caregiver should however take into account one important factor, namely, the personal responsibility of the person who died by euthanasia or physician-assisted suicide. When the person in question has made his choice to terminate his life in this way consciously and in full freedom, the pastoral caregiver must not celebrate the funeral. By funeral, the Dutch bishops intend "everything that belongs to the 'ordinary' public worship concerning the farewell to a deceased person: the evening vigil service (*avondwake*), the funeral liturgy (a celebration of

<sup>29</sup> DUTCH BISHOPS' CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide*, 38.

<sup>30</sup> *Ibidem*, n.38; cfr. THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 24; CCC 983-984.

the Eucharist, a Word and Communion service, or prayer service), and the final commendation of the dead (*absolute*) in the church and at the grave.”<sup>31</sup>

However, it may well be that the personal responsibility of the person who died by euthanasia or assisted suicide was in fact diminished. The person may have chosen to have his life terminated out of fear or despair, which may affect inner freedom and therefore diminish personal responsibility. The Church, though generally prohibiting an ecclesiastical funeral for those who committed suicide, nevertheless grants the possibility of an ecclesiastical funeral if the person in question committed suicide because he was overwhelmed by despair resulting from a psychological disorder.<sup>32</sup> The Dutch bishops therefore conclude in their guidelines:

When there is evidence that the choice of euthanasia or assisted suicide was not made in full freedom, one may, on the basis of a prudent consideration of all the factors involved—if necessary in consultation with the local ordinary—allow a church funeral.<sup>33</sup>

«When there is evidence that the choice of euthanasia or assisted suicide was not made in full freedom, one may, on the basis of a prudent consideration of all the factors involved—if necessary in consultation with the local ordinary—allow a church funeral».<sup>34</sup>

The Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada agree with this point of view, but add:

«The case of assisted suicide or euthanasia, however, is a situation where more can sometimes be known of the disposition of the person and the freedom of the chronically ill man or woman, particularly if it is high-profile or notorious. In such cases, it may not be possible to celebrate a Christian funeral».<sup>35</sup>

<sup>31</sup> DUTCH BISHOPS’ CONFERENCE, *Pastoraat rond het verzoek om euthanasie of hulp bij suicide*, 37.

<sup>32</sup> Cfr. CCC 2282-2283.

<sup>33</sup> *Ibidem*, n.39. The Swiss Bishops’ Conference and the Bishops of Alberta and the Northern Territories also determine that in cases of doubt the local ordinary should be consulted: THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 19; SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, 35.

<sup>34</sup> *Ibidem*, n.39. The Swiss Bishops’ Conference and the Bishops of Alberta and the Northern Territories also determine that in cases of doubt the local ordinary should be consulted: THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 19; SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, n. 35.

<sup>35</sup> THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 20.

Moreover, they emphasize that the Church's refusal to celebrate a funeral for someone is not a punishment of him but a recognition of his decision, "a decision that has brought him or her to an action that is contrary to the Christian faith, that is somehow notorious and public, and would do harm to the Christian culture and the larger culture".<sup>36</sup>

An example would be when a well-known person has publicly voiced his support for assisted suicide or euthanasia, has openly fought for their legalization, or has publicly made known his own request for assisted suicide or euthanasia. One should not risk the funeral becoming a cause of public scandal (*CIC/1983* c. 1184).<sup>37</sup>

The Swiss Bishop's Conference and the Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada do not address the distinction between the situation in which the person desires to make arrangements for his own funeral before the suicide or euthanasia takes place and the situation in which the spiritual caregiver hears afterwards (usually from the family) that he died by suicide. The Swiss Bishops' Conference—like the Catholic Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada<sup>38</sup>—states that Christian funerals or a "farewell rite" ("*Abschiedsritual*") serve two ends: The first end is for everyone to pray for the dead, in order to commend them to God's mercy. The second end is to support those who mourn for their deceased loved one.<sup>39</sup> It is not specified what a farewell rite implies, but the impression is that a Christian funeral refers to a Requiem Mass, while a farewell rite is a prayer service that includes a homily and addresses of relatives and friends. The Swiss bishops warn that "the funeral should in no way be taken as a defense of the act of suicide or assisted suicide".<sup>40</sup>

The Catholic Bishops of Alberta and the Northwest Territories suggest that when an official Christian funeral must be denied, the priest may, on the basis of a prudent pastoral judgement, propose "a liturgy of the Word at the funeral home or simple prayers at the graveyard," or perhaps "a memorial mass for the repose of the deceased's soul could be celebrated at a later date".<sup>41</sup>

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, n. 21.

<sup>38</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>39</sup> SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, 34-35; cfr. THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 18.

<sup>40</sup> SCHWEIZER BISHOFSKONFERENZ, *Seelsorge und assistierter suizid*, 34-35; cfr. THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 35.

<sup>41</sup> THE CATHOLIC BISHOPS OF ALBERTA AND THE NORTHWEST TERRITORIES, *Guidelines for the celebration of the sacraments with persons*, n. 22.

## CONCLUSION

Pastoral care for sick and elderly people, a practice since the Early Church, has been characterized in recent decades by a number of new difficulties and questions, especially in regard to the administration of the sacraments and church funerals in countries where euthanasia and physician-assisted suicide have become legal options. This creates a demand for clear pastoral-ethical guidelines for priests, deacons, and lay pastoral workers who may be confronted with the request for administering the sacraments to persons who intend to terminate their lives (or have their lives terminated) by euthanasia or assisted suicide. Guidelines are also required for how to deal with requests for funerals of people when it is known that they will die by euthanasia or assisted suicide. The guidelines of the Dutch Bishops' Conference, those of the Swiss Bishops' Conference, and those of the Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada offer priests, deacons, and lay pastoral workers clarity concerning these issues. They largely agree with one another but supplement each other in some respects and differ from each other in other respects. In any case, they can prevent priests, deacons, and lay pastoral workers from handling the situations mentioned in ways that could contradict the Church' teaching regarding euthanasia and assisted suicide and cause confusion. The Congregation for the Doctrine of the Faith, in its letter *Samaritanus Bonus*, has provided similar guidelines for the whole Church for situations in which people who intend to die by assisted suicide or euthanasia ask to receive the sacraments. These guidelines are clear, though less detailed than the guidelines of the Dutch and the Swiss Bishops' Conferences and those of the Bishops of Alberta and the Northwest Territories of Canada. The advantage is that guidelines for these situations are now also available for church provinces which have not issued them yet. However, the letter *Samaritanus Bonus* does not address the question of whether a Christian funeral may take place for someone who will die or has already died by assisted suicide or euthanasia.

## ABSTRACT

The article analyzes the genesis and application of some guidelines drafted by several Bishops' Conferences concerning the pastoral accompaniment of people who request euthanasia or assisted suicide. Conversations with the patient and his or her family, administration of the sacraments, and funeral services are some of the topics addressed in these guidelines. The letter *Samaritanus bonus* from the Congregation for the Doctrine of the Faith responds to the need to give guidelines for those nations that do not yet have them and to unify the sometimes discordant criteria, although it still leaves some questions open.



# VOCAZIONE E MISSIONE DI SAN GIUSEPPE NEI RACCONTI EVANGELICI

GIUSEPPE DE VIRGILIO\*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *L'identità di San Giuseppe nei racconti evangelici*. III. *Vocazione e missione di San Giuseppe*. 1. L'intento teologico delle genealogie (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38). 2. La valenza vocazionale dell'annuncio a San Giuseppe (Mt 1,18-25). 3. L'esercizio della responsabilità familiare (Mt 2,13-23). 4. L'obbedienza alla Legge. 5. La vita ordinaria a Nazaret. IV. *Conclusione*.

## I. INTRODUZIONE

La figura di San Giuseppe illumina la storia della salvezza e la vita della Chiesa. Stupisce come di un personaggio così importante, i Vangeli riferiscano in modo tanto essenziale e limitato.<sup>1</sup> Non è però limitata la produzione scientifica su San Giuseppe, che spazia dal versante biblico-teologico<sup>2</sup> e quello spirituale<sup>3</sup> e

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Per una introduzione alla vita di San Giuseppe, cfr. B. MARTELET, *Giuseppe di Nazaret. L'uomo di fiducia*, Paoline, Roma 1980; B. MICARDI, *Un uomo silenzioso, Giuseppe*, Piemme, Casale Monferrato 1982; F. A. PAVARIN, *Josef... il più forte creditore di Cristo*, Opifex, Lendinara 1978; F. SUAREZ, *Giuseppe sposo di Maria*, ARES, Milano 1982; G. MILITELLO, *San Giuseppe. Custode del Redentore, Falegname e Sposo fedele*, Pro Sanctitate, Roma 2003; G. RAVASI, *Giuseppe. Il padre di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; P. GRELOT, A. DE LAMARZELLE, X. LÉON DUFOUR, P. PIRET, H. RONDET, *Saint Joseph. Théologie de la paternité*, préf. Mgr Joseph De Kesel (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique) CDL éditions, Paris 2021.

<sup>2</sup> Cfr. T. STRAMARE, *Giuseppe lo chiamò Gesù. Matteo 1, 25*, Portalupi, Casale Monferrato 2001; IDEM, *San Giuseppe nel Mistero di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1993; IDEM, *San Giuseppe nella storia della salvezza*, ElleDiCi, Torino 1993; IDEM, *San Giuseppe. Il custode del Redentore e l'identità della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; G. RAVASI, *Giuseppe. Il padre di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

<sup>3</sup> Nel corso della storia diversi pontefici hanno sottolineato il ruolo di San Giuseppe. Tra questi ricordiamo Sisto IV, Innocenzo VIII, Gregorio XV, Clemente X e XI, Benedetto XIII, Pio VII, Leone XIII, Benedetto XV. Con il decreto *Quemadmodum Deus* (8 dicembre 1870) papa Pio IX estese la festa del Patrocinio di san Giuseppe a tutta la Chiesa e lo dichiarò Patrono della Chiesa. Nel 1955 papa Pio XII istituì la festa di «san Giuseppe operaio» da celebrarsi in tutta la Chiesa il 1° maggio. Nel 1962 San Giovanni XXIII prescrisse il nome di san Giuseppe nel canone della santa Messa. Con l'esortazione apostolica *Redemptoris Custos* (15 agosto 1989) San Giovanni Paolo II ribadì l'attualità del culto a san Giuseppe, confermandolo come «Patrono della Chiesa Universale».

pastorale,<sup>4</sup> soprattutto negli autori di matrice cattolica.<sup>5</sup> Annota papa Francesco nella sua Lettera apostolica *Patris Corde*:

Dopo Maria, Madre di Dio, nessun Santo occupa tanto spazio nel Magistero pontificio quanto Giuseppe, suo sposo. I miei Predecessori hanno approfondito il messaggio racchiuso nei pochi dati tramandati dai Vangeli per evidenziare maggiormente il suo ruolo centrale nella storia della salvezza: il Beato Pio IX lo ha dichiarato «Patrono della Chiesa Cattolica», il Venerabile Pio XII lo ha presentato quale “Patrono dei lavoratori” e San Giovanni Paolo II come «Custode del Redentore». Il popolo lo invoca come «patrono della buona morte».<sup>6</sup>

Il posto di rilievo che la venerazione della Chiesa riserva allo «Sposo di Maria» è ulteriormente confermato dall'indizione dell'*Anno di San Giuseppe*, voluto da papa Francesco (08.12.2020/2021) per fare memoria dell'anniversario della proclamazione di San Giuseppe «Patrono della Chiesa universale» 150 anni fa. La nostra attenzione si concentra sul tema della “vocazione e missione di San Giuseppe nei racconti evangelici”. Si intende offrire un approfondimento essenziale e unitario del tema, articolando il percorso nelle seguenti due tappe: 1. L'identità di San Giuseppe nei racconti evangelici; 2. Vocazione e missione di San Giuseppe.

## II. L'IDENTITÀ DI SAN GIUSEPPE NEI RACCONTI EVANGELICI

Nel Nuovo Testamento la menzione del nome di Giuseppe (*Jōsēph*),<sup>7</sup> sposo di Maria e padre legale di Gesù, ritorna 14 volte solo in tre Vangeli (Mt; Lc; Gv).<sup>8</sup> L'allusione a Giuseppe come «falegname» (*tektōn*) è presente in Mt 13,55, mentre

<sup>4</sup> Cfr. J. A. CARRASCO, *S. Giuseppe nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1987; T. STRAMARE, *San Giuseppe dai Padri della Chiesa agli Scrittori Ecclesiastici fino a San Bernardo*, EDI, Napoli 2009; IDEM, STRAMARE, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, Shalom, Camerata Picena 2018.

<sup>5</sup> Un'associazione di studiosi e cultori della figura di San Giuseppe nata dopo il Concilio Vaticano II, si occupa di raccogliere e sviluppare la ricerca sulla figura e sulla devozione a san Giuseppe, proponendo dal 1970, ogni quattro anni, un Congresso Internazionale «josefologico». Una figura storica che ha dato impulso all'approfondimento e alla diffusione della venerazione di San Giuseppe è stata quella di p. Isidoro Isolani OP (1480-1545). Inserita nel filone inaugurato da Vincenzo Ferrer, Jean Gerson e Bernardino da Siena, la sua opera va ritenuta come una tappa importante degli studi giuseppini (cfr. I. ISOLANI, *Summa de donis s. Ioseph*, Pavia 1521).

<sup>6</sup> FRANCESCO, Lett. ap. *Patris corde*, 8-XII-2020. Per una sintesi del messaggio della lettera apostolica *Patris Corde*, cfr. G. PANI, *Con cuore di padre Giuseppe ha amato Gesù*, «La Civiltà Cattolica» 4097 / 1 (2021) 473-483.

<sup>7</sup> *Jōsēph* (= Dio aumenta, moltiplica) è un nome diffuso nell'Antico Testamento (cfr. Esd 10,42; Ne 12,14; 1Cr 25,2.9).

<sup>8</sup> Cfr. Mt 1,16.18.19.20.24; 2,13.19; Lc 1,27; 2,4.16; 3,23; 4,22; Gv 1,45; 6,42. Si devono aggiungere tre varianti testuali in Mt 1,16; Lc 2,23.43.

nel parallelo marciano è Gesù ad essere identificato come «*ho tektōn*», «figlio di Maria, fratello di Giacomo, di Ioses, di Giuda e di Simone» (Mc 6,3).<sup>9</sup> Ripercorrendo la vicenda di Giuseppe,<sup>10</sup> dalle indicazioni prosopografiche degli scritti canonici<sup>11</sup> sappiamo che egli è figlio di Giacobbe (Mt 1,16) o di Eli, secondo la genealogia lucana (Lc 3,23). Giuseppe era originario di Betlemme (cfr. Lc 2,4), discendente della «casa di Davide» (Mt 1,20; Lc 1,27; 2,4) ed esercitava il mestiere di «falegname-carpentiere» (Mt 13,55: *tektōn*).<sup>12</sup> I particolari biografici sono praticamente ignoti così come i riferimenti alla sua nascita e alla sua morte. Sappiamo dai Vangeli che Giuseppe era fidanzato con Maria di Nazaret, in un'età verosimilmente giovane (Lc 3,23), e che obbedisce all'invito celeste di prendere in casa la sposa, incinta per opera dello Spirito Santo, assumendo così la paternità legale di Gesù (imposizione del nome) e la responsabilità paterna della sua famiglia (Mt 1,18-25). Essendo a Betlemme, egli assiste Maria nel parto del bambino e resta con la sua famiglia nella città davidica per un certo tempo (Mt 2,16). Dovendo proteggere la madre e il piccolo dalla persecuzione di Erode, è costretto a fuggire dalla città davidica e a riparare in Egitto (non ci è dato di sapere con precisione la località), dove vive per un periodo imprecisato fino alla morte di Erode (Mt 2,13-18). Con la successione al trono di Archelao (Mt 2,22) nel 4 a. C.,<sup>13</sup> Giuseppe fa ritorno

<sup>9</sup> Cfr. G. SCHNEIDER, *Jōsēph*, in *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz – G. Schneider, Paideia, Brescia 1997, 1812-1815.

<sup>10</sup> Cfr. G. DANIELI, G. BARBAGLIO, *Giuseppe (sposo di Maria)*, in G. BARBAGLIO (a cura di) *Schede Bibliche Pastorali*, I: A-L, EDB, Bologna 2014, 1839-1845; G. DANIELI, *All'origine della Sacra Famiglia: Giuseppe sposo e padre*, in AA.Vv., *San Giuseppe: sposo - padre - educatore*, Centro Studi san Giuseppe LEM, Roma 1996, 13-25.

<sup>11</sup> La figura di San Giuseppe è abbastanza attestata nell'ambito della letteratura apocrifia. Dei testi apocrifi che trattano di San Giuseppe ricordiamo: il *Protovangelo di Giacomo* o *Natività di Maria* (200 circa); il *Vangelo dello Pseudo Matteo* (secc. VII-VIII, cc. I-XXV; i restanti, più tardi); il *Libro della Natività di Maria* (846-849); lo *Pseudo Tommaso (Ta paidika tou Kyriou)* risalente al 150 circa; il *Vangelo arabo dell'Infanzia* o *Vangelo siro-arabo* o *Vangelo siriano dell'Infanzia* (originale secc. VI-VII); il *Vangelo armeno dell'Infanzia* (590 circa); *La Storia di Giuseppe il Falegname* (sec. II circa); il *Liber de Infantia Salvatoris* (secc. IX-X). Si tratta di una letteratura varia, finalizzata a soddisfare la curiosità, completando omissioni e sviluppando accenni dei libri ispirati. Secondo Stramare primeggia in questi racconti un motivo dogmatico: far risaltare la verginità di Maria, la divinità di Gesù bambino, inserendo miracoli di ogni genere, fantastici e spesso del tutto grotteschi, se non irriverenti; cfr. STRAMARE, *San Giuseppe. Fatto religioso e teologia*, 45-55.

<sup>12</sup> Nel quarto Vangelo i Giudei contestano Gesù nel corso del suo discorso sul «pane di vita» nella sinagoga di Cafarnaò. Alludendo alla «conoscenza del padre e della madre», l'evangelista riporta: «Allora i Giudei si misero a mormorare contro di lui perché aveva detto: "Io sono il pane disceso dal cielo". E dicevano: "Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui non conosciamo il padre e la madre? Come dunque può dire: "Sono disceso dal cielo"?» (Gv 6,41-42).

<sup>13</sup> Alla morte di Erode il Grande, nel 4 a. C., il regno fu diviso in tre parti. Archelao fu nominato etnarca della Giudea, della Samaria e dell'Idumea. Per la sua ferocia (cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates*, 17 § 317; *Bellum Judaicum*, 2 § 93) l'imperatore Augusto lo destituì dal trono nel

con la famiglia in Palestina, preferendo fissare la sua dimora a Nazaret in Galilea (Mt 2,23).<sup>14</sup>

Il racconto lucano approfondisce e completa il quadro biografico con ulteriori indicazioni. Secondo Luca, Giuseppe viveva a Nazaret. Nei mesi che intercorrevano tra il fidanzamento e il matrimonio dei due giovani, la sua promessa sposa Maria riceve l'annuncio angelico della maternità verginale e acconsente al progetto divino (Lc 1,26-38). Dopo la nascita del Battista dagli anziani genitori Zaccaria ed Elisabetta (Lc 1,57-80), Luca narra la nascita di Gesù avvenuta a Betlemme nel contesto del censimento ordinato da Cesare Augusto (Lc 2,4). Le due versioni di Mt e Lc concordano sul fatto che Gesù sia nato nella città davidica di Betlemme, dove - secondo Lc 2,4 - Giuseppe si trovava per far registrare negli elenchi anagrafici del re Erode il proprio nome e quello della sposa e del figlio.<sup>15</sup> Sempre nel Vangelo lucano si sottolinea l'osservanza esemplare della Legge di Mosè e delle tradizioni religiose da parte di Giuseppe, con l'ottemperanza della circoncisione e dell'imposizione del nome al bambino (Lc 2,21), la purificazione della madre (Lc 2,22), il riscatto del primogenito presentato al tempio (2,23-38) e successivamente, l'annuale pellegrinaggio da Nazaret a Gerusalemme (Lc 2,41-50). La santa famiglia si stabilisce nella borgata della Galilea dove conduce una esistenza semplice e ordinaria (Lc 2,39-40.51-52; cfr. Mt 2,22-23).<sup>16</sup> È comune convinzione

6 d. C. e lo esiliò in Gallia; cfr. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I, Paideia, Brescia 1985, 437-440. Per l'approfondimento della cronologia relativa alla morte di Erode, cfr. F. LA GRECA - L. DE CARO, *La datazione della morte di Erode e l'inizio dell'era cristiana*, «Annales Theologici» 33/I (2019) 11-54.

<sup>14</sup> Per un quadro delle problematiche del racconto del «Vangelo d'infanzia» secondo Matteo, cfr. R. E. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 43-59; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia. 4: Nacimiento e infancia de Jesús en san Mateo* (BAC 509), Madrid 1990, 3-45; A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, EDB, Bologna 2013, 24-37.

<sup>15</sup> Confrontando i dati dei due Vangeli d'infanzia (Mt 1-2; Lc 1-2), Fitzmyer segnala dodici punti in comune: 1) Maria è vergine; 2) Giuseppe e Maria sono ufficialmente fidanzati ma non vivono ancora insieme (Mt 1,18; Lc 1,27.34); 3) Giuseppe è della discendenza davidica (Mt 1,16.20; Lc 1,27.32; 2,4); 4) vi è il racconto dell'annunciazione della nascita del bambino (Mt 1,20-23; Lc 1,30-35); 5) Maria concepisce il bambino in modo verginale (Mt 1,20.23.25; Lc 1,34); 6) il concepimento è opera dello Spirito Santo (Mt 1,18.20; Lc 1,35); 7) l'angelo dà ordine che il bambino sia chiamato Gesù (Mt 1,21; Lc 1,31); 8) l'angelo dichiara che Gesù sarà il Salvatore (Mt 1,21; Lc 2,11); 9) la nascita del bambino avviene dopo che i genitori sono andati a vivere insieme (Mt 1,24-25; Lc 2,5-6); 10) il luogo della nascita è Betlemme (Mt 2,1; Lc 2,4-6); 11) l'evento della nascita è messo in relazione con il regno di Erode il grande (Mt 2,1; Lc 1,5); 12) Il bambino andrà ad abitare a Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39); cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, I-IX (The Anchor Bible 28), Garden City 1981, 37-38.

<sup>16</sup> Per una ricognizione delle questioni inerenti al «Vangelo d'infanzia» secondo Luca (Lc 1-2), cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 309-338; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986; A. PAUL, *Il vangelo dell'infanzia secondo San Matteo*, Borla, Roma 1986; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia. 3: Nacimiento*

che la condizione sociale del nucleo familiare fosse modesta, ma non misera (cfr. Lc 2,22-24), equiparata al tenore di vita medio dei gruppi popolari del tempo, che vivevano e lavoravano nel territorio dell'alta Galilea, collaborando alle opere delle infrastrutture realizzate su commissione delle autorità locali.<sup>17</sup>

### III. VOCAZIONE E MISSIONE DI SAN GIUSEPPE

In cosa consiste la vocazione e la missione dello sposo della Vergine Maria? Per rispondere a questa domanda dobbiamo approfondire le fonti evangeliche che rivelano aspetti interessanti della figura di San Giuseppe. Avendo presenti le complesse problematiche letterarie delle due sezioni riguardanti i «Vangeli d'infanzia» in Mt-Lc,<sup>18</sup> proponiamo di approfondire il tema in cinque punti: 1) l'intento teologico delle genealogie (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38); 2) la valenza vocazionale dell'annuncio a Giuseppe (Mt 1,18-25); 3) l'esercizio della responsabilità familiare (Mt 2,13-23); 4) l'obbedienza alla Legge (Lc 2,21-40); 5) la vita ordinaria a Nazaret (Lc 2,41-52).

#### 1. *L'intento teologico delle genealogie (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38)*

Di notevole importanza risulta la genealogia mattea,<sup>19</sup> il cui approfondimento rivela l'intento teologico dell'evangelista e lo sfondo anticotestamentario a cui

*e infancia de Juan y Jesús en Luca 1-2* (BAC 488), Católica, Madrid 1987; A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, EDB, Bologna 2017, 15-37. Sulla figura di Giuseppe in prospettiva vocazionale, cfr. N. MARCONI, *Giuseppe*, in G. DE VIRGILIO (a cura di), *Dizionario Biblico della Vocazione*, Rogate, Roma 2007, 398-400.

<sup>17</sup> Per una rassegna dei livelli sociali nel contesto palestinese al tempo di Gesù, cfr. M. RAPINCHUK, *The Galilee and Jesus in Recent Research*, «Currents in Biblical Research» 2 (2004) 197-222; M. A. CHANCEY, *Greco-Roman culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; D. A. AUNE, *Luke 1:1-4: Historical or Scientific Proximity?*, in IDEM, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity* (WUNT 303), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 107-115.

<sup>18</sup> La produzione bibliografica relativa alle due sezioni è notevole. Nella sua nota monografia che risale al 1977, R. E. Brown ha offerto una solida analisi sul tema, chiarendo bene l'approccio metodologico ai «Vangeli d'infanzia». Egli propone per Mt 1-2 l'ampiamiento delle domande che K. Stendahl aveva posto alla sezione (*Quis* e *Unde*: chi e dove?) e formula quattro domande: *quis* (chi: 1,1-17); *quomodo* (come: 1,18-25); *ubi* (dove: Mt 2,1-12); *unde* (dove: Mt 2,13-23); K. STENDAHL, «Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2», in *Judentum. Urchristenmtum, Kirche*, ed. W. Eltester (Fs. J. Jeremias), Töperlmann, Berlin 1964, 94-105; BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 54-56; A. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of the Lk 2:22-39 in Luke -Acts* (AB 197), G&BP, Rome 2012, 29-74; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 13-37.

<sup>19</sup> Cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 60-98; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 41-85; S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, 43-53.

attinge.<sup>20</sup> Un primo aspetto è rappresentato dall'intenzione di collocare la nascita di Gesù nella linea teologica patriarcale del popolo eletto. Il Vangelo si apre con l'affermazione: «Genealogia (*biblos geneōs*; eb.: *sēper tôledôt* = libro delle generazioni) di Gesù Cristo figlio di Davide, inserendo la figura messianica di Gesù nella linea di Davide e di Abramo. Si tratta di una collocazione già attestata nella prima tradizione cristiana (cfr. Rm 1,3; Gal 3,16) che recepisce la relazione tra Gesù, Davide e Abramo.

La designazione di «Cristo» (*messia*) è finalizzata a collegare le speranze messianiche del mondo giudaico con la persona e la missione di Gesù di Nazaret. Alcuni autori hanno interpretato la figliolanza davidica e abramitica di Gesù come annuncio del tema sviluppato rispettivamente nei due capitoli matteani. Gesù «figlio di Davide» si collega con la designazione di Giuseppe discendente davidico (1,20). In Mt 1,1-15, la paternità di Giuseppe richiama propriamente le promesse che *Yhwh* ha fatto a Davide (cfr. 2Sam 7; Sal 2; 110). Affermando che Gesù discende dalla figliolanza di Abramo, l'evangelista allude alle promesse divine estese «a tutte le famiglie della terra» (Gn 12,3) e simboleggiate negli episodi di Mt 2,1-23.<sup>21</sup> Pertanto l'origine di Gesù si colloca nella linea della benedizione universale donata ad Abramo (Gn 22,17-18) e nelle promesse messianiche riservate alla casa davidica. Il motivo della paternità è sottolineato dall'impiego del verbo «generare» (*gennaō*) che ricorre in modo insistente nello sviluppo della genealogia,<sup>22</sup> richiamando il valore della trasmissione della vita secondo il comando genesiaco rivolto alla prima coppia (Gn 1,27-28). Va notato come il processo di generazione non è inteso nell'ottica meramente biologica, ma compreso in chiave teologica, come conseguenza del progetto originario di Dio. Così la paternità/maternità esercitata dagli uomini si iscrive nel piano provvidenziale del creatore e nella sua «storia di salvezza».

La strutturazione della genealogia matteaiana è precisata in 1,17 come la declinazione di un progetto scandito in tre liste di quattordici generazioni che si

<sup>20</sup> Per la composizione della genealogia, cfr. 1Cr 2,5ss; Rut 4,18-22, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 60-76; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 42-46.

<sup>21</sup> Il motivo dei Gentili è richiamato nella visita dei magi (Mt 2,1-12) rappresentanti del mondo pagano che dopo aver cercato, trovano il Cristo e lo adorano. Il collegamento con l'oracolo di Balaam e il simbolo messianico della «stella che sorge da Giacobbe» conferma la prospettiva universalistica del compimento messianico (cfr. Nm 24,17); cfr. D. INSTONE-BREWER, *Balaam-Laban as the Key to the Old Testament Quotations in Matthew 2*, in D. M. GURTNER – J. NOLLAND (edd.), *Built upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 207-227.

<sup>22</sup> Il verbo generare (*gennaō*) ricorre 39 volte mentre il termine generazione (*genea*) 4 volte. La formula per indicare la scansione generazionale è stereotipata secondo lo schema «A generò B» / «B generò C» fino al v. 16, dove l'autore matteaiano cambia espressione per indicare la nascita del Signore, con il riferimento a Giuseppe: «lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù chiamato Cristo (*ex hēs egennēthē Iēsous ho legomenos Christos*)» (v. 16).

succedono in tre periodi della storia sacra.<sup>23</sup> Nella prima sezione (vv. 2-6a), che va da Abramo a Davide, si illustra il processo selettivo delle figure premonarchiche, che danno inizio al ramo davidico. Nella seconda sezione (vv. 6b-11), da Davide fino alla deportazione in Babilonia, si presentano i re di Giuda nell'ordine della discendenza davidica. L'ultimo rampollo sul trono fu Jeconia, che malgrado la deportazione, riuscì ad avere un erede, permettendo così al ramo davidico di sopravvivere.<sup>24</sup> La terza sezione (vv. 12-16) collega il periodo dell'esilio e del post-esilio con i protagonisti che hanno sperato nell'arrivo del messia. Precisando che Giuseppe è lo sposo di Maria, l'autore non impiega il verbo della generazione, ma conferma l'evento della nascita verginale, sottolineando che Gesù chiamato Cristo, «è nato» da Maria (v. 16: *Marias, ex hēs egennēthē Iēsous*).

Da parte sua, Luca organizza la genealogia (3,23-38) partendo dal ministero di Gesù, iniziato a circa trent'anni e affermando che «egli era figlio, come si pensava, di Giuseppe (*hōn huios, hōs enomizeto, Iōsēph*: v. 23). Non seguendo lo schema discendente proposto in Mt 1,2-17, Luca rovescia l'ordine della genealogia, proponendo un percorso ascendente da Cristo fino ad Adamo.<sup>25</sup> L'intenzionalità teologica di questa presentazione evidenzia l'idea di esporre non tanto le figure dei padri del popolo eletto, quando la «condizione umana» di Gesù, la cui missione realizza il progetto universale della salvezza, che coinvolge ogni uomo rappresentato dal progenitore Adamo.<sup>26</sup>

Ai fini della nostra analisi, è importante segnalare come le due liste genealogiche rivelano due intenti teologici complementari. Matteo intende focalizzare la messianicità di Gesù, la cui discendenza rientra nel progetto salvifico promesso ad

<sup>23</sup> Il numero 14 indica in ebraico il nome di «Davide». Circa il valore numerico della genealogia, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 84-98.

<sup>24</sup> Cfr. 1Cr 3,17 parla di Sealtiel, primo figlio di Jeconia. Circa la tradizione rabbinica della discendenza davidica, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 76.

<sup>25</sup> Poiché Luca include un periodo pre-patriarcale, la sua lista risulta più lunga di quella di Matteo: in Matteo si menzionano 41 nomi e in Luca settantasette. Per l'approfondimento, cfr. M. ORSATTI, *Un saggio di teologia della storia. Egesi di Mt 1,1-17* (SB 55), Paideia, Brescia 1980; J. MASSON, *Jésus fils de David dans les généalogies de Matthieu et de Luc*, Cerf, Paris 1982; A. E. MARTÍNEZ, *Análisis composicional de Mateo 1,1-17: estructura argumentativa de la genealogía cristológica mateana*, «Estudios Bíblicos» 67 (2009) 583-611.

<sup>26</sup> Tra le molteplici differenze delle due liste genealogiche, Valentini sottolinea tre importanti aspetti concordanti tra Mt e Lc: a) l'inserimento della persona di Gesù Cristo e figlio di Dio nella storia biblica; b) l'insistenza sul motivo della «discendenza davidica», di cui Giuseppe rappresenta l'ultimo anello dinastico nei confronti di Gesù; c) la piena e coerente concordanza circa la maternità verginale di Maria. «Si tratta, come si vede, di punti fondamentali e qualificanti dell'identità di Gesù, del quale si afferma l'origine divina, insieme con la discendenza umana da Davide e da Abramo e, secondo Luca, da Adamo. Ambedue sottolineano il suo concreto inserimento nella storia della salvezza, ma con una nascita unica, rispetto a tutti i personaggi che l'hanno preceduto» (VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 81).

Abramo e a Davide. Luca invece sottolinea come Gesù, rivelato pubblicamente dalla voce divina nella scena del Battesimo (Lc 3,21-22) «Il figlio amato in cui ho posto la mia compiacenza» (v. 22), è effettivamente il «figlio di Dio» (3,38) venuto a riscattare la condizione peccaminosa di Adamo.<sup>27</sup> In entrambe le liste genealogiche, San Giuseppe compare come figura paterna del messia, qualificata dall'essere lo sposo di Maria.<sup>28</sup>

## 2. La valenza vocazionale dell'annuncio a Giuseppe (Mt 1,18-25)

Le indicazioni emerse dalla genealogia ci spingono ad approfondire la pagina di Mt 1,18-25, denominata «annuncio a Giuseppe».<sup>29</sup> Rivolgiamo la nostra attenzione all'unità narrativa fondamentale per la figura dello sposo di Maria. Il brano recita:

<sup>18</sup> Così fu generato (*he genesis*) Gesù Cristo: sua madre (*mētros*) Maria, essendo promessa sposa (*mnēteutheisēs*) di Giuseppe, prima che andassero a vivere insieme (*prin ē synelthein autous*) si trovò incinta (*en gastri echousa*) per opera dello Spirito Santo (*ek pneumatōs hagiou*).<sup>19</sup> Giuseppe suo sposo (*ho anēr autēs*), poiché era uomo giusto (*dikaios*) e non voleva accusarla pubblicamente (*mē thelōn autēn deigmatīnai*), pensò di ripudiarla in segreto (*lathra apolysai autēn*).<sup>20</sup> Mentre però stava considerando queste cose, ecco, gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide (*huios Dauid*), non temere di prendere con te (*paralabein*) Maria, tua sposa (*tēn gynaika*). Infatti il bambino che è generato in lei (*en autē gennēthen*) viene dallo Spirito Santo (*ek pneumatōs estin hagiou*);<sup>21</sup> ella darà alla luce un figlio (*textetai de huion*) e tu lo chiamerai Gesù (*kaleseis to onoma autou Iēsoun*): egli infatti salverà il suo popolo (*sōsei ton laon autou*) dai suoi peccati». <sup>22</sup> Tutto questo è avvenuto perché si compisse (*plērōthē*) ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: <sup>23</sup> *Ecco, la vergine (parthenos) concepirà e darà alla luce un figlio: a lui sarà dato il nome di Emmanuele*, che significa *Dio con noi*.<sup>24</sup> Quando si destò dal sonno (*egertheis*), Giuseppe fece (*epoiēsen*) come gli aveva ordinato l'angelo del Signore e prese con sé

<sup>27</sup> Per l'approfondimento delle differenze tra Mt 1,1-17 e Lc 3,22-38, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 98-112; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 80-85.

<sup>28</sup> Cfr. J. KENNEDY, *The Recapitulation of Israel, Use of Israel's History in Matthew 1,1-4,11* (WUNT NF 257), Mohr Siebeck, Tübingen 2008; M. L. RIGATO, *Giuseppe, sposo di Maria in Mt 1-2, «Theotokos»* 4 (1996) 189-218. Circa la paternità di San Giuseppe e la sua condizione legale, cfr. A. GARCÍA SERRANO, "En los asuntos de mi Padre", in P. NAVASCUÉS, M. CRESPO, A. SÁEZ (edd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, V, Editorial Trotta, Madrid 2013, 189-223; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 94-95.

<sup>29</sup> Circa la questione delle fonti di Mt 1-2 e la ricostruzione ipotetica di un testo pre-canonico a cui avrebbe attinto l'evangelista, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 115-150. Brown contestualizza il brano nella sezione di Mt 1,18-2,23 sottolineando l'articolazione delle unità letterarie sulla base delle citazioni-formule anticotestamentarie: 1 scena: 1,18-25 (cfr. Is 7,14); 2 scena: 2,1-12 (cfr. Mi 5,1); 3 scena: 2,13-15 (cfr. Os 11,1); 4 scena: 2,16-18 (cfr. Ger 31,15); 5 scena: 2,19-23 (cfr. Is 4,3); cfr. *ibidem*, 116-127.



la sua sposa (*parelaben tēn gynaika autou*); <sup>25</sup>senza che egli la conoscesse (*kai ouk eginōsken autēn heōs hou*), ella diede alla luce un figlio (*eteken huion*) ed egli lo chiamò (*ekalesen to onoma autou*) Gesù. (Mt 1,18-25)

La pericope è strettamente collegata a quanto precedere per la ripresa dello stesso termine (*genesis*: vv. 1.18) e per via del v. 16, in cui si parla di Giuseppe, sposo di Maria, anello della discendenza davidica, richiamato nei vv. 18.19. Alla pericope di Mt 1,18-25 segue il racconto della visita dei magi (2,1-12) e gli sviluppi degli eventi, segnati da altri tre sogni di Giuseppe (2,13.19.22).<sup>30</sup>

Per la sua singolarità stilistica e tematica, Mt 1,18-25 non va inteso solo come un annuncio di una nascita straordinaria, ma si presenta come una rivelazione<sup>31</sup> e in definitiva, come un «racconto di chiamata e di missione». <sup>32</sup> È proprio a partire da questa peculiare connotazione «vocazionale» che il Vangelo matteoano si apre con la figura dominante di Giuseppe, collocato al culmine della storia della salvezza che conduce alla nascita del messia davidico. Analogamente all'esordio del Vangelo lucano, in cui spicca la maternità di Maria di Nazaret (Lc 1,26-38), preceduta dalla rivelazione a Zaccaria per la gravidanza di Elisabetta (Lc 1,5-25), nel Vangelo matteoano è Giuseppe a ricevere la rivelazione angelica, aderendo con la sua obbedienza al progetto divino, nel segno di una paternità unica e misteriosa.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> La rivelazione mediante il sogno in questo contesto sembra seguire uno schema narrativo comune, articolato in cinque elementi: a) ambientazione del racconto (1,18b-19; 2,13a; 2,19a); b) apparizione dell'angelo a Giuseppe (1,20a; 2,13; 2,19b); c) parole e comando dell'angelo (1,20b-21; 2,13; 2,20); d) citazione di compimento della Scrittura (1,22-23; 2,15; 2,23b); e) esecuzione da parte di Giuseppe del comando dell'angelo (1,24-25; 2,14-15; 2,21). Circa il ruolo dei sogni in contesti di rivelazione, cfr. S. CAVALETTI, *Sogno*, in *Schede Bibliche-Pastorali*, II (M-Z), Dehoniane, Bologna 2014, 3370-3378; *Sogni*, in L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. LONGMAN III (eds), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 1346-1351.

<sup>31</sup> Tra i racconti di rivelazione che contengono un annuncio di nascita con conseguente missione segnaliamo: Gen 17,1-18,15; Gdc 13,2-25; Lc 1,5-25; 1,26-38; cfr. U. LUZ, *Vangelo secondo Matteo*, I, Paideia, Brescia 2006, 171.

<sup>32</sup> Cfr. T. STRAMARE, *Giuseppe uomo giusto*, in *Mt 1,18-25: Analisi letteraria e significato teologico*, «Bibbia e Oriente» 31 (1989) 3-14; 199-217; MARCONI, *Giuseppe*, 400; G. DE VIRGILIO, *Nel sogno di Dio: un progetto vocazionale*, «Vocazioni» 1 (2017) 4-13. Annota Grasso: «Il testo è il risultato della fusione di due generi letterari; l'annuncio di nascita, tradizionale nell'Antico Testamento per indicare come un bambino ha una missione che deriva da Dio stesso, e lo schema ordine-esecuzione dell'ordine che mette in rilievo non soltanto l'obbedienza di Giuseppe, ma anche come tutta la vicenda si iscriva nel progetto di Dio compiutosi con la nascita del messia» (GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 55).

<sup>33</sup> Cfr. K. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, «Parola Spirito e Vita» 1 (1999) 87-99; M. GUIDI, «Così avvenne la generazione di Gesù Messia». *Paradigma comunicativo e questione contestuale nella lettura pragmatica di Mt 1,18-25* (AB 192), Gregorian & Biblical Press, Roma 2012; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 87-111.

Il racconto di Mt 1,18-25, finalizzato a presentare la nascita di Gesù, pone in rilievo la figura di Giuseppe, volendo spiegare «come» questi è divenuto il padre legale del bambino.<sup>34</sup> Stock individua un'articolazione in quattro piccole unità: a) la situazione difficile (vv. 18.19); b) l'intervento dell'angelo (vv. 20-21); c) l'adempimento della Parola del Signore (vv. 22-23); d) l'accettazione dell'incarico da parte di Giuseppe (vv. 24-25).<sup>35</sup> Valentini vi vede una struttura a forma concentrica (A-B-C-D-E-F // F'-E'-D'-C'-B'-A') al cui centro risiede il cuore del messaggio, che è la rivelazione dell'origine del bambino, la sua nascita e il suo nome. Tale rivelazione è il compimento della Parola del Signore<sup>36</sup> come si evince dalla disposizione concentrica qui riportata:

A	L'origine di Gesù Cristo (v. 18a)
B	Maria incinta (v. 18b)
C	Prima della convivenza (v. 18b)
D	Giuseppe voleva rimandarla (vv. 19-20a)
E	Il sogno (v. 20b)
F	Rivelazione dell'origine del bambino, della nascita e del nome (vv. 20b-21)
F'	Compimento della Parola del Signore (vv. 22-23)
E'	Svegliatosi dal sonno (v. 24a)
D'	Giuseppe esegue (v. 24b)
C'	Non la conobbe (v. 25a)
B'	Ella partorì (v. 25b)
A'	Gesù (v. 25c)

La *genesis* (vv. 1.18) di Gesù Cristo rappresenta il racconto fondativo che schiude la rivelazione neotestamentaria, completando le attese messianiche delle precedenti generazioni. Volendo presentare la nascita di Gesù, l'evangelista pone in rilievo la figura di Giuseppe, non solo per sottolineare il ruolo legale dell'appartenenza alla discendenza davidica, ma per riassumere i contrassegni teologici che caratterizzano la sua opera.<sup>37</sup> In questo senso, Giuseppe racchiude in sé le prerogative dell'uomo

<sup>34</sup> Annota Valentini: «Nella nuova pericope (Giuseppe) è chiamato *ho anēr autēs* (1,19) e *huios David* (1,20), e diventa il personaggio umano principale, al quale è rivelato in sogno il mistero dell'origine di Gesù e della maternità verginale di Maria, e la missione da svolgere nei loro confronti. Missione che egli esegue puntualmente (vv. 24-25), come farà in seguito nei testi paralleli (cfr. 2,14-15.21)» (*ibidem*, 89).

<sup>35</sup> Cfr. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 90; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 54-55.

<sup>36</sup> Cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 90, nota 11.

<sup>37</sup> Circa la posizione di San Giuseppe in Mt 1-2 annota Valentini: «Egli è al centro della scena e tale posizione durerà fino al termine dei racconti dell'infanzia, con l'eccezione della pericope dei magi nella quale non è mai nominato. Per la prima volta egli è il soggetto dei verbi e quindi, dal

saggio e giusto prefigurate nei personaggi anticotestamentari e le virtù del credente, che ascolta la Parola divina, obbedisce al progetto salvifico e percorre la strada della responsabilità matrimoniale e paternale come modello per i credenti.<sup>38</sup>

Nei vv. 18-19 si delinea la condizione giuridica della coppia. Giuseppe e Maria sono legati da vincolo matrimoniale e sono in attesa, dopo il fidanzamento (v. 18: *mnēsteutheisēs* = promessa sposa), di andare a vivere insieme (*synelthein autous*).<sup>39</sup> I commentatori hanno discusso circa l'interpretazione dell'espressione secondo cui Giuseppe non voleva «accusare pubblicamente (*deigmatisai*)» Maria, pensando di «ripudiarla in segreto» (*lathra apolusai autēn*).<sup>40</sup> L'evangelista non approfondisce il contesto, ma sottolinea due elementi chiari: Giuseppe, essendo un uomo giusto, è determinato a rispettare la Legge mosaica che sanzionava casi simili (cfr. Dt 22,20-27), ma, allo stesso tempo, arriva alla decisione di separarsi da Maria in modo caritatevole e segreto, evitando di esporla al pubblico ludibrio.<sup>41</sup> La sofferta decisione dello sposo mostra che umanamente non c'è una via di uscita.

punto di vista narrativo, protagonista dell'azione. In quanto sposo di Maria, egli è direttamente interpellato dall'evento verificatosi in lei e di cui ignora l'origine» (*ibidem*, 93).

<sup>38</sup> La presentazione di Giuseppe nelle vesti del padre-modello di fede e di obbedienza, in continuità con i patriarchi e i saggi dell'Antico Testamento, si coglie nell'impianto teologico-dottrinale del primo Vangelo; cfr. RIGATO, *Giuseppe, sposo di Maria in Mt 1-2*, 190-193.

<sup>39</sup> Circa la prassi del matrimonio israelitico, sappiamo che si svolgeva in due fasi. In un primo tempo si redigeva un documento in cui si dichiarava il consenso davanti a due testimoni (*'erūsīn* o *qiddūsīn*), sancendo così l'appartenenza della sposa al suo legittimo sposo. In un secondo tempo, a distanza di circa un anno, avveniva il matrimonio e la sposa veniva condotta presso la casa dello sposo, iniziando così la convivenza (*nīsū'in*); cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 152-153.

<sup>40</sup> Dei vv. 19-20 sono state proposte diverse soluzioni nel corso della storia. La prima ha spiegato l'intenzione di «ripudiarla in segreto» Maria da parte di Giuseppe con un atteggiamento religioso di timore riverenziale nei riguardi del mistero divino presente in lei; cfr. M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José*, «Estudios Biblicos» 38 (1979-1980) 35-55; 237-68. Una seconda soluzione interpreta nell'espressione mattea l'intenzione di non voler accusare Maria di adulterio, ma di rinviarla in modo discreto presentando motivi di minore gravità. In tal modo il testo confermerebbe l'intenzione di Giuseppe di prendersi cura del bambino e della madre, esercitando la sua responsabilità familiare: cfr. A. TOSATO, *Joseph, Being a Just Man (Matt 1:19)*, «The Catholic Biblical Quarterly» 41,4 (1979) 547-551. Una terza soluzione interpreta l'orientamento di Giuseppe in ottemperanza alla Legge mosaica che dava allo sposo, la possibilità, in casi di dubbio circa l'adulterio, di separarsi dalla sposa: cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 58-59.

<sup>41</sup> Si discute la posizione dell'aggettivo *dikaios ōn* (= essendo giusto) che qualifica la disposizione interiore di San Giuseppe. Se la formula *dikaios ōn kai mē thelōn* intenda la giustizia di San Giuseppe che lo induce a comportarsi con carità (valenza copulativa di *kai*) o se, malgrado fosse giusto (rispettoso della Legge mosaica), egli invece si comporta con carità (valenza avversativa di *kai*): cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 94; BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 155-159; MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia. 4: Nacimiento e infancia de Jesús en san Mateo*, 131-134.

Su questa *impasse* l'evangelista basa l'idea dell'intervento divino, che non rompe il matrimonio, ma chiede a Giuseppe di vivere fino in fondo la sua vocazione nuziale e paternale.<sup>42</sup> Il v. 19 prepara l'imprevisto intervento angelico che «rovescia» la sorte e trasforma il tormento di Giuseppe in occasione di salvezza. Mentre egli stava considerando queste cose (v. 20: *tauta de autou enthymēthentos*) un angelo gli appare in sogno per comunicargli la volontà divina e suggerire il comportamento che deve avere l'uomo «giusto», designato come «figlio di Davide».<sup>43</sup> Gli elementi che emergono dalla rivelazione angelica evidenziano tre aspetti: a) Giuseppe non deve separarsi da Maria ma accoglierla (*paralabein*)<sup>44</sup> nella sua casa; b) tale accoglienza conferma il valore giuridico del matrimonio, ribadendo che la Vergine è e rimane la «sposa» di Giuseppe (vv. 19.25); c) il bambino generato in lei viene dallo Spirito Santo (*ek pneumatōs estin hagiou*). Dopo aver rassicurato Giuseppe, l'angelo prosegue rivelando l'identità e il nome del figlio che nascerà da Maria. Giuseppe gli dovrà conferire il nome di «Gesù», perché il bambino nella sua futura missione «salverà il suo popolo (*sōsei ton laon autou*) dai suoi peccati» (v. 21). La vocazione di Giuseppe si intreccia con quella di Gesù: la sua posizione delineata dal primo evangelista appare cruciale per la futura opera del Signore che viene nel mondo. Allo stesso tempo, l'adesione di Giuseppe al piano divino completa il precedente assenso della Vergine Maria alla chiamata divina (cfr. Lc 1,38). In tale modo l'annuncio a Giuseppe evidenzia la circolarità della vocazione-missione che coinvolge i tre protagonisti dei Vangeli d'infanzia: Gesù, Giuseppe e Maria.

Accogliere la sposa nella sua casa significa per Giuseppe vivere la sua vocazione matrimoniale, esercitare la sua autorità nella nuova famiglia e assumere la paternità legale sul bambino. Attraverso questa azione il bambino diventa «figlio legale» di Giuseppe, entrando a far parte della discendenza di Davide e di Abramo. Viene così inserito nel popolo di Israele, avendo una famiglia ordinaria e giuridicamente riconosciuta sul piano sociale. Nei due racconti di chiamata che caratterizzano l'esistenza di Giuseppe (Mt 1,18-25) e della Vergine Maria (Lc 1,26-38) si constata la complementarità dei ruoli dei genitori di Gesù. «In Maria il Figlio di Dio ha assunto la natura umana. Maria è stata scelta da Dio per essere il tramite fra Gesù e l'umanità. A Giuseppe, invece Dio ha assegnato il ruolo di essere il tramite tra Gesù e il popolo di Israele. Questo compito di Giuseppe e la sua elezione da parte di Dio vengono rilevate specialmente da Matteo».<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Annota Stock: «(Giuseppe) appare come uomo calmo e giudizioso che non ama decisioni temerarie ma cerca con pazienza e fatica la via giusta» (STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 91).

<sup>43</sup> Cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 59-61.

<sup>44</sup> Nei racconti dell'infanzia il verbo *paralambanō* indica «prendere con sé» in relazione al matrimonio (cfr. Mt 1,20.24); cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 98-99.

<sup>45</sup> STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 92.

La citazione di compimento richiamata nei vv. 22-23 è finalizzata a mostrare la connessione tra il racconto della chiamata di Giuseppe e il piano salvifico di Dio, preannunciato nella predicazione profetica. Il bambino che nascerà da Maria è quel figlio concepito dalla vergine (*parthenos*), che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi (cfr. Is 7,14).<sup>46</sup> Va notata l'insistenza non tanto sul modo in cui il bambino è stato concepito, ma sull'intervento efficace di Dio che si rende visibile tramite la nascita di un figlio. Così Giuseppe riceve un'ulteriore conferma della sua chiamata ad esercitare la paternità non solo verso Gesù, ma anche nei riguardi del popolo eletto.

Il racconto culmina nei vv. 24-25, quando Giuseppe si risveglia del sonno ed esegue con fedeltà la volontà divina.<sup>47</sup> Si registrano diverse corrispondenze letterarie nella pericope, che mostrano come le parole dell'angelo trovano realizzazione nella risposta dell'uomo giusto. Al comando di «prendere con te Maria tua sposa» (v. 20) corrisponde l'esecuzione «prese con sé la sua sposa (*parelaben tēn gynaika autou*)» (v. 24). Similmente per l'imposizione del nome (v. 21), si attesta che Giuseppe «lo chiamò (*ekalesen to onoma autou*) Gesù» (v. 25). Lo stesso fenomeno della corrispondenza letterale si nota nell'obbedienza con cui Giuseppe esegue il comando angelico in 2,13-14 e 2,20-21. L'evangelista intende sottolineare le caratteristiche proprie della risposta vocazionale di Giuseppe: a) Giuseppe passa dal «sogno rivelatorio» alla concretezza storica del suo «fare»; b) egli testimonia il superamento della giustizia legale, accogliendo una «nuova giustizia» inscritta nel misterioso progetto di Dio; c) egli esercita la sua nuzialità e la sua paternità in modo nuovo, inserendo la sua famiglia e segnatamente il bambino Gesù nella discendenza davidica come «messia» e «salvatore» del suo popolo.

<sup>46</sup> Il contesto storico a cui allude l'oracolo di Is 7,14 è rappresentato dalla sfiducia di Acaz che medita di chiedere aiuto alla potenza assira contro i re ribelli che si erano coalizzati nel conflitto siro-efraimita (735-715 a. C.). Isaia si oppone a questa soluzione di compromesso, ritenendo che la politica del re assiro Tiglath – Pileser III avrebbe assoggettato anche la piccola comunità di Giuda. Invece, il profeta chiede al re di confidare in *Yhwh* e indica il segno di speranza nella nascita di un bambino dalla vergine (*alma*). L'interpretazione matteana di questo oracolo attribuisce alla nascita di Gesù il compimento messianico di questa speranza. Allo stesso tempo, l'evangelista sottolinea il contrasto tra la figura ambigua del re Acaz e la fede obbediente di San Giuseppe, mostrando l'efficacia dell'intervento divino che supera ogni compromesso politico con i potenti di turno: cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 65-66; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 101-107.

<sup>47</sup> Si registrano diverse corrispondenze letterarie nella pericope, che mostrano come le parole dell'angelo trovano realizzazione nella risposta dell'uomo giusto. Al comando di «prendere con te Maria tua sposa» (v. 20) corrisponde l'esecuzione «

<sup>47</sup> L'impiego dei verbi in aoristo al v. 24: «fece» (*epoiēsen*), «accolse» (*parelaben*) sottolinea la connotazione puntuale e realistica della sua pronta obbedienza.

Possiamo riassumere la portata dell'annuncio a Giuseppe in tre immagini. La prima è caratterizzata dal valore simbolico «sogno»<sup>48</sup> e consiste nella capacità di accogliere il «sogno di Dio» e di tradurlo nella storia. La seconda immagine è definita dalla «giustizia», il cui concetto assume un rilievo notevole nell'orizzonte teologico del primo Vangelo.<sup>49</sup> Giuseppe come «uomo giusto» completa in sé il cammino della giustizia umana accogliendo l'intervento giustificante (salvifico) di Dio nell'incarnazione del Figlio unigenito. Una terza caratteristica è costituita dalla dimensione familiare e paterna che Giuseppe vive in modo unico, totalmente rivolto alla figura di Cristo e della Vergine Madre. L'indicazione finale (v. 25) secondo cui egli «non ebbe relazioni con lei fino a quando ella partorì un figlio» (*kai ouk eginōsken autēn heōs hou*),<sup>50</sup> sottolinea la provenienza divina di Gesù, per il quale Giuseppe esercita con piena e libera responsabilità, la paternità legale.<sup>51</sup>

### 3. *L'esercizio della responsabilità familiare (Mt 2,13-23)*

Giuseppe non è menzionato nell'episodio della «visita dei magi» (Mt 2,1-12), ma nel prosieguito del racconto matteo l'evangelista descrive la sua azione amorevole di padre di famiglia che difende il bambino e la madre dalla morte imminente.<sup>52</sup> I due episodi che completano il Vangelo d'infanzia, la fuga in Egitto (Mt 2,13-15) e il ritorno al paese di Israele (Mt 2,19-23), evidenziano la missione di Giuseppe che

<sup>48</sup> Va notata l'espressione *kat'onar ephanē* (1,20) e *phainetai kat'onar* (= apparve in sogno: 2,13,19) impiegata solo in Matteo. In Mt 27,19 la formula *kat'onar* (= in sogno; eb.: *bahālôm*) compare in modo peculiare; cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 96. Per l'approfondimento del tema, cfr. P. S. DODSON, *Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew* (JSNT 397), T&T Clark, London- New York 2009.

<sup>49</sup> Cfr. G. SEGALLA, *Un'etica per tre comunità. L'etica di Gesù in Matteo, Marco e Luca* (SB 126), Paideia, Brescia 2000, 72-85; B. ESTRADA, *La giustizia in Matteo: Presenza del regno*, «Rivista Biblica Italiana» 59 (2011) 373-403.

<sup>50</sup> L'espressione temporale «fino a quando (*heōs hou*)» a cui segue una negazione, non designa nel contesto un limite temporale, ma «vuole mettere in rilievo l'aspetto cristologico della verginità» (cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 66); VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 109. Per una rassegna del dibattito, cfr. A. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e madre del Signore*, EDB, Bologna 2009, 60-62.

<sup>51</sup> «Questo bambino è il puro dono della potenza creatrice di Dio, costituisce un nuovo esordio del rapporto di Dio con il suo popolo, è destinato ad essere il Salvatore. Come tale è cresciuto nel grembo della vergine Maria e viene affidato alla paternità legale di Giuseppe. I due appaiono come le persone più vicine a Gesù» (STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 94).

<sup>52</sup> L'impiego della terza persona singolare riservato a Giuseppe (v. 15: «rimase lì»; v. 23: «andò ad abitare») pur in presenza di Maria e del bambino Gesù, evidenzia la tendenza di Matteo a porre in primo piano l'esercizio della responsabilità paterna: «Giuseppe appare come il responsabile, la persona che vigorosamente agisce» (STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 95).

esercita la sua responsabilità con puntualità e determinazione.<sup>53</sup> L'esercizio della paternità è sempre definito in relazione al bambino e alla madre e in ottemperanza al comando divino di agire. In questo senso egli rimane fedele alla sua chiamata, testimoniando con la sua premurosa presenza l'autentico servizio che un padre deve svolgere nei riguardi della sua famiglia.

Il racconto della fuga in Egitto (vv. 13-15), preceduto dal motivo dell'adorazione dei magi, mostra lo stridente cambiamento di scena. Il bambino (*paidion*) è minacciato da un pericolo letale: il re Erode sta inviando a Betlemme i suoi soldati per eliminarlo. I simboli pacifici che caratterizzano il racconto della nascita, la stella che guida i magi e l'armonia della famiglia che gioisce per il bambino, sono sostituiti dalla paura di una morte imminente, dalla minaccia notturna e dal potere sovrachiarante di Erode. I commentatori hanno evidenziato la ripetizione di uno schema comune nelle tre scene in cui Dio interviene nel sonno e parla a Giuseppe mediante il suo angelo: l'annuncio a Giuseppe (Mt 1,18-25), la fuga in Egitto (Mt 2,13-15)<sup>54</sup> e il ritorno in Palestina (Mt 2,19-23). L'evangelista presenta i tre episodi ripetendo cinque motivi ricorrenti:<sup>55</sup>

<i>Motivi ricorrenti</i>	<i>Annuncio a Giuseppe Mt 1,18-25</i>	<i>Fuga in Egitto Mt 1,13-15</i>	<i>Ritorno in Palestina Mt 2,19-23</i>
1. Ambientazione del racconto	1,18-19	2,13a	2,19a
2. Apparizione dell'angelo a Giuseppe	1,20a	2,13b	2,19b
3. Messaggio e comando dell'angelo	1,20b-21	2,13c	2,20
4. Esecuzione del comando da parte di Giuseppe	1,24-25	2,14-15a	2,21
5. Citazione di compimento della Scrittura	1,22-23	2,15b	2,23b

<sup>53</sup> Il racconto di 2,13-23 si svolge in tre atti: la fuga in Egitto (vv. 13-15), la persecuzione violenta nei confronti dei bambini di Betlemme (vv. 16-18) e il ritorno della santa famiglia in Palestina (vv. 19-23); cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 79-81.

<sup>54</sup> Il racconto della strage dei bambini in Mt 2,16-18 non rientra nello schema (cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 157).

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, 156.

I tre episodi sono caratterizzati dalla rivelazione angelica e dalle citazioni di compimento.<sup>56</sup> Nel primo episodio l'evangelista introduce la citazione (Mt 1,23) prima che Giuseppe esegua il comando, mentre negli altri due episodi colloca le altre citazioni alla fine (cfr. Mt 2,15.18.23b). La simmetria dei racconti e la ripetizione del vocabolario evidenziano l'attenzione al ruolo predominante di Giuseppe. Il testo di Mt 2,13b-15 recita:

Alzati (*egertheis*), prendi con te il bambino e sua madre (*to paidion kai tēn mētera autou*), fuggi in Egitto e resta là finché non ti avvertirò: Erode infatti vuole cercare il bambino per ucciderlo». Egli si alzò, nella notte (*nyktos*), prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto, perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato mio figlio* (Mt 2,13b-15).

Nell'esercizio della protezione del bambino e della madre,<sup>57</sup> Giuseppe esprime una paternità singolare, che deriva dalla chiamata di Dio. Egli si alza nella notte, segno della prontezza con cui lo sposo di Maria agisce per l'incombente minaccia di Erode. Il verbo «ritirarsi (*anachoreō*)», applicato ai magi per il loro ritorno dopo aver adorato il Signore (vv. 12-13), ora designa la santa famiglia costretta da Erode a «ritirarsi-rifugiarsi» in Egitto (v. 14: *anechōrēsān eis Aigypton*). Il verbo «chiamare» (*kaleō*) attestato nella citazione di compimento di Os 11,1, nel suo contesto proprio, evidenziava la dimensione vocazionale con cui Dio «educa» il suo popolo.<sup>58</sup> La citazione di Osea evoca la relazione di amore (paterno) che lega *Yhwh* ad Israele e alla sua storia di liberazione. Israele è indicato come «figlio» (la LXX parla di «suoi figli») intendendo l'amore paterno e generativo e l'idea della primogenitura. I commentatori associano l'espressione di Os 11,1 al contesto di Es 4, quando *Yhwh* esorta Mosè a tornare Egitto e rivolgersi al faraone con queste parole: «Così dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito (*huios prōtotokos mou*). Io ti avevo detto: lascia partire perché mi serva! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo

<sup>56</sup> Per il ruolo e l'interpretazione delle citazioni di compimento in Mt 12, cfr. M. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations in the Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (AB 63), PIB, Roma 1976; J. MILLER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AB 140), PIB, Rome 1999; M. PERRONI, *L'uso delle Scritture ebraiche in Mt 1-2. Prospettive e limiti della ricerca filologica*, «Ricerche Storico-Bibliche» 19 (2007) 105-126.

<sup>57</sup> I commentatori collegano l'espressione «prendi con te il bambino e sua madre» con l'espressione di Es 4,20 che richiama il contesto della risposta vocazionale di Mosè, sollecitato da *Yhwh* a tornare in Egitto per liberare Israele dalla schiavitù del faraone. La comparazione tra Es 4,20 e Mt 2,13 conferma il parallelismo tra i due testi. L'evangelista sottolinea il ruolo di Giuseppe nell'esercizio della sua responsabilità verso «il bambino e la madre» (non si parla di moglie e di figlio); cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 161-162.

<sup>58</sup> Circa l'approfondimento della citazione di Os 11,1 cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 287-289; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 162-163.



partire: ecco, io farò morire il tuo figlio primogenito!» (Es 4,22-23). In Mt 2,15 la citazione viene riletta in chiave cristologica, intendendo il «figlio» non più come il popolo eletto, bensì come il bambino Gesù, la cui vicenda originaria ripete in modo paradigmatico la sofferenza di Israele «infante» e la successiva liberazione per opera di *Yhwh*.<sup>59</sup> Tale titolo costituisce la prima importante identificazione in Matteo di Gesù come «Figlio di Dio», che si aggiunge alle altre designazioni attestate nel Vangelo d'infanzia: Gesù come figlio di Davide, di Abramo (Mt 1,1) e di Maria (Mt 1,21.23.25).<sup>60</sup>

Una seconda allusione riguarda la figura di Giuseppe figlio di Giacobbe (cfr. la sezione di Gen 37-50). Si possono individuare significative corrispondenze tra la vicenda di Giuseppe e la figura dello sposo di Maria.<sup>61</sup> Ci limitiamo a segnalare tre collegamenti di carattere «tipologico».

- a) Il primo riguarda la dialettica tra paternità e figliolanza. Come il giovane Giuseppe è prediletto dall'anziano padre Giacobbe, così il Cristo è il «figlio amato» da Dio (Mt 3,17: *ho huios mou ho agapētos*).
- b) Il secondo concerne la sofferenza di Giuseppe, che nella sua innocenza subisce l'ingiustizia dei fratelli, il tradimento, la simulazione, l'esilio in Egitto, l'infamia della moglie di Potifàr, il giudizio e la pena comminata dal faraone, rimanendo in tutto fedele alla Legge divina. Anche il bambino, insieme alla madre Maria e a Giuseppe, subiscono l'ingiustizia e sono costretti a fuggire in Egitto.
- c) Una terza corrispondenza si individua nella soluzione finale delle due vicende, che culmina nel compimento di una «giustizia superiore». Il figlio di Giacobbe trionfa per la sua fedeltà ed obbedienza alla volontà divina, salvando l'intera sua famiglia e ricongiungendosi all'anziano padre.<sup>62</sup> Analogamente lo sposo di Maria salva la santa famiglia, ritornando dall'Egitto e sperimentando la «provvidenza di Dio» che compie «ogni giustizia» (Mt 3,15: *pasan dikasiosynēn*) attraverso la venuta di Gesù Cristo, secondo il suo benevolo disegno.

<sup>59</sup> Cfr. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 82.

<sup>60</sup> Nello sviluppo del Vangelo il titolo cristologico «Figlio di Dio» ritornerà nel contesto del battesimo (3,17) della trasfigurazione (17,5) e della morte in croce (27,54). Va ancora sottolineata la relazione esclusiva Padre-figlio nel Vangelo matteoano, rappresentata dalla notevole attestazione del termine «*patēr*» presente nella missione e negli insegnamenti di Gesù: cfr. Mt 5,16.45-48; 6,1.4.6.7.8.14 16.26.32; 7,11.21; 10,20.29.32-33; 11,25-27; 12,50; 13,43; 15,13; 16,17.27; 18,10.14.19.35; 20,23; 23,9; 24,36; 25,34; 26,29.39.42.53; 28,19.

<sup>61</sup> Cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 299-302.

<sup>62</sup> Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987, 556-596; J.-L. SKA, *Voi avete pensato male contro di me, ma Dio ha pensato di convertirlo in bene* (Gen 50,20), «Parola Spirito e Vita» (2009) 11-28; G. DE VIRGILIO, *Il sogno di Dio. Giustizia e pace si baceranno*, Paoline, Milano 2017, 34-45.

L'orribile uccisione dei bambini da parte dei soldati di Erode evoca la sofferenza degli innocenti di ogni tempo (Mt 2,16). L'evangelista inserisce la citazione di compimento di Ger 31,15<sup>TM</sup> (38,15<sup>LXX</sup>) associando il grido della «madre» Rachele per il dolore della morte dei suoi figli. Tale allusione richiama la distruzione dei regni del nord (722 a. C.) e del sud e la sorte degli esiliati in terra straniera (587 a. C.). Allo stesso tempo il grido di dolore rappresenta la supplica che sale verso Dio perché intervenga e realizzi una nuova liberazione.<sup>63</sup>

L'ultima unità (Mt 2,19-21) riferisce del ritorno in Palestina. Il testo di recita:

<sup>19</sup>Morto Erode, ecco, un angelo del Signore apparve in sogno (*phainetai kat'onar*) a Giuseppe in Egitto <sup>20</sup>e gli disse: «Alzati (*egertheis*), prendi con te il bambino e sua madre (*paralabe to paidion kai tēn mētera autou*) e va' nella terra d'Israele (*poreuou eis gēn Israēl*); sono morti infatti quelli che cercavano di uccidere il bambino». <sup>21</sup>Egli si alzò, prese il bambino e sua madre ed entrò nella terra d'Israele.

Ancora una volta il Signore interviene per sostenere il cammino di Giuseppe. Come padre egli ha il compito di riportare Gesù nella «terra di Israele». È il paese dove il bambino deve crescere con la sua famiglia, deve imparare la Legge e le tradizioni della sua gente, deve sentirsi in una dimora sicura e stabile. Giuseppe è chiamato a vivere una doppia responsabilità: proteggere la sua famiglia lungo la strada del rientro in Palestina e decidere «dove» stabilirsi in modo da assicurare un futuro sereno al bambino e alla madre. L'evangelista fornisce alcune indicazioni cronologiche, che sono funzionali al racconto: la morte di Erode (v. 19) e l'avvicendamento al trono come etnarca del sanguinario figlio Archelao (v. 22). Si sottolinea come Giuseppe «ebbe paura di andare (v. 22: *ephobētē ekei apelthein*)» a vivere in Giudea, probabilmente nella città paterna di Betlemme. Nell'ultima apparizione in sogno egli decide di ritirarsi in Galilea e di andare ad abitare a Nazaret, una località sconosciuta nei racconti anticotestamentari. In questo quadro finale si coglie l'importanza della missione di Giuseppe: la sua completa dedizione alla famiglia deriva dalla docilità e dall'obbedienza che egli vive nel quotidiano lottare contro i pericoli della vita.

La sezione si chiude con l'ultima citazione di compimento, che suscita diversi problemi interpretativi.<sup>64</sup> Il v. 23 recita: «e andò ad abitare (*kai elthōn katōkēsen*) in una città chiamata Nazaret, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo dei profeti (*hopōs plērōthē to hrēthen dia tōn prophētōn*): “Sarà chiamato Nazareno” (*hoti Nazōraios klēthēsetai*)». L'intento è quello di mostrare come la dimora di Nazaret sia stata scelta alla luce del progetto di Dio profetizzato nelle Scritture.

<sup>63</sup> Cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 166-169; GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, 84-85.

<sup>64</sup> Cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 292-295; LUZ, *Matteo*, I, 211-212; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo*, 173-175.

Lasciando aperta la questione interpretativa collegata alla citazione, è importante evidenziare come l'appellativo *Nazōraios* diventa in successione l'ultimo titolo cristologico, con cui si completa la presentazione di Gesù nel Vangelo d'infanzia. Le coordinate storiche sono così inquadrare in una visione «teologica», che segna il percorso della storia salvifica, dalla paternità di Abramo e di Davide fino alla «paternità» di Giuseppe, lo sposo di Maria. La famiglia di Nazaret è l'approdo di questa prima sezione e la sua collocazione territoriale tematizza fin dall'inizio, la prospettiva universalistica della predicazione di Cristo e della Chiesa (Mt 28,18-20). In tal modo l'evangelista prepara l'esordio della missione del Signore, facendo precedere la straordinaria figura del Battista e l'efficacia della sua predicazione (3,1).

#### 4. *L'obbedienza alla Legge*

La presentazione lucana della figura di Giuseppe per molti versi completa quanto abbiamo potuto rilevare nel primo Vangelo. Il racconto dell'annuncio a Maria, che ha come protagonista la Vergine di Nazaret, ribadisce la discendenza davidica dello sposo (Lc 1,27). Il «messianismo davidico» è attestato nella rivelazione angelica, dove si collega l'esercizio regale del «figlio dell'Altissimo» con la promessa messianica di un regno senza fine (Lc 1,32-33; cfr. 2Sam 7,13-16; Is 9,5b-6).<sup>65</sup> Alcuni commentatori hanno sottolineato la peculiarità della presentazione di Giuseppe nel racconto lucano indicando una duplice prospettiva. La prima riguarda l'adesione alla Legge e la seconda si collega con il dinamismo della vita ordinaria e della testimonianza lavorativa a Nazaret.<sup>66</sup>

Giuseppe, appartenente alla casa e della famiglia di Davide, obbedisce al decreto imperiale del censimento, salendo in Giudea, alla città di Davide, Betlemme «per farsi censire insieme a Maria, sua sposa, che era incinta» (Lc 2,4). La versione lucana della natività non mostra incertezze e dubbi di Giuseppe, come nel racconto matteo. Egli esercita la sua paternità legale, condividendo con la sposa il cammino familiare e la cura del bambino.<sup>67</sup> Inoltre Luca si accontenta di riferire l'opinione secondo cui si «riteneva» che Giuseppe fosse il padre di Gesù (Lc 3,23).

Nel Vangelo d'infanzia (Lc 1-2) si parla di Giuseppe come «padre» (*patēr*: 2,33.48) e di Maria e Giuseppe come «genitori» (*goneis*: 2,27.41.43). Solo il terzo evangelista nota come i due sposi osservano la Legge mosaica, circoncidendo il bambino all'ottavo giorno dalla nascita (2,21), presentandolo al tempio (2,22-38) e svolgendo il pellegrinaggio annuale nella città santa (2,41-52). A differenza dell'ampio episodio che si concentra sulla figura di Giovanni Battista (cfr. 1,57-79), la circoncisione e l'imposizione del nome di Gesù occupano solo il v. 21.

<sup>65</sup> Cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 105-111.

<sup>66</sup> Cfr. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 97.

<sup>67</sup> Cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 247-276.

Esso si presenta come un inciso che collega il racconto del Natale con l'episodio della Presentazione al Tempio del bambino.<sup>68</sup> Come nel racconto di Zaccaria ed Elisabetta, l'imposizione del nome segue la direttiva dell'angelo (1,13; 1,31; cfr. Mt 1,22), che viene esplicitata per sottolineare l'obbedienza della famiglia alla volontà divina. Mediante la circoncisione il bambino è segnato con il simbolo dell'alleanza (cfr. Gn 17,11) e incorporato nel popolo di Israele (cfr. Gs 5,2-9). La sua configurazione «sotto la Legge» è ulteriormente confermata dall'importante episodio della presentazione al tempio.<sup>69</sup>

Osservando la tradizione ebraica (cfr. Es 13,12) Luca pone in rilievo la dimensione «rivelativa e profetica» dell'offerta del primogenito da parte dei genitori. È importante segnalare la singolarità cristologica dell'episodio che coinvolge la santa famiglia, il riferimento alla Legge di Mosè (vv. 22-24), il collegamento con le profezie di Israele e l'attestazione della futura missione del bambino.<sup>70</sup> Dopo il «canto di Simeone» (vv. 29-32) l'evangelista annota come «il padre e la madre di Gesù si stupivano (*thaumazontes*) delle cose che si dicevano di lui» (2,33). Lo stupore dei genitori si comprende nella graduale progressione della rivelazione cristologica, che accomuna tutti coloro che incontrano il Signore.<sup>71</sup> La benedizione di Simeone precedentemente riservata al bambino (2,28: *eulogēsen*) è rivolta anche ai genitori (v. 34: *eulogēsen autous*). Segue il secondo annuncio profetico che collega la missione del Figlio con quella della madre del messia: «Ecco, egli è qui per la caduta e la risurrezione di molti in Israele e come segno di contraddizione – e anche a te una spada trafiggerà l'anima –, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (vv. 34-35). In silenzio Giuseppe ascolta, accoglie e interiorizza il mistero che avvolge il bambino e il «destino» di Maria. La giovane famiglia entra sempre di più nel progetto divino dopo aver adempiuto (*etelesan*) ogni cosa secondo la Legge del Signore (*panta ta kata ton nomon kyriou*)» (v. 39). Giuseppe, Maria e il bambino «fecero ritorno (*epetrepsan*) in Galilea alla loro città di Nazaret (*eis polin beaūtōn Nazareth*)».

<sup>68</sup> Valentini fa notare in particolare «la formula stereotipata “si compì il tempo”: di partorire (2,6), di circoncidere il bambino (2,21), del loro *katharismos* (2,22) che introduce e lega intenzionalmente i singoli episodi, al centro dei quali e come raccordo si trova proprio il v. 21» (*ibidem*, 278),

<sup>69</sup> Cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 591-639; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 279-321; GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple*, 147-210.

<sup>70</sup> Il racconto di Lc 2,22-38 solleva alcune questioni relative all'interpretazione dell'espressione «loro purificazione (*katharismou autōn*)» (2,22), il confronto con le prescrizioni legali e il ruolo del tempio di Gerusalemme e delle figure in esso evocate (cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 280, nota 157).

<sup>71</sup> Cfr. Lc 1,21.63; 2,18.33. L'impiego del verbo *thaumazō* (*epi-thaumazō*) è caratteristico dell'opera lucana: cfr. Lc 4,22; 9,43; 20,26; At 3,12; cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 299.

I commentatori hanno notato la corrispondenza speculare dei vv. 22.39,<sup>72</sup> evidenziando il ruolo teologico del «ritornello del compimento che compare regolarmente alla fine delle diverse scene del racconto d'infanzia di Luca (cfr. Lc 1,23.57; 2,6.21) e particolarmente sottolineato nel nostro testo ed associato alla fedeltà alla Legge del Signore»<sup>73</sup>. Analogamente si evidenzia il motivo della partenza o del ritorno, attestato a conclusione di sei dei sette episodi lucani (cfr. 1,23.38.56; 2,20.39.51). Il v. 39 completa non solo l'episodio della presentazione del tempio, ma chiude anche l'arco narrativo iniziato con il viaggio di Giuseppe e Maria da Nazaret a Betlemme a motivo del censimento (2,4) e ora terminato con il ritorno a Nazaret. Nel v. 40 si aggiunge la seconda indicazione relativa alla crescita del bambino, che è simile alla formula con cui si chiude la sezione di Giovanni Battista (1,80). È interessante evidenziare le differenze tra la figura di Giovanni e quella di Gesù, confrontando Lc 1,80 e 2,39b-40.

Lc 1,80	Lc 2,39b-40
<p>Il bambino cresceva e si fortificava nello spirito (<i>ekrataiouto pneumati</i>). Visse in regioni deserte (en tais erē-mois) fino al giorno della sua manifestazione a Israele.</p>	<p>fecero ritorno in Galilea, alla loro città di Nazaret. Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza (<i>ekrataiouto plēroumenon sophia</i>), e la grazia di Dio era su di lui (<i>charis theou ēn ep'auto</i>).</p>

Lo sviluppo formativo di Giovanni, è descritto come un processo di crescita e di fortificazione «nello Spirito» (*ekrataiouto pneumati*), espressione ricorrente per le figure profetiche.<sup>74</sup> Inoltre il Battista visse in regioni deserte. Mentre lo sviluppo di Gesù è definito come un processo di crescita e di fortificazione «pieno di sapienza, e la grazia di Dio (*charis theou*) era su di lui», vivendo a Nazaret di Galilea. In Lc 2,40 la grazia di Dio (*charis theou*) indica la costante benevolenza e assistenza divina nei riguardi del bambino (*ēn ep'auto*) da parte di Dio.<sup>75</sup> L'evan-

<sup>72</sup> Cfr. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2,22-39 in Luke-Acts*, 177-182; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 319-320. Sulla base del vocabolario, Brown segnala un collegamento tra Lc 2,39 e 1Sam 2,20; cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 637.

<sup>73</sup> VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 320.

<sup>74</sup> Al motivo dello Spirito si associa l'espressione «mano del Signore» (Lc 1,66) per indicare l'origine e l'efficacia della missione profetica.

<sup>75</sup> L'espressione «la grazia di Dio era su di lui» (v. 40) evoca la rivelazione dell'angelo a Maria: «Il Signore è con te» (1,28); «hai trovato grazia presso Dio» (v. 31); «lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'altissimo di coprirà» (v. 35).

gelista sottolinea come Gesù «rimane» nel nucleo familiare fino all'inizio della sua missione (3,23)<sup>76</sup>.

### 5. *La vita ordinaria a Nazaret*

Un ultimo aspetto riguarda la vita ordinaria trascorsa a Nazaret e contrassegnata dalla testimonianza lavorativa dei genitori di Gesù. Essi offrono al bambino un ambiente fedele alle tradizioni del popolo di Israele. Mentre nei racconti mattei l'attenzione è posta sulla figura di Giuseppe e sull'esercizio della sua cura paterna (i verbi sono in terza persona singolare), in Luca si presenta l'agire familiare come espressione della comunione tra Giuseppe e Maria (i verbi sono in terza persona plurale).<sup>77</sup> Si intuisce dai brevi cenni dei racconti come il loro impegno nell'educare il bambino è frutto di una sintonia nel servizio e nella premura.<sup>78</sup> In questa linea, tra gli altri significati, il racconto di Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52) conferma l'intento lucano di presentare il ruolo dei genitori di Gesù che si prendono cura della sua crescita e maturazione umana e spirituale. Allo stesso tempo Giuseppe e Maria comprovano la loro obbedienza alla Legge osservando la tradizione dei pellegrinaggi annuali nella città santa per la festa di Pasqua (2,41).<sup>79</sup>

L'episodio dello smarrimento e del ritrovamento al tempio di Gesù dodicenne, che chiude la sezione lucana del Vangelo d'infanzia, sembra turbare l'armonia

<sup>76</sup> Il motivo dell'obbedienza alla Legge è ulteriormente approfondito nella riflessione paolina di Gal 4,4-5 in cui si menziona la figura mariana della «donna» e si afferma la condizione filiale dei credenti: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio (*exapesteilen ho theos ton huion autou*), nato da donna, nato sotto la Legge (*genomenon ek gynaikos, genomenon hypō nomon*), per riscattare quelli che erano sotto la Legge (*hina tous hypō nomon exagorasē*), perché ricevessimo l'adozione a figli (*hina tēn huiōthesian apolabōmen*)». Si indica così una stretta connessione tra la condizione filiale di Cristo nato da donna e il rispetto della Legge, a cui anche Giuseppe e Maria sono stati fedeli; cfr. VALENTINI, *Maria secondo le Scritture*, 29-38.

<sup>77</sup> Giuseppe e Maria vanno insieme a Betlemme (Lc 2,6), insieme portano il bambino al tempio (2,22), rimangono stupiti delle parole di Simeone (2,33), rientrano a Nazaret (2,39), cercano affannosamente Gesù dodicenne (2,48) e non comprendono la sua misteriosa risposta (2,50); cfr. STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 98; L. MAZZINGHI, «*Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?*» (Lc 4,49), in E. TONIOLO (a cura di), *Maria e il Dio dei nostri Padri, padre del Signore nostro Gesù Cristo*, Edizioni Marianum, Roma 2001, 187-219.

<sup>78</sup> Annota Stock: «Si manifesta una grande armonia fra Maria e Giuseppe ed essi appaiono come genitori molto premurosi e perfettamente uniti nel loro impegno per Gesù» (STOCK, *Giuseppe, padre di Gesù secondo la Legge*, 98).

<sup>79</sup> L'obbligo dei pellegrinaggi a Gerusalemme riguardava gli uomini, mentre non c'era alcun dovere per le donne e i bambini. Nel racconto lucano si coglie l'intento di presentare l'unità della santa famiglia che vive coerentemente il cammino della fede e l'osservanza della Legge (cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 331).

della famiglia.<sup>80</sup> Senza entrare nel merito del dibattito circa la pericope,<sup>81</sup> il nostro interesse si limita alle considerazioni riguardanti la presenza e il ruolo di Giuseppe e Maria. Essi salgono a Gerusalemme e partecipano alla festa di Pasqua con Gesù dodicenne. Sulla via del ritorno, dopo una giornata di viaggio, si accorgono dell'assenza del bambino e lo cercano tra parenti e conoscenti. Non avendolo trovato, tornano nella città santa e dopo tre giorni lo trovano nel tempio, seduto in mezzo ai maestri, mentre li ascoltava e li interrogava (v. 46). Nei vv. 47-48 l'evangelista registra due atteggiamenti. Lo stupore dei presenti di fronte all'intelligenza e alle risposte del bambino (v. 47) e la sorpresa mista all'angoscia dei genitori. È la madre ad intervenire, mentre Giuseppe rimane in silenzio: «Figlio (*teknon*), perché ci hai fatto questo (*ti epoiēsas hēmīn houtōs*)? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo (*odynōmenoi ezētoumen se*)» (v. 48). La risposta di Gesù è diretta: «Perché mi cercavate? (*ti hoti ezēteite me?*) Non sapevate che io devo (*dei*) occuparmi (*einai me*) delle cose del Padre mio? (*en tois tou patros mou*)» (v. 49). Diversi commentatori rilevano un collegamento tra la «la sapienza» di Gesù adolescente (v. 47) e la risposta-rivelazione del v. 49.<sup>82</sup> Rivelandosi come «figlio di Dio», Gesù dodicenne allude al progetto che il Padre ha stabilito, di cui egli deve (*dei*) occuparsi. L'evangelista annota che «essi non compresero (*ou synēkan*) ciò che aveva detto loro (*to hrēma ho elalēsen autois*)» (v. 50). La paternità di Giuseppe e la maternità di Maria fanno parte di questo progetto, che rimane incomprensibile agli occhi umani.<sup>83</sup> L'incomprensione dei genitori assume così un valore indicatore per il cammino di coloro che incontreranno e seguiranno il Signore.<sup>84</sup>

Nella prospettiva teologica lucana, l'episodio di Gesù adolescente mira a coinvolgere i due genitori in un esemplare processo di rivelazione cristologica segnato dalla fatica di comprendere il mistero della sua persona. Questa scena ha la funzione di coprire il vuoto narrativo che intercorre tra i racconti dell'infanzia e la missione pubblica di Cristo. In questo senso la caratterizzazione delle figure genitoriali è indicativa del «cammino interiore» che i credenti sono chiamati a vivere nell'incontro con il Cristo. Anche chi ha esercitato il ministero della paternità legale come Giuseppe e della maternità verginale come Maria, deve accogliere Ge-

<sup>80</sup> Cfr. E. MANICARDI, *Redazione e tradizione in Lc 1-2*, «Ricerche Storico Bibliche» 2 (1992) 13-53; MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia*. 3: *Nascimento e infancia de Juan y Jesús en Luca 1-2*, 220-224; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 322-323.

<sup>81</sup> Per l'approfondimento delle questioni letterarie e teologiche di Lc 2,41-52, cfr. BROWN, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, 640-676; VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 322-353; M. CRIMELLA, «Perché mi cercavate?» Gesù dodicenne nel tempio, in M. CRIMELLA – G. C. PAGAZZI – S. ROMANELLO (edd.), *Extra ironiam nulla salus* (Fs. R. Vignolo) Glossa, Milano 2016, 403-424.

<sup>82</sup> Cfr. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, 341.

<sup>83</sup> Per l'approfondimento della figura della Vergine Maria in Lc 1-2, cfr. *ibidem*, 354-358.

<sup>84</sup> Cfr. *ibidem*, 348.

sù con profondità di fede e apertura al mistero. Nel quadro strutturale di Lc 1-4, l'episodio prepara la missione pubblica del Cristo, che a partire dal suo ambiente non verrà compreso dai suoi stessi concittadini. Proprio nella scena della sinagoga di Nazaret, Gesù è identificato come il «figlio di Giuseppe» (Lc 4,22) e trattato come «profeta rifiutato» dalla sua gente (4,28-30).

#### IV. CONCLUSIONE

Il percorso proposto fa emergere alcuni aspetti biblico-teologici che qualificano la figura di San Giuseppe, la sua vocazione e la sua missione. Sottolineiamo tre motivi principali, che contribuiscono ad offrire un quadro sintetico e tendenzialmente unitario del messaggio matteo e lucano: a) La paternità legale di Giuseppe nella discendenza davidica; b) La nuzialità verginale del matrimonio con Maria; c) Il binomio giustizia-obbedienza secondo il progetto salvifico divino.

a) Nei racconti evangelici spicca anzitutto il motivo della paternità, collegato alla chiamata di Dio. Da una parte la paternità assume un ruolo funzionale alla nascita del bambino e alla sua collocazione nella «discendenza davidica», accogliendo legittimamente Maria nella sua casa. Allo stesso tempo, Giuseppe recepisce l'annuncio dell'angelo come una missione che si esplica in una paternità spirituale, facendo della sua vita e dei suoi progetti un'offerta piena a Dio.<sup>85</sup> Il sogno di uno sposo che progetta di fare famiglia non viene cancellato dall'irruzione di Dio, ma trova la giusta collocazione nel più grande «sogno di Dio Padre». La linea storica dei padri del popolo di Israele si compie finalmente nella figura di Giuseppe, lo sposo di Maria. È la sua paternità che viene implicitamente delineata nella presenza silenziosa ed amorevole e nelle decisioni urgenti che egli deve prendere in difesa della sua famiglia. La paternità di Giuseppe include la ricchezza della tradizione sapienziale dell'uomo pio e prudente, per la quale Giuseppe rappresenta un modello esemplare. La sua paternità «messa alla prova» cresce nello sviluppo del racconto evangelico e matura in un graduale processo di interiorizzazione e di servizio. La fatica di capire la volontà divina nel contesto della rivelazione angelica (Mt 1,19) si collega con l'incomprensione delle parole di Gesù dodicenne che richiama il misterioso disegno del Padre (Lc 2,49). In questo

<sup>85</sup> Annota papa Francesco, citando un'omelia di San Paolo VI: «San Paolo VI osserva che la sua paternità si è espressa concretamente “nell'aver fatto della sua vita un servizio, un sacrificio, al mistero dell'incarnazione e alla missione redentrice che vi è congiunta; nell'aver usato dell'autorità legale, che a lui spettava sulla sacra Famiglia, per farle totale dono di sé, della sua vita, del suo lavoro; nell'aver convertito la sua umana vocazione all'amore domestico nella sovrumana oblazione di sé, del suo cuore e di ogni capacità, nell'amore posto a servizio del Messia germinato nella sua casa” (FRANCESCO, *Patris corde*, n. 1).



senso Giuseppe è chiamato a vivere la sua vocazione e missione nell'esercizio di una fede umile e coraggiosa.

b) Strettamente collegato con l'esercizio della paternità spicca il motivo della nuzialità verginale. La tradizione cristiana ha costantemente ritenuto autentico e casto il matrimonio di Giuseppe e Maria. La loro unione, desiderata e ratificata nel tempo del fidanzamento, è stata portata a compimento nella vita matrimoniale. L'amore verginale che lega strettamente il padre e la madre di Gesù è opera della grazia divina accolta e condivisa nelle tappe della vita familiare. La nuzialità che caratterizza l'esistenza di Giuseppe va compresa nella prospettiva della tenerezza con cui Dio interviene nella storia di Israele. In questa ottica va immaginata la capacità di unire la famiglia segnata da fatica e preoccupazione, l'efficacia di educare il bambino nella sua crescita e la testimonianza umile e nascosta del lavoro quotidiano. La nuzialità verginale di Giuseppe nel progetto di Dio esprime tutta la sua fecondità e la sua capacità generativa. In modo unico egli sostiene la sua sposa e custodisce il cuore del Figlio di Dio.

c) Gli evangelisti concordano nell'attribuire a Giuseppe le virtù della giustizia e dell'obbedienza. La descrizione matteana secondo cui Giuseppe era «giusto e non voleva accusare pubblicamente» la fidanzata che aspettava un figlio (Mt 1,19) travalica la questione della prassi giuridica da tenere in tale situazione. La rivelazione angelica (1,20-21) indica come la giustizia della Legge è impotente di fronte all'opera giustificante di Dio secondo il suo progetto. In questo senso in Giuseppe si anticipa già il profilo dell'uomo «giusto» secondo l'ideale delle beatitudini evangeliche. In esse Gesù sottolineerà una «nuova giustizia» che porta a compimento la Legge e che inerisce al dinamismo del Regno (cfr. Mt 6,33). È precisamente questa giustizia divina che l'evangelista attribuisce allo sposo di Maria. L'esercizio di questa giustizia «misericordiosa» fa di Giuseppe «l'ombra del Padre»<sup>86</sup>, l'uomo che ha vissuto in prima persona l'esperienza della misericordia di Dio e in questa logica di amore e di libertà può esercitarla nella sua famiglia. L'obbedienza possiamo definirla come il centro vitale della vocazione e della missione dello sposo. In tal senso tutta la sua esistenza è stata una «risposta obbediente» alle chiamate di Dio. Fede e obbedienza sono il segreto della fecondità di Giuseppe, che esercita la sua opera in costante ascolto della Parola di vita e in dialogo con Maria e Gesù. La sua presenza silenziosa diventa il *sermo corporis* che rende ineguagliabile la sua missione nella storia della salvezza. Tra i vari santi che hanno riflettuto sulla

<sup>86</sup> L'immagine viene evocata da papa Francesco che scrive: «Lo scrittore polacco Jan Dobraczyński, nel suo libro *L'ombra del Padre*, ha narrato in forma di romanzo la vita di San Giuseppe. Con la suggestiva immagine dell'ombra definisce la figura di Giuseppe, che nei confronti di Gesù è l'ombra sulla terra del Padre Celeste: lo custodisce, lo protegge, non si stacca mai da Lui per seguire i suoi passi» (FRANCESCO, *Patris corde*, n. 7).

figura di Giuseppe, vi è San Josémaría Escrivá,<sup>87</sup> le cui parole semplici e profonde, si rivelano così attuali per ogni uomo:

Giuseppe era infatti un uomo comune su cui Dio fece affidamento per operare cose grandi. Seppe vivere come voleva il Signore in tutti i singoli eventi che composero la sua vita. Per questo la Sacra Scrittura loda Giuseppe affermando che era giusto. E, nella lingua ebraica, giusto vuol dire pio, servitore irreprensibile di Dio, esecutore della volontà divina; significa anche buono e caritatevole verso il prossimo. In una parola, il giusto è colui che ama Dio e dimostra questo amore osservando i comandamenti e orientando la vita intera al servizio degli uomini, propri fratelli.<sup>88</sup>

#### ABSTRACT

L'articolo presenta la vocazione e la missione di S. Giuseppe, lo sposo di Maria nei «Vangeli d'infanzia» (cf. Mt 1-2; Lc 1-2). Lo studio si articola in cinque punti: 1. L'intento teologico delle genealogie (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38); 2. La valenza vocazionale dell'annuncio a S. Giuseppe (Mt 1,18-25); 3. L'esercizio della responsabilità familiare (Mt 2,13-23); 4. L'obbedienza alla Legge; 5. Vita ordinaria e testimonianza Nazaret. Tre motivi principali qualificano la vocazione e missione di San Giuseppe: a) La paternità legale di Gesù nella discendenza davidica; b) La nuzialità verginale del matrimonio con Maria; c) Il binomio giustizia-obbedienza secondo il progetto salvifico divino.

The article presents the Vocation and Mission of St. Joseph, Mary's spouse in the "Gospels of Infancy" (cf. Mt 1-2; Lk 1-2). The study is divided into five points: 1. The theological intent of genealogies (Mt 1: 1-17; Lk 3: 23-38); 2. The vocational value of the announcement to St. Joseph (Mt 1: 18-25); 3. The exercise of family responsibility (Mt 2: 13-23); 4. Obedience to the law; 5. Ordinary life and witness in Nazareth. Three main reasons qualify the Vocation and Mission of St. Joseph: a) The legal Paternity of Jesus in the Davidic descent; b) The virginal Nuptiality of marriage with Mary; c) The binomial justice-obedience according to the Divine saving plan.

<sup>87</sup> A parte i numerosi riferimenti a san Giuseppe che san Josémaría fa durante tutta la sua vita, esistono quattro lunghi testi dedicati a san Giuseppe che fanno intravedere una teologia del santo Patriarca quasi completa. Ecco, dunque, i testi: omelia *Nella bottega di Giuseppe*, 19-III-1963, in ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, ARES, Milano 1982, nn. 39-56; *La escuela de José, appunti della predicazione*, 19-III-1958 (AGP, biblioteca, P18, 79-88); *San José, nuestro Padre y Señor, appunti della predicazione*, 19-III-1968 (AGP, biblioteca, P09, 93-103); *De la familia de José, appunti della predicazione*, 19-III-1971 (AGP, biblioteca, P09, 133-141); cfr. L. F. MATEO-SECO, *San Giuseppe nella vita cristiana e negli insegnamenti di san Josémaría*, «Romana» (2014) 390-402.

<sup>88</sup> ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, 40.

# “TENED ENTRE VOSOTROS LOS MISMOS SENTIMIENTOS QUE TUVO CRISTO” (FIL 2,5) UNA LITURGIA QUE CONFIGURA A CRISTO

JUAN JOSÉ SILVESTRE\*

SUMARIO: I. *Liturgia que conforma a Cristo*. II. *Conformación a Cristo y ars celebrandi*. 1. Epifanía de un *Ordo Missae* celebrado desde Cristo. 2. *Ars celebrandi* que facilita el encuentro de amistad con Dios. 3. *Ars celebrandi* que es oración, diálogo con Dios que no olvida a los hermanos. 4. Conocer la estructura del encuentro con Dios ayuda el *ars celebrandi* y por tanto a nuestra configuración con Cristo. 5. *Ars celebrandi* cuando el cuerpo dialoga con Dios. 6. El verdadero *ars celebrandi* convierte el silencio en oración. III. *Síntesis*.

## INTRODUCCIÓN

Han transcurrido casi 60 años desde que el Concilio Vaticano II, siguiendo los pasos del movimiento litúrgico y del magisterio anterior, proclamaba con fuerza en la constitución *Sacrosanctum concilium* que los cristianos no podían seguir asistiendo al misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones participarán consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada: dejándose instruir por la Palabra de Dios, fortaleciéndose en la mesa del Señor, dando gracias y aprendiendo a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la Hostia inmaculada.<sup>1</sup>

Las palabras de este número 48 de la constitución conciliar recogen la famosa expresión: «*per ritus et preces*» que leída en su contexto muestra la gran importancia de ambos, ritos y oraciones: elementos que permiten comprender bien el misterio y hacer posible la participación en la acción sagrada. En este artículo que-remos desarrollar y profundizar, siguiendo el magisterio de los últimos Romanos Pontífices, esta intuición conciliar.

Como marco y a la vez puerta de ingreso en este estudio proponemos unas palabras de la instrucción *Redemptionis sacramentum*, en estrecha relación con la expresión «*per ritus et preces*» apenas citada. Se trata del número 5 de esta instrucción: «las palabras y los ritos litúrgicos, que son expresión fiel, madurada

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, const. *Sacrosanctum Concilium*, 4.XII.1963, n. 48.

a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él (cfr. Flp 2, 5); conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón».<sup>2</sup>

Adquirir los sentimientos de Cristo es todo un programa de vida que la liturgia hace posible ya que, como afirma el Papa Francisco, la liturgia por ser obra de Cristo, «impulsa desde dentro a revestirse de los mismos sentimientos de Cristo, y en este dinamismo toda la realidad se transfigura».<sup>3</sup> Trataremos de desarrollar esta idea a lo largo de este trabajo.

## I. LITURGIA QUE CONFORMA A CRISTO

¿Cómo el hombre, que desea la unión con Dios y a la vez experimenta el lastre de su pecado, intuye y se prepara, tal vez sin saberlo, a participar al Misterio de Cristo? Podríamos decir que Jesucristo con su vida, especialmente con su pasión, muerte, resurrección y ascensión, con su Misterio pascual, hace posible el perdón de los pecados y la comunión con Dios. Partiendo de esta realidad, una vez abiertas las puertas a la unión con Dios, podemos atravesar su umbral: y lo hacemos en la Iglesia donde, hechos uno con Cristo por la acción del Espíritu Santo, accedemos al diálogo con el Padre. La liturgia, la Eucaristía, es el medio para lograrlo.

«Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2, 5). Estas palabras del Apóstol de las gentes permiten explicar el alma sacerdotal y la participación en el único sacerdocio de Cristo por parte de sacerdotes y fieles: se trata de adquirir los sentimientos de Cristo y es la liturgia la que lo hace posible.

Esto supone que, para un cristiano, cualquier aspecto de su vida debería ser inseparable del pensar, meditar, hacer proyectos que se adecuen a los sentimientos de Jesús. «El verbo griego “*froneo*” que emplea san Pablo (Flp 2, 5) y que traducimos por la idea de “compartir los sentimientos”, recuerda el vínculo que, en un mismo Cuerpo, une a Cristo Cabeza con nosotros, sus miembros».<sup>4</sup> De ahí que «nuestro vivir diario en nuestro cuerpo, en las cosas pequeñas, debería estar inspirado, impregnado, inmerso en la realidad divina, debería convertirse en acción juntamente con Dios. Esto no quiere decir que debemos pensar siempre en Dios, sino que debemos estar realmente penetrados por la realidad de Dios, de forma que toda nuestra vida (...) sea liturgia, sea adoración».<sup>5</sup>

<sup>2</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Redemptionis sacramentum*, 25.III.2004, n. 5.

<sup>3</sup> FRANCISCO, *Mensaje a los participantes al simposio “Sacrosanctum Concilium. Gratitud por un gran movimiento eclesial”*, 18.II.2014.

<sup>4</sup> G. DERVILLE, *Amor y desamor*, Rialp, Madrid 2015, 66-67.

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI, *Lectio divina en el Seminario romano mayor*, 15.II.2012.

Como recuerda san Juan Pablo II, «participando en el sacrificio de la cruz, el cristiano comulga con el amor de entrega de Cristo y se capacita y compromete a vivir esta misma caridad en todas sus actitudes y comportamientos de vida». <sup>6</sup> Por eso afirma Papa Francisco: «la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* define la liturgia como “la primera y más necesaria fuente en la que los fieles beben el espíritu verdaderamente cristiano” (n. 14). Esto significa reafirmar el vínculo esencial que une la vida del discípulo de Jesús y el culto litúrgico. Esto no es ante todo una doctrina que se debe comprender, o un rito que hay que cumplir; es naturalmente también esto pero de otra forma, es esencialmente distinto: es una fuente de vida y de luz para nuestro camino de fe». <sup>7</sup>

Aunque suponga una breve digresión querría subrayar la atención al sentido de los ritos que se ha hecho presente con frecuencia en el Magisterio de la Iglesia durante el siglo XX. Pío XII dice al respecto: «La liturgia no es una parte solo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesíastica ordena el cumplimiento de los ritos». <sup>8</sup> En esta misma línea, recuerda la doctrina conciliar de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*: en la liturgia, «obra por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno. Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En este ejercicio, los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro». <sup>9</sup>

La liturgia es, por consiguiente, «el lugar privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con quien Él envió, Jesucristo». <sup>10</sup> Un encuentro que «se expresa como un diálogo, a través de acciones y palabras», <sup>11</sup> bajo los signos visibles que usa la sagrada liturgia, escogidos por Cristo o por la Iglesia, significando realidades divinas invisibles. <sup>12</sup>

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, n. 107.

<sup>7</sup> FRANCISCO, *Homilía III Domingo de Cuaresma*, 7.III.2015.

<sup>8</sup> PÍO XII, Carta enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, DH n. 3843.

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 7. La misma idea ha sido recogida en *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1070, 1089. Parece interesante notar que el texto latino dice: «*Merito igitur Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur...*» El antecedente de *qua* entendemos que es *exercitatio* y de este modo resulta claro que las acciones litúrgicas son ejercicio del sacerdocio de Cristo por medio de signos sensibles.

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus*, 4.XII.1988, n. 7.

<sup>11</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1153.

<sup>12</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 33.

Las palabras y los gestos de la liturgia tienen una importancia particular que reclama la participación interior de los fieles. Para ejemplificar esta idea nos pueden servir las palabras de un santo del siglo XX: «Me viste celebrar la Santa Misa sobre un altar desnudo –mesa y ara–, sin retablo. El Crucifijo, grande. Los candeleros recios, con hachones de cera, que se escalonan: más altos, junto a la cruz. Frontal del color del día. Casulla amplia. Severo de líneas, ancha la copa y rico el cáliz. Ausente la luz eléctrica, que no echamos en falta. –Y te costó trabajo salir del oratorio: se estaba bien allí. ¿Ves cómo lleva a Dios, cómo acerca a Dios el rigor de la liturgia?». <sup>13</sup> Y comenta Arocena: «el texto refleja la sensibilidad mistagógica del autor: los signos del misterio de Cristo conducen a Él. Vivida con autenticidad, la celebración constituye la mediación y, a la vez, la catequesis más elocuente de su misterio». <sup>14</sup>

Este mismo santo dirá en su predicación: «Permitidme que os recuerde lo que en tantas ocasiones habéis observado: el desarrollo de las ceremonias litúrgicas. Siguiéndolas paso a paso, es muy posible que el Señor haga descubrir a cada uno de nosotros en qué debe mejorar, qué vicios ha de extirpar, cómo ha de ser nuestro trato fraterno con todos los hombres». <sup>15</sup> En cierto sentido se puede afirmar que en esta homilía “habla” a los fieles sobre la Misa, no de un modo discursivo, sino “mistagógico”, desde los ritos. <sup>16</sup> Es lógico que sea así pues la extensa y profunda realidad de los efectos espirituales de la Santa Misa no debe discurrir de modo autónomo e independiente de los textos y ritos que jalonan la celebración. <sup>17</sup>

Volviendo al hilo del discurso señalamos que, en ese camino de conformación de la mente y corazón a las palabras y ritos de la liturgia para adquirir los sentimientos de Cristo, resultan fundamentales las virtudes de la obediencia y la humildad. En palabras de Guardini: «la liturgia exige humildad. Humildad, en su aspecto de renuncia a la propia personalidad, de sacrificio de su soberanía; y en su concepto de acción o prestación, que consiste en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él y que sobrepasa los estrechos confines de su vida». <sup>18</sup>

<sup>13</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino, Edición crítico-histórica preparada por P. RODRÍGUEZ, Rialp, Madrid 2004*<sup>3</sup>, n. 543.

<sup>14</sup> F.M. AROCENA, *Liturgia: visión general* en J.L. ILLANES (a cura di), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos 2014<sup>2</sup>, 749.

<sup>15</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa, Edición crítico-histórica preparada por ANTONIO ARANDA*, Rialp, Madrid 2013, n. 88c. Un comentario teológico-litúrgico a esta homilía en J.J. SILVESTRE, *Aprender en la Misa a tratar a Dios. Reflexiones sobre la liturgia de la Santa Misa a la luz de algunos escritos de san Josemaría*, «Romana» 63 (2016/II), 390-403.

<sup>16</sup> Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica*, n. 529, 678, nota 11.

<sup>17</sup> Cfr. J.A. ABAD, *Liturgia y vida espiritual* en ILLANES, *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, 757.

<sup>18</sup> R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia* (orig. 1918). Utilizamos la traducción publicada en Cuadernos Phase, n. 100, CPL, Barcelona 2000<sup>2</sup>, 31.

La unión de estas dos virtudes, obediencia y humildad filial, es siempre necesaria, pero las circunstancias actuales la exigen de manera especial. Las normas litúrgicas anteriores a la reforma litúrgica determinaban con precisión, hasta en detalles mínimos, el modo de cumplir cada rúbrica; actualmente son mucho más flexibles, por lo que la dignidad del culto y el bien espiritual de los fieles dependen en mayor medida de la humildad para conformarse a Cristo y de la obediencia llena de amor de quienes las cumplen.<sup>19</sup>

Se entiende así que los sacerdotes, y en cierto sentido todos los bautizados en cuanto participan del sacerdocio de Cristo por el sacerdocio común, han de ser «conscientes de que nunca deben ponerse ellos mismos o sus opiniones en el primer plano de su ministerio, sino a Jesucristo. Todo intento de ponerse a sí mismos como protagonistas de la acción litúrgica contradice la identidad sacerdotal. Antes que nada, el sacerdote es servidor y tiene que esforzarse continuamente en ser signo que, como dócil instrumento en sus manos, se refiere a Cristo. Esto se expresa particularmente en la humildad con la que el sacerdote dirige la acción litúrgica, obedeciendo y correspondiendo con el corazón y la mente al rito, evitando todo lo que pueda dar precisamente la sensación de un protagonismo suyo inoportuno».<sup>20</sup>

En realidad, «las palabras para dirigirnos a Dios no las tenemos por nosotros mismos, sino que nos han sido concedidas: el Espíritu Santo mismo ya ha formulado palabras de oración para nosotros; podemos penetrar en ellas, orar con ellas, aprendiendo así también la oración personal, aprendiendo cada vez más “a Dios” para tener certeza de él, aunque calle; para alegrarnos en Dios».<sup>21</sup> Se podría decir que la virtud de la humildad es virtud *sine qua non* para entender y hacer vida propia la celebración eucarística.

Así pues, todos, sacerdotes y laicos haciendo cada uno, todo y sólo aquello que les corresponde, participan a pleno título de la liturgia que es acción de todo el Cuerpo místico de Cristo, Cabeza y miembros. Además, en la liturgia, ejercicio del sacerdocio de Cristo, es necesario mantener, constantemente viva, la afirmación del discípulo ante la presencia misteriosa de Cristo: «Es el Señor» (Jn 21, 7). Por eso, como recuerda san Juan Pablo II, «nada de lo que hacemos en la Liturgia puede aparecer como más importante de lo que invisible, pero

<sup>19</sup> «El primer modo con el que se favorece la participación del Pueblo de Dios en el Rito sagrado es la adecuada celebración del Rito mismo. El *ars celebrandi* es la mejor premisa para la *actuosa participatio*. El *ars celebrandi* proviene de la obediencia fiel a las normas litúrgicas en su plenitud, pues es precisamente este modo de celebrar lo que asegura desde hace dos mil años la vida de fe de todos los creyentes, los cuales están llamados a vivir la celebración como Pueblo de Dios, sacerdocio real, nación santa» (BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007, n. 38).

<sup>20</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 23.

<sup>21</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Suiza en visita “ad limina apostolorum”*, 9.XI.2006.

realmente, Cristo hace por obra de su Espíritu. La fe vivificada por la caridad, la adoración, la alabanza al Padre y el silencio de la contemplación, serán siempre los primeros objetivos a alcanzar en nuestra vida litúrgica y sacramental».<sup>22</sup>

## II. CONFORMACIÓN A CRISTO Y *ARS CELEBRANDI*

### 1. *Epifanía de un Ordo Missae celebrado desde Cristo*

En esta segunda parte de nuestro trabajo queremos centrarnos en cómo vivir la celebración litúrgica de modo que, por medio de ella, se puedan adquirir los sentimientos de Cristo. En otras palabras, queremos proponer cómo debería ser ese *ars celebrandi*, ese arte del celebrar que permita configurarse con Cristo por acción del Espíritu Santo y así unirnos al Padre y darnos a los hermanos.

El *arte de celebrar* se encuentra entre los primeros instrumentos que hacen posible la tan necesaria formación y participación litúrgica de sacerdotes y laicos. Como se lee en *Sacramentum caritatis*: «por lo que se refiere a la relación entre el *ars celebrandi* y la *actuosa participatio*, se ha de afirmar ante todo que la mejor catequesis sobre la Eucaristía es la Eucaristía misma bien celebrada».<sup>23</sup>

Este es el objetivo de cualquier liturgia celebrada, el ideal del verdadero *ars celebrandi*: implicar a los fieles, hacerles comprender el significado de cuanto sucede. Cuando este tiene lugar se produce la participación activa de todos porque no sólo toman parte externamente de la celebración, sino que quedan profunda y espiritualmente implicados, de modo que entran en la acción de Cristo y de la Iglesia, y se produce en ellos un crecimiento de santidad y una transformación de su vida. En verdad la celebración litúrgica es participada de modo auténtico si en ella se alcanza el misterio de Cristo, que es el Salvador, y desde ella se recomienza interiormente cambiados y capaces de donarse sin reservas a Dios y a los hermanos.<sup>24</sup>

Sin olvidar que «si bien es cierto que todo el Pueblo de Dios participa en la Liturgia eucarística, en el correcto *ars celebrandi* tienen un papel imprescindible los que han recibido el sacramento del Orden. Obispos, sacerdotes y diáconos, cada uno según su propio grado, han de considerar la celebración como su deber principal».<sup>25</sup>

En la exhortación *Sacramentum caritatis* se lee: «Una auténtica acción litúrgica expresa la sacralidad del Misterio eucarístico. Ésta debería reflejarse en las palabras y las acciones del sacerdote celebrante mientras intercede ante Dios, tanto con los

<sup>22</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus*, n. 10.

<sup>23</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 64.

<sup>24</sup> Cfr. G. MARINI, *L'oggi del Natale*, «L'Osservatore Romano» 24-25 diciembre 2007. La traducción es nuestra.

<sup>25</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 39.



fieles como por ellos». <sup>26</sup> Un objetivo en el que se puede y debe mejorar también «en la celebración de la Misa según el Misal de Pablo VI donde se podrá manifestar, en un modo más intenso de cuanto se ha hecho a menudo hasta ahora, aquella sacralidad que atrae a muchos hacia el uso antiguo». <sup>27</sup>

De ahí que resulte lógico que «el primer modo con el que se favorece la participación del Pueblo de Dios en el Rito sagrado es la adecuada celebración del Rito mismo. El *ars celebrandi* es la mejor premisa para la *actuosa participatio*. El *ars celebrandi* proviene de la obediencia fiel a las normas litúrgicas en su plenitud, pues es precisamente este modo de celebrar lo que asegura desde hace dos mil años la vida de fe de todos los creyentes, los cuales están llamados a vivir la celebración como Pueblo de Dios, sacerdocio real, nación santa (cfr. 1 P 2,4-5.9)». <sup>28</sup> Esto se explica también porque, como decíamos hace un momento, «las palabras y los ritos litúrgicos son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él; conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón». <sup>29</sup>

Para desarrollar esos mismos sentimientos de Jesucristo en nosotros, el pontífice alemán aconsejaba: celo, humildad y encontrar aquellos «*espacios abiertos*» que nos permitan respirar de nuevo <sup>30</sup> porque «quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo». <sup>31</sup> Y como primero de estos «espacios abiertos» señalaba ante todo la celebración de la Santa Misa. <sup>32</sup> Necesitamos esos «espacios abiertos» porque la historia de amor entre Dios y los hombres «es un proceso que siempre está en camino: el amor nunca se da por concluido y completado [...] querer lo mismo y rechazar lo mismo, hacerse uno semejante al otro, que lleva a un pensar y desear común. La historia de amor entre Dios y los hombres consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más». <sup>33</sup>

En esta aventura de amor que el cristiano está llamado recorrer acercándose cada día un poco más a Dios cobra un protagonismo especial el Espíritu Santo que prepara el corazón a este encuentro con Dios en la liturgia. Como se lee en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «esta preparación de los corazones es la obra

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los Obispos que acompaña a la Carta apost. Motu Proprio data Summorum Pontificum*, 7.VII.2007.

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 38.

<sup>29</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Redemptionis Sacramentum*, n. 4.

<sup>30</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los sacerdotes y diáconos permanentes*, Frisinga 14.IX.2006.

<sup>31</sup> BENEDICTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est*, 25-12-2005, n. 7.

<sup>32</sup> Cfr. JUAN PABLO II, Carta apost. *Dies Domini*, 31.V.1998, n. 34.

<sup>33</sup> BENEDICTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est*, n. 17.

común del Espíritu Santo y de la asamblea, en particular de sus ministros. La gracia del Espíritu Santo tiende a suscitar la fe, la conversión del corazón y la adhesión a la voluntad del Padre». <sup>34</sup> Un papel de primer orden este punto lo juegan los ritos iniciales, instrumentos del Espíritu Santo para introducir en esta historia de amor y de aventuras que empieza en la liturgia y se prolonga a lo largo de toda la jornada.

## 2. *Ars celebrandi que facilita el encuentro de amistad con Dios*

En el principio de esa historia se encuentra la llamada del Señor a ser sus amigos. Ahí se encuentra también el núcleo, el significado profundo del ser sacerdote: llegar a ser amigo de Jesucristo. Por esta amistad debemos comprometernos cada día de nuevo. Amistad que significa comunión de pensamiento y de voluntad y en esta comunión de pensamiento con Jesús debemos ejercitarnos, como nos dice san Pablo en la *Carta a los Filipenses* (cfr. Flp 2, 2-5) pues no es algo meramente intelectual. Como centro de esa amistad, porque está al centro del servicio de Jesús como pastor, encontramos el misterio de la Cruz por el que se entrega a sí mismo y no sólo en un pasado lejano. En la sagrada Eucaristía, Jesús realiza esto cada día, se da a sí mismo mediante las manos del sacerdote. Por eso, con razón, en el centro de la vida sacerdotal está la sagrada Eucaristía, en la que el sacrificio de Jesús en la cruz está siempre realmente presente entre nosotros. <sup>35</sup>

Benedicto XVI, dirigiéndose a los sacerdotes, desarrollaba esta idea diciendo: «A partir de esto aprendemos también qué significa celebrar la Eucaristía de modo adecuado: es encontrarnos con el Señor, que por nosotros se despoja de su gloria divina, se deja humillar hasta la muerte en la cruz y así se entrega a cada uno de nosotros. Es muy importante para el sacerdote la Eucaristía diaria, en la que se expone siempre de nuevo a este misterio; se pone siempre de nuevo a sí mismo en las manos de Dios, experimentando al mismo tiempo la alegría de saber que él está presente, me acoge, me levanta y me lleva siempre de nuevo, me da la mano, se da a sí mismo. La Eucaristía debe llegar a ser para nosotros una escuela de vida, en la que aprendamos a entregar nuestra vida». <sup>36</sup>

De ahí brota el consejo claro del obispo de Roma: «¡Que en nosotros la santa misa no caiga en una *routine* superficial! ¡Que alcancemos cada vez más su profundidad! Es precisamente ella la que nos introduce en la inmensa obra de salvación de Cristo, la que afina nuestra vida espiritual para alcanzar su amor: su “profecía en acto” con la cual, en el Cenáculo dio inicio al don de Sí mismo en la

<sup>34</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1098.

<sup>35</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía Misa Crismal*, 13.IV.2006.

<sup>36</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Ordenación sacerdotal*, 7.V.2006.

cruz; su victoria irrevocable sobre el pecado y sobre la muerte, que anunciamos con orgullo y de un modo alegre». <sup>37</sup>

Para alejar el peligro de la rutina, la celebración no puede ser algo que de todos modos *debemos hacer*; sino que habría que celebrarla *desde dentro*. «Sumerjámonos en las palabras, en las acciones, en el acontecimiento que allí se realiza. Si celebramos la misa orando; si, al decir “*Esto es mi cuerpo*”, brota realmente la comunión con Jesucristo que nos impuso las manos y nos autorizó a hablar con su mismo “yo”; si realizamos la Eucaristía con íntima participación en la fe y en la oración, entonces no se reducirá a un deber exterior, entonces el *ars celebrandi* vendrá por sí mismo, pues consiste precisamente en celebrar partiendo del Señor y en comunión con él, y por tanto como es preciso también para los hombres. Entonces nosotros mismos recibimos como fruto un gran enriquecimiento y, a la vez, transmitimos a los hombres más de lo que tenemos, es decir, la presencia del Señor». <sup>38</sup>

Como advierte con fuerza Papa Francisco: «Celebrar el verdadero culto espiritual quiere decir entregarse a sí mismo como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cfr. Rm 12, 1). Una liturgia que estuviera separada del culto espiritual correría el riesgo de vaciarse, de perder su originalidad cristiana y caer en un sentido sagrado genérico, casi mágico, y en un esteticismo vacío». <sup>39</sup>

Esto supone tener presente que el cristianismo, y su celebración, no es solamente una “buena noticia”, una comunicación de contenidos desconocidos hasta la revelación de Jesucristo. En nuestro lenguaje se diría: el mensaje cristiano no es sólo “informativo”, sino “performativo”. Es decir, el Evangelio, y la liturgia que lo celebra, no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida: <sup>40</sup> es la comunicación de la vida misma de Dios. Por eso, con el Papa Francisco, «no me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Deus caritas est*, n. 1)». <sup>41</sup>

### 3. *Ars celebrandi que es oración, diálogo con Dios que no olvida a los hermanos*

A la pregunta ¿cómo se puede realizar ese *ars celebrandi* que supone un *estar con Cristo*? responde Benedicto XVI, «lo primero y más importante para el sacerdote

<sup>37</sup> FRANCISCO, *Mensaje al Congreso Eucarístico Nacional de Alemania*, 30.V.2013.

<sup>38</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los sacerdotes y diáconos permanentes*, Frisinga, 14.IX.2006.

<sup>39</sup> FRANCISCO, *Mensaje a los participantes en el Simposio “Sacrosanctum Concilium. Gratitud y compromiso por un gran movimiento eclesial”*, 18.II.2014.

<sup>40</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Carta enc. *Spe salvi*, 30.XI.2007, n. 2.

<sup>41</sup> FRANCISCO, Ex. apost. *Evangelii gaudium*, 24.XI.2014, n. 7.

es la misa diaria, celebrada siempre con una profunda participación interior. Si la celebramos como verdaderos hombres de oración, si unimos nuestras palabras y nuestras acciones a la Palabra que nos precede y al rito de la celebración eucarística, si en la Comunión de verdad nos dejamos abrazar por él y lo acogemos, entonces estamos con Él». <sup>42</sup> No puede ser de otra manera pues, como afirma el Papa Francisco, «la liturgia es tiempo de Dios y espacio de Dios, y nosotros debemos entrar allí, en el tiempo de Dios, en el espacio de Dios y no mirar el reloj. La liturgia es precisamente entrar en el misterio de Dios; dejarnos llevar al misterio y estar en el misterio». <sup>43</sup>

Para que esta transformación, este entrar en el misterio sea posible resulta fundamental entrar en las palabras que ofrece la misma liturgia. Se podría resumir con aquel: “*mens concordet voci*”, expresión acuñada por S. Benito y que recoge la constitución *Sacrosanctum Concilium* en su número 11. <sup>44</sup> La mente debe concordar con la voz. Es decir, «la voz, las palabras preceden a nuestra mente. De ordinario no sucede así. Primero se debe pensar y luego el pensamiento se convierte en palabra. Pero aquí la palabra viene antes. La sagrada liturgia nos da las palabras; nosotros debemos entrar en estas palabras, encontrar la concordia con esta realidad que nos precede». <sup>45</sup> Una consecuencia sencilla y práctica que se desprende de estas palabras es que, en muchas ocasiones, es preferible leer las oraciones en el Misal, porque así se evitan mejor las distracciones y la rutina.

Como recordaba el pontífice alemán comentando la oración que se rezaba al revestirse el amito éste se colocaba primero sobre la cabeza simbolizando la disciplina de los sentidos y del pensamiento, necesaria para una digna celebración de la santa Misa. «Nuestros pensamientos no deben divagar por las preocupaciones y las expectativas de nuestra vida diaria; los sentidos no deben verse atraídos hacia lo que allí, en el interior de la iglesia, casualmente quisiera secuestrar los ojos y los oídos. Nuestro corazón debe abrirse dócilmente a la palabra de Dios y recogerse en la oración de la Iglesia, para que nuestro pensamiento reciba su orientación de las palabras del anuncio y de la oración. Y la mirada del corazón se debe dirigir hacia el Señor, que está en medio de nosotros: eso es lo que significa *ars celebrandi*, el modo correcto de celebrar. Si estoy con el Señor, entonces al escuchar, hablar y actuar, atraigo también a la gente hacia la comunión con él». <sup>46</sup>

<sup>42</sup> BENEDICTO XVI, *Visperas marianas con religiosos y seminaristas. Homilía en la Basílica de Santa Ana de Altötting*, 11.IX.2006.

<sup>43</sup> FRANCISCO, *Homilía en Santa Marta*, 10.II.2014.

<sup>44</sup> «Para asegurar esta plena eficacia es necesario que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo, pongan su alma en consonancia con su voz y colaboren con la gracia divina para no recibirla en vano».

<sup>45</sup> BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

<sup>46</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Misa Crismal*, 5.IV.2007.

Unido a ese conformarnos con las palabras y los gestos de la liturgia querría destacar un segundo aspecto al que introducen unas palabras de Papa Francisco: «la vestimenta sagrada del sumo sacerdote es rica en simbolismos; uno de ellos, es el de los nombres de los hijos de Israel grabados sobre las piedras de ónix que adornaban las hombreras del efod, del que proviene nuestra casulla actual, seis sobre la piedra del hombro derecho y seis sobre la del hombro izquierdo (cfr. Ex 28,6-14). También en el pectoral estaban grabados los nombres de las doce tribus de Israel (cfr. Ex 28,21). Esto significa que el sacerdote celebra cargando sobre sus hombros al pueblo que se le ha confiado y llevando sus nombres grabados en el corazón. Al revestirnos con nuestra humilde casulla, puede hacernos bien sentir sobre los hombros y en el corazón el peso y el rostro de nuestro pueblo fiel, de nuestros santos y de nuestros mártires, que en este tiempo son tantos. De la belleza de lo litúrgico, que no es puro adorno y gusto por los trapos, sino presencia de la gloria de nuestro Dios resplandeciente en su pueblo vivo y consolado».<sup>47</sup>

Las palabras de la homilía apenas citada, permiten entender mejor que la *celebratio* es oración y coloquio con Dios, pero es un diálogo singular: no sólo hablamos como personas individuales, sino que, configurándonos con Cristo, entramos en el “nosotros” de la Iglesia que ora. Ante esta afirmación puede surgir la pregunta: ¿Y cómo aprendo a rezar? La contestación es clara: rezando con otros. El Señor recomienda que «cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, con la puerta cerrada, ora a tu Padre, que está en lo oculto; y tu Padre, que ve en lo oculto, te recompensará» (Mt 6,6) pero esto no es una llamada al individualismo. Aislado de los demás, sin abrirse a los otros no se puede rezar a Dios. Por eso podemos afirmar que «la fe cristiana, nunca es mera relación subjetiva o personal-privada con Cristo y su palabra, sino que es totalmente concreta y eclesial».<sup>48</sup> Se trata de transformar nuestro “yo” en el “Yo” de Cristo, y esto sólo es posible, entrando en el “nosotros” de la Iglesia. Con las palabras de la Iglesia, a la que Cristo siempre asocia consigo, entablamos realmente un coloquio con Dios.

Se entra así en lo que podríamos calificar de primera dimensión del *ars celebrandi*, y de toda participación activa que es participación en la oración que Cristo dirige al Padre, oración que no olvida, sino que incluye y da voz a los hermanos. De hecho, «interceder no nos aparta de la verdadera contemplación, porque la contemplación que deja fuera a los demás es un engaño».<sup>49</sup>

En resumen, «la *celebratio* es oración y coloquio con Dios, de Dios con nosotros y de nosotros con Dios. Por tanto, la primera exigencia para una buena celebración es que el sacerdote entable realmente este coloquio. Al anunciar la Palabra, él mismo se siente en coloquio con Dios. Es oyente de la Palabra y anun-

<sup>47</sup> FRANCISCO, *Homilía en la Misa Crismal*, 28.III.2013.

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 172.

<sup>49</sup> FRANCISCO, Ex. apost. *Evangelii gaudium*, n. 281.

ciador de la Palabra, en el sentido de que se hace instrumento del Señor y trata de comprender esta palabra de Dios, que luego debe transmitir al pueblo. Está en coloquio con Dios, porque los textos de la santa misa no son textos teatrales o algo semejante, sino que son plegarias, gracias a las cuales, juntamente con la asamblea, hablamos con Dios».<sup>50</sup>

4. *Conocer la estructura del encuentro con Dios ayuda el ars celebrandi y por tanto a nuestra configuración con Cristo*

Al mismo tiempo, esta transformación se ve facilitada si se comprende, si se interioriza la estructura de la liturgia. ¿Cuál es su dinámica fundamental? Se podría decir que el encuentro del hombre con Dios, o mejor, el de Dios con el hombre, se perpetúa en la liturgia. Este encuentro empieza al hablarle Dios al hombre e intervenir en su vida a través de la palabra. Su designio es provocar en nosotros una respuesta, respuesta que abarque todo nuestro ser. En el Antiguo Testamento la Palabra suscita una respuesta que será formulada en la *berakab*<sup>51</sup> que constituye una alabanza contemplativa de los *mirabilia Dei*, «respuesta por excelencia del Pueblo de Dios a la Palabra de Dios».<sup>52</sup>

Esto mismo está presente, en plenitud, en la liturgia donde el Señor mismo enseña a rezar: la Santa Misa está compuesta por la liturgia de la Palabra y de la Eucaristía que «están estrechamente unidas entre sí y forman un único acto de culto».<sup>53</sup> En realidad, toda la historia de la salvación, y la liturgia que la celebra y hace presente, está caracterizada por la iniciativa de Dios que convoca y espera de cada uno una respuesta actual, con un amor que luego informe toda la jornada, con ánimo de que el Sacrificio del altar se prolongue a lo largo de las veinticuatro horas. La celebración de la Palabra en la Santa Misa es un verdadero diálogo que exige una contestación delicada: es Dios que habla a su pueblo y éste hace suya esta *palabra divina* por medio del silencio, del canto, etc.; se adhiere a ese anuncio profesando su fe en el Credo, y lleno de confianza acude con sus peticiones al Señor.<sup>54</sup> Consecuencia práctica es que, el dirigirse recíproco del que proclama hacia el que escucha y viceversa, implica que sea razonable que se sitúen uno frente al otro como ha redescubierto la liturgia posterior al Concilio Vaticano II.

<sup>50</sup> BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

<sup>51</sup> Cfr. L. BOUYER, *Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana*, «Communio» (Ed. it.) 64 (1982), 72-78. En las páginas que señalamos de este artículo, el Autor describe las diferentes *berakab* y su estructura. Para una mejor comprensión de este punto se puede ver: J.J. SILVESTRE, *Una liturgia que parte del Misterio*, CPL, Barcelona 2016.

<sup>52</sup> L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Ed. du Cerf, Paris 1974. Trad. italiana: *Il Figlio eterno*, Paoline, Alba 1977, 229.

<sup>53</sup> IGMR, n. 28; Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 56.

<sup>54</sup> Cfr. IGMR, n. 55.

Concluida la liturgia de la Palabra, se entra en la liturgia eucarística que constituye la respuesta definitiva a Dios que habla y convoca.<sup>55</sup> Cuando Jesús desciende entre nosotros, Verbo de Dios hecho carne, la Palabra de Dios que estaba en Él, que era Él mismo, ha producido en Él la respuesta perfecta que ella esperaba: la perfecta Eucaristía. Jesús, que es por excelencia la Palabra de Dios dirigida al hombre, es también la respuesta por excelencia del hombre a Dios según su mismo corazón.

Se puede decir que, para que la Eucaristía llegue a ser respuesta personal, no es suficiente que sea reproducida en medio de nosotros por aquellos que Cristo ha enviado para hacer esto en su nombre. Es necesario que cada uno de los fieles esté en armonía con ella. De ahí la necesidad del Bautismo, que hace conformes a Cristo, que hace de nosotros como una planta sola con Él, que introduce en la semejanza de su muerte y de su resurrección. Como señala Bouyer, renacidos por el Bautismo, podemos ejercitar nuestro sacerdocio real en la Eucaristía, haciendo totalmente nuestra –no sólo con los labios sino con el corazón– la plegaria eucarística. Sobre todo nosotros podemos hacer nuestra oferta, podemos presentar el pan y el vino como símbolos de nuestra vida humana y así ofrecida, consignarla a Dios en Cristo. Es entonces cuando Cristo, por medio de sus ministros, consagra nuestra ofrenda en su eucaristía y nos la devuelve. Llegamos así a la comunión, cumplimiento y coronación del sacrificio eucarístico. Encontramos lo que habíamos ofrecido, pero ya no es nuestra ofrenda, es el cuerpo mismo de Cristo ofrecido en la Cruz. Recibiéndolo, asumiéndolo en nosotros, llegamos a ser Aquél que recibimos: el Cuerpo de Cristo. Cristo muerto y resucitado, vivirá en nosotros, hará de nosotros sus miembros, animados por su Espíritu, glorificaremos al Padre en la perpetua oblación de nosotros mismos en Él. Se cumple así la Eucaristía del Salvador, que llega a ser la Eucaristía de la iglesia y se consagra a Él poco a poco, todo el universo.<sup>56</sup>

Desde el punto de vista estrictamente litúrgico, si se puede hablar así, lo que estamos diciendo se traduce en que el sacerdote, en la liturgia eucarística, deja el ambón o la sede, para situarse en el altar –centro de toda la liturgia eucarística<sup>57</sup>– y todos se preparan de un modo más inmediato para la oración común que sacerdote y pueblo dirigen al Padre, por Cristo en el Espíritu Santo.<sup>58</sup> En esta parte de la celebración, únicamente en los diálogos desde el altar el sacerdote habla al pueblo, pues la acción sacrificial que tiene lugar en la liturgia eucarística no se dirige principalmente a la comunidad reunida. De hecho, la orientación espiritual e interior de todos, del sacerdote –como representante de la Iglesia entera– y de los fieles, es *versus Deum per Iesum Christum*. Así se comprende mejor la

<sup>55</sup> En este punto seguimos a L. BOUYER tal y como lo presenta J.J. SILVESTRE, *Una liturgia que parte del Misterio*.

<sup>56</sup> Cfr. L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, Morcelliana, Brescia 1960, 112-113.

<sup>57</sup> Cfr. IGMR, n. 73.

<sup>58</sup> Cfr. IGMR, n. 78.

exclamación de la Iglesia antigua con la que se concluía la homilía: “*Conversi ad Dominum*”. Ahora, volvámonos hacia el Señor.

En la liturgia eucarística, «sacerdote y pueblo ciertamente no rezan el uno hacia el otro, sino hacia el único Señor. Por tanto durante la oración miran en la misma dirección, hacia una imagen de Cristo en el ábside, o hacia una cruz o simplemente hacia el cielo, como hizo el Señor en la oración sacerdotal la noche antes de su Pasión».<sup>59</sup>

En la medida en que se comprende esta estructura, en que se asimilen las palabras de la liturgia, se entra en consonancia interior y de ese modo se está “con” la Iglesia en coloquio con Dios. Cuando se celebra y participa en la Eucaristía como personas orantes, cuando se une la palabra y el obrar de cada uno a la palabra y al rito de la celebración eucarística que nos precede, entonces se habla con Cristo, y a través de Él, se habla con el Dios trino y así rezamos *con* y *por* los demás. De hecho, en la celebración de los sacramentos el sacerdote los acoge a ellos mismos interiormente; no realiza ningún tipo de trabajo externo, habla con Cristo, a través de Cristo con el Dios trino, y reza así con y por los demás. Así la Eucaristía se convierte en «una escuela de vida, en la que aprenderemos a entregar nuestra vida».<sup>60</sup>

Podemos resumir este epígrafe recordando que en la celebración litúrgica «Dios nos enseña a rezar. Entramos en la oración que se ha formado a lo largo de los siglos bajo la inspiración del Espíritu Santo, y nos unimos al coloquio de Cristo con el Padre. Por tanto, la liturgia es sobre todo oración: primero escucha y después respuesta, sea en el salmo responsorial, sea en la oración de la Iglesia, sea en la gran plegaria eucarística. La celebramos bien, si la celebramos con actitud “orante”, uniéndonos al misterio de Cristo y a su coloquio de Hijo con el Padre. Si celebramos la Eucaristía de este modo, primero como escucha y después como respuesta, o sea, como oración con las palabras indicadas por el Espíritu Santo, la celebramos bien. Y la gente es atraída a través de nuestra oración común hacia la comunidad de los hijos de Dios».<sup>61</sup> Como afirmaba Papa Francisco: «Para comprender la belleza de la celebración eucarística deseo empezar con un aspecto muy sencillo: la misa es oración, es más, es la oración por excelencia, la más alta, la más sublime, y el mismo tiempo la más “concreta”. De hecho, es el encuentro de amor con Dios mediante su Palabra y el Cuerpo y Sangre de Jesús. Es un encuentro con el Señor».<sup>62</sup>

<sup>59</sup> BENEDICTO XVI, *Opera omnia*, XI, *Teologia della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010. Trad. castellana: *Opera omnia*, XI, *Teología de la liturgia*, BAC, Madrid 2012, *Prefacio*.

<sup>60</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en una ordenación sacerdotal*, Roma 7.V.2006.

<sup>61</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con los párrocos y sacerdotes de la diócesis de Roma*, 22.II.2007.

<sup>62</sup> FRANCISCO, *Audiencia general*, 15.XI.2017.



### 5. *Ars celebrandi cuando el cuerpo dialoga con Dios*

Queremos ahora simplemente apuntar un aspecto que consideramos de gran importancia aunque no podemos desarrollarlo por extenso: para que este celebrar «desde dentro» caracterice el *ars celebrandi* también «hace falta, en concreto, fomentar, tanto en la celebración de la Misa como en el culto eucarístico fuera de ella, *la conciencia viva de la presencia real de Cristo*, tratando de testimoniarla con el tono de la voz, con los gestos, los movimientos y todo el modo de comportarse».<sup>63</sup>

En otras palabras, «para una adecuada *ars celebrandi* es igualmente importante la atención a todas las formas de lenguaje previstas por la liturgia: palabra y canto, gestos y silencios, movimiento del cuerpo, colores litúrgicos de los ornamentos. En efecto, la liturgia tiene por su naturaleza una variedad de formas de comunicación que abarcan todo el ser humano. La sencillez de los gestos y la sobriedad de los signos, realizados en el orden y en los tiempos previstos, comunican y atraen más que la artificiosidad de añadiduras inoportunas».<sup>64</sup>

Esto es lógico pues celebramos la liturgia de la Palabra que se hizo carne y que se nos ofrece en Su cuerpo y Su sangre, es decir, corporalmente. Ciertamente estamos ante una corporeidad nueva, la corporeidad del Resucitado, pero es una verdadera corporeidad que se nos ofrece en los signos materiales del pan y del vino. Cada uno en la liturgia es interpelado en su cuerpo, en su existencia corpórea de todos los días. «Precisamente por el hecho de que la verdadera acción litúrgica es actuación de Dios, la liturgia de la fe va siempre más allá del acto cultual, dándole un vuelco a la cotidianeidad que, a su vez, se convierte en litúrgica, en servicio para la transformación del mundo».<sup>65</sup> Como recordaba san Josemaría: «Todas las obras de los hombres se hacen como en un altar, y cada uno de vosotros, en esa unión de almas contemplativas que es nuestra jornada, dice de algún modo su misa, que dura veinticuatro horas, en espera de la misa siguiente, que durará otras veinticuatro horas, y así hasta el final de nuestra vida».<sup>66</sup>

Al cuerpo por tanto se le pide mucho más que el traer y llevar objetos o cosas por el estilo durante la celebración. En la celebración litúrgica se pide a cada uno adentrarse en la acción de Dios para cooperar con Él: esto es lo que se inicia en la celebración para después desarrollarse más allá de ella. La Encarnación ha de conducirnos a la Resurrección, al señorío del amor, pasando por la cruz, es decir, se trata de transformar nuestra voluntad en comunión con la voluntad de Dios:

<sup>63</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Mane nobiscum Domine*, 7.X.2004, n. 18.

<sup>64</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 40.

<sup>65</sup> J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Friburgo 2000. Traducción castellana: *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Madrid 2001, 200.

<sup>66</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Notas de una meditación*, 19-III-1968 en J. ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, Rialp, Madrid 2010, 17.

amarla. De nuevo nos encontramos con ese proceso de conformación personal a las palabras y los gestos de la liturgia del que hemos hablado en diversos momentos de este artículo. El cuerpo tiene que ser entrenado con empeño y perseverancia hacia el Cristo resucitado, también en la liturgia. Un entrenamiento para acoger a Dios que se nos hace presente a través de las palabras y los gestos de la liturgia.

Como recordaba el cardenal Ratzinger, «la implicación del cuerpo, de la que se trata en la liturgia de la palabra hecha carne, se expresa en la misma liturgia mediante esa cierta disciplina del cuerpo, en los gestos que han ido madurando precisamente con la exigencia interior de la liturgia y que, por así decirlo, hacen visible su esencia. Estos gestos, considerados en su singularidad, pueden variar según los distintos lugares y las distintas culturas, pero en su forma esencial forman parte de la cultura de la fe, que se ha configurado, precisamente a partir del culto. Por consiguiente, en cuanto lenguaje expresivo común, superan los ámbitos culturales singulares».<sup>67</sup>

En este contexto de “entrenamiento” a la liturgia, se entiende que convendrá repasar con frecuencia las oraciones y ceremonias del Ordinario de la Misa. Como recuerda la exhortación *Sacramentum caritatis*: «El *ars celebrandi* ha de favorecer el sentido de lo sagrado y el uso de las formas exteriores que educan para ello, como, por ejemplo, la armonía del rito, los ornamentos litúrgicos, la decoración y el lugar sagrado. Favorece la celebración eucarística que los sacerdotes y los responsables de la pastoral litúrgica se esfuercen en dar a conocer los libros litúrgicos vigentes y las respectivas normas, resaltando las grandes riquezas de la *Ordenación General del Misal Romano* y de la *Ordenación de las Lecturas de la Misa*. En las comunidades eclesiales se da quizás por descontado que se conocen y aprecian, pero a menudo no es así. En realidad, son textos que contienen riquezas que custodian y expresan la fe, así como el camino del Pueblo de Dios a lo largo de dos milenios de historia».<sup>68</sup>

Sin olvidar, que hay modos de *estar* y de *moverse* en el presbiterio y ante el altar, de tratar los vasos sagrados, de realizar las lecturas, etc., que quizá nunca estuvieran explícitamente preceptuados, pero que sería lamentable descuidar por dejadez o por una mal entendida naturalidad. La liturgia es *sagrada liturgia*, y exige actitudes -interiores, en primer lugar, pero también exteriores- igualmente sagradas. Actitudes que están muy lejos tanto del ieratismo como de una familiaridad chata que banaliza las palabras y los gestos.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 200.

<sup>68</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 40.

<sup>69</sup> Cfr. E. BIANCHI, *Ars celebrandi. L'Eucaristia, fonte della spiritualità del presbitero*, «La Rivista del Clero italiano» 2007/5, 328. «Quando il presbitero entra nell'assemblea eucaristica, non vi entra come un qualsiasi fedele, perché egli fa segno al Cristo veniente in mezzo ai suoi, fa segno quando predica la Parola all'ambone, fa segno al Cristo quando spezza il pane eucaristico [...]. C'è un modo di camminare, di sedersi, di parlare, di fare gesti, che se rimane inscritto nella banalità dei gesti comuni e quotidiani, non fa segno, anzi ostacola la possibilità di 'vedere oltre' da parte di

Resulta lógico –manifestación de fe y de piedad– que el sacerdote se esmere en cumplir bien las rúbricas de la Misa, y denotaría poco amor al Señor si permitiese que se le metiera la precipitación al celebrar la Eucaristía: no puede tener ninguna prisa por acabar, aunque evitará –a la vez– alargarse más de lo normal

Se entiende el deseo vivo del Papa Francisco: «pidamos al Señor que nos done a todos este sentido de lo sagrado, este sentido que nos haga comprender que una cosa es rezar en casa, rezar en la iglesia, rezar el rosario, recitar muchas y hermosas oraciones, hacer el vía crucis, leer la Biblia; y otra cosa es la celebración eucarística. En la celebración entramos en el misterio de Dios, en esa senda que nosotros no podemos controlar: sólo Él es el único, Él es la gloria, Él es el poder. Pidamos esta gracia: que el Señor nos enseñe a entrar en el misterio de Dios». <sup>70</sup>

Especialmente en los sacerdotes, este *ars celebrandi* constituye una gran catequesis, cada vez más necesaria, pues «el Pueblo de Dios necesita ver, en los sacerdotes y en los diáconos, un comportamiento lleno de reverencia y de dignidad, que sea capaz de ayudarle a penetrar las cosas invisibles, incluso sin tantas palabras y explicaciones». <sup>71</sup> «Me parece, decía Benedicto XVI, que la gente percibe si realmente nosotros estamos en coloquio con Dios, con ellos y, por decirlo así, si atraemos a los demás a nuestra oración común, si atraemos a los demás a la comunión con los hijos de Dios; o si, por el contrario, sólo hacemos algo exterior». <sup>72</sup> Sin que esto implique un exhibicionismo que transforma la liturgia en “teatro” y que es fruto de un exceso de expresión sentimental o de la excesiva inspiración personal pues en ese caso el sacerdote dejaría de «ser signo» de Cristo, dejaría de ser su servidor para seducir, atraer a sí. <sup>73</sup>

A su vez, un adecuado *arte de celebrar* constituye un eficaz factor de unidad. Como recordaba Benedicto XVI, «la garantía más segura para que el Misal de Pablo VI pueda unir a las comunidades parroquiales y sea amado por ellas consiste en celebrar con gran reverencia de acuerdo con las prescripciones; esto hace visible la riqueza espiritual y la profundidad teológica de este Misal». <sup>74</sup>

chi partecipa alla liturgia. Si è vero che le azioni sono umane e tali restano nella liturgia –prendere il pane, spezzarlo, mangiare, accendere un cero, aprire un libro-, ma per fare segno devono essere strappate alla logica utilitarista o, peggio, a quella di un comportamento distratto, meccanico, abitudinario, per essere investite di un nuovo significato nel contesto rituale e sacramentale cristiano» (*ibidem*, 333-334).

<sup>70</sup> FRANCISCO, *Homilía en Santa Marta*, 10.II.2014.

<sup>71</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos*, 21.IX.2001.

<sup>72</sup> BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

<sup>73</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. 23.

<sup>74</sup> BENEDICTO XVI, *Carta a los Obispos que acompaña a la Carta apost. Motu Proprio data Summorum Pontificum*, 7.VII.2007.

En definitiva, se trata de la belleza de la liturgia, que como parte del misterio pascual que es, la presupone como elemento constitutivo. La liturgia, «expresión eminente de la gloria de Dios, asomarse del Cielo sobre la tierra»,<sup>75</sup> debe ser bella. Y porque es bella, evangeliza, como señala el Santo Padre Francisco: «La evangelización gozosa se vuelve belleza en la liturgia en medio de la exigencia diaria de extender el bien. La Iglesia evangeliza y se evangeliza a sí misma con la belleza de la liturgia, la cual también es celebración de la actividad evangelizadora y fuente de un renovado impulso donativo».<sup>76</sup>

### 6. *El verdadero ars celebrandi convierte el silencio en oración*

Otro aspecto que es preciso cultivar es *la experiencia del silencio*. Resulta necesario «para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia» (*Institutio generalis Liturgiae Horarum*, n. 202).<sup>77</sup> El silencio es también elemento fundamental del *ars celebrandi*.

Uno de estos momentos de silencio, indicados por la misma liturgia y que no interrumpen la acción litúrgica, sino que forman parte integrante de ella, son las oraciones que el sacerdote reza en voz baja. Estas oraciones invitan al sacerdote a personalizar su tarea, a entregarse al Señor, también con su mismo yo.<sup>78</sup> Son al mismo tiempo, un modo excelente de encaminarse como los demás al encuentro del Señor, de manera enteramente personal, pero a la vez yendo junto con los otros.<sup>79</sup> Si bien los fieles no escuchan las oraciones secretas, el hecho mismo de ver al celebrante recitarlas les recuerda la importancia de esos gestos que se cumplen a lo largo de la celebración.<sup>80</sup> Estas oraciones se presentan pues como una ayuda para ese celebrar “desde dentro”, partiendo del Señor y en comunión con Él.

A su vez, en la liturgia de la Palabra el silencio tiene un papel fundamental. Efectivamente para que en ella el diálogo con Dios sea profundo es de capital importancia el silencio interior y exterior; silencio que «es la condición ambiental

<sup>75</sup> BENEDICTO XVI, Ex. apost. *Sacramentum caritatis*, n. n. 35.

<sup>76</sup> FRANCISCO, Ex. apost. *Evangelii gaudium*, n. 24.

<sup>77</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Spiritus et Sponsa*, 4.XII.2003, n. 13.

<sup>78</sup> «Como presidente, el sacerdote pronuncia las oraciones en nombre de la Iglesia y de la comunidad congregada, mientras que algunas veces lo hace solamente en su nombre, para poder cumplir su ministerio con mayor atención y piedad. De tal manera que las oraciones que se proponen antes de la lectura del Evangelio, en la preparación de los dones, así como antes y después de la Comunión, se dicen en secreto» (IGMR, n. 33).

<sup>79</sup> Cfr. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 237-238.

<sup>80</sup> Cfr. E. LODI, *Les prières privées du prêtre dans le déroulement de la messe romaine*, en *L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés*, BEL Subsidia 79, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1995, 257.

que mejor favorece el recogimiento, la escucha de Dios y la meditación».<sup>81</sup> Es necesario «para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia».<sup>82</sup>

Como recordaba el Pontífice emérito: «Ciertamente, para poder interpretar las palabras de Jesús se necesita tener un conocimiento histórico que nos enseñe a comprender el tiempo y el lenguaje de esa época. Pero esto, por sí solo, no es suficiente si queremos comprender el mensaje del Señor en profundidad. Cualquiera que lea hoy los comentarios a los Evangelios, cada vez más densos, al final se queda decepcionado. Aprende muchas cosas que pueden ser útiles sobre esos días y muchas hipótesis que, en última instancia, no contribuyen en nada a la comprensión del texto. Al final uno siente que en ese exceso de palabras falta algo esencial: entrar en el silencio de Jesús, del que nació su palabra. Si no podemos entrar en este silencio, siempre escucharemos superficialmente la palabra, sin comprenderla en su totalidad».<sup>83</sup>

Una primera consideración que, por contraste, viene quizá a la mente al leer este texto es que nuestro mundo no está habituado al silencio, y los fieles, que viven en el mundo, tampoco lo están en muchas ocasiones. De ahí que el modo de celebrar la liturgia de la Palabra pueda estar influenciado por la prisa, el ruido, un desordenado afán de eficiencia que anule la contemplación. Por eso la Iglesia busca que los que participan en la liturgia tengan en cuenta que «el silencio y la contemplación son necesarios para poder encontrar, en medio de la dispersión de cada día, esta profunda y continua unión con Dios. Silencio y contemplación».<sup>84</sup>

Ciertamente, el silencio no es una simple pausa, en la que vienen a nosotros mil pensamientos y deseos, sino ese recogimiento que nos da la paz interior, que nos permite tomar aliento, que descubre lo que es verdadero e importante.

De este modo, «en esta *liturgia de silencio*, el Espíritu Santo aboga por nosotros con gemidos que no pueden ser expresados en palabras e inspira una oración según Dios (cfr. Rom 8, 26–27)».<sup>85</sup> Por eso somos conscientes de que «no pueda darse oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la Iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo».<sup>86</sup> De hecho, «para que la Palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en los oídos,

<sup>81</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 10.VIII.2011.

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Spiritus et Sponsa*, n. 13.

<sup>83</sup> BENEDICTO XVI, *Prefacio* al libro de R. SARAH, *La fuerza del silencio. Frente a la dictadura del ruido*, Palabra, Madrid 2017.

<sup>84</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía con los miembros de la Comisión Teológica Internacional*, 6.X.2006.

<sup>85</sup> R. LEIKAM, *Te alabaré por siempre. Introducción a la Liturgia de las Horas*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México 2002, 461.

<sup>86</sup> IGLH, n. 8. Cfr. BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16.V.2012.

se requiere la acción del Espíritu Santo, con cuya inspiración y ayuda la Palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida». <sup>87</sup> Una orientación fundamental que facilite la actuación del Espíritu Santo consiste por tanto en volver a aprender el silencio, la apertura a la escucha, que nos abre al otro, a la Palabra de Dios. <sup>88</sup>

Consecuencia práctica será que «la Liturgia de la Palabra se debe celebrar de tal manera que favorezca la meditación; por eso hay que evitar en todo caso cualquier forma de apresuramiento que impida el recogimiento». <sup>89</sup> No es simplemente cuestión de unos momentos específicos de silencio, sino de un ambiente que permita la acción del Espíritu Santo que «no solo precede, acompaña y sigue a toda acción litúrgica, sino que también va recordando, en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles, y, consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y proporciona la multiplicidad de actuaciones». <sup>90</sup>

Como recordaba con sencillez el Santo Padre: «rezar, como todo verdadero diálogo, es también saber permanecer en silencio –en los diálogos hay momentos de silencio–, en silencio junto a Jesús. Y cuando nosotros vamos a misa, quizá llegamos cinco minutos antes y empezamos a hablar con este que está a nuestro lado. Pero no es el momento de hablar: es el momento del silencio para prepararnos al diálogo. Es el momento de recogerse en el corazón para prepararse al encuentro con Jesús. ¡El silencio es muy importante! Recordad lo que dije la semana pasada: no vamos a un espectáculo, vamos al encuentro con el Señor y el silencio nos prepara y nos acompaña. Permaneced en silencio junto a Jesús. Y del misterioso silencio de Dios brota su Palabra que resuena en nuestro corazón. Jesús mismo nos enseña cómo es realmente posible “estar” con el Padre y nos lo demuestra con su oración». <sup>91</sup>

Un último aspecto, no menos importante, es que el hecho de guardar silencio también manifiesta la unidad orante de los miembros de la comunidad cristiana que se han congregado para celebrar esta acción litúrgica.

Junto al silencio y la necesidad de que el corazón se eleve realmente al Señor, aquel “*Mens concordet voci*” de San Benito, podemos recordar con Benedicto XVI que: «debemos aprender a pronunciar bien las palabras. Cuando yo era profesor en mi patria, a veces los muchachos leían la sagrada Escritura, y la leían como se lee el texto de un poeta que no se ha comprendido. Como es obvio, para aprender a pronunciar bien, antes es preciso haber entendido el texto en su dramatismo, en su presente. Así también el Prefacio. Y la Plegaria eucarística. Para los fieles es difícil

<sup>87</sup> MISAL ROMANO, *Ordenación de las lecturas de la Misa*, n. 9.

<sup>88</sup> Cfr. *ibidem*, n. 28.

<sup>89</sup> IGMR, n. 56.

<sup>90</sup> MISAL ROMANO, *Ordenación de las lecturas de la Misa*, n. 9.

<sup>91</sup> FRANCISCO, *Audiencia general*, 15.XI.2017.

seguir un texto tan largo como el de nuestra Plegaria eucarística. Por eso, se han “inventado” siempre plegarias nuevas. Pero con Plegarias eucarísticas nuevas no se responde al problema, dado que el problema es que vivimos un tiempo que invita también a los demás al silencio con Dios y a orar con Dios. Por tanto, las cosas sólo podrán mejorar si la Plegaria eucarística se pronuncia bien, incluso con los debidos momentos de silencio, si se pronuncia con interioridad, pero también con el arte de hablar. De ahí se sigue que el rezo de la Plegaria eucarística requiere un momento de atención particular para pronunciarla de un modo que implique a los demás». <sup>92</sup>

Se produce así aquel entrar con la *mens* en la *vox* de la Iglesia, del que hablábamos antes. El celebrante aprende que, en la celebración litúrgica, no habla con Dios como persona singular, sino que entra en el “nosotros” de la Iglesia que reza. Transforma su “yo”, rezando con la Iglesia, con las palabras de la Iglesia, estando realmente en coloquio con Dios. Sin olvidar que «esta *ars celebrandi* no busca invitar a una especie de teatro, de espectáculo sino a una interioridad que se hace sentir y se hace aceptable y evidente para la gente que asiste a la celebración. Sólo si ven que esta no es un *ars* exterior, espectacular -¡no somos actores!- sino que es la expresión del camino de nuestro corazón, que atrae incluso a nuestro propio corazón, entonces la liturgia se vuelve bella, se convierte en comunión de todos los presentes con el Señor». <sup>93</sup>

### III. SÍNTESIS

Si nos fijamos en la “definición” de liturgia que presenta la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* en su número 7, <sup>94</sup> se constata que son dos los aspectos que la configuran: la necesaria presencia de Cristo que asocia a su Iglesia en las acciones litúrgicas, y la realidad de los signos y símbolos sensibles que entretienen cualquier celebración sacramental y que santifican, transformando progresivamente al fiel en Cristo por obra del Espíritu Santo, y así permiten que el Cristo total –Cabeza y miembros– dé culto al Padre. La unión de ambos aspectos permite concluir que «toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y tal encuentro se expresa como un diálogo, a través de acciones y palabras». <sup>95</sup> La liturgia es, por consiguiente, «el lugar

<sup>92</sup> BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> [En la liturgia], «obra por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre Eterno. Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro» (CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7).

<sup>95</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1153.

privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con quien Él envió, Jesucristo».<sup>96</sup> Encuentro que se realiza bajo los signos visibles que usa la sagrada liturgia escogidos por Cristo o por la Iglesia significando realidades divinas invisibles.<sup>97</sup>

A lo largo de las páginas de este artículo se han tenido constantemente presentes las palabras de san Pablo «Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (Flp 2, 5-7). En cierta ocasión el Papa Francisco las traducía diciendo: «tener los mismos sentimientos de Cristo significa pensar como Él, querer como Él, mirar como Él, caminar como Él. Significa hacer lo que hizo Él y con sus mismos sentimientos, con los sentimientos de su Corazón».<sup>98</sup> Estos sentimientos de Jesús suponen estar con Dios y salir al encuentro de los hermanos. Sentimientos que el Señor ha querido que caractericen a sus apóstoles, elegidos para que estuvieran con Él y para enviarles a predicar con potestad de expulsar demonios.<sup>99</sup> Sentimientos que pueden ser nuestros gracias a la liturgia, medio formado por palabras y gestos que el Señor ha dejado para que, viviéndolos, nos identifiquemos con Él, para que seamos hombres y mujeres de oración, hombres y mujeres contemplativos que están en continuo diálogo con Dios a la vez que cargan con las necesidades de los hermanos.

Así pues, todos los cristianos, y de modo particular los sacerdotes, están llamados a conformarse a los sentimientos de Cristo y esto sólo es posible participando de su misma oración. Como recordaba Benedicto XVI en una ordenación sacerdotal: «Ser ordenado sacerdote significa entrar de modo sacramental y existencial en la oración de Cristo por los suyos. De ahí deriva para los presbíteros una vocación particular a la oración, en sentido fuertemente cristocéntrico: llamados a *permanecer* en Cristo (cfr. Jn 1, 35-39; 15, 4-10), y este *permanecer* en Cristo se realiza de modo especial en la oración. El ministerio sacerdotal está totalmente vinculado a este *permanecer* que equivale a orar, y de él deriva su eficacia».<sup>100</sup>

Desde esta perspectiva se debe pensar en las diversas formas de oración de un sacerdote, ante todo en la santa Misa diaria. «La celebración eucarística es el acto de oración más grande y más elevado, y constituye el centro y la fuente de la que reciben su savia también las otras formas: la liturgia de las Horas, la adoración eucarística, la *lectio divina*, el santo rosario y la meditación».<sup>101</sup> Así pues, la oración que lleva a salir de uno mismo para unirse a Dios y salir al encuentro de los hermanos es fundamental en la comprensión y vivencia de la Santa Misa.

<sup>96</sup> JUAN PABLO II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus*, n. 7.

<sup>97</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

<sup>98</sup> FRANCISCO, *Homilía en la iglesia del Gesù*, 3.I.2014.

<sup>99</sup> Cfr. Mc 3, 14.

<sup>100</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en una ordenación sacerdotal*, Roma 3.V.2009.

<sup>101</sup> *Ibidem*.



En este sentido, unas palabras de san Josemaría reflejan de modo admirable esta idea: «Vivir la Santa Misa es permanecer en oración continua; convencernos de que, para cada uno de nosotros, es éste un encuentro personal con Dios: adoramos, alabamos, pedimos, damos gracias, reparamos por nuestros pecados, nos purificamos, nos sentimos una sola cosa en Cristo con todos los cristianos». <sup>102</sup> Eucaristía: oración que aúna filiación divina y fraternidad; he ahí una escuela de vida.

Se entiende ahora mejor el consejo de Benedicto XVI, «en toda forma de esmero por la liturgia, el criterio determinante debe ser siempre la mirada puesta en Dios. Estamos en presencia de Dios; él nos habla y nosotros le hablamos a él. Cuando, en las reflexiones sobre la liturgia, nos preguntamos cómo hacerla atrayente, interesante y hermosa, ya vamos por mal camino. O la liturgia es obra de Dios, con Dios como sujeto específico, o no lo es. En este contexto os pido: celebrad la sagrada liturgia dirigiendo la mirada a Dios en la comunión de los santos, de la Iglesia viva de todos los lugares y de todos los tiempos, para que se transforme en expresión de la belleza y de la sublimidad del Dios amigo de los hombres». <sup>103</sup>

#### ABSTRACT

El Concilio Vaticano II, siguiendo los pasos del movimiento litúrgico y del magisterio anterior, proclamaba con fuerza en la constitución *Sacrosanctum concilium* que los cristianos no podían seguir asistiendo al misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones participarán consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada: dejándose instruir por la Palabra de Dios, fortaleciéndose en la mesa del Señor, dando gracias y aprendiendo a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la Hostia inmaculada. En este artículo queremos desarrollar y profundizar, siguiendo el magisterio de los últimos Romanos Pontífices, esta intuición conciliar.

Las palabras de este número 48 de la constitución conciliar recogen la famosa expresión: “per ritus et preces” que, leída en su contexto, muestra la gran importancia de ambos, ritos y oraciones. Como marco y a la vez puerta de ingreso en este estudio proponemos unas palabras de la instrucción *Redemptionis sacramentum*, en estrecha relación con la expresión “per ritus et preces”. Se trata del número 5 de esta instrucción: “las palabras y los ritos litúrgicos, que son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él (cf. Flp 2, 5); conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón”. Adquirir los sentimientos de Cristo es todo un programa de vida que la liturgia hace posible. Trataremos de desarrollar esta idea a lo largo de este trabajo.

<sup>102</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*. Edición crítico-histórica, n. 88a.

<sup>103</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los monjes cistercienses de la abadía de Heiligenkreuz*, 9.IX.2007.

The Second Vatican Council, following in the footsteps of the liturgical movement and the previous magisterium, strongly proclaimed in the *Sacrosanctum concilium* that Christians could no longer attend the mystery of faith as strangers and mute spectators, but that by understanding it well through the rites and prayers they would participate consciously, piously and actively in the sacred action: letting themselves be instructed by the Word of God, strengthening themselves at the table of the Lord, giving thanks and learning to offer themselves by offering the immaculate Host. In this article we would like to develop and deepen this conciliar intuition, following the magisterium of recent Roman Pontiffs. The words of this number 48 of the conciliar constitution take up the famous expression: "per ritus et preces" which, read in its context, shows the great importance of both rites and prayers. As a framework and at the same time a gateway to this study, we propose some words from the instruction *Redemptionis sacramentum*, closely related to the expression "per ritus et preces" just quoted. It is number 5 of this instruction: "the liturgical words and rites, which are a faithful expression, matured over the centuries, of the sentiments of Christ and teach us to have the same sentiments as he had (cf. Phil 2:5); conforming our minds to his words, we raise our hearts to the Lord". Acquiring the sentiments of Christ is a whole program of life that the liturgy makes possible since. We will try to develop this idea throughout this work.

# IL DESTINO DELL'UMANESIMO: IL TERZO (INCLUSO) COME RELAZIONE TRA UMANO E SOCIALE

PIERPAOLO DONATI \*

SOMMARIO: I. *La crisi esistenziale odierna come frutto della rimozione del Terzo.* II. *Comprendere il processo storico secondo la cifra del Terzo a seconda che sia incluso o escluso.* 1. La matrice semantica classica. 2. La matrice semantica moderna. 3. La matrice semantica dopo-moderna 4. Dove porta la matrice relazionale? III. *In che modo si dà il Terzo incluso?* IV. *Per vedere il Terzo incluso occorre uno sguardo relazionale.* V. *Il Terzo e il paradigma relazionale.* VI. *Il destino dell'umanesimo giace nel modo in cui è declinato il Terzo.*

## I. LA CRISI ESISTENZIALE ODIERNA COME FRUTTO DELLA RIMOZIONE DEL TERZO

La condizione umana nelle società altamente modernizzate è sempre più caratterizzata dalla scissione fra l'umano e il sociale. L'umano è qui inteso come ciò che distingue l'agire intenzionale della persona umana, in quanto dotata di volontà e intelletto, nella sua integralità di corpo e spirito, e il sociale inteso come relazioni sociali oggettive che caratterizzano la vita di una collettività. La tesi che vorrei argomentare dice che questa scissione è il prodotto della rimozione della relazionalità ontologicamente costitutiva del sociale in cui giace il Terzo (di cui si dirà). Prive di una visione del Terzo incluso, le connessioni fra l'umano e il sociale vengono meno, provocando tutte le crisi che oggi sperimentiamo nella vita sociale.

Parto dalla constatazione che, nelle società odierne proiettate verso il futuro, risulta sempre più difficile conferire una qualità umana al sociale. L'umano è diventato un immenso campo di battaglia, la cui posta in gioco è il modo in cui viene concepita e praticata la relazione come legame sociale generativo dell'umano. Il sociale non è più percepito come il luogo dove abiti l'umano. Cresce la distanza fra la soggettività individuale e le istituzioni sociali. L'umano viene confinato nella sfera privata e intima dell'individuo, mentre il sociale diventa un "sistema comportamentale" avente dinamismi propri che operano privi di volontà e intenzionalità,

\* Pontificia Accademia delle Scienze Sociali (PASS) e Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna.

dunque privi di qualità umane. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale e la sua relazione con il sistema è quella di una reciproca irritazione. Non c'è reciprocità tra la persona umana e le norme sociali che rendono buona la vita. Questo fatto rivela ciò che Anspach ha chiarito, ovvero che una situazione di crescente disumanizzazione del sociale è dovuta alla mancanza del dono - il dono gratuito - come motore di una relazionalità umana virtuosa e di istituzioni sociali che perseguono la giustizia sociale.<sup>1</sup> Il soggetto umano e le strutture della società sono l'uno per l'altro solo 'rumore' (*noise*), che viene percepito fastidiosamente nei punti ciechi della loro comunicazione.

Al centro di questa condizione umana c'è la crisi radicale del legame sociale. Le società iper-modernizzanti producono un crescente distanziamento fra ciò che, nel legame sociale, viene considerato "umano", identificato sempre più nei vissuti e negli stati interiori degli individui, e ciò che viene visto come "sociale", considerato come esigenza imposta dalla società, non riconducibile alla libertà e spontaneità dell'Io. Per fare un esempio, il legame di coppia è considerato autentico se si configura come una pura relazione affettiva fra individui che si gratificano a vicenda momento per momento, mentre è sentito come inautentico se risponde alle aspettative delle istituzioni sociali e comunitarie.

Non è da oggi che si teorizza la separazione fra l'umano e il sociale. Il dualismo a cui mi riferisco è stato esaltato a partire da quando, con Jean-Jacques Rousseau, il legame sociale è stato considerato solo come vincolo e costrizione imposta da una società repressiva. In seguito, il dualismo è stato teorizzato in senso dialettico dall'idealismo, a cui è succeduto il ribaltamento in senso materialistico da Marx in poi. Oggi assume una radicalità senza precedenti perché, con l'avvento dell'era digitale, tende a scomparire anche quel residuo di mediazione culturale tra sociale e umano sopravvissuto fino alla fine del secolo scorso nei valori (a sfondo religioso) dei mondi della vita popolare (*Lebenswelt*).

Che cosa deriva dalla attuale accelerazione della separazione fra l'umano e il sociale? Ne consegue una schizofrenia della vita sociale che comporta una diffusa crisi esistenziale delle persone. La schizofrenia consiste nel fatto che la persona umana è percepita come sempre più debole e fragile mentre la società tecnologica le promette di andare oltre sé stessa a patto di accettare le sue logiche sistemiche

<sup>1</sup> L'importanza del Terzo, affinché sia possibile attuare la reciprocità positiva nell'interscambio fra la soggettività umana e la vita collettiva, è stata ben illustrata da M. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Sulla base del pensiero di Anspach, emerge la differenza tra la logica sociale che genera mali relazionali, come la vendetta, e la logica che genera i beni relazionali. La differenza consiste nel fatto che i beni relazionali sono prodotti da un dono che anticipa la reciprocità. Nella reciprocità negativa della vendetta si colpisce colui da cui si è stati colpiti; nella positiva reciprocità del dono, invece, si previene il desiderio dell'altro di reiterare il circuito dei mali relazionali. Il ruolo del Terzo è qui assolto dalla relazione donativa.

di sgravio (*Entlastung*)<sup>2</sup> dalle fatiche e dalle responsabilità inerenti a farsi carico delle relazioni sociali, cioè del Terzo incluso. Infatti, le logiche sistemiche sono sempre più rappresentate da connessioni digitali (una sorta di Terzo virtuale) che sostituiscono le relazioni concrete e vitali (in cui giace il Terzo incluso).

Da un lato, nella vita quotidiana, gli individui sperimentano la separazione fra umano e sociale come mancanza di senso e assenza di finalismo nella vita sociale, a cui si dà l'etichetta di "disagi della modernità". Per esempio, si dice: nessuna istanza umana può evitare che i mass media e le nuove tecnologie digitali svuotino la comunicazione interpersonale, che il sistema economico spinga verso consumi superflui, che l'ambiente naturale venga devastato, che la politica crei sempre nuovi conflitti, che la religione si soggettivizzi e diventi solamente un vago sentimento di ciò che è percepito come un mistero. In tutto questo si vede bene la scissione fra il vissuto soggettivo degli individui e le dinamiche sociali. Dall'altro lato, le innovazioni scientifiche e tecnologiche (intelligenze artificiali, robotica, ingegneria genetica, ecc.) promettono un ampliamento indefinito delle libertà degli individui. La società prende le forme di un sistema autonomizzato, una vera e propria macchina sociale, che consente di sognare una soggettività dispiegata oltre i limiti umani, cioè una società post/transumana, ben rappresentata dal *Metaverso* che crea una vita virtuale parallela a quella reale. Per esempio, alimenta l'idea di una procreazione sempre più artificiale, di un lavoro sempre meno pesante, di una identità di genere a disposizione dei desideri soggettivi e, più in generale, fa sognare un umano "aumentato" liberato dai suoi limiti naturali così come da tutti i legami sociali che implicano dei vincoli.

Perché siamo arrivati a questo punto? La mia tesi, che argomenterò in grande sintesi, è che tanto gli aspetti di crisi (un diffuso senso di spersonalizzazione, fino alla dis-umanizzazione, delle relazioni, degli stili di vita e in generale del tessuto sociale), quanto i sogni illusori di liberazione dell'umano (in direzione di un supposto trans/post-umano) nascono dall'aver distorto e annichilito l'elemento che connette fra loro l'umano e il sociale, cioè il Terzo incluso. Per uscire dalla crisi odierna e liberare l'umano nelle sue qualità e proprietà, anche potenziali, occorre riconoscere che il grande errore della modernità è stato distorcere il senso del Terzo incluso, fino alla sua negazione, e che il destino dell'umano dipende dal rimettere in gioco questo "Terzo" che è stato reso impersonale ed espunto dalla dialettica fra l'Io e il Tu.<sup>3</sup> Ma che cos'è questo "Terzo" di cui parlo? Come lo

<sup>2</sup> Cfr. A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.

<sup>3</sup> Vale la pena di ricordare qui il ruolo del Terzo che è presente nell'etica radicalmente eteronoma di E. Lévinas, secondo il quale il Terzo è qualcuno che entra nella relazione Ego-Alter, e ne mette in difficoltà l'eticità interpersonale, per rispondere alle esigenze della "politica"; dunque anche per Lévinas il Terzo è un disturbo, necessario per la sfera politica, ma un pericolo per l'eticità della relazione Ego-Alter che deve essere "an-archica" (cioè priva di un *archè*, ossia di un principio

possiamo intendere e osservare? Come incide sulla vita personale e sociale? Come possiamo trattarlo per realizzare pratiche sociali di autentica umanizzazione?

Nella sociologia *mainstream*, la figura del Terzo è trattata in modo assai generale, per non dire generico, come una terza entità che si aggiunge a una coppia (un paio di persone o altro), generalmente esterna ad essa, che, come tale, può essere qualunque cosa. Può essere una entità umana (un'altra persona), non-umana (piante, animali) o più-che-umana (divina o transumana). Può essere un mediatore, un *tertius gaudens*, un osservatore, un messaggero, un traduttore, il rivale, il giudice, il sensale, l'imbrogliatore, l'ibrido, lo straniero, il nemico comune, il capro espiatorio; può essere un intruso; può essere un parassita o un angelo disceso dal cielo.<sup>4</sup>

Non è in questo senso così generico che tratterò il tema del Terzo. Il Terzo di cui parlerò è ciò che *sta fra* due agenti (persone individuali o collettive) come *effetto del loro reciproco agire*, e dunque in quanto prodotto *delle loro stesse azioni* sotto l'aspetto della socialità, sociabilità o socievolezza. Lo chiamerò il Terzo incluso in quanto espressione della relazione fra i termini (i soggetti in relazione) della stessa relazione.<sup>5</sup> Così inteso, il Terzo è l'entità che esiste "tra" i soggetti in relazione. Questa entità può essere osservata e trattata adeguatamente solo con un certo sguardo relazionale.

Il modo più eccellente di connettere l'umano e il sociale è il dono, perché nel dono gratuito lavorano insieme l'intenzionalità del soggetto e il sociale nella forma della norma della reciprocità allargata a tutti coloro che condividono una certa condizione umana. Come afferma Anspach, la reciprocità non è puro scambio tra individui; «si impone una *terza forza*, quella della relazione e del suo metalivello: ecco l'autotrascendenza del sociale».<sup>6</sup>

originario di tutte le cose), che invece la giustizia politica deve attuare, con la conseguenza che il Terzo provoca una perenne oscillazione fra etica e politica (cfr. W.P. SIMMONS, *The Third: Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics*, «Philosophy & Social Criticism» 25/6 [1999] 83-104). Altrettanto significativo è ricordare che la stessa accezione di Terzo, inteso come "l'impersonale", è utilizzata da R. ESPOSITO, *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, Polity, Cambridge 2012.

<sup>4</sup> Il Terzo è così inteso da O. PYYHTINEN, *Excluded Thirds, Included: On Being-with*, in IDEM, *Simmel and 'the Social'*, Palgrave MacMillan, Cham 2010, 89-109.

<sup>5</sup> La teoria del "terzo incluso" è alla base del secondo assioma della transdisciplinarietà, come definito dal fisico teorico B. NICOLESCU (*Methodology of Transdisciplinarity*, «Transdisciplinary Journal of Engineering and Science» 2010), che postula l'esistenza di uno stato T che include contemporaneamente A e non-A su un livello di realtà diverso da quello del sistema chiuso in esame. In altri termini, è possibile includere il *terzo escluso* se vengono tenute in opportuna considerazione anche altre prospettive di osservazione, influenze e interconnessioni che superino le barriere del sistema chiuso e lo trasformino in un *sistema aperto*.

<sup>6</sup> ANSPACH, *A buon rendere*, 41, corsivo mio.

## II. COMPRENDERE IL PROCESSO STORICO SECONDO LA CIFRA DEL TERZO A SECONDA CHE SIA INCLUSO O ESCLUSO

Oggi tutti percepiscono il fatto che le relazioni sociali sono diventate fluide e prive di consistenza. La nostra società produce, più di ieri, forme sociali che, benché siano agite da persone umane, sono percepite, vissute, rappresentate come carenti, se non proprio svuotate dell'umano.

Per comprendere il processo storico che ha portato a questa situazione, occorre rifarsi alle grandi matrici culturali che hanno configurato la relazione fra umano e sociale sino ad oggi. In estrema sintesi, io individuo due grandi matrici semantiche che hanno segnato i secoli passati e la necessità di superare i loro limiti orientandosi ad una terza matrice che, a mio avviso, sta emergendo, seppure *in nuce*. Queste semantiche sono matrici culturali di derivazione teologica che hanno forgiato e continuano a forgiare tipi diversi di formazioni sociali. Si tratta dei modi di pensare monistico, dualistico e relazionale (tabella 1). Da questi modi derivano tre tipi diversi di concepire la persona umana e quindi tre tipi di umanesimo.

### 1. *La matrice semantica classica*

Nella concezione *monistica*, tipica del pensiero classico antico (*in primis* Aristotele), l'umano e il sociale praticamente si identificano. La società è considerata come umana per il semplice fatto che è costituita da persone umane. Non c'è bisogno di un Terzo, che apparirà solo con la teologia cristiana. Per la semantica classica, l'identità di ogni entità è intesa come sostanza, come qualcosa che, per esistere, non ha bisogno di mettersi in relazione con altro da sé. L'identità è fondata sul principio di autoreferenza [ $A = A$ ], per cui l'identità di A è immediata, esiste senza mediazioni. Dal punto di vista storico sociale, l'identità dell'individuo coincide con quella del gruppo sociale a cui appartiene (tribù, strato sociale, cultura locale) e viene vissuta in modo riproduttivo attraverso l'interiorizzazione degli usi e costumi (*l'habitus*). Lo spazio della riflessività interiore personale è molto ridotto, è riservato ai filosofi, mentre la riflessività relazionale, che pure esiste in pratica, non è tematizzata.

Questa semantica non nega ovviamente l'esistenza e l'importanza delle relazioni sociali nel definire le identità degli individui, ma considera le relazioni e le identità come qualcosa di naturale e dato per scontato. I soggetti sociali tendono a essere identificati con l'attribuzione data a loro "naturalmente" dalla comunità. Questo modo di pensare e di vivere l'identità è tipico delle società semplici, a differenziazione segmentaria (tribù), e permane in quelle a differenziazione verticale, stratificata per ceti (come quella medioevale).

Tabella 1: Tre matrici semantiche del Terzo (visto come relazione fra umano e sociale)

(i) Semantica Monistica	(ii) Semantica Dualistica	(iii) Semantica Relazionale
A = A	A = non (non-A)	A = Relazione (A, non-A)
L'identità di A è data da una relazione semplice (logica, non mediata) di uguaglianza con sé stesso ( <i>codice simbolico identitario</i> )	L'identità di A è data da una relazione di negazione di ciò che non è A (è una doppia negazione) ( <i>codice simbolico binario</i> )	L'identità di A è data da una relazione (azione reciproca) con l'Altro (il non-A) che genera l'identità di A come effetto emergente della relazione ( <i>codice simbolico generativo</i> )
Umano come <i>immediatamente</i> sociale	Umano come <i>negazione</i> del sociale	Umano come <i>relazione</i> al sociale
Il <i>Terzo</i> è escluso dal punto di vista logico (principio di non contraddizione), ma è contemplato come elemento aggiuntivo/aggregativo alla dualità	Il <i>Terzo</i> è ontologicamente negato (perché la distinzione è un'opposizione antitetica radicale: "o si è umani o si è sociali")	Il <i>Terzo</i> [R (A, nonA)] è ontologicamente e logicamente richiesto per l'esistenza stessa dei termini della relazione (le sostanze esistono solo in relazione)
<i>Umanesimo tradizionale</i> La persona umana è una sostanza auto-sufficiente che si realizza nella socialità secondo natura (i beni di relazione esistono come virtù delle persone attraverso cui esse perseguono la loro perfezione e il bene comune) (ontologia <i>sostanzialista</i> )	<i>Umanesimo anti-essenzialista</i> (o <i>anti-umanesimo</i> ) La persona non ha una natura data, ma si costruisce socialmente, mediante le sue capacità di differenziarsi per opposizione ad Altro da sé (i beni relazionali sono puri eventi) (ontologia <i>dialettica</i> )	<i>Umanesimo relazionale</i> L'essenza della persona umana è quella di una costituzione originaria intransitiva che emerge dalla relazione che il Sé ha con un Altro che lo costituisce "relazionalmente" (i beni relazionali appartengono alla realtà del Terzo) (ontologia <i>relazionale</i> )

## 2. La matrice semantica moderna

La modernità nasce come negazione dell'identità fra umano e sociale in base ad una concezione della realtà che la considera come costituita da una *dialettica negativa dualistica*. L'identità tipicamente moderna si basa sul principio della differenza, per cui [A = non (non-A)]: ossia l'identità di A è data dalla negazione di tutto ciò che non è A. L'identità è basata sulla differenza intesa e gestita in modo dialettico o comunque con un codice binario (0/1). L'identità della persona è cercata nella distinzione (come differenza negativa) con l'Altro. Per esempio, la società civile è ciò che non si identifica con lo stato, e dunque la sua identità



è negazione della società politica. In questo modo, le relazioni sociali vengono “mobilizzate”, cioè rese acquisitive e poste a disposizione di un potenziale continuo cambiamento, a differenza della relativa stabilità che caratterizza il paradigma monistico. L'identità di A è relazionale non in quanto condivide qualcosa con il resto del mondo, bensì in quanto si auto-costruisce per negazione dell'esistente. Il Terzo è ciò che risulta da questo processo dialettico. Diversamente da quanto avviene nella matrice simbolica monistica, qui la relazione è invece tematizzata, ma solo per essere usata strumentalmente al fine di produrre un flusso di reciproche negazioni da cui attendersi una evoluzione storica emancipativa.<sup>7</sup> Di qui una visione ontologicamente piatta, prassistica e parassitica del Terzo.

Nel dualismo negativo del pensiero moderno c'è un meccanicismo che nasconde la perdita del fine. Questo meccanismo è quello binario. Come dice Simmel, «la formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria».<sup>8</sup> Per questo motivo, se nel pensiero moderno ci può essere un Terzo, quest'ultimo non può che essere meccanico.

Fin qui arriva la modernità.

### 3. *La matrice semantica dopo-moderna*

La società dopo-moderna deve prendere atto della necessità di ridefinire l'identità tenendo conto del bisogno di relazionarsi agli altri in maniera non più funzionalmente dialettica o binaria, ma sovra-funzionale. Sovra-funzionale significa che la relazione, in quanto tale, non separa e oppone i suoi termini, ma, mentre li distingue (li differenzia per le loro operazioni funzionali), li collega unendo le loro operazioni senza fonderli (come avviene nella dialettica moderna di tipo hegeliano). L'Io (e ogni identità A) si scopre sempre più debole e vuoto se non si forma nella relazione con l'Altro e attraverso l'Altro da sé. L'Io e l'Altro non debbono più specializzarsi funzionalmente (e quindi distinguersi per separazione dei compiti, delle prestazioni e delle identità), ma, viceversa trovano la propria identità nel relazionarsi all'Altro condividendo qualcosa e distinguendosi per qualcos'altro. Questa esperienza porta alla necessità di orientarsi verso una nuova semantica, quella propriamente relazionale, dato che il paradigma funzionalista è ormai saturo e occorre munirsi di un paradigma non saturo, cioè disponibile ad ulteriori aperture relazionali.

La concezione relazionale dell'identità si fonda sul principio per cui [A = Relazione (A, non-A)], ossia l'identità di A è data da una relazione (R) fra A e

<sup>7</sup> Tecnicamente, la relazione è usata come operazione di indefinita *re-entry* di una distinzione negatrice a cui è affidato il compito di produrre il cambiamento sociale: cfr. N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

<sup>8</sup> G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, 302.

non-A, laddove la relazione non è né di semplice uguaglianza (semantica monistica), né binaria (semantica dialettica). In questo caso, l'identità è definita per relazione a un'alterità. L'*Io ri-trova sé stesso riflettendo sulla relazione* con un "Altro" da cui è stimolato a trovare la propria identità in ciò che, allo stesso tempo, lo connette e lo distingue dall'Altro. Questa connessione non consiste nel condividere sentimenti, opinioni o gusti personali, ma giace nella relazione come tale, ossia nel bene relazionale prodotto e goduto insieme. È l'identità che viene a galla quando il soggetto opera la *re-entry* della propria identità (l'*Io* del proprio *Io*)<sup>9</sup> all'interno delle reti sociali concrete di cui è parte, e di cui è stato parte nel corso della sua storia. L'identità relazionale implica che *Ego* prenda una distanza da sé stesso (dia spazio e concreta presenza dell'Altro), il che significa che esiste contingenza nell'unità stessa dell'identità personale, la quale viene pertanto a essere costruita in modo complesso, attraverso la sua propria complessità interna sollecitata e favorita da ciò che è altro da sé. Per esempio, Mario pensa (dà uno sguardo) alle vicissitudini di una vita conflittuale trascorsa con sua moglie Maria, e ritrova la sua identità non già negando l'influenza di tali esperienze su sé stesso, ma ridefinendo la propria identità tenendo conto della relazione, per quanto complicata, avuta con lei nel corso della sua vita.

#### 4. Dove porta la matrice relazionale?

La matrice relazionale include la concezione dualistica come suo caso limite, nel senso che nel paradigma relazionale è possibile che la relazione tra A e non-A si presenti sotto forma di reciproca esclusione, ma solo come caso particolare. Tuttavia, è estremamente istruttivo ragionare dal punto di vista di come la semantica relazionale osserva i dualismi. Dal punto di vista relazionale, i dualismi possono essere di due tipi: (a) ci sono i *dualismi che generano opposizioni grigie*, nel senso che la loro relazione ammette l'esistenza di una zona grigia intermedia che è quella di una relazione spuria in cui i termini duali si confondono (per esempio nei dualismi vero/falso, destra/sinistra, buono/cattivo, ecc., qualcosa può essere un po' vero e un po' falso, un po' buono e un po' cattivo, ecc.); in questo caso, la relazione non è propriamente un Terzo, ma una sorta di compromesso combinatorio fra i poli; (b) ci sono invece dei *dualismi che generano il Terzo*, e dunque sono dualismi generativi; lo sono per esempio le coppie maschio/femmina, venditore/compratore, eletto/eletto, ecc., che Romano Guardini<sup>10</sup> ha definito "opposizioni polari", nelle qua-

<sup>9</sup> Cfr. P. DONATI, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 51/1 (2021) 49-71.

<sup>10</sup> L'opposizione polare definita da Guardini è quella relazione particolare che si caratterizza per connettere due determinazioni che si oppongono, eppure si presuppongono, senza che il loro rapporto sia né una pura esclusione, che sarebbe una contraddizione, né una pura connessione,

li la relazione è una tensione reciproca fra due termini polari che è generativa di un Terzo; così, per esempio, il dualismo maschio/femmina genera il figlio, il dualismo elettore/eletto genera la rappresentanza politica, e così via; in questi casi, i *dualismi sono opposizioni che generano un Terzo*, il quale è il frutto di una relazione di una reciprocità complementare contingente. A Guardini, peraltro, si deve l'idea che la relazione non sia mai interamente mediabile, e l'apertura non mediabile che sta nella relazione è ciò che conduce all'Altro (il Terzo) rispetto ai termini della relazione.

Nella semantica dualistica (ovvero dialettica) la distinzione è una divisione, uno *slash*, per cui si sta da una parte o dall'altra. Nella semantica relazionale la distinzione è una relazione (il Terzo) che unisce mentre differenzia i termini, cioè la risoluzione dell'enigma che la relazione porta con sé.<sup>11</sup> Sia l'identità personale, sia l'identità sociale, vuoi di una persona (soggetto agente) vuoi di una forma sociale (per esempio la famiglia o un'impresa), sono relazionali. Questa osservazione trova una generalizzazione nella fisica quantistica, nel senso che, mentre i Bit binari sono semplicemente letti in 1 e 0, i Bit quantistici, invece, consentono ai computer di leggere qualsiasi numero compreso tra 0 e 1, rendendo possibili calcoli molto più sofisticati e veloci. Dal punto di vista ontologico, nella mia prospettiva, la quantistica ha messo in luce il fatto che tra 0 e 1 c'è una relazione anziché una separazione netta (lo slash con cui pensano i sociologi *à la* Luhmann), cosicché la distinzione non significa una negazione radicale, ma ammette – anzi implica – una certa condivisione.

Questi spostamenti culturali sembrano oggi entrare anche nella religione cristiana. Storicamente, come fatto sociologico, si può dire che le Chiese cristiane sono passate dalla preminenza della semantica  $[A=A]$  (l'ideale della perfezione individuale), propria dell'antichità e del premoderno, alla semantica  $[A=\text{non}(\text{non-}A)]$  inaugurata con la Riforma protestante, per la quale la perfezione passa necessariamente attraverso l'imperfezione,<sup>12</sup> dato che il peccato e le fragilità sono viste come vie inevitabili, e in certa misura necessarie, attraverso cui passare per tendere alla salvezza. Il problema odierno delle Chiese cristiane è quello di come andare oltre le due semantiche prevalenti nel passato, per superare sia un monismo non più tenibile, sia la dialettica negativa, per aprirsi ad una nuova comprensione del Terzo come apprezzamento della relazionalità umana alla luce della matrice teologica trinitaria.<sup>13</sup>

che sarebbe una identità. Quindi, l'opposizione polare è quel particolare tipo di relazione che è formata sia da un'esclusione relativa che da un'inclusione relativa. È questo tipo di relazione che chiamiamo "polarità" (cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz*, Matthias-Grunewald, Mainz 1925).

<sup>11</sup> L'enigma della relazione consiste nel fatto di come essa possa unire e differenziare i termini nello stesso tempo. Cfr. P. DONATI, *L'enigma della relazione*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2015.

<sup>12</sup> Secondo il famoso detto di Lutero: "pecca fortiter, sed crede fortius" – pecca fortemente, ma più fortemente credi.

<sup>13</sup> Cfr. P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

Per i credenti, la necessità del Terzo è ben sperimentabile di fronte al compito di santificare la vita ordinaria, che consiste nel trattare le cose terrene – quando l’Io si confronta con la Cosa da fare – con spirito contemplativo. Il Terzo è la relazione che permette di tenere assieme Marta e Maria, cioè di impegnarsi in modo assorbente nelle cose umane mantenendo il punto di vista soprannaturale. Il Terzo è lo spirito contemplativo che permette di fare bene le cose dal punto di vista umano e sociale rimanendo aperti alla trascendenza. Esso consiste nel relazionarsi alle cose terrene in un certo modo (il modo dello Spirito), per cui possiamo concentrarci in esse senza alienarci in esse. È il Terzo che ci permette di trattare le cose del mondo a cui apparteniamo *necessariamente* senza che queste attività ci rendano schiavi del mondo.

Lo schema appena proposto (tabella 1) è utile per valutare e confrontare le diverse matrici teologiche della società. Prendo come esempio la matrice teologica neo-materialistica di Bruno Latour,<sup>14</sup> un autore noto per la teoria dell’*actor-network* (ANT), che intreccia sociologia della scienza, filosofia politica e teologia. Latour sostiene che il cambiamento climatico offre alla teologia cristiana un’occasione per liberarsi completamente del passato. Per ottenere questa liberazione, propone un “realismo pragmatico” (ovvero, come lui la chiama, una “materilogia”) che consiste nel rifiutare l’artificialità dei dualismi oppositivi (come quelli fra immanenza e trascendenza, creazione divina e autocreazione cosmica, realtà e conoscenza, soggetto e oggetto, e così via), per adottare una prospettiva che, a suo avviso, sarebbe relazionale in quanto connette in rete tutti gli (apparenti) opposti mettendoli in interazioni e transazioni circolari fra di loro. Credo che si possa certamente apprezzare l’intenzione di delineare una teologia che non si relazioni più alla materia e al

<sup>14</sup> Una sintesi della teologia di Bruno Latour, radicata nei suoi studi di Dottorato in teologia all’università, si trova nella relazione da lui tenuta all’International Congress of the European Society for Catholic Theology a Osnabrück nell’agosto 2021 (cfr. *Mutamento ecologico e cosmologia cristiana*, «Vita e Pensiero» 104/6 (2021) 5-15). A suo avviso, lottare contro il materialismo è un compito superato, «occorre infatti rimaterializzare in mille modi l’appartenenza alla terra» (*ibidem*, 9). «*A cosa ti serve salvarti l’anima, se finisci per perdere il mondo terreno?*» (*ibidem*, 10, corsivo mio). Il cambiamento climatico, unito a eventi come le pandemie, provoca una immensa rottura nelle concezioni del mondo e in particolare offre alla teologia cristiana l’occasione di ripensare come accompagnare la ripresa della predicazione liberata da proiezioni cosmologiche senza più alcun rapporto con il nostro tempo. Come scrive T. BLAKE, «Latour’s metaphysical system in *An Inquiry into Modes of Existence* is not descriptive and empirical, but a priori and prescriptive. The treatment of religion is particularly revealing of how the fable of an ethnographic investigation serves to legitimate autobiographical prejudices as if they were the result of independent research» (*Bruno Latour’s Metaphysics of Religion*, in [https://www.academia.edu/9863626/Bruno\\_Latours\\_Metaphysics\\_of\\_Religion](https://www.academia.edu/9863626/Bruno_Latours_Metaphysics_of_Religion) [accesso March 22, 2022]).

creato in termini strumentali di dominazione, ma invece di rispetto e cooperazione. Tuttavia, nei termini delle tre matrici semantiche da me delineate, è chiaro che, se da un lato Latour propone un superamento della matrice moderna dualistica, dall'altro finisce in un relazionismo che con-fonde fra loro i termini oppositivi, per esempio immanenza e trascendenza, cosmologia cristiana e cosmologia naturale, e quindi perde completamente la loro distinzione reale, che sta, appunto, nel Terzo incluso della loro relazione. In breve, la matrice teologica di Latour non è veramente relazionale perché non ha un concetto adeguato del Terzo incluso.

### III. IN CHE MODO SI DÀ IL TERZO INCLUSO?

A mio avviso, il problema odierno non è tanto quello di discutere l'antico problema se il Terzo sia dato o meno (*Tertium datur o tertium non datur?*), ma di comprendere il modo in cui il Terzo esiste o sia possibile nella società odierna e in quella del prossimo futuro. Come dobbiamo intendere il Terzo della semantica relazionale delineata nella tabella 1?

La relazione è un Terzo che agisce sui termini non già perché venga dall'esterno, o perché sia una sorta di combinazione (accordo, patto, contratto, ecc.) fra i suoi termini, ma perché comporta l'elemento caratterizzante della relazione che è la *reciprocità* in essa contenuta, se ontologicamente deve essere una relazione (rel-azione = azione reciproca) e non qualcos'altro, come una semplice interazione o transazione.<sup>15</sup> La reciprocità è l'elemento fondante della socialità perché rende gli agenti sociali capaci di ottenere, mantenere e generare le loro relazioni interpersonali in connessione con le istituzioni sociali.<sup>16</sup> La reciprocità va qui intesa non come *do ut des* (come ha sostenuto Alvin Gouldner negli anni 1960), ma come uno *scambio simbolico positivo*, guidato da un dono che Ego fa ad Alter per sollecitare Alter a fare lo stesso, cioè a fare un dono a qualcun altro nella rete sociale relazionale allargata di coloro che condividono una comune condizione umana. Il dono agisce quindi come un terzo incluso che stimola la relazione Ego-Alter a trascendersi.

La reciprocità positiva è innescata da una libera donazione di sé nel rapporto tra soggetti che vogliono valorizzarsi reciprocamente piuttosto che ricambiare i mali ricevuti o trarne profitto. In questa reciprocità possiamo vedere il Terzo incluso come quel tipo di relazione che assume le sembianze di un dono fatto non per un utilitarismo individuale o collettivo, ma come un investimento nel dono futuro che l'Altro potrà fare, cioè, un'azione che «inverte la reciprocità negativa della vendetta, anticipando la reciprocità stessa: non si dona a chi ha dato, ma a chi darà».<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Sulla differenza fra relazione e interazione o transazione: P. DONATI, *Sociologia della riflessività*, Il Mulino, Bologna 2011, 195.

<sup>16</sup> Cfr. C. PAPILOU, *Sociology through relation*, Palgrave, New York 2018.

<sup>17</sup> ANSPACH, *A buon rendere*, 41.

Questa realtà può essere vista solo se guardiamo il mondo sociale “secondo la relazione”.<sup>18</sup>

Forzando un’osservazione di Tommaso d’Aquino,<sup>19</sup> per renderla rilevante dal punto di vista ontologico ed epistemologico anche per le scienze sociali e umane, possiamo distinguere fra tre modi o ordini di conoscenza della realtà: secondo la sostanza (*secundum substantiam*), secondo gli accidenti (nel senso aristotelico di realtà che dipendono dalla sostanza) (*secundum accidens*), e secondo la relazione (*secundum relationem*). Sostanza, accidenti (ovvero contingenze)<sup>20</sup> e relazioni sono tre ordini di realtà che richiedono strumenti appropriati di conoscenza per ciascuno di essi. Il problema di fondo è come connettere questi tre ordini di realtà. La qual cosa può essere fatta solo ammettendo l’esistenza del Terzo (*Tertium datur*), che è appunto la relazione in quanto *co-principio* della sostanza. È nella relazione, per quanto riguarda le realtà umane, che si collocano le contingenze che caratterizzano il modo in cui le sostanze possono esistere nel mondo. Tommaso ha considerato la relazione come *l’ens minimum*, di scarsa importanza, perché non aveva lo sguardo sulle realtà temporali umane, ma sulle realtà divine, cioè parlava delle relazioni nella Trinità e di come essa opera nel mondo. In linea generale, la relazionalità sociale del mondo secolare è stata una scoperta della modernità.

D’altra parte, la modernità ha sviluppato la relazionalità soprattutto in chiave autoreferenziale, cioè come proiezione della soggettività umana. Per uscire dall’autoreferenzialità dell’Io e dei sistemi sociali a cui è giunta la modernità, è necessario introdurre il Terzo. In grande sintesi: affinché emerga una vera relazione fra Ego e Alter non basta che l’Io veda il Tu come soggetto anziché come oggetto (Buber), oppure che Ego si rispecchi nella faccia dell’Altro (Lévinas), dato che queste relazioni indicano piuttosto un’intersoggettività intesa come riflesso dell’Io nel Tu e viceversa. Una relazione sociale significativa si forma solo se emerge il Terzo tra l’Io e il Tu.

Il fatto che molti autori non vedano il terzo, può essere spiegato con il fatto che la gran parte di essi adotta una visione “secondo la sostanza” (come nel caso degli “essenzialisti” che hanno una visione della natura degli enti come realtà

<sup>18</sup> Cfr. P. DONATI, *Lo sguardo relazionale. Saggio sul punto cieco delle scienze sociali*, Meltemi, Milano 2021.

<sup>19</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Distinctio 26, ESD, Bologna 2000, II, 169.

<sup>20</sup> Io traduco il concetto di “accidente” (in senso aristotelico) in quello – più sociologico – di “contingenza”, nel duplice significato di “dipendente da” e di “possibile altrimenti”. Le contingenze sono ciò che caratterizza la vita ordinaria nell’ordine temporale.

fissa, invariabile, cioè un “*idem senza ipse*”<sup>21</sup>) oppure una visione “secondo le pure contingenze” (come nel caso dei “relazionisti”, per i quali le relazioni sono solo flussi e processi senza struttura, cioè “né *idem*, né *ipse*”, perché tutto è pura evenemenzialità). Nella cultura contemporanea la cecità verso il Terzo prevale nel relazionismo metafisico, ontologico ed epistemologico, secondo il quale il Terzo è un puro evento casuale senza struttura.<sup>22</sup>

La svolta odierna del relazionismo che porta la prospettiva relazionale a diventare radicalmente relativistica si manifesta come con-fusione fra umano e non-umano, come paradossale inversione fra i due, come simulazione e annullamento dei confini fra di essi.

#### IV. PER VEDERE IL TERZO INCLUSO OCCORRE UNO SGUARDO RELAZIONALE

È tempo di rivedere le tendenze anti-umanistiche a cui è arrivata la cultura occidentale. Le prospettive future delle scienze sociali sono oggi segnate dall'esigenza di ridefinire il sistema di osservazione del sociale dal punto di vista dell'umano.

Si tratta qui di prendere atto che le scienze sociali moderne *hanno perduto* l'umano perché lo hanno collocato o nell'individuo o in entità collettive, mentre lo si può vedere solo “in rel/azione”, cioè attraverso il Terzo.

Ancor oggi, le scienze sociali sono strette fra individualismo e olismo. Da un lato, c'è chi ritiene che l'umano esista solo e soltanto nell'individuo: nel sociale non ci sarebbe l'umano semplicemente perché il sociale non ha realtà propria: seguendo Max Weber,<sup>23</sup> essi ritengono che la scienza sociale non possa procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici. Alla luce di questa posizione, si comprende la famosa affermazione di Margaret Thatcher secondo cui “la società non esiste, esistono solo gli individui”. Dall'altro, c'è chi ritiene che l'umano risieda in una qualche entità collettiva di carattere puramente culturale:<sup>24</sup> costoro definiscono l'uomo (e l'umano) come un “artefatto culturale” di *patterns* collettivi.

Le scienze sociali oscillano fra l'uno e l'altro polo semplicemente perché hanno una scarsa consapevolezza relazionale. Per questa ragione affermano che, nel-

<sup>21</sup> Come ho spiegato altrove (DONATI, *Lo sguardo relazionale*), per me l'*idem* è l'identità di Ego sempre uguale a sé stessa, mentre l'*ipse* è l'identità che Ego ritrova e rigenera passando attraverso le vicissitudini relazionali che ha sperimentato nel corso della sua vita.

<sup>22</sup> Per l'analisi e la critica del relazionismo, nei suoi principali esponenti, si veda P. DONATI, *Transcending Modernity with Relational Thinking*, Routledge, London 2021.

<sup>23</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.

<sup>24</sup> Basterà qui citare la prospettiva dei *cultural studies*, per esempio di Clifford Geertz e Jeffrey Alexander.

la società, l'umano non c'è da nessuna parte (si vedano autori come Foucault, Baudrillard, Lyotard, Derrida, e la sociologia dichiaratamente anti-umanistica di Luhmann) e quindi vedono il sociale come sempre più problematico per un qualsiasi umanesimo. Queste prospettive non vedono la connessione fra umano e sociale semplicemente perché, nel sistema di osservazione che viene adottato, l'umano ha fin dall'inizio già perduto il suo carattere relazionale.

Una scienza sociale all'altezza dei tempi non può e non deve certo pensare di poter partire da una antropologia precostituita per 'applicarla' al sociale. Ma neppure è possibile fare il contrario, ossia dedurre una antropologia dai puri comportamenti sociali, benché quest'ultima sia la filosofia con cui si generano oggi le più sofisticate intelligenze artificiali,<sup>25</sup> dato che il puro comportamentismo non dà conto del senso delle relazioni umane. Ma allora dove sta la soluzione?

Per una soluzione è necessario orientarsi a mantenere il punto di vista dell'umano nel sistema di osservazione della scienza sociale. La sociologia relazionale propone di vedere le cose nel modo seguente.

Si tratta innanzitutto di prendere le distanze dai riduzionismi delle teorie sociologiche moderne e postmoderne che hanno adottato le due modalità prevalenti di osservazione, cioè:

(i) tutto il sociale è sistema e l'umano sta nell'ambiente del sistema sociale (è la prospettiva olistica inaugurata da Émile Durkheim, proseguita nei vari tipi di strutturalismo, e da ultimo assunta da Luhmann);

(ii) nulla del sociale è sistema, perché il sociale è tutto e solamente ciò che c'è negli individui (è la prospettiva dell'individualismo ontologico e metodologico inaugurato da Max Weber, e proseguito con la *rational choice* e tanti altri approcci).

Benché molti autori abbiano cercato di combinare queste due prospettive con vari mix (si veda il lungo dibattito *agency vs structure*), la scissione fra umano e sociale è aumentata anziché diminuire.

Occorre, allora, assumere una diversa modalità di osservazione sociologica che chiamo relazionale, secondo la quale:

(iii) la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non-umano non può mai essere annullata; di conseguenza, le relazioni sociali si differenziano secondo processi contingenti sia dal lato umano sia da quello non-umano; la società sta nel fatto che i meccanismi funzionali richiamano e richiedono rel/azioni (azioni reciproche), e non solo "comportamenti" per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; io parlo di "società dell'umano", anziché di "società umana", per significare che il carattere umano della società non è più un dato immediato (privo di mediazioni

<sup>25</sup> Cfr. N. CRISTIANINI, *Shortcuts to Artificial Intelligence*, in M. PELILLO, T. SCANTAMBURLO (eds.), *Machines We Trust: Perspectives on Dependable AI*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2021.



pratiche e tecnologiche), ma deve essere prodotto in modo riflessivo attraverso delle mediazioni. Queste mediazioni sono nuovi conferimenti di significato a quelle connessioni fra umano e non umano in cui occorre distinguere l'umano dal non umano. Solo in questo modo possiamo distinguere la società dell'umano dalle altre società che sono chiamate società animali, società tecniche e così via.

Questa prospettiva propone una lettura relazionale della società che la osservi come realtà che differenzia sé stessa in diverse forme di sociabilità. Tale differenziazione avviene in base alla relazione che i soggetti osservano e realizzano fra il loro punto di vista interno e le richieste poste a loro dall'esterno, cioè sulla base del Terzo.

La pluralizzazione della società si presenta come un processo di morfogenesi in cui, da un lato, nascono forme sociali in cui il legame viene distrutto (separazione netta fra il sociale e l'umano), e dall'altro, nascono forme sociali in cui l'umano e il sociale si (ri)collegano *attraverso nuove distinzioni relazionali*.<sup>26</sup>

Ne deduco che, sia sul piano teorico sia su quello empirico, la rigenerazione dell'umano è il prodotto di una morfogenesi qualificata del legame sociale, nel senso che l'“*uomo rigenerato*” è il frutto di un modo nuovo di vedere e praticare le sue relazioni sociali.

L'uomo senza legami è un uomo senza qualità, e invero neppure “uomo”. L'uomo nuovo è quello che sa gestire il legame sociale perché sa vedere e affrontare gli enigmi della relazione sociale, anzi la relazione stessa, ossia *il legame sociale stesso come enigma*: l'enigma di come si possa avere un vincolo reciproco caratterizzato dall'unità delle differenze fra i soggetti, evitando gli esiti che portano al conflitto fra di loro e/o alla distruzione della relazione.

Possiamo dire che *una forma sociale è umana se e nella misura in cui le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base al senso sovra-funzionale che c'è nel Terzo*. Una forma sociale è povera di umanità nella misura in cui i soggetti non si orientano reciprocamente in base alla relazione che li connette (perché in tal caso ci sono solo reazioni unilaterali o volontà di affermazioni individuali) e tantomeno è umana allorquando il senso delle azioni è solo funzionale (o di pura autopoiesi sistemica), perché in tal caso le azioni mancano di una intenzionalità riflessiva, anche se agite da persone umane.

Collocata in questo quadro, la relazione fra l'umano e il sociale diventa più istruttiva. L'umano e il sociale diventano sempre più interattivi, e in questo e per questo più “rel/azionali”. Nel *framework* relazionale, la distinzione fra il sociale umano e il sociale non-umano può essere pensata e osservata come punto cieco *senza con questo mettere in fluttuazione radicalmente indeterminata né l'uno né l'altro* come avviene quando i termini della relazione sono fusi fra di loro. L'umano può essere ri-distinto dal non-umano.

<sup>26</sup> Sul concetto di “distinzioni relazionali”, si veda DONATI, *A Critical Realist Perspective on Humanness as a Meaningful Re-Entry of Relational Distinctions*.

## V. IL TERZO E IL PARADIGMA RELAZIONALE

Più analiticamente, possiamo articolare un quadro concettuale che ci consenta di rendere più esplicita la prospettiva relazionale a questo proposito:

(i) il sociale è umano in tanto in quanto è rel/azionale, cioè frutto dell'azione reciproca di soggetti-in-relazione fra loro, che genera il Terzo;

(ii) nella relazione sociale, le caratteristiche dell'umano (gli elementi biologici, affettivi, cognitivi e simbolici) sono relazionate fra loro; la relazione è il luogo-tempo in cui operano e si manifestano i singoli elementi o dimensioni con le loro qualità e proprietà causali; le relazioni sono collocate in un contesto e generano a loro volta altre relazioni, cioè un altro contesto sociale;

(iii) l'azione sociale è umana in tanto in quanto non solo presenta uno degli elementi o dimensioni anzidetti dell'umano (per esempio la razionalità o la capacità simbolico-interpretativa), ma in quanto genera una forma sociale umana specifica;

(iv) fra umano e sociale vi è distanza, proprio perché la relazione implica una distanza), ma vi è anche interdipendenza e interazione, e pertanto storia;

(v) la qualità umana delle forme sociali richiede una particolare gestione dei confini fra le relazioni sociali (intersoggettive e strutturali) e la loro sfera latente, quella dei valori ultimi;<sup>27</sup> ciò significa che occorre osservare le relazioni in modo tale da distinguere gli elementi immanenti e trascendenti per comprendere ciò che nell'umano vi è di irriducibile al sociale.

Per i semiotici l'approccio "relazionale" è qualcosa da presumere di default: le stesse nozioni di segno, semiosi, semiosfera, ecc. rimandano a reti di relazioni dinamiche che costituiscono gli elementi stessi di cui sono composte. Il segno, ad esempio, nella prospettiva saussuriana è una relazione tra il significante e il significato. E ancora di più: *questa relazione è costitutiva*, nel senso che il significante *come significante* e il significato *come significato non sono prescritti al di fuori di questa relazione*. Il segno "padre" indica una relazione perché questo segno indica una relazione generativa del figlio e implica la relazione inversa (è il figlio che rende padre chi lo genera), senza che i termini si possano dare al di fuori della loro relazione. Nelle scienze sociali moderne, invece, la strategia di ricerca abituale è stata, e tuttora pare essere, "l'arte della separazione": gli elementi e le loro relazioni sono analizzati in modo frammentario come unità distinte in quanto separate. Quello che propone la sociologia relazionale è che gli elementi, e le loro relazioni, dovrebbero essere "considerati come distinti" (epistemologia analitica), ma non come "separati".

Di qui anche la possibilità di una nuova antropologia relazionale a cui affidare il compito di comprendere (nel senso di *cum-prehendere*) i fatti sociali come "fatti

<sup>27</sup> Per maggiori dettagli si veda DONATI, *L'enigma della relazione*, 41-44.

totali”, cioè tali da influenzare ogni aspetto della vita sociale, in quanto radicati nell’umano.

Quanto alle implicazioni pratiche di ricerca, vorrei spiegarmi con alcuni esempi: la famiglia, la cittadinanza, un manufatto architettonico o urbanistico, come fenomeni sociali.

a) Dal punto di vista sociologico, l’umano della famiglia non è il fatto che essa sia costituita di individui umani, che è condizione necessaria ma non sufficiente. Gli individui, infatti, costituiscono come tali tante altre forme sociali che non sono famiglia e spesso stanno in famiglia come se fossero altrove. L’umano che è nella famiglia sta nel fatto di vivere una relazione sociale *sui generis*, ossia un’azione reciproca che costruisce una forma specifica di relazionalità fra persone, che consiste nella costruzione di un Noi cosciente e riflessivo. Questa relazione del Noi è il Terzo che “fa” la famiglia, almeno come desiderio e progetto. È questo Terzo che umanizza la famiglia perché offre la trascendenza, ossia indica il suo “dover essere” come relazione unica e non fungibile per i suoi membri.

b) Nel caso della cittadinanza, essa è umana non in quanto attribuzione di uno status all’individuo da parte dello Stato, ma in quanto relazione sociale fra consociati. Nel mondo trans-moderno, la cittadinanza nazionale tipica della modernità non è più tenibile, in forza dei processi di globalizzazione e della necessità di includere coloro che ne sono esclusi perché vivono ai margini della società, sono rifugiati, apolidi, migranti senza nome (non-persone). La cittadinanza, per essere inclusiva, non può più coincidere con la distribuzione di diritti che sono appannaggio dello Stato-nazione, perché i diritti del cittadino non sono più una elargizione dello Stato, ma diventano espressione e costruzione di un complesso di diritti che, nei vari campi (civile, economico, politico, sociale), si riferiscono ai diritti dell’essere umano in quanto persona (individuo-in-relazione). Il compito di questo passaggio da una cittadinanza puramente statutale ad una cittadinanza societaria è precisamente il compito del Terzo. In particolare, è un compito del Terzo settore, qualora comprendesse che esso non esiste come elemento aggiunto rispetto al binomio Stato/Mercato (*lab/lib*) per mettere rimedio ai suoi fallimenti sociali, ma esiste per diffondere nella società il suo proprio modo di creare socialità, ossia di generare il Terzo.

c) Un manufatto architettonico o un assetto urbanistico è definibile come il luogo delle intenzionalità umane che in esso si esprimono (in vario grado e tipo) attraverso un uso configurativo (o figurativo) dello spazio relazionale. L’architettura è un modo di rivestire le relazioni sociali nello spazio e con lo spazio. Disegnare un alloggio o una zona residenziale vuol dire progettare uno spazio di legami sociali. Se l’abito architettonico di una casa, di una fabbrica, di un ospedale, di una chiesa, di un quartiere urbano è “ben fatto”, le persone che lo abitano potranno avere relazioni che corrispondono alle qualità umane proprie di quel luogo (come casa,

fabbrica, ospedale, e così via), secondo il suo senso intenzionato e secondo i nessi simbolici propri, altrimenti l'abito architettonico o urbanistico solleciterà un altro genere di relazioni. Per il modo in cui è fatta dal punto di vista architettonico, una casa può diventare solo un dormitorio o una tana, piuttosto che un luogo dove stare insieme in modo intimo e prendersi cura dei beni relazionali; una fabbrica può diventare un luogo in cui si suscita il controllo o la concorrenza reciproci, piuttosto che la collaborazione; un ospedale può diventare una macchina sanitaria dove gli aspetti tecnici della cura medica emarginano il dialogo tra il personale sanitario e i pazienti, così come tra i pazienti e le loro famiglie; una chiesa può diventare un luogo per svolgere un'attività di divertimento o di riposo o di mera socializzazione fra le persone, anziché essere configurata come il luogo dell'incontro personale e comunitario con Dio; un quartiere urbano può isolare le famiglie con abitazioni distanti e chiuse in sé, oppure invece prevedere percorsi di incontro e spazi comuni che generano relazioni mutue di buon vicinato e solidarietà fra gli abitanti. Più in generale, la configurazione architettonica o urbanistica di un luogo è percepita come meno umana se gli imperativi strumentali, procedurali, di funzionalità tecnica o anche estetici (secondo una certa idea di arte) sono tali da rendere quel luogo incapace di generare relazioni significative fra le persone che lo abitano. Pertanto l'abito architettonico o urbanistico può essere valutato in base alla sua capacità di generare il Terzo, ossia di sollecitare delle relazioni che facciano fiorire le qualità umane delle persone anziché estraniarle.

Qualche studioso interpreta il Terzo come elemento strutturale che costituisce la forma più piccola dell'organizzazione sociale, in quanto rende perfetta (comunitaria) la coppia duale che altrimenti rischia sempre di essere conflittuale. Prendiamo, ad esempio, la proposta di Wolfgang Grassl, docente di *business administration* al St. Norbert College,<sup>28</sup> di considerare "la struttura della Santa Trinità come un programma per la società e la politica". A suo parere, "le decisioni strategiche di gestione e i modelli organizzativi delle imprese sono stati recentemente analizzati in termini di strutture triadiche che possono essere interpretate in chiave trinitaria". Questa prospettiva è certamente interessante, a patto però di non enfatizzare la struttura (trinitaria) a scapito della (sua) relazionalità, e di non assimilare la relazionalità contingente del mondo umano alla relazionalità ipostatica della Trinità.

A mio avviso, una interpretazione eccessivamente strutturale del Terzo rischia di lasciare in ombra le sue qualità e proprietà relazionali, perciò ritengo che il Terzo non debba essere inteso come una terza parte aggiunta ad altre due parti, delle quali essere la mediazione, ma come una relazione emergente che svela la

<sup>28</sup> In un articolo non pubblicato, ma scaricabile da ResearchGate (*Pluris Valere: Towards Trinitarian Rationality in Social Life*), Wolfgang Grassl cita a questo proposito R.W. KEIDEL, *The Geometry of Strategy*, Routledge, New York 2010.

relazionalità dei termini che collega. Il Terzo di cui io parlo non è un elemento in più che perfeziona la struttura duale (per esempio, la dualità padre e figlio, per capirci), ma è la relazione emergente che li collega e li esprime, quindi li “spiega”, dà loro significato e identità. In breve, il Terzo non è l’elemento aggiuntivo necessario perché due elementi diventino una triade (soggetti, persone, o altro), organizzativamente migliore, ma è una forma relazionale che nasconde e svela il mistero della relazionalità ontologica dell’essere.

## VI. IL DESTINO DELL’UMANESIMO GIACE NEL MODO IN CUI È DECLINATO IL TERZO

Per concludere. La crisi della società contemporanea, a livello mondiale, è crisi della modernità occidentale nella misura in cui quest’ultima si è de-umanizzata perché si è immunizzata dal Terzo, cioè si è immunizzata dalla relazione che connette l’umano e il sociale. Tuttavia, nonostante ciò, nei mondi della vita (*Lebenswelt*) persiste ancora la richiesta di un lavoro più umano, di una vita più umana, di una società più umana, e in genere di relazioni sociali più umane. È possibile superare la crisi contemporanea, evitando le derive transumaniste? La risposta che ho cercato di dare è che la strada da percorrere consiste nell’adottare una prospettiva relazionale per cui la vita sociale, per essere umana, deve saper vedere e praticare il Terzo incluso (*Tertium datur*). Che cosa significa questo?

Significa assumere uno sguardo sulla realtà che non considera la relazione sociale come ostacolo alla libertà individuale, ma come il luogo in cui si esercita la libertà umana. Fuori della relazione, la libertà perde le qualità necessarie per creare beni relazionali. I mali relazionali sono precisamente il prodotto di un genere di libertà che è, o vuole essere, priva di legami.

Introdurre il Terzo apre un nuovo confronto fra i vari tipi di umanesimo e aiuta a superare il dualismo umanesimo *vs* anti-umanesimo, in quanto rende capaci di distinguere fra il sociale-umano e il sociale-non-umano.

A mio avviso, per operare questa distinzione, dobbiamo andare oltre le categorie neopositivistiche e neoermeneutiche, così come quelle individualistiche (volontaristiche, azionistiche) ed olistiche (sistemiche o di un comunitarismo chiuso in sé stesso), per adottare una prospettiva relazionale. La distinzione umano/non-umano nel sociale diventa sempre più, e non sempre meno, rilevante per una serie di motivi che vanno esplicitati ed analizzati.

(i) Motivi in negativo. La perdita della categoria culturale del Terzo come relazione che distingue mentre connette porta, da un lato, ad accentuare le divisioni e i dualismi nei regimi gerarchici e autoritari, e, dall’altro, si rovescia in un certo indifferentismo e relativismo culturale nei regimi democratici che propugnano una cultura “globalizzata”.

Da un lato, a livello internazionale è evidente una tendenza emergente verso un crescente autoritarismo nei sistemi politici di molti Paesi in tutti i continenti. In questi casi, si nota la persistenza, anzi l'aggravamento, di un modo di relazionarsi all'Altro che ricorre ad un pensiero monistico (dominio) o dualistico (opposizione all'Altro), annullando il ruolo del Terzo come modo di relazionarsi a chi è diverso riconoscendo le sue ragioni, la sua dignità e i suoi diritti di cittadinanza. La mancanza di consapevolezza e pratica del Terzo come legame reciproco tra persone e parti della società favorisce l'emergere di centralismo autoritario, nazionalismo, populismo, movimenti sovranisti.

Dal lato della cultura globalizzata, due esempi possono evidenziare la difficoltà di includere il Terzo nel suo modo di operare.

Una forte tendenza è quella di svuotare la distinzione umano/non umano che porta all'animazione di realtà fisiche inanimate, come la terra e le piante, e l'attribuzione ad animali non umani di una soggettività per certi versi simile a quella dell'uomo. Tutte queste entità hanno infatti una loro dignità ed esigono rispetto, ma questo rapporto di doveroso riconoscimento è compito dei soggetti umani come loro responsabilità. Per riconoscere i diritti di queste entità non sembra necessario eliminare le differenze tra socialità umana e non umana. Tale riconoscimento spetta al ruolo del Terzo. Certo, la socialità umana condivide qualcosa con la socialità delle entità non umane, ma si tratta di realtà diverse in termini di qualità e poteri causali. La differenza è evidenziata dai diversi modi di specificare il Terzo che si costituisce in questi diversi campi della socialità.

Una tendenza parallela è quella di cancellare la distinzione tra relazioni interumane e relazioni mediate dalla tecnologia digitale che hanno un carattere puramente virtuale. Come sappiamo, i mondi delle nuove tecnologie, come le ICT, l'intelligenza artificiale e la robotica, stanno diventando non tanto un'estensione o un potenziamento delle limitate capacità della persona umana, quanto piuttosto un loro sostituto. Si veda, ad esempio, il caso del Metaverso. Considerare questi mondi artificiali ("società tecniche") come *ipso facto* umani comporta l'attribuzione della realtà umana a una società virtuale o iperreale che non è intrinsecamente umana. Quando assimiliamo le relazioni tra persone e strumenti tecnologici (ad esempio tra una persona e un robot) a quelle tra persone umane, il sociale propriamente umano viene distorto e si creano enormi problemi di comunicazione e identità. Anche qui il motivo della distorsione è dovuto al fatto di ignorare il Terzo, e quindi di non vedere la diversità del Terzo che si genera nei rapporti sociali che hanno qualità e proprietà causali differenti.

Tuttavia, bisogna anche ammettere che proprio questi confronti generano la ricerca di nuove modalità relazionali che vedono nel Terzo la soluzione per illuminare i punti ciechi della distinzione umano/non-umano.

(ii) Motivi in positivo. La distinzione umano/non-umano viene cercata e riproposta come distinzione direttrice per la riumanizzazione di molti ambiti di vita sociale. Si parla di riumanizzare il lavoro e l'economia, i servizi sociali, la burocrazia, i sistemi sanitari, il sistema educativo, gli stili di vita e i consumi, l'architettura e l'urbanistica, il mondo dei mass media, e la stessa scienza. Molto spesso, questo proposito di "riumanizzare la società" è solamente reattivo, in quanto nasce da un senso di frustrazione o impotenza, e risponde all'impulso di ritornare a qualche mitica età passata. Questa reattività umanistica porta all'idea, invero improbabile, che sia possibile applicare un modello *a-priori* di umanità alla vita sociale, il che è del tutto velleitario. In altri casi ancora, invece, si rivela l'emergenza di una nuova "società dell'umano", cioè un modo di vivere le relazioni sociali che, producendo nuove significative distinzioni (significanti del Terzo) tra umano/non umano, è capace di rigenerare il senso umano delle forme sociali che fanno la società.

È il caso, per esempio, della ricerca di relazioni lavorative più umane in quanto capaci di conferire soggettività ad entrambi i poli della relazione (datore di lavoro/lavoratore, fornitore/cliente, produttore/prodotto) mediante forme fiduciarie e di reciproca cooperazione di vario genere. Oppure l'idea che, di fronte a certi conflitti o difficoltà fra i coniugi, o fra genitori e figli, le relazioni familiari possano e debbano essere ri-distinte in base alla loro capacità di generare beni relazionali anziché mali relazionali. Oppure che l'architettura degli ospedali e dei servizi sanitari debba essere ridisegnata con lo scopo di favorire il mantenimento delle relazioni fra il paziente, la famiglia e il suo mondo vitale. Oppure ancora l'idea che i media comunicativi possano e debbano essere ripensati alla luce degli effetti che producono sui fruitori, in quanto aiuto oppure ostacolo ad un interagire comunicativo che deve alimentare fiducia, cooperazione, reciprocità anziché abusi, violenze, conflitti.

In sintesi, non sarà più possibile pensare che il sociale possa essere immediatamente umano (in-mediatamente significa senza mediazioni tecnologiche fra gli agenti). Le mediazioni tecnologiche comportano la morfogenesi dell'umano. Tuttavia, contro la tesi di una inevitabile e progressiva separazione netta fra umano e sociale, è possibile, e anzi necessario, sperare che emerga una nuova cultura del Terzo capace di connetterli secondo distinzioni significative, in quanto il significato della loro distinzione non è una divisione, ma giace, appunto, nella loro relazionalità, cioè nel Terzo.

#### ABSTRACT

Nelle scienze umane e sociali che affrontano i dilemmi delle relazioni fra ciò che è soggettività umana e ciò che è richiesto dalla società, oggi prevalgono due tendenze:

da un lato, l'umano e il sociale sono considerati come opposti secondo un codice dualistico o binario, e, dall'altro, sono fusi fra loro cosicché le loro distinzioni sono cancellate o rese circolari. Di conseguenza, viene rimossa la relazionalità ontologicamente costitutiva sia dell'umano sia del sociale in cui risiede il Terzo. Tale rimozione provoca una diffusa disumanizzazione della vita sociale. Un nuovo umanesimo è possibile solo a patto di connettere l'umano e il sociale mediante il Terzo quale effetto emergente della loro relazione. Ciò significa andare oltre le matrici teologiche che sorreggono le culture monistiche e dualistiche, e dunque non prevedono o negano il Terzo, per affermare un umanesimo basato su una matrice teologica del Terzo incluso.

In the human and social sciences that address the dilemmas of the relationships between what is human subjectivity and what is required by society, today two tendencies prevail: on the one hand, the human and the social are considered as opposites according to a dualistic or binary code, and, on the other hand, they are fused together so that their distinctions are canceled or made circular. Consequently, the ontologically constitutive relationality of both the human and the social in which the Third resides is removed. This removal causes a widespread dehumanization of social life. A new humanism is possible only on condition that we connect the human and the social through the Third as an emerging effect of their relationship. This means going beyond the theological matrices that support monistic and dualistic cultures, and therefore do not foresee or deny the Third, to affirm a humanism based on a theological matrix of the Third included.



## STATUS QUAESTIONIS



# AQUINAS AND THE GIFTS: CONTEMPORARY CONTRIBUTIONS TO THE PLACE OF THE GIFTS OF THE HOLY SPIRIT IN THE CHRISTIAN MORAL LIFE

ELIZABETH REICHERT\*

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *Two modes, two theories*. 1. John of St. Thomas and the standard two modes account. 2. The Rival two modes account. 3. Evaluation. III. *The Gifts in the moral life: New proposals*. 1. Angela McKay Knobel: Natural and supernatural virtue. 2. José Noriega: The *instinctus rationis* and the *instinctus Spiritus Sancti*. 3. John M. Meinert: Grace and the gifts. 4. Andrew Pinsent: The Gifts as second-personal dispositions. 5. Animal instincts and the gifts. IV. *Concluding remarks*.

## I. INTRODUCTION

Throughout the preceding centuries the gifts of the Holy Spirit have received little attention within the ambit of moral theology. As one author has observed, “the most common historical response by far has been to ignore the existence and role of these attributes in Aquinas’s work.”<sup>1</sup> Some find them superfluous, indistinct from the infused virtues: Aquinas acknowledges this as a view held in his time; others like Scotus and more recently Odon Lottin concur.<sup>2</sup> Many relegate any treatment of the gifts to the areas of spiritual theology or mysticism. Manuals of moral theology from the last century often include the gifts among their contents but do little more than enumerate them.

Among those who have treated Thomas’s doctrine of the gifts, a common thread emerges in their understanding of the gifts, particularly regarding the place of the gifts in the moral life, that is, at what point they come into play, and when and how often they are needed. This interpretation of the gifts—represented by

\* St. John’s Seminary, Archdiocese of Los Angeles (CA), U.S.A.

<sup>1</sup> A. PINSENT, *The Second-Person Perspective in Aquinas’s Ethics*, Routledge, New York 2012, 25.

<sup>2</sup> See *ST* I-II q. 68, a. 1; SCOTUS, *Ordinatio* III, suppl. Dist. 36, English translation in A.B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1986, 237–252; and O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai 1954, 427–434.

the great commentator John of St. Thomas—remained largely unchallenged until the turn of the century when several authors decided to revisit the treatise on the gifts. Perhaps most notable among these authors is Angela McKay Knobel, who, inspired by an article of Servais Pinckaers, proposed a different interpretation of the gifts, claiming the bulk of the Thomist tradition had gotten Aquinas wrong on this point.<sup>3</sup>

Angela McKay Knobel and James W. Stroud have already delineated clearly the terms of this debate.<sup>4</sup> In the following section, I offer a summary of the two accounts and evidence for McKay Knobel's interpretation, ultimately arguing for this position. This outline of the rival interpretations in section two provides the context for section three. The revival of the gifts of the Holy Spirit in moral theology prompted by Pinckaers, McKay Knobel and others has inspired a number of doctoral dissertations and monographs. Having established that Aquinas understands the gifts of the Holy Spirit to play an integral role in the Christian moral life, these authors, working from various perspectives, have sought to better understand this role, the relation of the gifts to other habits like the infused virtues, and their place in practical reason guided by grace. Section three offers a summary of the principal contributions of these authors: (1) Angela McKay Knobel, who considers the gifts in the context of Aquinas's accounts of natural and supernatural virtue; (2) José Noriega, who studies the *instinctus Spiritus Sancti* in the gifts in light of the *instinctus rationis*; (3) John M. Meinert, who reads the treatise on the gifts in light of the treatise on grace; (4) Andrew Pinsent, who offers a metaphor on the gifts that highlights their interpersonal or second-personal character; and finally (5) I offer the results of my own investigation, which studies the instinct of the Holy Spirit in light of animal instincts.

<sup>3</sup> A. M. MCKAY, *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*, PhD diss., The University of Notre Dame, Notre Dame 2004; and A. MCKAY KNOBEL, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2021. McKay Knobel was inspired by Pinckaers, who himself was inspired by Jan H. Walgrave. It is important to note that José Noriega—also following Walgrave and Pinckaers—developed a similar position regarding the place of the gifts in the moral life prior to and independent of McKay Knobel's work. His study will be the focus of special attention in section III. Despite the chronological precedence of Noriega's work, I choose to focus on McKay Knobel as representative of what will be termed the "rival two modes account" for two reasons: (a) recognizing that her proposal breaks from a long tradition of thought on the gifts, she directly confronts the traditional view represented by John of St. Thomas; and (b) her work on the gifts prompted several other dissertations or monographs on the gifts, each of which will be considered in the following sections.

<sup>4</sup> James W. Stroud's outline of the two accounts can be found in J. W. STROUD, *Thomas Aquinas' Exposition of the Gifts of the Holy Spirit: Developments in His Thought and Rival Interpretations*, SThD diss., The Catholic University of America, 2012, chap. 2. See also J. W. STROUD, *Instinctus and the Gifts of the Holy Spirit: Explaining the Development in St. Thomas's Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*, «Journal of Moral Theology» 8/2 (2019) 60–79.

## II. TWO MODES, TWO THEORIES

The two interpretations of the gifts of the Holy Spirit have many points in common, painting the same basic picture: The gifts of the Holy Spirit are perfective attributes rooted in and bestowed together with the theological virtues. Because they presuppose grace and charity, they remain as long as charity remains, as long as the soul is in the state of grace; they will remain even in heaven. Unlike the gift of prophecy or other charisms, the gifts of the Holy Spirit are habits, which are given to all the baptized and not a select few. These habits are characterized by receptivity: in particular, they dispose the person to be moved by the *instinctus* of the Holy Spirit, which is often translated as the “impulse” or “prompting” of the Holy Spirit. The human agent needs these gifts of the Holy Spirit because reason, even when it is formed by the theological virtues, is insufficient for attaining the supernatural end.<sup>5</sup> The *instinctus* of the Holy Spirit, moving us sweetly through the gifts, helps direct us to this end, and thus the activity of the gifts is often described as an illumination or a seeing.

While the two interpretations agree on a basic level about *what* the gifts of the Holy Spirit do, they differ greatly in their understanding of *when* and *how often* they act. At the heart of the contention between the two theories is their understanding of the relationship between the gifts and the infused virtues, which in turn depends on their understanding of the “modes” of human action. Both agree that there are two modes of human action in this life: a natural or human mode, and a divine or “above the human mode”; they differ, though, on how these modes are characterized and divided, that is, under which mode one is operating when acting with the acquired virtues, infused virtues, and gifts, respectively. I will follow Stroud in referring to John of St. Thomas’s division of the two modes of human action as the “standard two modes account” and McKay Knobel’s division as the “rival two modes account.”<sup>6</sup>

<sup>5</sup> The terms “natural end” and “supernatural end” are helpful when analyzing and distinguishing between the activity of the acquired virtues and that of the infused virtues and the gifts. Moreover, they are used by Aquinas himself as well as his commentators, and thus when presenting Aquinas—whether directly citing his works or presenting him as he is understood by the tradition—they cannot be avoided.

The use of these terms runs the risk, however, of implying that the human person has two ends and perhaps two natures. For Aquinas, the human person has one nature and one true, ultimate end. Every person is called to participate in the divine life, a calling and an end that surpasses our purely natural capacities (and is thus fittingly termed “supernatural”). Any time the terms “natural end” or “connatural end” appear, they are used to refer to the kind of activity or ends one can pursue without the assistance of grace.

<sup>6</sup> Before John of St. Thomas, similar views were proposed by John Capreolus, in *On the Virtues*, K. WHITE, R. CESSARIO (trads.), The Catholic University of America Press, Washington 2001, esp.

### 1. *John of St. Thomas and the standard two modes account*

Born João Poinso, the Portuguese Dominican so thoroughly assimilated Aquinas's thought that his contemporaries are said to have referred to him as "another Thomas," and he fittingly received the religious name John of St. Thomas.<sup>7</sup> His great commentary on the *Summa Theologiae*, the *Cursus Theologicus*, was the fruit of more than twenty years of lecturing in theology. Though he did not complete the redaction of the text before his death, it was the last disputation he finished that would become his most famous: the treatise on the gifts of the Holy Spirit.<sup>8</sup>

Perhaps John of St. Thomas's most lasting—or at least most well-known—contribution to the theology of the gifts is his metaphor of the ship, which can be

299–324; as well as Thomas de Vio Cajetan, whom John of St. Thomas references explicitly, and whose theory of the three-fold movement of human action was pivotal to John of St. Thomas's reading of the gifts, as will be seen in what follows. Following John of St. Thomas are the two great Dominican commentators Ambroise Gardeil, see *Dons du Saint-Esprit*, in A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, Libraire Letouzey, Paris 1939, 1728–1781; *The Holy Spirit in Christian Life*, Blackfriars, London 1953; *The Gifts of the Holy Ghost in the Dominican Saints*, A. TOWNSEND (trad.), Bruce, Milwaukee 1937; and Reginald Garrigou-Lagrange, see *Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit dans la Somme Théologique de S. Thomas*, «Vie Spirituelle» 8 (1932) 124–136; *The Three Ages of the Interior Life*, M. T. DOYLE (trad.), I, Tan Books and Publishers, Rockford 1989, esp. 66–82, 223–240; *Christian Perfection and Contemplation: According to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, M. T. DOYLE (trad.), Tan Books and Publishers, Rockford, esp. 271–336. More recently are D. HUGHES, W. FARRELL, *Swift Victory: Essays on the Gifts of the Holy Spirit*, Sheed & Ward, New York 1955; M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, Desclée de Brouwer, Paris 1964, esp. 145–148; and R. CESSARIO, *Christian Faith and the Theological Life*, The Catholic University of America Press, Washington 1996, 159–180, and *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, 205–212. Among these last few authors there can be found a growing emphasis on the importance of the gifts in the Christian moral life in all its phases (for example, Philipon follows Garrigou-Lagrange's division of the three ages of the spiritual life but delineates a role for the gifts in each phase, see Philipon, *Les Dons*, 149–154); however, they still follow John of St. Thomas in presenting two different modes of graced action: one with the infused virtues alone and another with the extraordinary help of the gifts. Finally, although his presentation of the character of the gifts as shaped by charity understood as friendship with God in many ways parallels the vision of the gifts outlined in section III.4 and III.5, Paul Wadell's understanding of when the gifts intervene in the moral life follows in the line of John of St. Thomas. See *Friends of God: Virtues and Gifts in Aquinas*, Peter Lang, New York 1991, 121–136.

<sup>7</sup> See "Introduction to the 1951 Edition" in JOHN OF ST. THOMAS, *The Gifts of the Holy Spirit*, D. HUGHES (trad.), Cluny Media, Tacoma 2016, 21.

<sup>8</sup> The treatise is found in JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus theologicus in summa theologicam d. Thomae*, VI, Ludovicus Vives, Paris 1885. All English translations as well as the numbering are taken from the 2016 edition of *The Gifts of the Holy Spirit*.

moved forward either by laborious rowing (referring to operation under the virtues) or by a breeze filling the sails (operation under the gifts).<sup>9</sup> At the basis of John of St. Thomas's understanding of the gifts and their relation to the virtues illustrated in the ship metaphor is Cajetan's presentation of the development of the moral life, which he divides into three stages of movements.<sup>10</sup> Each of these movements in the person's progress toward the final end can be characterized by or distinguished according to the principle moving the soul to the good and the rule by which it is measured: In the first movement, the principle is "the human mind endowed with the natural light of reason and prudence," which is measured by human reason. This movement corresponds to the acquired virtues. In the second movement is "the human mind adorned with the light of grace and faith," which again is measured by human reason and corresponds to the infused virtues. Finally, in the third movement is "the human mind as it is impelled by the impulse of the Holy Spirit,"<sup>11</sup> which is measured by divine reason and corresponds to the gifts of the Holy Spirit. The three-fold movement can be summarized as follows:

	<i>Habit</i>	<i>Principle</i>	<i>Rule</i>
(1)	Acquired virtues	Natural light of reason and prudence	Human reason
(2)	Infused virtues	Light of grace and faith	Human reason
(3)	Gifts of the Holy Spirit	<i>Instinctus</i> of the Holy Spirit	Divine reason

Within these three movements are *two modes*, established by the rule that governs and measures human action. The first and second movements—those corresponding to the operation of the acquired and the infused virtues—belong to the same mode because they are both governed by human reason:

The infused virtues are concerned with a supernatural end and because of this, they are more elevated than the acquired virtues. But even in the infused virtues the rule of action and manner of measuring action in relation to its proper objects and end is according to infused prudence, which regulates according to the ordinary rules and manner of understanding, inferred by the human process of reasoning.<sup>12</sup>

There exists therefore a difference of proportion or degree between the acquired and infused virtues: by reason of their object—the supernatural end—the infused

<sup>9</sup> JOHN OF ST. THOMAS, *Gifts*, 77, n. 29.

<sup>10</sup> THOMAS DE VIO CAJETAN, *Commentarius*, in THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae. In Opera omnia iussa edita leonis xiii p.m.*, VI, Typographia polygotta, Rome 1891, 448. John of St. Thomas makes explicit reference to Cajetan's three-fold movement in *Gifts*, 78, n. 30.

<sup>11</sup> JOHN OF ST. THOMAS, *Gifts*, 78, n. 30.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 276, n. 23.

virtues are higher, but “are proportionately the same.”<sup>13</sup> On John of St. Thomas’s view, even the theological virtues in the supernatural order “are always founded upon human reason and limited by human industry.”<sup>14</sup>

The second mode is that of the gifts of the Holy Spirit. In this movement, one’s acts are also directed to the supernatural end, but proceed from the *instinctus* of the Holy Spirit and are under the rule of divine reason.<sup>15</sup> The gifts, then, are given to perfect the virtues, “extending the virtues to things which through themselves they could not attain.”<sup>16</sup> While the habit of the gifts are stable and permanent, present in all the faithful as long as sanctifying grace is present, the movement of the *instinctus* of the Holy Spirit is sporadic and infrequent.<sup>17</sup> In John of St. Thomas’s understanding, activity under the second mode (which occurs in the third movement of the moral life) is ulterior to that of the infused moral and theological virtues; for this reason, it is found only in those advanced in the spiritual life.

## 2. *The Rival two modes account*

As indicated previously, John of St. Thomas’s interpretation of the gifts is arguably the most prevalent in moral and spiritual theology, especially in the Thomist commentatorial tradition. In 1991 the great Dominican moral theologian Servais Pinckaers challenged this view in an article on Aquinas’s doctrine of *instinctus*. He argues that this term *instinctus* is key to understanding Thomas’s doctrine of the gifts and that his choice of words—unexpected or perplexing as it might seem—is intentional and is meant to indicate that this movement of the Holy Spirit is a constant in the moral life rather than sporadic and exceptional.<sup>18</sup> Angela McKay, in her thesis, “The Infused and Acquired Virtues in Aquinas’ Moral

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 89, n. 58.

<sup>15</sup> See, for example, *ibidem*, 55, n. 16.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 52, n. 12.

<sup>17</sup> See, for example, *ibidem*, 90, n. 61, where he states, “The obedience and disposition which is a preparation for habitual subjection to the Holy Spirit should remain constant in the faithful. However, its exercise depends upon a motion and actual impulse which is not within the power of man.” Elsewhere, he writes that the exercise of the gifts is the foundation of mystical theology (77, n. 29) and that “such unusual acts are not to be found in all the just. Many live in simplicity according to a prosaic life devoid of extraordinary activities” (81, n. 36).

<sup>18</sup> S. PINCKAERS, *Morality and the Movement of the Holy Spirit: Aquinas’s Doctrine of Instinctus*, C. S. TITUS (trad.), in J. BERKMAN, C. S. TITUS (eds.), *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington 2005, 385–396. Originally published as *L’instinct et l’Esprit au coeur de l’éthique chrétienne*, in C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae: Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Editions du Cerf, Paris 1991, 213–223. A 1969 article by Jan H. Walgrave on the same topic inspired Pinckaers to further investigate the importance of *instinctus* in the theology of the gifts: *Instinctus Spiritus*



Philosophy,” follows Pinckaers’ cue and in the context of treating the infused virtues in Aquinas outlines and argues for an alternative reading of the gifts and their role in the moral life, a reading which has since been taken up and expanded upon by other authors.<sup>19</sup>

Central to McKay Knobel’s understanding of the gifts, their relation to the infused virtues, and their place in the moral life is her division of the two modes of human action in contrast to John of St. Thomas. Like Cajetan and John of St. Thomas, she posits two modes of action in our pursuit of the final end, one under the rule of human reason and one under the rule of divine reason. She differs, though, in where the line is drawn between these two modes. According to McKay Knobel, the gifts of the Holy Spirit do not constitute their own mode set above the infused virtues; rather, in her account, the infused virtues are also under the rule of divine reason and thus fall into the second mode.<sup>20</sup> The dividing line between the two accounts can be depicted as follows:

#### THE STANDARD TWO MODES ACCOUNT

acquired virtues

(rule of human reason)

infused virtues

---

gifts of the Holy Spirit

(rule of divine reason)

*Sancti: Een proeve tot Thomas-interpretatie*, «Ephemerides Theologiae Lovanienses» 5 (1969) 417–431.

<sup>19</sup> James W. Stroud, John M. Meinert, Andrew Pinsent, and my own work all rely directly on McKay Knobel’s dissertation. Other authors who have presented similar views of the gifts within the broader context of treating other themes in Thomistic philosophy and theology include J. I. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, esp. 156–157, 188–192; E. LUIJTEN, *Sacramental Forgiveness as a Gift of God: Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance*, Peeters Publishers, Louvain 2003, 71–75; J. RZIHA, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, The Catholic University of America Press, Washington 2009, esp. 180–182, 244–255; and D. SPEZZANO, *The Glory of God’s Grace: Deification According to St. Thomas Aquinas*, Sapientia Press, Ave Maria 2015, 240–248.

<sup>20</sup> See A. M. MCKAY, *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas’ Moral Philosophy*, 42–50 where she contrasts the standard two modes account with her own.

THE RIVAL TWO MODES ACCOUNT

acquired virtues (rule of human reason)

---

infused virtues

(rule of divine reason)

gifts of the Holy Spirit

This means that in McKay's account there are not three movements of human action but two. The gifts of the Holy Spirit are no longer considered a higher movement, ulterior to the infused virtues. There is only the human agent with his or her natural powers on the one hand and graced action on the other. The difference between the standard account and the rival two modes account in their division of the movements of human action can thus be depicted as follows:

THE STANDARD TWO MODES ACCOUNT

- (1) Man with his natural powers (acquired virtues)
- (2) Graced action under the rule of human reason (infused virtues)
- (3) Graced action under the rule of divine reason (gifts)

THE RIVAL TWO MODES ACCOUNT

- (1) Man with his natural powers (acquired virtues)
- (2) Graced action (infused virtues and gifts)

In the rival two modes account, the gifts of the Holy Spirit are not conceived as stable habits given together with charity whose exercise, though, is ulterior and transient, reserved to mystics and those far advanced in the spiritual life. Rather, they are a constant, integral component of the Christian moral life from the initial outpouring of grace in baptism, inseparably tied to the infused virtues formed by charity. On this view, the gifts and the infused virtues operate together and grow together: as the gifts of wisdom and counsel and fortitude are perfected, so too are one's acts of charity and fortitude, and so forth.<sup>21</sup>

3. *Evaluation*

The debate over the modes of human action and the progressive stages or movements in the moral life has profound implications for the theology of the gifts

<sup>21</sup> *Ibidem*, 40.

and for moral theology in general. Broadly speaking, the different accounts reflect different understandings of the necessity of grace and the possibilities of human activity unaided by grace. More specifically, if the gifts fall into a mode set apart from that of the infused virtues it means they are not integral to the Christian moral life but an extraordinary sort of action found only in advanced souls. On John of St. Thomas's view, because the gifts do not come into play until the third movement, they too easily become annexed to the upper echelons of the moral life, something reserved for the spiritual elite. The language he employs to describe the gifts—as adornments or crowns that gild the virtues—further ingrains the idea that they are not integral to the ordinary Christian life. They are therefore more at home in spiritual works than in the pages of moral theology texts. On McKay Knobel's view, the gifts of the Holy Spirit are intimately tied to the activity of the infused virtues and are active in all believers in the state of grace, a necessary component of meritorious activity.

The question is, who gets it right? How does St. Thomas understand the activity of the gifts in relation to the infused virtues? In the succeeding sections, I outline three arguments in favor of the rival two modes account: the first follows McKay Knobel's arguments, which draw from the treatise on the gifts in the *Prima Secundae*; in the second I offer further evidence from Aquinas's treatment of the individual gifts in the *Secunda Secundae*; and the third section follows James W. Stroud in examining the historical development of Aquinas's doctrine, which will both side in favor of the rival two modes account and shed some light on the prominence of the standard two modes account in the tradition.

#### a) The Treatise on the gifts

Following St. Thomas, both McKay Knobel and John of St. Thomas hold that human reason, even when the person is endowed with the theological virtues, is insufficient; where they differ is at what point in the moral life the virtues will prove themselves insufficient and thus need the further movement of the Holy Spirit in the gifts. On John of St. Thomas's view, one can proceed and advance in the theological life with the infused virtues alone. Ultimately, he is obliged to follow Aquinas in affirming that the gifts are necessary for salvation, but still holds that one can direct his or her acts towards the final supernatural end, that is, one can act as an adopted son or daughter of God and perform meritorious acts without the gifts.

McKay Knobel, on the other hand, argues that Aquinas's position is that reason—even when formed by the theological virtues—does not suffice for *any* meritorious act directed to the supernatural end, and is thus in continual need of

the gifts. She turns to the treatise on the gifts in the *Prima Secundae*, q. 68, a. 2, where Aquinas states:

But in matters directed to the supernatural end, to which man's reason moves him, according as it is, in a manner, and imperfectly, informed by the theological virtues, the motion of reason does not suffice, unless it receive in addition the prompting or motion of the Holy Spirit.<sup>22</sup>

The passage just quoted would already appear to indicate that the need for the gifts is constant; Aquinas nowhere qualifies the insufficiency of man's reason in directing acts to the supernatural end, stating, for example, that it is insufficient in directing acts of a heroic or extraordinary kind, thus leaving the impression that it might be sufficient for more ordinary acts. In the response to objection 2, though, Aquinas leaves no doubt; he explicitly states that the need for the gifts is a constant in the Christian moral life: "By the theological and moral virtues, man is not so perfected in respect of his last end, as not to stand in *continual* need of being moved by the yet higher promptings of the Holy Spirit."<sup>23</sup> Furthermore, in the body of the article Aquinas compares the way the Christian needs the gifts to the way the moon needs the sun, which can never give off light by itself without the sun's illumination.<sup>24</sup> The idea, then, that the gifts are only needed occasionally, in difficult or extraordinary circumstances or reserved to advanced degrees in the spiritual life, appears to be untenable based on Aquinas's treatise of the gifts in the *Prima Secundae*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *ST I-II* q. 68, a. 2: *Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aequaliter et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti.* See A. M. MCKAY, *Infused and Acquired Virtues*, 35.

<sup>23</sup> *ST I-II* q. 68, a. 2, ad 2, emphasis added: *per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu spiritus sancti.*

<sup>24</sup> See A. MCKAY KNOBEL, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 69–72; and A. M. MCKAY, *Infused and Acquired Virtues*, 47–50. McKay Knobel also analyzes Aquinas's comparison between our need for the gifts and a medical student's need for guidance from a physician. In the latter work (pp. 49–50), she responds to Reginald Garrigou-Lagrange's interpretation of these analogies.

<sup>25</sup> In article 1 of the same question 68 Aquinas makes a distinction between the virtues and the gifts according to their measure or rule. This article is used both by proponents of the standard two modes thesis as well as those of the rival two modes thesis. McKay Knobel offers a convincing analysis of this article, showing that when Aquinas distinguishes between the virtues and gifts according to their rule, he is referring not to the infused virtues but the acquired virtues. See A. M. MCKAY, *Infused and Acquired Virtues*, 45–47. See also J. M. MEINERT, *The Love of God Poured Out: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Emmaus Academic, Steubenville 2018, 114–122, where he analyzes the manner in which Aquinas understands the

### b) The Gifts in the *Secunda Secundae*

Aquinas's treatment of the individual gifts in the *Secunda Secundae* offers more information regarding the frequency with which he understands the gifts to operate as well as the point in one's spiritual life at which they begin to work. In a number of instances, Aquinas's description of a gift indicates that he understands it to operate in all Christians even at the beginning of the spiritual life, and therefore together with the infused virtues as opposed to an ulterior, extraordinary motion above and beyond the virtues. The two clearest examples are Aquinas's treatment of the gifts of wisdom and fear.

In *ST* II-II q. 45, a. 5, which asks whether wisdom is in all who have grace, Aquinas considers the objection (arg. 2) that the judgment proceeding from wisdom is limited to those in authority. He responds, affirming the presence of wisdom in *all* who have grace:

Although it belongs to those alone who are in authority to direct and judge other men, yet every man is competent to direct and judge his own actions.<sup>26</sup>

And every person in the state of grace is competent to direct and judge his or her own actions *because* the gift of wisdom is operative in him or her. Moreover, we can be sure that Aquinas is referring not only to the presence of the habit of the gift of wisdom but to its motion as well: returning to q. 68, it is clear that our reason is insufficient in directing matters to the supernatural end—which is precisely the task of wisdom—“unless it receive in addition the *instinctus* or *motion* of the Holy Spirit.”<sup>27</sup> Every man is competent to direct and judge his actions in relation to the supernatural end because—or, perhaps better, insofar as—every man in the state of grace is moved by the gift of wisdom.<sup>28</sup>

Aquinas does explicitly admit of a *degree* in the operation of the gift of wisdom among Christians, noting that we “obtain various degrees of wisdom through union with Divine things.”<sup>29</sup> Some receive a higher degree of wisdom so as to contemplate more deeply the divine mysteries. “This degree of wisdom is not

gifts to be necessary: Aquinas describes them as being indispensably and perpetually necessary, whereas John of St. Thomas takes them to be fittingly necessary.

<sup>26</sup> *ST* II-II q. 45, a. 5, ad 2.

<sup>27</sup> *ST* I-II q. 68, a. 1, emphasis added.

<sup>28</sup> Aquinas does qualify the operation of the gift of wisdom in every man in his response to objection 3: “Baptized idiots, like little children, have the habit of wisdom, which is a gift of the Holy Spirit, but they have not the act, on account of the bodily impediment which hinders the use of reason in them” (*ST* II-II q. 45, a. 5, ad 3). This, however, does not create a problem for the argument above and fits within Aquinas's understanding of the gifts. For Aquinas, the gifts operate where the motion of reason is *insufficient*, not where the motion of reason is *absent*.

<sup>29</sup> *ST* II-II q. 45, a. 5.

common to all that have sanctifying grace, but belongs rather to the gratuitous graces.”<sup>30</sup> There is, however, a minimum measure of wisdom in all believers, a measure that is “wanting to none who is without mortal sin through having sanctifying grace,” a measure that is necessary for their salvation.<sup>31</sup>

One finds a similar picture in Aquinas’s treatment of the gift of fear. He states that “fear is the beginning of the spiritual life,”<sup>32</sup> again, not an operation found only in the mystics but in any and all believers setting out on the path of righteousness. As with wisdom, he observes various degrees of filial fear, which increases together with charity.<sup>33</sup> Describing initial fear, he states that

it belongs to the state of beginners, in whom there is a beginning of filial fear resulting from a beginning of charity, although they do not possess the perfection of filial fear, because they have not yet attained to the perfection of charity.<sup>34</sup>

Fear, like wisdom, is clearly active—even if not perfectly so—from the outset of the Christian moral life; it is needed “in order to make a beginning” in following the divine law and ordering one’s life accordingly.<sup>35</sup>

### c) The Historical development of Aquinas’s doctrine

When one examines the *Summa*, the evidence is stacked heavily in favor of the rival two modes account. In defense of the standard two modes account, this position is not without support in Aquinas’s works; if one travels beyond the *Summa* into Aquinas’s earlier works, one finds St. Thomas positing the standard account in no unclear terms. In his commentaries on Isaiah, the *Sentences*, and Galatians, he explicitly places the infused virtues in the human mode or under

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*. He notes specifically that it is “no more than suffices for their salvation”—a minimum measure indeed, yet, evidence that wisdom is operative to some degree in all those who are in the state of grace.

<sup>32</sup> *ST II-II* q. 19, a. 12, arg. 1. This is placed in the mouth of the objector; however, it is not the idea that fear is the beginning of the spiritual life that Aquinas is contending with; rather, he is responding to the argument that the beatitude of poverty of spirit cannot correspond to fear precisely because fear is found at the beginning of the spiritual life and poverty of spirit denotes a perfection of that same life.

<sup>33</sup> *ST II-II* q. 19, a. 10: “Now filial fear must increase when charity increases, even as an effect increases with the increase of its cause.”

<sup>34</sup> *ST II-II* q. 19, a. 8.

<sup>35</sup> *ST II-II* q. 19, a. 7, explaining the manner in which “the fear of the Lord is the beginning of wisdom” (Ps 110:10), he states that “since the regulation of human conduct by Divine law belongs to wisdom, in order to make a beginning, man must first of all fear God and submit himself to Him: for the result will be that in all things he will be ruled by God.”

the rule of human reason,<sup>36</sup> while the gifts are given for “higher acts” than the acts of the virtues, operating *supra humanum modum* (above the human mode) or *ultra humanum modum* (beyond the human mode).<sup>37</sup>

Both accounts agree that (a) the standard two modes theory is representative of Aquinas’s earlier works, and (b) there is a development in Aquinas’s thought between the *Sentences* and the *Summa*. The disparity lies in whether Thomas’s mature works are to be read in continuity with his earlier thought, or if the former constitutes a departure from the latter. Proponents of the standard two modes account, of course, argue for continuity.<sup>38</sup> James W. Stroud, in his dissertation on the development of Aquinas’s thought on the gifts, argues that the *Summa* is indeed a rectification of his earlier thought, and that in many ways the two are incompatible.<sup>39</sup>

In support of his position, Stroud observes that nowhere in the *Summa* does Aquinas indicate that the infused virtues follow the rule of human reason; rather, he affirms that the acquired virtues are under the rule of human reason and the infused virtues are under the rule of divine law.<sup>40</sup> In addition, the language of “human mode” and “above/beyond the human mode” (*supra/ultra humanum modum*) all but disappears,<sup>41</sup> and the example of faith and the gift of understanding—where faith enables us to see things obscurely in a human mode and understanding enables us to see things transparently in a divine way—, which

<sup>36</sup> See, for example, *Sent* III d. 34, q. 1, a. 1, ad 2, and q. 1, aa. 2 and 3.

<sup>37</sup> Aquinas uses this language throughout his treatment of the gifts in the *Sentences* and repeats it almost verbatim approximately ten years later in his commentary on Galatians. See *Sent* III d. 34, q. 1, aa. 1–3; and *In Gal* c. 5, lect. 6, n. 329.

<sup>38</sup> Garrigou-Lagrange, for example, argues that the doctrine of the gifts remains the same; see *Le mode suprahumain*, 124–136. Edward D. O’Connor, in his appendix on the gifts in the Blackfriars edition of the *Summa*, does concede that “it would be going too far...to identify the theory of the commentary with that of the *Summa*,” but ultimately asserts that the “two expositions are fundamentally compatible” (*Appendix 4: The Evolution of St. Thomas’s Thought on the Gifts*, in THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, 24, Oxford University Press, New York 2006, 119).

<sup>39</sup> J. W. STROUD, *Thomas Aquinas’ Exposition of the Gifts of the Holy Spirit: Developments in His Thought and Rival Interpretations*, SThD diss., The Catholic University of America, 2012. See also J. W. STROUD, *Instinctus*.

<sup>40</sup> J. W. STROUD, *Aquinas’ Exposition*, 188 Some passages in the *Summa*, most notably I-II q. 68, a. 1, are put forth by the standard two modes account in support of their position that the infused virtues fall under the rule of human reason. Nowhere, though, does Aquinas explicitly make this claim. For a response to the standard two modes account’s interpretation of q. 68, a. 1, see A. M. MCKAY, *Infused and Acquired Virtues*, 45–47; and J. W. STROUD, *Aquinas’ Exposition*, 144–150.

<sup>41</sup> J. W. STROUD, *Aquinas’ Exposition*, 187, 189. There is one exception: the language of “mode” appears in *ST* I-II q. 68, a. 1. Stroud, while acknowledging the similarity in language with Aquinas’s account of the gifts in *Sent* III d. 34, q. 1, a. 1, argues that “it would be misreading the text to assume that these two replies make the same point regarding the modes of human action” (J. W. STROUD, *Aquinas’ Exposition*, 189). For his full analysis of these texts, see pp. 189–193.

Aquinas uses repeatedly in his early treatment of the gifts, is absent from the *Summa*.<sup>42</sup> Based on these developments, Stroud concludes that Aquinas significantly develops his thought, articulating a new, different doctrine of the gifts that rejects key elements of his earlier doctrine.<sup>43</sup> Therefore, while the standard two modes account is representative of Aquinas's earlier thought, there is ample evidence that Aquinas changes his position, a position better represented by the rival two modes account.<sup>44</sup>

### III. THE GIFTS IN THE MORAL LIFE: NEW PROPOSALS

As Stroud admits in his own evaluation of these two interpretations of the gifts, "Knowing that over seven hundred years of Thomist reflection has for the most part consistently interpreted St. Thomas according to the Standard Two Modes account, I tread very hesitantly in denying the validity of the Standard Two Modes account."<sup>45</sup> And yet the evidence outlined above shows that such a reconsideration is warranted. Nowhere in the *Summa* does Aquinas distinguish between two movements or levels in the sphere of graced action in this life. If a three-fold movement of human action is to be found in the *Summa* it is that of nature, grace, and glory.<sup>46</sup> And in this second movement, the life of grace during our pilgrim

<sup>42</sup> See J. W. STROUD, *Aquinas' Exposition*, 193–194. Aquinas uses this example in *In Is* c. 11, lect. 2, n. 361; *Sent* III d. 34, q. 1, a. 1; and *In Gal* c. 5, lect. 6, n. 329.

<sup>43</sup> In addition to the above pieces of evidence, Stroud notes other differences and developments, including: the division of the gifts in relation to the virtues (in the *Sentences* there are no gifts corresponding to the theological virtues of hope and charity); in the *Summa* the theological virtues are only imperfect in our possession of them, not in themselves, as held previously; Aquinas no longer connects particular gifts to the contemplative and active lives in the same way he does in the *Sentences*; and his development of thought on the gifts parallels his development of thought on grace and faith, both of which are connected to his use of the term *instinctus* and a passage from Aristotle's *On Good Fortune*. See *Aquinas' Exposition*, 173–197 for a summary.

<sup>44</sup> It is perhaps opportune to say a word in defense of John of St. Thomas and the tradition that follows him. John of St. Thomas repeatedly underscores the interpersonal and affective character of the gifts of the Holy Spirit, elements that are essential to a proper understanding of the gifts, as will be argued in section III. Moreover, even John of St. Thomas's understanding of the division of the modes of human action, like the ages of the interior life outlined by his fellow Dominican Garrigou-Lagrange, points to the clearly observable reality of gradual growth or stages in the Christian life. This recognition, though, is not incompatible with the affirmation that the gifts of the Holy Spirit are active in all believers in the state of grace, even if only at a "minimum measure." A theology of the gifts, if it is to accurately represent the thought of St. Thomas, must account for both the operation of the gifts at a minimum measure at the outset of the spiritual life and for their continual growth and perfection, the latter of which will more closely resemble the mystical activity described by John of St. Thomas.

<sup>45</sup> J. W. STROUD, *Aquinas' Exposition*, 211.

<sup>46</sup> See, for example, *ST* I q. 12; q. 93, a. 4; I-II q. 65, a. 5.



journey on earth, the infused virtues and the gifts are bestowed together and lost together, giving the impression that they would function as a unit. Moreover, Aquinas understands these different sets of habits as flowing from grace in an orderly fashion, where the theological virtues are the origin of the gifts, but the gifts are the origin of the infused moral virtues, not an ulterior, optional perfection.<sup>47</sup>

This understanding of the gifts and their relation to the infused virtues also better reflects and respects the general schema developed by Aquinas in the *Secunda Pars*. Many scholars have downplayed or simply ignored the various attributes that Aquinas adds to the Aristotelian schema—the infused virtues and the gifts, as well as the beatitudes and fruits—as though they are an awkward attempt by Aquinas to fit together disparate pieces of the Christian tradition, mentioning them only because earlier theologians had. Throughout the *Secunda Pars*, though, Aquinas treats the virtues–gifts–beatitudes–fruits as an organic unit; he develops an elaborate structure of the virtues, ending the treatment of each of the theological and cardinal virtues with a discussion of the corresponding gift, beatitude, and fruit.<sup>48</sup> For Aquinas, these additions are not a pious excursus but integral components of the Christian moral life. It is the task of the moral theologian, then, to elaborate their place and role in the sphere of graced action.

Precisely because centuries of Thomistic thought on the gifts understood them to be adventitious elements of the moral life, scholarship on their exact role in practical reason and their relation to other habits and powers of the soul is underdeveloped. In the last several decades, a number of authors have taken up this task. Each of these authors' works deserves to be studied in their entirety; what follows is an attempt to outline the principal contributions of each author to the study of the gifts, with a focus on their insights into the role of the gifts of the Holy Spirit within the graced dynamic of practical reason.

### 1. *Angela McKay Knobel: Natural and supernatural virtue*

As stated previously, Angela McKay Knobel considers the gifts of the Holy Spirit in the context of her primary focus: the infused virtues.<sup>49</sup> Working with the premise

<sup>47</sup> See *ST* II-II q. 19, a. 9, ad 4.

<sup>48</sup> Among others, it is perhaps Andrew Pinsent who most emphatically observes the unity of the virtues, gifts, beatitudes, and fruits. See A. PINSENT, *The Gifts and Fruits of the Holy Spirit*, in DAVIES, BRIAN, STUMP, ELEONORE (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, 475–488.

<sup>49</sup> The above consideration of McKay Knobel's position as representative of the "rival two modes account" relied primarily on her doctoral dissertation. She has since published various articles and most recently a book on the infused virtues, which also treats the gifts of the Holy Spirit: *Aquinas and the Infused Moral Virtues*. The present section relies primarily on her more developed thought in this book.

that grace does not destroy but fulfills our created nature, she turns to the natural workings of acquired virtue in order to understand their supernatural fulfillment or perfection in the infused habits. In particular, she examines the respective roles of the seeds of virtue, the natural light of reason, and the acquired moral virtues.

At the basis of Aquinas's account of natural virtue are the *semina* or seeds of virtue. These seeds, which are the first principles of practical reason, give us a proportion for or an "inception" of the end;<sup>50</sup> they contain in seed form the entirety of the natural law. Through the deliberation of reason we are able to make this general knowledge more concrete, to move from principles to conclusions. The moral virtues further aid reason's deliberation by inclining us to particular principles: the seeds of virtue (through the habit of synderesis) incline us to universal principles, and the moral virtues incline us to particular principles or ends, which are the more specific (but still fairly general) goals of the individual moral virtues, such as courage, temperance, fidelity, etc.<sup>51</sup>

In Aquinas's account of supernatural virtue we again find (a) principles that orient us to our end in a general way, and (b) the need to move from general principles to concrete actions. St. Thomas draws an analogy between the role of the seeds of virtue in the natural law and that of the theological virtues in the New Law.<sup>52</sup> These virtues give us a proportion for and "'inception' of our supernatural fulfillment—a vague and incomplete knowledge of and desire for participation in the divine life."<sup>53</sup> Then, analogous to the role of the acquired virtues, God gives us infused moral virtues that aid the deliberation of reason and incline us to the ends of these virtues, and which have a new mode or measure: that of divine rule.<sup>54</sup>

Why, then, does the Christian need the Gifts of the Holy Spirit? While reason has some capacity for moving from principles to concrete actions on the natural

<sup>50</sup> *De verit.* q. 14, a. 2. McKay Knobel translates Aquinas's *inchoatio* as inception; see *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 19–22.

<sup>51</sup> See *Ibidem*, 28–36. The question of the virtues' contribution to the deliberation of reason is not without controversy. For a summary of the debate, see G. BUTERA, *Thomas Aquinas on Reason's Control of the Passions in the Virtue of Temperance*, PhD diss., The Catholic University of America, 2001; and N. KAHM, *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*, The Catholic University of America Press, Washington 2019.

<sup>52</sup> See, for example, *ST* I-II q. 62, a. 1 and 3, and q. 63, a. 3, arg. 3 and ad 3.

<sup>53</sup> A. MCKAY KNOBEL, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 48. See also pp. 49–53, where she delineates the limits of this analogy, i.e. noting important differences between the seeds of virtue and the theological virtues. One notable difference is that the theological virtues are not only first principles or seeds of virtues but also virtues properly speaking.

<sup>54</sup> See, for example, *ST* I-II q. 63, a. 3. Again, there are limits to this analogy between the acquired virtues and the infused moral virtues. This is precisely the larger aim of McKay Knobel's work: the nature of the infused virtues and their relation to the acquired virtues. See *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, esp. 54–68.

plane, unaided by grace, it is unable to move from these new supernatural principles (the infused virtues) to concrete actions because the person does not perfectly possess the theological virtues: “the motion of reason does not suffice unless it receive in addition the *instinctus* or motion of the Holy Spirit.”<sup>55</sup> The gifts, therefore, are given by God to aid reason in rendering these new general principles specific, that is, in choosing concrete actions directed to the supernatural end. This divine aid guides reason without replacing or overriding it. “This is the peculiar effect of inspiration or of the gifts: to achieve the unity of action between the superior principle, which is God’s Spirit, and the interior principles which are the virtues, at the level of our free and reasonable will, at the source of our actions.”<sup>56</sup> The gifts of the Holy Spirit perfect all the powers of the soul—intellectual and appetitive—and in doing so, the *instinctus* of the Holy Spirit operating in the gifts “goes beyond what our reason and our appetites can do on their own and helps us to experience what we are otherwise unable to see or feel.”<sup>57</sup>

## 2. José Noriega: *The instinctus rationis and the instinctus Spiritus Sancti*

José Noriega treats the gifts in the context of his broader study of the Holy Spirit and moral knowledge, «*Guiados por el Espíritu*». Like most authors who attempt to unpack Thomas’s understanding of the gifts, Noriega centers his attention on the meaning of the word *instinctus*, which defines the operation of the gifts in Aquinas’s mature thought. Among the various uses of *instinctus* across St. Thomas’s works, Noriega observes the parallel Aquinas draws between the *instinctus Spiritus Sancti* and what he calls the *instinctus rationis*: “In those matters where the instinct of reason is not sufficient and the instinct of the Holy Spirit is necessary, consequently, a gift is necessary.”<sup>58</sup> In other words, the instinct of the Holy Spirit must play a role analogous to that of the instinct of reason, either replacing or aiding its operation (Noriega will argue for the latter). Unfortunately, the term *instinctus rationis* is even more mysterious than *instinctus Spiritus Sancti*; formulated as such, *instinctus rationis* appears only once in the *Summa*, in the passage just cited.<sup>59</sup> Examining the term in the context of the whole of *ST I-II* q. 68, though, Noriega concludes that Aquinas understands the *instinctus rationis*

<sup>55</sup> *ST I-II* q. 68, a. 2.

<sup>56</sup> S. PINCKAERS, *Morality and the Movement*, 389. McKay Knobel cites this in *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 73. In her earlier work, she argues that “every act of infused virtue involves the simultaneous operation of the corresponding gift” (*Infused and Acquired Virtues*, 39, note 57).

<sup>57</sup> A. MCKAY KNOBEL, *Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 74; see also 68–79.

<sup>58</sup> *ST I-II* q. 68, a. 2, my translation: *Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.*

<sup>59</sup> Outside of the *Summa*, it appears only in *De verit.* q. 14, a. 10, arg. 7, and q. 24, a. 12.

to be synonymous with *iudicium rationis*, *motio rationis*, *imperium rationis*, and *impetus rationis*.<sup>60</sup>

Considering the movement to good action on the natural plane, Noriega explains that we find two *instinctus* at work in the human person, playing distinct but complementary roles: first is the *instinctus naturae*, that impulse in the natural inclinations which moves one to recognize as good naturally given or fixed ends not chosen by the person; and second is the *instinctus rationis* or *imperium rationis*, the command of reason, by which one chooses a particular good so as to perform a concrete action. There is a reciprocal relation between these two instincts: without the first principles one would not recognize any particular good as *good*; but without the actual judgment of reason in a given circumstance, one would not be able to recognize a *particular* good as good.<sup>61</sup>

What does this mean for the gifts if the *instinctus Spiritus Sancti* is the graced analogate of—or operates together with—the *instinctus rationis*? The consequences for our practical reason, says Noriega, are great:

For man to recognize a good as fitting in relation to his own inclinations, the human tendential system informed by charity must be activated from within himself in relation to the particular good presented. Man needs an “impulse” by which he can recognize that act as good for him in relation to the tendencies he finds activated in himself.<sup>62</sup>

While the instinct of faith and the habits of the theological virtues give us new tendencies, we need the gifts in order to choose and perform any concrete act in relation to these tendencies. Just as the *instinctus rationis* or the judgment of reason is necessary to identify and choose a concrete good in relation to the natural inclinations, the gifts, says Noriega, allow the person to be moved by the Spirit so as to “recognize, desire and choose a specific particular good in relation to the supernatural end of his or her active tendencies: the gifts thus constitute

<sup>60</sup> See J. NORIEGA, «*Guiados por el Espíritu*»: *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, SThD diss., Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, 483. Noriega outlines no argument for concluding that these terms are synonymous. He does, though, cite a number of texts that parallel Aquinas’s reasoning and language in *ST* I-II q. 68, a. 2, where he asserts that the *instinctus Spiritus Sancti* is needed where the *instinctus rationis* is insufficient. The difficulty in Noriega’s argument is in its reliance on the vague *instinctus rationis*. Aquinas uses this term only three times, each time referring to distinct but related ideas. Moreover, a number of the passages Noriega cites to support his equating *instinctus rationis* with *iudicium rationis*, *motio rationis*, *imperium rationis*, and *impetus rationis* could be interpreted in a manner that does not necessitate this equation. That being said, as will be seen in what follows, Noriega’s conclusions complement those of McKay Knobel and also find confirmation in the proposals of the other authors that will follow.

<sup>61</sup> See *ibidem*, 483.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 487. All citations of Noriega’s work are my own translation.

the ‘moral sensibility’ of the Christian.”<sup>63</sup> And this activity of the gifts works in tandem with that of the infused virtues in an “organic unity of dynamisms,” both necessary in the production of a meritorious act.<sup>64</sup> Aquinas, argues Noriega, “does not ‘oppose’ virtues and gifts but integrates them, as both are necessary in the production of the act.”<sup>65</sup>

### 3. *John M. Meinert: Grace and the gifts*

John M. Meinert’s study of the gifts operates on the premise that if we want to better understand the *instinctus Spiritus Sancti* and the gifts in general, we must read the treatise on the gifts side-by-side with the treatise on grace.<sup>66</sup> Aquinas did not intend for the various sections of the *Summa* to be read and understood piecemeal, in isolation from one another; and it is especially important that these two areas—grace and the gifts—be studied together. Through this side-by-side study, Meinert concludes that the *instinctus Spiritus Sancti* operating in the gifts is the same supernatural or graced motion that the tradition calls actual grace, or more specifically, the kind of actual grace called common *auxilium*.<sup>67</sup> In other words, when Aquinas is speaking of the gifts of the Holy Spirit, he has in mind the movement of common *auxilium* in the believer and vice versa. This divine *auxilium* is the movement of grace outlined by Aquinas in *ST* I-II q. 109, a. 9: a motion post-justification, that is, in those who have already received the gift of habitual grace, and it is described as something needed in order to act righteously.

What does the identification of these two graced motions mean for the study of the gifts of the Holy Spirit? It means, argues Meinert, that our knowledge of the gifts is not limited to those instances where Aquinas explicitly treats them; it means that all we know about common *auxilium* can be applied to the gifts.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 488. It is noted that Noriega’s presentation of the gifts of the Holy Spirit goes far beyond that which is outlined in the paragraphs above. As he states in the conclusion of his introductory section on the role of the gifts in our moral knowledge, one must study the individual gifts in order to outline the concrete way in which each one influences practical reason.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 491.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 490.

<sup>66</sup> His study on the gifts is in his book *The Love of God Poured Out*. While the present summary focuses on the implications of the treatise on grace for the study of the gifts, it is noted that Meinert’s study also outlines the implications of the study of the gifts for open questions in the theology of grace. See esp. ch. 3 of his work.

<sup>67</sup> Aquinas only once explicitly draws a connection between the motion of the gifts and divine *auxilium* (*ST* II-II q. 19, a. 9, ad 1). Meinert asserts that the identification between the two is implicit in Aquinas’s thought. He bases his argument on a study of Aquinas’s use of Romans 8:14 (which Aquinas employs to explain the activity of the gifts) and on the similarities between the treatment of common *auxilium* in *ST* I-II q. 109, a. 9 and the treatment of the gifts in *ST* I-II q. 68 and elsewhere. For Meinert’s full argument, see *The Love of God Poured Out*, 98–113.

In short, it means that, like common *auxilium*, the *instinctus Spiritus Sancti* in the gifts must have the following basic characteristics: it is a supernatural motion, which activates a supernatural capacity—activating the believer as secondary cause; this motion enables the believer to act well and to act at all in relation to the supernatural end; it is healing and elevating; it is operative and cooperative; it guards the believer against temptation; and it will remain in heaven.<sup>68</sup>

Of particular import is Meinert's consideration of operative and cooperative grace in relation to the gifts of the Holy Spirit. Operative and cooperative graces are formally one grace; they are distinguished by their effects on the will: in operative grace, God alone acts, and with cooperative grace, both God and the believer act. As Meinert explains, "prior to justification, the operative actual graces given by God to convert are prevented from being cooperative in the strict sense by the will's indisposition."<sup>69</sup> This is where the gifts as healing and elevating and the gifts as habits comes into play: the gifts heal the person's indisposition to God's motion; they are described as making the believer "amenable" or "disposed to" the *instinctus Spiritus Sancti* and thus to the motion of divine *auxilium*.<sup>70</sup> The habits of the gifts enable believers to be "well—" or "sweetly" moved by the gifts, moved according to their proper mode, "without prejudice to their free will."<sup>71</sup> The motion of grace—*auxilium* or the *instinctus Spiritus Sancti*—that would otherwise be operative becomes "co-operative" in the habit of the gifts.

At the heart of the gifts' activity, then, is giving the believer the capacity for action under cooperative grace. This in turn confirms the indispensable role of the gifts in meritorious action, which is the effect of cooperating grace<sup>72</sup>; without cooperative grace there is no merit. It also tells us something about the moment or moments at which the gifts operate. Aquinas states the following about the movements of operative and cooperative grace:

One thing is said to cooperate with another not merely when it is a secondary agent under a principal agent, but when it helps to the end intended. Now man is helped by God to will the good, through the means of operating grace. And hence, the end being already intended, grace cooperates with us.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> *Ibidem*, 113. For Meinert's full outline of the implications for the gifts based on this identification between *auxilium* and the *instinctus Spiritus Sancti*, see pp. 113–155.

<sup>69</sup> J. M. MEINERT, *The Love of God Poured Out*, 18.

<sup>70</sup> See *ST* I-II q. 68, a. 3.

<sup>71</sup> *ST* II-II q. 52, a. 1, ad 3. See also *ST* I-II q. 68, a. 1; q. 110, a. 2; II-II q. 8, a. 5; q. 52, a. 1; and J. M. MEINERT, *The Love of God Poured Out*, 127–132.

<sup>72</sup> *ST* I-II q. 113, prologue.

<sup>73</sup> *ST*, I-II q. 111, a. 2, ad 3.

Cooperative grace—and therefore the gifts of the Holy Spirit—concern the willing of means.<sup>74</sup> The operation of the gifts supposes the orientation to the supernatural end through the theological virtues; the gifts, then, operate at the moment when one is choosing a particular good directed to that end. And because this movement of grace is co-operative, it is clear that the *instinctus Spiritus Sancti* does not override or replace the activity of reason but accompanies and assists it.

#### 4. *Andrew Pinsent: The Gifts as second-personal dispositions*

The primary focus of Andrew Pinsent's studies of the virtues, gifts, beatitudes, and fruits is to develop a fitting metaphorical understanding of their activity.<sup>75</sup> "Even in the most dry and abstract discourse, such associations will exert a powerful influence on the imagination. In particular, erroneous metaphors will distort understanding as a result of a kind of cognitive dissonance."<sup>76</sup> Already existing metaphors, of course, draw from one's conceptual understanding; one must therefore form a solid conceptual skeleton before attempting to put flesh on it through a metaphor.

Pinsent identifies a number of common approaches to the virtues and gifts that will ultimately obscure a proper understanding of Aquinas's approach to these habits: First, many scholars tend to read Aquinas in a strict Aristotelian lens, which carries with it the tendency to view things like the gifts, beatitudes, and fruits as "extrinsic additions," as though Aquinas was simply sprinkling a little grace on top of Aristotle's framework.<sup>77</sup> Second, virtues are often treated in isolation, but when Aquinas treats the virtues, he typically does so in what Pinsent

<sup>74</sup> Elsewhere, Aquinas identifies operative grace with the interior act of the will and cooperative grace with the exterior act (*ST* I-II q. 111, a. 2). There is debate over whether the exterior act—and therefore cooperative grace—corresponds to the choice of means or the bodily execution of the act or both. Bernard Lonergan outlines the position of different commentators and considers five possibilities regarding Aquinas's identification of the interior and exterior act before concluding that the exterior act refers to both the bodily execution and the act of will commanding the execution. See B. LONERGAN, F. E. CROWE – R. M. DORAN (eds.), *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, I, University of Toronto Press, Toronto 2000, 132–142. The above conclusions about the gifts operating at the moment of choosing the means rests in part on Lonergan's interpretation of cooperative grace, an interpretation that is contested by others. These conclusions and their implications for the role of the gifts in choosing concrete actions or means, though, are supported by McKay Knoble's and José Noriega's studies of the gifts and will be further supported by the study of the gifts from the perspective of animal instincts. This body of evidence in turn offers support for Lonergan's interpretation of cooperative grace.

<sup>75</sup> His studies of the gifts include A. PINSENT, *The Gifts and Fruits*; and A. PINSENT, *Second-Person*.

<sup>76</sup> A. PINSENT, *Second-Person*, 12.

<sup>77</sup> A. PINSENT, *The Gifts and Fruits*, 475.

terms the VGBF structure, that is, he treats the virtues, gifts, beatitudes, and fruits together. This suggests, argues Pinsent, “that an interpretation of Aquinas’s virtue ethics is incomplete without taking some account of the gifts, beatitudes, and fruits.”<sup>78</sup> Third, the acquired and infused virtues are often distinguished by their respective matter, or by a difference in degree or proportion (as though the infused virtues are simply “higher” or “stronger” versions of their acquired counterparts), but, the infused and acquired virtues are distinguished according to the rule by which they are measured, as outlined in the previous considerations of the standard and rival two modes accounts. This means that there is a difference in species or kind between the acquired and infused virtues.<sup>79</sup>

Because the acquired and infused virtues differ in species, metaphors of height are misleading: such a metaphor “makes it natural to think of the two categories of virtues, acquired and infused, as being proportionally equivalent.”<sup>80</sup> This is the shortcoming of John of St. Thomas’s well-known ship metaphor: he compares the laborious rowing of oarsmen to the acquired and infused virtues and the breeze in the sails to the gifts of the Holy Spirit.<sup>81</sup> The problematic implication “is that the work of human zeal and industry and gift-based movement are different in degree not in kind.”<sup>82</sup> Moreover, this vision follows the standard two modes account’s division of human action where the acquired and infused virtues both fall under the rule of human reason and the gifts operate at a higher level under the rule of divine reason.

In place of the classic ship metaphor, Pinsent suggests that we turn to metaphors for the gifts that have two features: sight and interpersonal or second–personal relationship. Looking at Aquinas’s treatment of the gifts, Pinsent observes several features: the gifts appear to enable a kind of immediate understanding, a non–discursive apprehension or judgment; and they do so because the believer is in union with God. For example, the gift of knowledge is described as a participated likeness of God’s knowledge, which is non-discursive; God makes sure judgments through simple intuition.<sup>83</sup> And some of the vices opposed to the

<sup>78</sup> A. PINSENT, *Second-Person*, 24.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 14–17.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>81</sup> JOHN OF ST. THOMAS, *Gifts*, 77, n. 29.

<sup>82</sup> A. PINSENT, *Second-Person*, 36. In pp. 36–37 Pinsent delineates other issues with the ship metaphor. He does acknowledge that the metaphor is effective in that the blowing of the breeze does not override human industry but works with it; however, he ultimately concludes that the shortcomings of the metaphor outweigh this positive feature. In particular, he notes that, according to the metaphor, the ship propelled forward by the oars without the assistance of the wind is not only pursuing the same end as the ship propelled by the wind but is *capable* of pursuing that same end, albeit with varying degrees of effort.

<sup>83</sup> *ST* II-II q. 9, a. 1, ad 1.



gifts are described as a “blindness” or a “dullness of sense.”<sup>84</sup> Regarding the interpersonal character of the gifts, Aquinas states that wisdom is more excellent than its acquired counterpart because it “attains to God more intimately by a kind of union of the soul with Him.”<sup>85</sup> In other words, the gift is set apart from the acquired virtue because it flows from relationship with God. Considering these characteristics of the gifts, Pinsent concludes that the activity of the gifts can be understood as an appropriation or sharing of God’s stance towards an object through an intimate union with Him.<sup>86</sup>

In this vein, Pinsent puts forth the metaphor of joint attention from the field of social cognition.<sup>87</sup> In basic terms, joint attention is the idea that the experience of looking at an object alone (a painting, for example), is qualitatively different than looking at the object with someone you know. Brandom Dahm offers the helpful example of bringing a non-Catholic friend to Mass: “I am now aware of the liturgy and homily through their beliefs, concerns, histories, and sensitivities in a way I’m normally not. I share a stance with them: I see the Mass through their eyes.”<sup>88</sup> For persons with autism, joint attention does not come naturally: they are described as being unaffected by those around them; autistic children do not intuitively look when their mother points at something.<sup>89</sup> This, says Pinsent, describes the human person without the gifts of the Holy Spirit; we lack the disposition (the habit of the gifts) to be affected or well-moved by God (in the *instinctus Spiritus Sancti*). The gifts, born of our union with God through charity, enable us to be sweetly moved by God and to begin to appropriate his stance towards reality.<sup>90</sup>

### 5. *Animal instincts and the gifts*

In addition to and in line with the above perspectives, I propose reading Thomas’s treatment of the gifts of the Holy Spirit through the lens of animal instincts.<sup>91</sup> Choosing this category of instincts might seem vain or even counterproductive given that Aquinas repeatedly distinguishes the way in which humans are moved

<sup>84</sup> See *ST* II-II q. 15, aa. 1–4; and q. 46, a. 1.

<sup>85</sup> *ST* II-II q. 45, a. 4, ad 1.

<sup>86</sup> A. PINSENT, *Second-Person*, 39–41.

<sup>87</sup> See *ibidem*, 41–43 and 47–49.

<sup>88</sup> B. DAHM, *Friendship with the Holy Spirit*, «Pentecost, Christian Reflection: A Series in Faith and Ethics» (2015) 31–32.

<sup>89</sup> A. PINSENT, *Second-Person*, 43–47.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 47–50.

<sup>91</sup> For my full treatment of the subject, see E. REICHERT, *Divine Optics: The Gifts of the Holy Spirit and their Role in Practical Reason in the Thought of Thomas Aquinas*, SThD diss., The Pontifical University of the Holy Cross, 2021.

to action from the way in which animals are moved. In fact, Pinckaers argues against pursuing this course, fearing that we might think of our activity under the Holy Spirit's instinct as blind and determined if we compare it to the activity of animals.<sup>92</sup> And yet, in Aquinas's commentary on Romans 8:14 ("whosoever are led by the Spirit"), he explicitly draws a parallel between the manner in which a person is led by the Spirit and the way in which animals are moved by instinct.<sup>93</sup> Perplexing as it may seem at first glance, Aquinas points us to animal instincts to explain this instinct of the Holy Spirit; this in turn points us to the study of Aquinas's understanding of the estimative power, the faculty by which animals operate under instinct.

Like the five senses and the common sense, the estimative power is a faculty of sensitive apprehension. The former powers take in "the raw sense data," things like color, shape, motion, etc. The apprehensions of these powers are called "forms." The estimative power, as well as its human counterpart the cogitative power, apprehends what are called "intentions," not to be confused with those "intentions" we speak of when we are referring to motives of action.<sup>94</sup> These intentions are apprehensions that transcend the raw sense data gathered by the five senses; they are interpretations of it: Instead of seeing a grey, rectangular moving thing, through the cogitative power I apprehend a "wolf." Through the estimative power the sheep apprehends a "threat." These apprehensions are arrived at non-discursively: we don't reason to them; we just "see" them.<sup>95</sup>

Both the estimative and the cogitative powers apprehend intentions, but there are a number of important differences between the two in their operation. While the apprehensions of the cogitative power in the human being are developed over time through learning and experience (and are therefore vulnerable to error), the apprehensions of the estimative power are not learned. This is because the estimative power operates under the motion of instinct. Aquinas ultimately attributes these instinctual apprehensions to the divine intellect, which is why they are always (or almost always) correct and put the animal in right relation to the world around it.<sup>96</sup>

What do these observations about the activity of the estimative power mean for our understanding of the gifts? The apprehension of intentions through

<sup>92</sup> S. PINCKAERS, *Morality and the Movement*, 390.

<sup>93</sup> *In Rom* c. 8, lect. 3, n. 635. Aquinas repeatedly references Rom 8:14 in his explanation of the activity of the gifts. See, for example, in the treatise on the gifts, *ST* I-II q. 68, a. 2.

<sup>94</sup> For Aquinas's summary treatment of the exterior and interior senses, see *ST* I q. 78, aa. 3–4.

<sup>95</sup> See *In De anima* II c. 13, 183–190. See also R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 274.

<sup>96</sup> See *ST* I-II q. 40, a. 3, corpus and ad 1.

the estimative and cogitative powers can be described as a “seeing as” or “seeing according to an interpretation.”<sup>97</sup> The cogitative power apprehends intentions according to the personality, qualities, or habits of the person perceiving the object. The estimative power apprehends intentions according to the instincts of the animal. The gifts too are an interpretative or subjective seeing, but they are not apprehensions according to the personality of the person nor according to animal instincts; rather, they are apprehensions according to the instinct of the Holy Spirit himself. Because the gifts are akin to the estimative and cogitative powers, because they enable the apprehension of intentions, they enable us to “see as”; and because they are the gifts of the *Holy Spirit*, that is, because they dispose us to his own instinct, they enable us to “see as” the Holy Spirit sees or *see as God sees*.<sup>98</sup> And like the operation of instinct in animals, these divine instincts enable us to perceive things correctly in a way that orders us to our proper end. They put us in right relation to the world around us (visible and invisible).

These conclusions about the activity of the gifts are consistent with the logic behind Aquinas’s oft-cited claim that “as a man is, so the end appears to him”: at baptism we become partakers of the divine nature and thus we fittingly begin to see as a Divine Person sees.<sup>99</sup> With the qualitative change in our person comes

<sup>97</sup> Robert Pasnau, borrowing Wittgenstein’s terminology, describes the apprehension of intentions as “seeing as”: *Aquinas on Human Nature*, 276–277.

<sup>98</sup> In her earlier work, McKay Knobel describes the gifts as enabling the believer to “see in the light of grace” (*Infused and Acquired Virtues*, 38). She later argues that the metaphor of sight is “inadequate” because the gifts also affect our appetites (*Aquinas and the Infused Moral Virtues*, 73–74). McKay Knobel is right to insist on the affective character of the gifts: they perfect not only the intellectual powers but also the appetitive powers; moreover, Aquinas repeatedly speaks of the gifts igniting and directing the passions in his biblical commentaries. I argue that the metaphor of sight is nevertheless fitting. A passion is a “movement of the sensitive appetite *when we imagine good or evil*” (*ST I-II q. 22, a. 3, s.c.*, emphasis added); this means that behind every passion there is a perception. It is one’s perception (the apprehension or judgment of the cogitative power) that prompts and specifies the passions. A change in perception, then, results in a change in passion. If the Holy Spirit is to have an effect on our passions, it is fitting that this be preceded by a change in perception or vision, even if this change is undetectable to the believer. Most perceptions that prompt passions are unconscious to the person at the moment of experiencing the passion (though in many cases these perceptions can be articulated upon reflection); this is why Aquinas describes the judgments of the cogitative power as a “seeing” and as immediate; see *In De anima* II c. 13, 183–190.

<sup>99</sup> See, for example, *ST I q. 83, a. 1, arg. 5* and *ad 5*. This passage from the *Nicomachean Ethics* is often cited in the context of the passions and virtuous habits, but Aquinas also conceives it more broadly: the quality of man that shapes his perception of the good depends on natural dispositions as well as acquired dispositions, namely the virtues, but also on graced dispositions, namely the gifts of the Holy Spirit. In fact, Aquinas explicitly references this passage from the *Nicomachean Ethics* in two of his biblical commentaries that concern the activity of the gifts: 1 Corinthians 2 (see c. 2, lect. 3, n. 113) and Romans 8 (see c. 8, lect. 1, n. 616).

an altered perception of the good. The outpouring of grace at baptism gives us the ability—albeit very limited—to see as God sees, which gradually increases with the growth of charity and the gifts of the Holy Spirit. The comparison of the estimative power to the gifts also corroborates and illuminates other aspects of the gifts: like the estimative power, the gifts concern judgments of particulars and enable correct judgments thereof;<sup>100</sup> the estimative and cogitative powers prompt and specify the passions, and the gifts of the Holy Spirit ignite and direct the passions;<sup>101</sup> and, finally, Aquinas speaks of the gifts in terms of sense language, as though the gifts constitute a spiritual sense, which, like the estimative and cogitative powers, constitute a “higher sense” that enables the believer to transcend or see beyond the raw sense data before her.<sup>102</sup>

#### IV. CONCLUDING REMARKS

As evidenced in the preceding sections, there is considerable convergence among the authors attempting to delineate the place of the gifts in the moral life and their role in practical reason. Though each author approaches the gifts from a different angle or perspective, certain common threads emerge: The gifts assist reason in deliberating about concrete actions, because reason, even when formed by the theological virtues, is incapable of rendering these new supernatural principles specific without the aid of the *instinctus Spiritus Sancti*; that is, reason must be

<sup>100</sup> Both the estimative and cogitative powers facilitate judgments of particulars. In the operation of practical reason, the cogitative power is necessary in the specification of the minor premise in the practical syllogism. To move from a universal premise like “It is good to honor one’s parents,” the cogitative power is necessary in apprehending that “I am a daughter” and “*this act* here and now is honorable to my parents.” This offers further evidence for the conclusions of McKay Knobel, Noriega, and Meinert outlined above that the gifts of the Holy Spirit operate at the moment of choosing a concrete means to an end.

<sup>101</sup> The estimative power specifies only the irascible passions; the cogitative power specifies all the passions, at least those that are psychosomatic and not merely corporeal. See D. D. DE HAAN, *Moral Perception and the Function of the Vis Cogitativa in Thomas Aquinas’s Doctrine of Antecedent and Consequent Passions*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 25 (2014) 318–320. In his treatment of the gifts in the *Secunda pars*, Aquinas makes it clear that the gifts perfect not only the intellectual powers but also the appetitive faculties. And in his biblical commentaries, Aquinas consistently points to the affective dimension of the gifts. See, for example, *In Rom* c. 8, lect. 1, n. 602, and *In Gal* c. 5, lect. 4, n. 308.

<sup>102</sup> This is a consistent characteristic of Aquinas’s description of the gifts’ activity in the biblical commentaries. He states that those who are led by the Spirit “have a right sense in spiritual matters” (*In Rom* c. 8, lect. 1, n. 616). He describes folly and fatuity, which are opposed to the gift of wisdom, as follows: “folly implies apathy in the heart and dullness in the senses, while fatuity denotes entire privation of the spiritual sense” (*ST* II-II q. 46, a. 1). Wisdom, then, in overcoming folly, must give the believer a keen spiritual sense.

aided by the gifts in order to choose a particular good or concrete virtuous action ordered to the supernatural end. The gifts are not separate from or ulterior to the infused moral virtues; rather, they operate in tandem. The gifts as habits enable cooperative activity: through the gifts the believer is disposed to be well moved by the instinct of the Holy Spirit, and through the infused virtues the believer is disposed to be well moved by his or her own reason. The cooperation of the infused virtues and gifts, then, guarantees the cooperation of the human and the divine. And this cooperative activity of the virtues and gifts, of the human and the divine—which must always be thought of in interpersonal terms—gives the believer the capacity to see as God sees, and by this vision freely order his or her thoughts, passions, and actions to God.

The works outlined in these pages are valuable contributions to the recovery and further development of Thomas's mature thought on the gifts; yet, there looms a broader question: Did St. Thomas get it right? Does his understanding of the gifts accurately represent graced activity in the Christian moral life? While more recent Magisterial documents on the Holy Spirit have chosen not "to favor any particular solution of questions which are still open,"<sup>103</sup> they certainly portray the Holy Spirit as active in all the faithful and not just those who are far advanced in the spiritual life.<sup>104</sup> Is this specifically the activity of the gifts of the Holy Spirit, or is it to be attributed to the Holy Spirit in a more general way, reserving the activity of the gifts to particular persons or occasions? The Second Vatican Council called for a renewal in moral theology that would "shed light on the loftiness of the calling of the faithful in Christ and the obligation that is theirs of bearing fruit in charity for the life of the world."<sup>105</sup> And Paul VI proclaimed that "the Christology and particularly the ecclesiology of the Council must be succeeded by a new study of and devotion to the Holy Spirit, precisely as the indispensable complement to the teaching of the Council."<sup>106</sup> A return to St. Thomas's mature

<sup>103</sup> JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Dominum et vivificantem*, 18-05-1986, n. 2.

<sup>104</sup> See, for example, LEO XIII, Encyclical Letter *Divinum illud munus*, 09-05-1897, esp. nn. 7–9. Although Pope Leo XIII speaks of gifts of the Holy Spirit being excited in our minds and hearts "from time to time," he also states that "without these there is no beginning of a good life, no progress, no arriving at eternal salvation" (n. 9); in other words, he conceives them as active from beginning to end. So too Pius XII states that "not even the smallest act conducive to salvation can be performed except in the Holy Spirit" (PIUS XII, Encyclical Letter *Mystici corporis*, 29-06-1943, n. 68). Likewise, John Paul II's *Dominum et vivificantem* makes no distinction between a life of grace for the "average" faithful and another for those who operate under the gifts of the Holy Spirit. Without specifying in detail what is specific to the activity of the gifts (as distinct from the activity of the Holy Spirit in general), he does quote St. Bonaventure saying that "all good things are produced" by virtue of the seven gifts of the Holy Spirit (n. 42).

<sup>105</sup> VATICAN COUNCIL II, Decree *Optatam totius*, 28-10-1965, n. 16.

<sup>106</sup> PAUL VI, *General Audience*, 06-06-1973.

doctrine of the gifts—as well as the works of those authors attempting to unpack and further develop Thomas’s doctrine—is a promising avenue in this endeavor.

#### ABSTRACT

This study offers a *status quaestionis* of recent contributions to Thomas Aquinas’s understanding of the gifts of the Holy Spirit. This article first outlines two schools of thought or interpretations of Aquinas’s account of the gifts in relation to the acquired and infused virtues: the “standard two modes account” represented by John of St. Thomas and the “rival two modes account” represented by Angela McKay Knobel. The latter account, which arguably represents Aquinas’s mature thought, envisions the gifts of the Holy Spirit as a necessary element in all meritorious activity and therefore integral to the Christian moral life. In this vein, a handful of contemporary authors have attempted to better delineate the role of the gifts within the dynamic of practical reason. The principal contributions of these authors—Angela McKay Knobel, José Noriega, John M. Meinert, and Andrew Pinsent—are outlined.

## RECENSIONI





T. HOLLAND, *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*, Little-Brown, London 2019, pp. 624.

KNOWN for his works on classical antiquity (*Rubicon*, *The Persian Fire* or *Millennium*), the British historian Tom Holland published *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World* at the end of 2019. In just over 600 pages, he reviews the origins of the Western world up to the present day, pointing out how Christianity has shaped our culture: values, ethics, way of treating each other, of seeing others, of appreciating and respecting those who are different. Holland wonders: «how was it that a cult inspired by the execution of an obscure criminal in a long-vanished empire came to exercise such a transformative and enduring influence on the world? To attempt an answer to this question, as I do in this book, is not to write a history of Christianity. Rather than provide a panoramic survey of its evolution, I have sought instead to trace the currents of Christian influence that have spread most widely, and been most enduring up to the present day» (p. 19).

Holland is a great admirer of the classical world, but he begins to question certain characteristics he has always admired. Through his questioning, he honestly concludes that today's world, with its culture and ethics, cannot look favorably upon certain practices and values that were considered normal twenty centuries ago. The harshness with which slaves were treated, mass murders, infanticide, mistreatment of women, children and people with disabilities, brutality in wars, etc. All of this has had an impact on him, and the impact is because Christianity has forged a culture over the centuries by which we see such behavior as inhumane. It is reformation and love that define Christianity. And these values have shaped the Western world.

In order to carry out his project, Holland starts five centuries before Christ, and moves forward to the XXI century. The book is divided into 21 chapters, each with a date, an event and a reflection on the change that Christianity is bringing about in Western culture.

Throughout its pages he introduces us to different characters and narrates rich historical events, from which he draws valuable content. The first part, the ancient world, offers a contrast between the harshness of the pagan world and the Christian novelty: charity. He focuses on explaining the origin of Christianity in Judaism and Greek philosophy: faith in one God and harmony with reason. He underlines the importance of St. Paul and his letters, practically as if they were the “constitution” of the Western world.

The medieval world, so often criticized and seen through modern clichés, is for Holland a very important stage in the formation of our civilization. The Gregorian reform and the role of popes, the origin of universities, thought, law... For the author, the key concept of this period is reform, *reformatio*. According to Holland, «a model of *reformatio* had triumphed that, reverberating down the centuries, would come to shake many a monarchy, and prompt many a visionary to dream that society might be born anew. The earthquake would reach very far, and the aftershocks be many. The Latin West had been given its primal taste of revolution» (p. 202). Faced with the classical world, afraid of change and the new, medieval Christianity is a continuous cry for reform, for change, for improvement.

Thus we arrive at the Renaissance, the modern age and our age. For him, the protagonists of the Enlightenment, of the revolutions of the 19th century, and even the atheist thinkers of the last two centuries, even without knowing it, are moved by Christian principles. He goes so far as to affirm that what Voltaire, Comte or Marx defend, are values that have their origin in Christianity: «Voltaire's dream of a brotherhood of man, even as it cast Christianity as something fractious, parochial, murderous, could not help but betray its Christian roots» (p. 338). This faith has permeated our culture so much that we see it as normal to fight for the equality of all men, for justice, for the eradication of poverty... Even the revolution of 1968 is also imbued with values born 20 centuries ago.

In general terms, as we can see from the summary, it is a work of great interest. In a Western world so critical of its history and its Christian origin, this book offers a different vision. The author looks at history with gratitude and he sees in Christianity a humanizing element and a giver of ethical values of great importance. For this alone, this book is worth reading and its author should be commended for his courage and honesty. However, I would like to point out two areas that, from my view point, could be improved.

First of all, there are certain inaccuracies in the work. In dealing with St. Paul, he points out his importance as a shaper of the Western world. However, he affirms that he softened the harsh teachings of Jesus. While the early Christians were softening the teachings of St. Paul and thereby gave him a more social reading that has filtered to us. The author is happy about these changes because, according to him, they allowed the expansion of Christianity and made this religion more friendly and attractive. There are also some inaccuracies when dealing with issues, such as the evangelization of America, sexuality (he thinks that it is a logical consequence of Christianity to accept homosexual unions as normal), the Protestant Reformation, the Galileo case and the Inquisition, the Crusades... Nevertheless, we must recognize that he does not fall into the clichés and gratuitous and tasteless criticisms that are usual when dealing with the history of the Church. He is not precise in dealing with these points, but neither does he get carried away by criticisms.

On the other hand, he seems to dissociate faith in Jesus from the ethics derived from that same faith. Holland is an atheist and for years was critical of the role of Christianity in history. He was strongly influenced, as he himself states, by his readings of Gibbon and other enlightened writers (cfr. T. HOLLAND, *On Christianity*, «New Statesman» 2/8-09-2016, 34-35). This view changed when he realized that these same authors, perhaps without being aware of it, were moved by values born within Christianity. All this led him to write this book, to search for the roots of the Western world. But for him, Christianity seems to be reduced to love, equality, care for the poor and certain ethical values. In his writings, faith in God, dogmas, the Church are not so important. The examples he highlights in his book, St. Martin of Tours, St. Elizabeth of Hungary and so many others, are characters whose ethical values he emphasizes, but we could ask ourselves if their faith in God influenced their behavior, their values. It is faith in Jesus, love for Him, that explains most convincingly the actions of the saints, which Holland gives us as examples. This is how one can understand that Martin parted his cloak or Elizabeth dedicated herself to the poor. Holland seems to forget this, or at least he does not give it the importance it merits.

Christian ethics, even if they are not called Christian, are valued today. It is true that many revolutionaries and reformers were motivated by Christian values. But if we strip away faith in God as the foundation of those values, we are left with an atheistic humanism, as so aptly described by de Lubac in the mid-twentieth century (cfr. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1944).

In spite of these elements, it is a book of great interest. It covers 2500 years of history, logically summarized, narrating key facts that define the changes that were taking place at that time. It is a pleasant book to read, as you are immediately captivated by its content and style. It is written for all audiences, not only for historians, which explains part of its success. It also has a very interesting analysis for specialists. But, nevertheless, we cannot ignore those deficiencies we have pointed out.

F.J. ALFARO GUTIÉRREZ

J.L. GONZÁLEZ GULLÓN – J.F. COVERDALE, *Historia del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2021, pp. 726.

EDICIONES Rialp ha publicado recientemente el libro *Historia del Opus Dei* (Madrid 2021), obra de los historiadores José Luis González Gullón y John F. Coverdale. José Luis González Gullón (Logroño 1970), doctor en Historia y en

Teología, es investigador del *Istituto Storico San Josemaría Escrivá*. Entre sus obras se encuentran *El clero en la Segunda República. Madrid, 1931-1936* (Monte Carmelo, 2011); *DYA. La Academia y Residencia en la historia del Opus Dei (1933-1939)* (Rialp 2016) y *Escondidos: El Opus Dei en la zona republicana durante la Guerra Civil española (1936-1939)* (Rialp 2018). John F. Coverdale (Chicago 1940), Doctor en Historia y en Derecho. Ha sido profesor de Historia de España en la Universidad de Princeton. Entre sus libros, se pueden señalar *Uncommon Faith. The Early Years of Opus Dei* (Scepter, 2002), *Putting Down Roots: Father Joseph Múzquiz and the growth of Opus Dei* (Scepter, 2009), and *Saxum. The Life of Bishop Álvaro del Portillo* (Scepter, 2014).

Estamos ante una investigación que abarca las nueve décadas de existencia de esta institución, desde 1928 hasta 2016. La versión inglesa –“*Opus Dei: A History*”– será publicada próximamente por la editorial Scepter Publishers (New York).

Desde 1975 hasta la fecha han visto la luz varios trabajos sobre el fundador y sobre el Opus Dei. No se trata de hacer aquí un elenco de los títulos. Sí se puede decir que la mayor parte de los libros son biografías sobre san Josemaría o testimonios de miembros del Opus Dei sobre el fundador. Con el paso del tiempo, los nuevos escritos han ganado en exactitud histórica, al contar con mejores fuentes documentales. Pero historia del Opus Dei, en sentido global, no se había publicado ninguna. Hay una monografía sobre un aspecto relevante de la Institución, el *Itinerario Jurídico*, que además de expositivo pretende ser una respuesta a ideas que mostraban la naturaleza jurídica del Opus Dei desde una perspectiva poco adecuada. También en el *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* hay bastantes voces de contenido histórico. Igualmente, con el nacimiento de la revista *Studia et Documenta*, han visto la luz artículos y monografías sobre aspectos históricos, como los inicios en distintos países, reseñas biográficas de primeros miembros, ensayos sobre labores apostólicas... Requiere una mención especial el libro del periodista John L. Allen, Jr., *Opus Dei: an objective look behind the myths and reality of the most controversial force in the Catholic Church*, Doubleday, New York 2006. No es un trabajo histórico. Pretende exponer la realidad del Opus Dei a partir de sus investigaciones periodísticas. No obstante, contiene algunos desarrollos aprovechables para la historia. En el momento actual se empezaba a echar en falta un trabajo de naturaleza histórica sobre el Opus Dei como institución. Desde mis años de universidad, cuando se hablaba del Opus Dei, no era raro escuchar que, para conocer bien la institución, había que acudir a los autores críticos y al testimonio de antiguos miembros. Así, se descalificaba *a priori*, cualquier escrito o afirmación que procediera de personas de la institución o que fuera favorable. Se llegaba a la paradoja de aceptar acriticamente como cierto cualquier aserto contrario, y exigir, a quien hablaba positivamente, que fundamentara su postura, incluso exhaustivamente, para, al final, sembrar la sospecha de parcialidad. Con el paso del tiempo esta actitud ha perdido

fuerza y ha habido algún autor que ha reconocido que su libro estaba sesgado por haber tenido en cuenta sólo los pareceres contrarios y haber ignorado los positivos. Y es que la pretensión de tener la patente de la objetividad es una quimera.

Este *excursus* viene a propósito del hecho de pertenecer los autores al Opus Dei. En una entrevista en la revista *Omnes* (10-10-2021) indicaba González Gullón: «el libro refleja nuestra autocomprensión del devenir de una institución a la que hemos dedicado la vida y que es nuestra familia». Y, conscientes de su posición, se nota el esfuerzo por emplear con rigor la metodología científica. Y prosigue Gullón: «del mismo modo que un historiador católico puede analizar con rigor la Iglesia o una institución particular, así nosotros podemos emplear nuestro esfuerzo investigador en el estudio del Opus Dei».

En esta *Historia del Opus Dei* intentan los autores exponer «una síntesis de los grandes acontecimientos que configuran el Opus Dei, desde la fundación hasta nuestros días», aunque, lógicamente, sin pretensiones de agotar el tema. «Al narrar la historia del Opus Dei –afirman– contamos cuál es la identidad de sus miembros, con sus aciertos y sus límites a lo largo del tiempo» (*Omnes*). Otro objetivo abordado en su investigación ha sido averiguar la proyección del mensaje del Opus Dei con el paso de los años. Y al aventurarse en los años posteriores a la muerte del fundador, han necesitado elaborar una relación cronológica de esos años, pues hasta la fecha apenas había trabajos que hiciesen un estudio global de ese período.

El libro se propone mostrar y analizar la difusión del mensaje del Opus Dei que se ha llevado a cabo, en la Iglesia y en la sociedad, a través de la institución, de sus miembros y de las gentes que participan de sus apostolados. Para este fin el libro se estructura en torno a seis grandes apartados, que corresponden a seis momentos bien delimitados: 1928-1939: *Fundación y primeros años*; 1939-1950: *Aprobaciones y expansión inicial*; 1950-1962: *En los cinco continentes*; 1962-1975: *Consolidación*; 1975-1994: *La sucesión del fundador* y 1994-2016: *La tercera generación*. A esto se añade un apartado inicial, con el nombre de *Precedente*, que trata sintéticamente la historia del fundador hasta 1928, y una conclusión, a modo de epílogo, titulada *Camino del Centenario*. El libro termina con un extenso apartado de notas, del que un periodista afirma: «no hay que perderse el aparato crítico final con unas notas que en ocasiones dan mucho juego».

Para la elaboración del libro, los autores han tenido que buscar el modo de tratar los primeros años del Opus Dei, pues la historia personal de san Josemaría y la de la institución están tan imbricadas, que no es fácil deslindar los campos. Asimismo, historiar sobre los años más recientes presenta el inconveniente de la cercanía temporal. En nota al pie (p. 513) los autores explican su modo de proceder, en la parte de la monografía que expone los últimos veinticinco años de la historia del Opus Dei: «Algunas cuestiones de esta parte se abordan de modo

genérico, pues falta perspectiva y todavía no hay fuentes disponibles. Dentro de los límites que impone la historia reciente, hemos preferido hacer pocas valoraciones y, en ocasiones, una *fotografía* de la situación en la que se encuentran hoy día las actividades formativas y apostólicas».

Tanto González Gullón como Coverdale han podido trabajar con la documentación procedente del Archivo General de la Prelatura. Este archivo está todavía en fase de catalogación y los documentos de muchas de las materias tratadas están todavía en este estado. Sin embargo, y gracias a la decisión del Prelado, los encargados del archivo han realizado un esfuerzo extra para facilitar documentos y notas de gobierno que están en bloques documentales pendientes de organizar. También han realizado más de doscientas entrevistas, no sólo a mujeres y hombres del Opus Dei, sino también a otras personas.

¿A qué público está dirigido el libro? En primer lugar, aunque pueda parecer una petición de principio, a los mismos autores, pues como explican, el libro refleja su autocomprensión de la institución y su desarrollo. Y esto porque cuanto más profunda sea la percepción personal del fenómeno, mejor podrán exponerlo y explicarlo. En segundo lugar, son destinatarios los miembros del Opus Dei y las personas que se relacionan con la Obra. Y, por último, el gran público en general. Como en cualquier libro, también en este hay niveles de lectura, en función del interés del lector y de su mayor o menor conocimiento de esta realidad eclesial. Pero el libro muestra a todos, con claridad, algunos aspectos básicos y centrales, como el espíritu laical del Opus Dei o el afán de santidad, presente en la institución y sus miembros.

¿Qué temas va a encontrar el lector en este libro? Antes de proseguir, quisiera contar una experiencia personal. Desde 1975, y debido a mi trabajo en las tareas de búsqueda de documentación para la Causa de Canonización de Josemaría Escrivá, he proporcionado material de archivo a personas que tenían interés en escribir sobre San Josemaría y el Opus Dei. Pero ha habido algunos casos en los que no he podido atender las peticiones: de algunos de ellos porque deseaban información sobre temas legítimos, pero que no estaban comprendidos en mi trabajo; era el caso, por ejemplo, de las actuaciones de algunos miembros del Opus Dei en ámbitos profesionales, culturales, políticos, etc. En otros supuestos tampoco podía satisfacer las demandas porque solicitaban material y documentación sobre asuntos totalmente ajenos al fundador y al Opus Dei, aunque algunos sectores de la opinión pública los relacionaran con seguridad, pero sin fundamento.

Digo esto, porque si se quieren encontrar en este libro temas que, todavía, algunos vinculan con la historia del Opus Dei, no los van a encontrar. Como escribió Rodolfo Brancoli en *Il fantasma dell'Opera (Il Liberal, 06/07-2002)*, «durante algunos decenios parecía que existían dos Opus Dei: uno el de quien había tenido la ocasión de conocerlo personalmente entrando en contacto con sus

miembros, y otro el de quien solo había oído hablar de él a través de los medios de comunicación, casi siempre en un contexto de demonización fabulesca (sociedad secreta, masonería católica, lobby político-financiero, grupo de poder...), dando lugar a habladurías que distaban años luz de la realidad conocida por experiencia directa». Pero si se quiere saber del Opus Dei, «más allá de tópicos al uso o de estereotipos asentados por múltiples causas, este libro es, sencillamente, imprescindible», como comenta Serrano Oceja (*El Confidencial Digital*, 25-10-2021).

Antes de entrar en un breve elenco de los contenidos, conviene tener en cuenta esta afirmación de los autores: «Hemos procurado contar la historia como fue, mostrando todos los hechos relevantes, tanto los éxitos como los fracasos. Por ejemplo, recogemos las controversias surgidas en torno a la beatificación del fundador, o diversas acusaciones de un presunto elitismo o secretismo. Nos parece que el análisis de estos conflictos también contribuye a normalizar los estudios sobre cualquier institución de la Iglesia» (*Omnes*). Seguidamente se exponen algunos temas que el lector encontrará en este libro. En primer lugar, un mejor conocimiento de la personalidad del fundador, en su tarea de expresar el mensaje en formulaciones institucionales, desde la perspectiva del carisma que anuncia, y con especial atención a los problemas que afrontó y cómo los solucionó. Se analiza también el progreso en la comprensión de las luces fundacionales, y la evolución de los apostolados y su expansión. Se muestran asimismo aspectos internos de la vida del Opus Dei, como la terminología propia, la libertad de sus miembros, el ejercicio de la autoridad, y las modalidades que adquiere la vocación, si se atiende a la vida de los miembros.

No se omiten las controversias y los escándalos que se han relacionado o atribuido al Opus Dei, en el tiempo y en el espacio, que se tratan con la bibliografía y la documentación oportuna. Se alude a la presencia del Opus Dei en la historia reciente de la Iglesia y de su relación con los Papas y con la Santa Sede. También se menciona cómo se relacionó el Opus Dei con los institutos religiosos y otros carismas, sin omitir a la Compañía de Jesús o a los Legionarios de Cristo. Se describe cómo el Opus Dei nació y se desarrolló en sus primeros años en España, y se estudia el papel e influencia que este país tuvo en el desarrollo de la Obra, a lo largo de la historia. Con todo, habrá lectores que, a priori, consideren que hay cuestiones que no se tratarán o resolverán, o que quizá no se hablará de los aciertos o fracasos de las personas del Opus Dei, u otros temas, como los cambios que se han dado con el paso de los años. Es evidente que no todas las cuestiones pueden ser tratadas, pues como reconoce González Gullón, no han pretendido agotar el tema, conscientes de que en el futuro habrá otras historias del Opus Dei con otros enfoques y planteamientos. Pero es aconsejable terminar la lectura, para comprobar que quizá haya más cuestiones planteadas de las que, probablemente, se hubiera podido imaginar.

A modo de síntesis de la temática, se puede afirmar que los autores describen los orígenes y desarrollo del Opus Dei, su itinerario jurídico, la propagación de su mensaje y espiritualidad y la evolución de los apostolados, con la supervisión y orientación del fundador y de Álvaro del Portillo y Javier Echevarría. Puedo aportar una conversación que tuve recientemente con el Profesor José Luis Illanes (Universidad de Navarra) sobre el libro, que tanto él como yo acabábamos de leer. Illanes había trabajado desde finales de los años cincuenta hasta 1970 en la oficina del apostolado de la opinión pública del Opus Dei en Roma, donde coincidió con Coverdale, coautor del libro. Por lo tanto, conoció de primera mano y sin intermediarios muchos de los asuntos mencionados en el libro. En concreto me dijo que todos los temas de cierta importancia que él conoció estaban tratados en el volumen.

Sobre el último apartado de la obra, *La tercera generación*, me limito a exponer la reflexión que hace Serrano Oceja, en su comentario publicado en *El Confidencial Digital*: «Se dice que el Opus Dei está ya en un proceso generacional, con un Prelado, don Fernando Ocariz, que no trabajó con el fundador. En un contexto de cambio de paradigma, que no solo es global, sino que se da también en la Iglesia en variados ámbitos. La especie del supuesto carácter mutante del Opus Dei, que algunos denominan incluso traición al fundador y al carisma, está claramente respondida en este volumen. Está claro lo que significa la “fidelidad dinámica” al fundador, al carisma, al mensaje, a lo que pertenece a la identidad».

Un comentario final. Estamos ante una obra escrita a *cuatro manos*. Lógicamente, se percibe más la influencia de un autor u otro, en los distintos apartados del libro, donde se reflejan los campos de estudios previos y la propia historia. Sin embargo, esto no resta unidad, pues tan importante es el contenido, por decirlo así, material, como la perspectiva con que se analizan esos contenidos. Y en esto último la interacción de los dos autores ha logrado una sintonía plena, que da unidad a la publicación.

Corresponde ahora al lector, tras una lectura pausada, hacer una valoración personal y verificar si los autores han dado respuesta a las preguntas que previamente, y de un modo más o menos tematizado, se había formulado, y si lo hacen de un modo satisfactorio.

C. ÁNCHEL

P. MASCILONGO – A. LANDI, «*Tutto quello che Gesù fece e insegnò*». *Introduzione ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli* (Graphé 6), Elledici, Torino 2021, pp. 408.

V EDE la luce il nuovo manuale relativo ai *Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli* della collana «Graphé» (Elledici – Torino), a firma di P. Mascilongo, docente di



Sacra Scrittura presso l'Istituto Teologico Collegio Alberoni (Piacenza) e il Seminario regionale di Bologna e di A. Landi, docente di Greco e Opera lucana presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma. Seguendo la metodologia e l'impianto della collana, il volume si propone come manuale di base (guida alla lettura) per lo studio della sezione neotestamentaria dei Sinottici-Atti. Nella Prefazione gli autori sottolineano l'importanza della «rilettura» dei Vangeli, «che suscitano interrogativi e domande anche in tutti quegli uomini e donne che, pur senza essere animati da un interesse di fede, vi si accostano senza pregiudizi» (p. 9). La metodologia segue un percorso induttivo, partendo dal primato del «testo», spiegato in modo essenziale e possibilmente completo, per poi approfondire i contesti e il messaggio di ogni singolo libro. Il volume si compone di cinque capitoli.

Nel Capitolo I: *Introduzione generale* (pp. 13-64) gli autori presentano l'identità del Vangelo come termine e genere letterario, per poi affrontare tre questioni fondamentali. La prima riguarda la storia dell'interpretazione dei Vangeli dall'epoca critica fino ai nostri giorni, contrassegnati dal pluralismo metodologico e segnata dall'analisi narrativa. La seconda questione concerne il dibattito sulla «storicità» delle narrazioni, i criteri per la verifica della storicità delle narrazioni collegate con l'ambiente storico-religioso della vita di Gesù, ben distinto dalla produzione letteraria apocrifa successiva. Una terza questione attiene alla configurazione letteraria dei Sinottici, alla presentazione dei dati e delle interpretazioni principali. Il capitolo si chiude con un breve confronto tra i Sinottici e il Vangelo secondo Giovanni, a cui segue una «bibliografia ragionata» (pp. 56-64).

Nel Capitolo II: *Il Vangelo secondo Marco* (pp. 65-135) P. Mascilongo propone la presentazione letteraria e narrativa del Vangelo marcano con una sintesi teologica finale. Mascilongo espone in forma essenziale i dati testuali, le notizie circa l'autore, la datazione, il luogo e i destinatari, per poi presentare la struttura della narrazione (cf. 1,1-15; 1,16-8,30; 8,31-10,52; 11,1-15,47; 16,1-20) e una guida alla lettura. Seguendo la progressione narrativa, Mascilongo segnala l'importanza del titolo (1,1) e la funzione cristologico-rivelativa della prima parte del Vangelo (1,16-8,30), inserendo gli *excursus* sui miracoli e gli esorcismi (pp. 77-78), i personaggi minori del Vangelo (pp. 84-86). La seconda parte (8,31-10,52) contiene gli *excursus* su «L'identità di Gesù tra segreto messianico e "figlio dell'uomo"» (pp. 93-96) e «I discepoli e l'incomprensione» (pp. 102-103). Segue la narrazione di Gesù a Gerusalemme (11,1-15,47) con l'inserimento di un ultimo *excursus*: «Citazioni e allusioni all'Antico Testamento» (pp. 118-119). Nella Conclusione (pp. 119-122) si evidenzia la questione del «secondo finale» (16,9-20). La sintesi teologica (pp. 122-128) riassume cinque motivi così tematizzati: a) Marco come racconto: per una teologia narrativa; b) Il discepolato; c) Una trama di conflitti; d) Il regno di Dio; e) L'escatologia di *Marco*. Chiude la presentazione la «bibliografia ragionata» (pp. 129-135).

Il Capitolo III: *Il Vangelo secondo Matteo* (pp. 136-218) espone il profilo letterario e lo sviluppo narrativo del Primo Vangelo con una sintesi teologica finale. Dopo aver fornito in modo essenziale i dati stilistici, Mascilongo fornisce indicazioni circa l'autore, la datazione, il luogo e i destinatari dello scritto matteoano. Si passa quindi alla strutturazione della narrazione, articolata in sette parti: 1,1-4,22; 4,23-9,35; 9,36-12,50; 13,1-17,27; 18,1-20,34; 21,1-25,46; 26,1-28,20. Si riconosce che sono diverse le proposte strutturali e il dibattito tra gli studiosi rimane aperto. Tuttavia la disposizione indicata nel manuale «consente una suddivisione del Vangelo in parti non troppo ampie, utile per la presentazione e lo studio» (p. 142). Segue la «guida alla lettura». Per la prima parte (1,1-4,22) si inserisce l'*excursus*: «Vangeli dell'infanzia e citazioni di compimento» (pp. 146-148). Per la seconda parte (4,34-9,35) si ha l'*excursus*: «Gesù, la legge e il popolo giudaico» (pp. 157-159). Per la terza (9,36-12,50) e la quarta parte (13,1-17,27) si ha l'*excursus*: «Gesù maestro» (pp. 170-172). Per la quinta parte (18,1-20,34) si ha l'*excursus*: «Pietro e la Chiesa» (pp. 181-182). Segue l'approfondimento della sesta parte (21,1-25,46) e della settima (26,1-28,20). Circa la sintesi teologica (pp. 207-213), il nostro autore segnala quattro motivi: a) La cristologia; b) Il discepolato; c) L'ecclesiologia; d) La destinazione universale del messaggio evangelico. Chiude il capitolo la «bibliografia ragionata» (pp. 214-218).

Nel Capitolo IV: *Il Vangelo secondo Luca e gli Atti degli Apostoli* (pp. 219-358) A. Landi offre una presentazione unitaria dell'opera lucana distinta nei due libri. Cominciando dal terzo Vangelo si precisa l'intento «storico» con cui l'autore lucano raccoglie e redige la sua opera («storiografia confessionale»: p. 221). Dopo aver ribadito l'idea che i due libri lucani vanno considerati come un'unità (cf. H.J. Cadbury), segue la presentazione essenziale dei dati relativi all'evangelista Luca, alla datazione, al luogo e ai destinatari del Vangelo. Circa la struttura Landi segnala sette sezioni: Lc 1,1-2,52; 3,1-4,13; 4,14-9,50; 9,51-19,27; 19,28-21,38; 22,1-23,56; 24,1-53. L'ampia guida alla lettura contiene i seguenti *excursus*: «I racconti dell'infanzia di Gesù nella versione lucana» (pp. 228-229), «Gesù salvatore per Israele e le nazioni» (p. 235), «La salita di Gesù verso Gerusalemme» (pp. 251-252), «Ricchezza e povertà» (p. 267), «La morte del giusto» (pp. 286-287), «I racconti delle apparizioni del Risorto» (pp. 290-291). Segue la presentazione della struttura del libro degli Atti in sei sezioni: 1,1-14; 1,15-8,3; 8,4-12,25; 13,1-15,35; 15,36-21,14; 21,15-28,31. Landi rielabora una lettura essenziale del racconto lucano inserendo cinque *excursus*: «Il testo degli Atti degli Apostoli» (pp. 292-293), «Il cammino della Parola» (p. 295), «Pietro diffonde il Vangelo tra i pagani» (p. 308), «Da persecutore a testimone: la figura di Paolo in Atti» (pp. 329-330), «Una finale reticente» (p. 338). In forma unitaria viene riassunta la sintesi teologica in cinque temi: a) Il Dio di tutti e di ciascuno; b) Gesù salvatore per Israele e per le nazioni; c) Lo Spirito Santo nell'opera di Luca; d) L'etica del discepolo; e) Quale

rapporto tra Chiesa e Israele. Chiude il capitolo una «bibliografia ragionata» (pp. 352-358).

Nel Capitolo V: *Tematiche teologiche rilevanti* (pp. 359-398) gli autori selezionano alcune tematiche teologiche rilevanti che riguardano l'unità e la pluralità dei Vangeli (pp. 359-364), la triade «testimonianza, memoria e scrittura» (pp. 364-368), la lettura canonica di Sinottici e Atti e il loro rapporto con l'Antico Testamento (pp. 369-380) e il problema teologico del Gesù storico (pp. 380-392). Chiude il capitolo una «bibliografia ragionata» (pp. 393-398). La ricchezza dei temi trattati, la fluidità del linguaggio semplice e chiaro e la capacità didattica di accompagnare il lettore nello studio dei Sinottici e Atti sono qualità ascrivibili a questo manuale, destinato non solo all'ambiente accademico, ma esteso anche a coloro che intendono introdursi a questa sezione della letteratura neotestamentaria e cogliere la sua fecondità ed attualità.

G. DE VIRGILIO

A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Edusc, Roma 2020, pp. 665.

L'AUTORE di questo volume è professore ordinario emerito di teologia sacramentaria presso l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce. Il prof. García Ibáñez ha dedicato la sua lunga carriera accademica ai sacramenti cristiani, specialmente all'Eucaristia (nel 2008 pubblicò un volume sul mistero eucaristico, analogo a questo che stiamo adesso recensendo: *L'eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma; pubblicato anche in spagnolo: *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio de la Eucaristía*, Eunsa, 2021<sup>4</sup>), alla Penitenza e all'Unzione dei malati. Il presente volume, concepito come un sussidio didattico – benché sia un vero “trattato” più che un manuale – è il frutto delle sue lezioni e della sua ricerca sulla Riconciliazione negli ultimi anni.

L'impostazione generale del libro è ben espressa nel sottotitolo: *Trattato storico-teologico della penitenza postbattesimale*. Infatti, il quarto sacramento viene presentato come “penitenza seconda” (Tertulliano) o “battesimo laborioso” (San Gregorio Nazianzeno), nel quale è necessaria la libera e consapevole collaborazione umana con la grazia divina per la remissione dei peccati e la riconciliazione con la Chiesa. Il sacramento della penitenza «rimanda sempre alla prima e fondamentale conversione e riconciliazione battesimale, di cui rappresenta una sorta di “ricupero” (...). Si rendono così nuovamente visibili la sua ap-

partenenza alla Chiesa [del cristiano riconciliato] e la comunione di carità con Dio» (p. 36).

Il volume è diviso in due parti. Nella prima si realizza un lungo percorso sulla complessa storia del sacramento del Perdono (capitoli 1-6). Nella seconda (capitoli 7-10) la riflessione sul sacramento è invece di tipo sistematico. Il testo si chiude con una breve terza parte (capitolo 11) sulle indulgenze. All'inizio il lettore troverà un lungo elenco di sigle e abbreviazioni (pp. 21-29), mentre alla fine ci sono gli indici dei testi della Sacra Scrittura (pp. 647-652) e dei nomi (pp. 653-665).

Nella parte storica, una prima sezione è dedicata all'origine del sacramento della penitenza nella Bibbia. Il primo capitolo (pp. 49-82), sulla penitenza e il perdono dei peccati nei Vangeli, studia le parabole della misericordia di Gesù (Lc 15,1-32) e, soprattutto, le pericopi sull'istituzione del sacramento: la promessa fatta agli Apostoli del potere di legare e sciogliere (Mt 16,18-19 e Mt 18,15-18) e il conferimento agli stessi della capacità di perdonare i peccati (Gv 20,21-23). Il secondo capitolo (pp. 83-99) tratta la penitenza e il perdono dei peccati in altri scritti neotestamentari (*corpus paulinum*, At, Gc, 1Gv e Ap).

Nella seconda sezione storica – la più lunga del libro con circa 350 pagine, cioè più della metà del volume – l'autore fa un completo percorso sulla storia della penitenza postbattesimale, dai Padri della Chiesa al XXI secolo. Il capitolo 3, sulla penitenza nell'epoca dei Padri (pp. 103-183), è diviso in due parti, che comprendono i primi tre secoli e i secoli IV-VIII. Mentre il primo momento è segnato dalla celebrazione della penitenza canonica non ripetibile, il secondo vede il diffondersi, a partire dal secolo VI, della penitenza non pubblica e reiterabile, collegata alla propagazione della prassi penitenziale della Chiesa celtica e anglosassone. Quest'ultima, «una forma autentica del sacramento della penitenza», deriva legittimamente dalla penitenza canonica e sorge «per far fronte alle necessità della comunità ecclesiale e dei singoli fedeli» (p. 181). Nel quarto capitolo si studia in modo esteso il sacramento della Penitenza nel Medioevo (pp. 185-307). Questo lungo periodo viene diviso nell'alto Medioevo (secoli IX-XI), il momento di grande fioritura della teologia scolastica sul sacramento (secoli XI-XIII, in cui si fa uno speciale riferimento alla «sintesi» tomistica, cfr. pp. 256-271) e il tardo medioevo (secoli XIV-XV, segnato dall'apparizione del Nominalismo e dagli eterodossi come John Wyclif e Jan Hus). Il quinto capitolo (pp. 309-385), sulla penitenza nel periodo della Riforma, è costruito come una sorta di dittico: la dottrina e prassi dei riformatori protestanti – Martin Lutero, Ulrico Zwingli e Giovanni Calvino – da una parte e l'insegnamento del Concilio di Trento dall'altra. In esso, l'autore realizza una minuziosa analisi dei canoni e della dottrina tridentina sulla Penitenza (pp. 342-379). La parte storica si conclude con un capitolo, il sesto (pp. 387-454) sull'età moderna e contemporanea. Specialmente interessanti sono le parti dedicate alla riscoperta contemporanea della

dimensione ecclesiale del peccato e della penitenza, a partire da Bartomeu Xiberta (pp. 408-425), e alla storia dell'*iter* redazionale dell'*Ordo Paenitentiae* dopo il Vaticano II (pp. 434-451).

La parte sistematica, articolata attorno ad alcune categorie "classiche" della teologia sacramentaria, è a sua volta suddivisa in due sezioni. Nella prima si trattano gli elementi fondamentali del sacramento del Perdono. In primo luogo, la struttura della celebrazione del sacramento, che include le costanti dell'evoluzione storica, la questione del segno sacramentale e una esposizione delle tre forme di celebrazione secondo l'*Ordo paenitentiae* del 1973 (capitolo 7, pp. 457-490). Successivamente si parla del soggetto, cioè, il penitente, i suoi atti e la frequenza del sacramento (capitolo 8, pp. 491-540). Il capitolo seguente studia il ministro, con le sue qualità giuridiche e morali. Si include un *excursus* sulla tutela della santità del sacramento (capitolo 9, pp. 541-587; *excursus* su pp. 583-586). Nella seconda sezione della parte sistematica si parla degli effetti del sacramento: la riconciliazione con Dio e il perdono dei peccati, la riconciliazione con la Chiesa, la conformazione a Cristo e al suo Mistero Pasquale e l'anticipazione del giudizio escatologico di Dio (pp. 591-607).

La terza ed ultima parte comprende un unico capitolo (11, pp. 611-641) sulla pratica e la teologia delle indulgenze, dai primi sviluppi fino ai nostri giorni. Specialmente suggestivo è l'*excursus* finale sulle indulgenze e il dialogo ecumenico (pp. 631-634).

Il carattere didattico del volume si può avvertire nella presenza, alla fine di ogni capitolo, di riflessioni conclusive (forse a volte un po' ripetitive, ma questo fa parte anche della didattica) e di una bibliografia con le principali opere consultate. Questa dimensione pedagogica si percepisce anche nella bibliografia finale, utile per approfondire lo studio (pp. 643-647).

La chiave di lettura dell'intero volume si trova, a nostro avviso, nella breve sottosezione del capitolo 7 intitolata «Il processo penitenziale in sintesi: le costanti dell'evoluzione storica» (pp. 457-460). In essa, l'autore individua gli elementi strutturanti della celebrazione del quarto sacramento: l'ingresso nella penitenza, l'adempimento delle opere di soddisfazione e la riconciliazione. Alla base di questa ossatura rituale si troverebbe lo stesso segno sacramentale. Detta struttura si manifesta in modi diversi nella storia attraverso i tre sistemi penitenziali segnalati dall'autore: tra il III e il VI secolo (penitenza canonica), tra il VI e l'XI secolo (penitenza privata reiterata, con momenti celebrativi distanziati nel tempo) e dall'XI secolo fino ai nostri giorni (penitenza privata reiterata, temporalmente unificata). Pensiamo infatti che uno degli scopi principali dell'autore attraverso quest'opera sia quello di affermare che, dietro la lunga e travagliata storia del quarto sacramento, soggiace una struttura sacramentale che, in qualche modo, risale ai tempi apostolici (cfr. pp. 83-99) e in, ultimo termine, a Cristo stesso:

«La struttura del sacramento e l'agire rituale saranno meglio descritti e sviluppati nei secoli successivi [alla sua istituzione] dalla tradizione vivente della Chiesa, che, in conformità con i testi della Sacra Scrittura, e sotto la guida dello Spirito Santo, ha saputo trarre quanto era presente *in nuce* (in modo soltanto incoato) nelle parole e nei gesti di Gesù» (pp. 98-99). In questo modo, García Ibáñez cerca di confrontarsi con alcune proposte contemporanee sul sacramento della Misericordia che, interpretando i cambiamenti storici – a volte alquanto drastici – che si sono verificati nella sua celebrazione e teologia, cercherebbero di ridurre al massimo, forse solo alla contrizione personale, l'essenza del sacramento. In questo modo, lascerebbero da parte importanti pezzi della sua struttura sacramentale, come l'intervento del ministro ordinato della Chiesa o la confessione individuale.

L'aspetto che fa di quest'opera uno dei più preziosi studi sulla penitenza sacramentale degli ultimi anni è la cura e sottigliezza con cui l'autore riesce a intrecciare la prospettiva liturgica, dogmatica, storica, giuridica e pastorale. In ogni momento, García Ibáñez costruisce il suo discorso a partire dal binomio dottrina-prassi, cioè, teologia sul sacramento da una parte e celebrazione e diritto della Chiesa dall'altra. Così, mostra come le diverse forme celebrative dei riti penitenziali nella storia, descritte in fonti liturgiche come il sacramentario *Gelasianum Vetus*, il Pontificale Romano Germanico del secolo X o il *Rituale Romanum* del 1614, le discussioni teologiche e pastorali di ogni momento e gli sviluppi dottrinali del Magistero formano una sorta di arazzo, complesso e affascinante. La visione d'insieme di questa opera d'arte ecclesiale è l'unico modo possibile d'interpretare giustamente i suddetti mutamenti che la forma celebrativa del quarto sacramento ha conosciuto in questi 2000 anni.

L'opera si distingue per la sua completezza ed esaustività. Il lettore troverà molta bibliografia ausiliare nelle corpose note in calce. Le fonti bibliche usate non includono l'Antico Testamento. Si è preferito adottare una prospettiva cristologica invece che un approccio storico-salvifico. Benché l'autore giustifichi adeguatamente questa scelta (cfr. pp. 32-33), pensiamo che non sarebbe stato inutile dedicare alcune pagine alle prefigurazioni veterotestamentarie della riconciliazione cristiana. Inoltre, visto il titolo dell'epigrafe 6.2, «Dottrina e prassi della penitenza dal XX al XXI secolo» (pp. 400-431), si potrebbe anche accennare ai segnali di ripresa della pratica della confessione nella Chiesa negli ultimi anni, dopo la crisi del secolo scorso: le Giornate Mondiali della Gioventù (a partire da quella di Roma nel 2000), il Giubileo della Misericordia (2015), insieme all'insegnamento e all'esempio personale dei papi Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco (che hanno confessato e, qualche volta, si sono confessati pubblicamente), costituiscono per il popolo cristiano incoraggianti stimoli per continuare a promuovere la pastorale e l'apostolato della confessione nei nostri giorni.

F. LÓPEZ-ARIAS

P.H. HUPSCH, *The Glory of the Spirit in Gregory of Nyssa's Adversus Macedonianos. Commentary and Systematic-Theological Synthesis*, (Vigiliae Christianae, Supplements, 163), Brill, Leiden 2020, pp. 408.

CHIUNQUE sia seriamente impegnato nella ricerca scientifica sa che non si può mai parlare di un'opera definitiva, perché la storia ci insegna che ogni risultato può essere superato in un momento successivo. Ma se si dovesse pensare a un'opera definitiva sull'*Adversus Macedonianos* di Gregorio di Nissa, la monografia di Piet Hein Hupsch ci si avvicina molto.

Certamente chi vuole accostarsi a quest'opera del vescovo di Nissa non potrà fare a meno di consultare questa ricerca magistrale. Si tratta di un lavoro molto solido, che arriva a una sintesi teologico-sistematica dopo un'analisi molto completa dell'opera di Gregorio dedicata alla difesa della divinità dello Spirito Santo. L'analisi parte dal livello filologico e storico, per passare per sintesi successive, "di gloria in gloria" come direbbe il padre greco studiato, ad una presentazione estremamente riuscita e profonda degli argomenti teologici proposti.

In modo esemplare dal punto di vista epistemologico il volume è stato articolato da Piet Hein Hupsch in tre parti principali: a una prima dedicata a elementi introduttivi, quali lo *status quaestionis* della ricerca sull'opera studiata, le questioni filologiche e di datazione, segue una seconda parte, che occupa la porzione principale del volume, costituita da un'analisi su più livelli del testo, per convergere in una terza sezione sintetica, dove viene presentato in modo molto efficace il contenuto teologico del trattato. La strutturazione della seconda parte è particolarmente originale e utile, essendo scandita in quattro elementi: (i) il testo greco del GNO della Brill è seguito da (ii) la traduzione delle sezioni successivamente analizzate e poi da (iii) un'utilissima parafrasi che in un solo paragrafo presenta il nucleo dell'argomento presentato nel brano, seguita da (iv) una parte analitica suddivisa in sotto-domande estremamente interessanti e ben congegnate, le quali rendono molto facile la consultazione dell'opera.

Tale *dispositio* rende molto didattica la presentazione dei numerosi materiali raccolti nell'*inventio*. Basta dare un'occhiata alle sotto-domande per rendersi subito conto di come esse facilitino la comprensione dell'opera di Gregorio. Infatti, seguendo l'*akolouthia*, cioè la successione e concatenazione delle idee, è immediato individuare la parte del commento che corrisponde ai propri interessi. Così, nei vari passaggi, si evidenziano gli elementi retorici, storici o dogmatici, insieme a una profonda rete di connessioni con le altre opere del vescovo di Nissa.

Questa analisi permette di dimostrare la tesi principale della monografia di Piet Hein Hupsch: contro alcune delle interpretazioni proposte in letteratura, essa dimostra con successo che il trattato non è una semplice raccolta di argomenti, ma ha una struttura potente, che riunisce elementi retorici e dogmatici nell'affermazione della divinità dello Spirito Santo. Qui emerge anche l'originalità del commento dell'autore. Fedele all'approccio di Gregorio, egli riesce a far interagire teologia e retorica.

Per questi motivi il volume è assolutamente necessario per chiunque voglia avvicinarsi alla teologia cappadoce e approfondire la *Dogmengeschichte* del IV secolo. Ma più in generale, il testo dovrebbe interessare anche chi si occupa di teologia contemporanea, soprattutto di teologia trinitaria, pneumatologia ed ecumenismo. Questo per due motivi. In primo luogo, l'autore, nelle sue conclusioni, collega il pensiero pneumatologico di Gregorio, secondo la ricostruzione proposta, alla teologia attuale, evidenziando in particolare la forza della distinzione senza separazione tra economia e immanenza per leggere alcuni elementi della teologia del XX secolo. Ma, oltre a questo, Piet Hein Hupsch riesce a mettere in luce la possibilità che il pensiero di Gregorio offre a tre correnti teologiche contemporanee estremamente vive: la cristologia pneumatologica, l'ontologia trinitaria e l'ontologia del dono. La seguente citazione è sufficiente per cogliere la profondità della proposta di lettura avanzata alla fine del volume: "L'interazione tra dossologia e apofatismo che troviamo in Gregorio è un esempio salutare per la teologia contemporanea che può essere caratterizzata come postmoderna" (p. 348).

Da un punto di vista storico, è molto interessante la ricostruzione del ruolo dell'editto imperiale *Cunctos populos* del 28 febbraio 380 nella storia del confronto teologico con gli pneumatomachi (p. 20), così come il ruolo di *arbiter fidei* assegnato a Gregorio da Teodosio dopo il primo concilio di Costantinopoli (pp. 23-24). Personalmente, non sono convinto che le argomentazioni addotte siano conclusive per quanto riguarda la datazione e l'interpretazione dell'*Adversus Macedonianos* come lettera circolare che Gregorio, proprio in qualità di *arbiter fidei*, avrebbe redatto nell'ambito del suo lavoro per assicurare l'adesione dei vari vescovi alle decisioni del Concilio. Sono ipotesi valide, ma, come per la tradizione manoscritta, si inseriscono in un tessuto di dati insufficiente a garantire risultati conclusivi nella ricerca. Ma ciò non diminuisce l'interesse di queste ipotesi, poiché possono ispirare e guidare le indagini future.

Uno dei contributi più preziosi offerti dalla monografia è la conferma del ruolo dello Spirito come *syndetikon*, cioè come gloria (pp. 243-251) e regalità divina che il Padre e il Figlio si scambiano nell'immanenza divina (pp. 179-182). La forza di tale ricostruzione è proprio quella di assicurare la connessione con l'*oikonomia*, quindi con il culto e la liturgia. Ciò corrisponde precisamente all'epistemologia



latreutica che caratterizza il pensiero di Gregorio, come dimostra la fine del trattato. Da tale punto di vista, il metodo di indagine è perfettamente adatto all'oggetto studiato. Questo non può essere dato per scontato, perché un certo riduzionismo positivista tipico del secolo scorso ci ha spesso portato a leggere i testi tardoantichi attraverso lenti non adatte ad essi, come se avessimo cercato di osservare le stelle con un microscopio o le cellule con un telescopio.

Un esempio molto interessante e originale dei risultati che una tale epistemologia coerente con l'oggetto studiato ha permesso a Piet Hein Hupsch di raggiungere è quello di aver riconosciuto la struttura chastica del trattato (pp. 49-50), secondo uno schema retorico contenuto *in nuce* già nel prologo di Giovanni.

Come annotazioni critiche si può innanzitutto segnalare che la lettura della prudente posizione di Basilio sulla divinità dello Spirito Santo (p. 39) in termini di passaggio dalla *lex orandi* alla *lex credendi* va chiarita nella prospettiva della differenza tra la fede nella divinità dello Spirito Santo e la scelta di una certa formulazione teologica per esprimerla (cfr. S. Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay "On the Trinity"*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, 116ss). Delicata è anche la descrizione della dinamica di scambio reciproco immanente tra le Persone divine nei termini di "dono" intratrinitario (p. 193). Certamente due millenni di pensiero fecondato dalla rivelazione cristiana ci autorizzano a una tale lettura, ma allo stesso tempo dobbiamo anche sottolineare la prudenza dei Cappadoci nell'utilizzare il linguaggio antropologico a favore delle immagini fisiche. Lo stesso si può dire del ruolo (ontologico) delle relazioni, che per Gregorio di Nissa sono sempre relazioni di origine. Queste osservazioni hanno semplicemente lo scopo di evitare ogni possibile fraintendimento della lettura proposta da Piet Hein Hupsch. Infatti, questo volume è certamente di grande valore per il dialogo ecumenico, nel quale è importante chiarire che non si tratta di un'interpretazione latinizzante, ma piuttosto di una ricostruzione fedele e attenta del pensiero del vescovo di Nissa a partire da un'epistemologia che prende sempre a fondamento l'apofatismo.

Infine, la lettura del commento al trattato suscita nel lettore molti interrogativi sulle opere coeve composte nel contesto della discussione con gli pneumatomachi (cfr. G. Maspero, *Diverse strategie dei Padri greci contro i Pneumatomachi*, «Vox Patrum» 37 (2017) 193-215). Ma la forza di una ricerca profonda e seria è proprio quella di aprire nuovi interrogativi, rimandando oltre se stessa. Pertanto, proprio perché la presente monografia può essere considerata definitiva per quanto riguarda l'*Adversus Macedonianos*, essa genererà ulteriori ricerche, attirando altri studiosi verso questo magnifico trattato. In tal senso, lo stesso riferimento all'ontologia trinitaria che Piet Hein Hupsch fa alla fine del volume rinvia ad una perfezione che si fonda sull'essere in relazione, come riflesso della dinamica della Gloria intratrinitaria che il Padre e il Figlio si scambiano eternamente.

In estrema sintesi, questo volume, che comprende anche ottimi indici e un'ampia bibliografia, riunisce, come raramente accade, l'attenzione sia al testo che al pensiero, sia all'analisi che alla sintesi, sia all'approccio diacronico che a quello sincronico. Per tale motivo può essere considerato esemplare sia nel contenuto che nella forma.

G. MASPERO

G. DE VIRGILIO, *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Introduzione storico-letteraria e teologica* (Coll. Sussidi di Teologia), Edusc, Roma 2021, pp. 699.

**D**OCENTE presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma, l'A. è noto per le sue numerose e qualificate pubblicazioni. Frutto di una consumata esperienza didattica, il poderoso volume è dedicato a Miguel Ángel Tábet, professore della medesima Università, «testimone e maestro di vita», deceduto nel 2020. Come scrive lo stesso De Virgilio, il manuale è destinato «a coloro che si introducono negli studi biblico-teologici» e «intende offrire una presentazione critica e ragionata della persona e dell'opera di Paolo e del suo Epistolario» (p. 23).

La Prima parte (Paolo di Tarso: la persona e l'opera) si apre, opportunamente, con un capitolo dedicato alle fonti e alla cronologia paolina (pp. 29-64), per la quale si assume come punto di riferimento la cronologia imperiale. Dopo aver richiamato le due ipotesi correnti – cronologia “bassa” e cronologia “alta” – l'A. presenta una cronologia basata sul confronto dettagliato tra i dati desumibili dall'epistolario e quelli offerti dagli Atti e delinea, in questa cornice, una biografia sintetica dell'apostolo Paolo.

Il capitolo secondo, densissimo, è dedicato alla persona stessa di Paolo (pp. 65-102). Il primo periodo della sua vita è segnato dalle radici ebraiche e dalla stretta relazione con il fariseismo, che spiega i tre elementi costitutivi della sua fede monoteistica: l'autorità delle Scritture; la concezione apocalittica della storia; il valore della Torà. L'incontro con Cristo nella via di Damasco determina il nuovo inizio della sua esistenza. Andando oltre il dato biografico, De Virgilio approfondisce due aspetti della relazione tra Paolo e Gesù: le tradizioni precanoniche, che gli hanno trasmesso il suo insegnamento; gli elementi di continuità e discontinuità tra questo e la dottrina dell'Apostolo. La “conversione” di Paolo è all'origine del suo slancio missionario, che si caratterizza per un preciso orientamento: l'annuncio del vangelo ai gentili. Che Paolo non sia un eroe solitario lo mostrano le molteplici relazioni tra lui e la Chiesa: quella delle origini; quella

antiochena; quelle da lui stesso fondate e guidate. Chiude il capitolo un profilo di Paolo, tracciato con tratti vigorosi: «un'umanità folgorata dall'incontro con Gesù Cristo», un temperamento «fatto di intelligenza, di generosità, di ardore e di tenerezza», «un uomo di dialogo e di confronto», la cui «fermezza dottrinale si coniuga con la paternità spirituale», un uomo di fede che compie un «cammino di assimilazione al mistero di Cristo» e «si lascia trasformare quotidianamente dall'amore divino» (pp. 98-100).

Oggetto del terzo capitolo è l'opera letteraria di Paolo (pp. 103-145). Il primo paragrafo mette in risalto lo stretto rapporto tra le lettere dell'Apostolo e la sua attività missionaria. Il secondo riguarda il genere epistolare e il suo formulario. Il terzo è dedicato alla lingua e allo stile di Paolo. Nel seguito si toccano alcuni aspetti specifici: l'autenticità, unità e integrità delle lettere paoline; la loro successione cronologica; la trasmissione testuale.

Nel quarto capitolo si entra nel vivo della teologia paolina (pp. 147-212). La sua collocazione viene motivata come «riflessione ermeneutica previa, che faccia da fondamento per una lettura unitaria, critica e progressiva della sua riflessione teologica» (p. 148). L'analisi dei singoli temi è preparata da due robusti paragrafi. Il primo presenta il dibattito intorno alla "teologia paolina". La rassegna delle proposte interpretative classiche e più recenti, che tentano di individuarne il "centro vitale", evidenzia «la poliedricità del pensiero dell'Apostolo, che si caratterizza per la sua circolarità ermeneutica» (p. 157) e si dispiega gradualmente nei singoli scritti, in ordine a situazioni e problemi diversi. Il secondo approfondisce la stretta relazione tra la teologia di Paolo e il suo itinerario spirituale. Il pensiero teologico di Paolo viene quindi articolato in sette temi: il progetto di Dio; il vangelo; la fede; la giustificazione; la Chiesa; l'etica; l'escatologia (pp. 166-208).

Il quinto capitolo descrive la parabola interpretativa, che nel corso della storia ha segnato le lettere e il messaggio di Paolo (pp. 213-260). L'esposizione, sobria e puntuale, sempre ben documentata, ha il pregio di rendere consapevoli del fatto che l'interpretazione delle lettere paoline è esposta al rischio della soggettività e a quello della conflittualità confessionale. Nei primi secoli, accanto al filone fedele alla dottrina di Paolo emerge la sua strumentalizzazione da parte di gruppi gnostici e marcioniti, alla quale si oppone un antipaolinismo di origine giudeo-cristiana. Nel complesso prevale però la piena valorizzazione dell'Apostolo, al quale i Padri nella Chiesa si ispirano sia nella loro predicazione sia nelle opere dottrinali. «La ricchezza della tradizione patristica prosegue nel periodo medievale attraverso l'attività monastica e la mediazione delle scuole cattedrali» (p. 228). L'A. ricorda le catene e le glosse, la scuola di Laon e quella di San Vittore, la prassi monastica della *lectio divina*. Il frutto più maturo dell'esegesi medievale – nella quale talora «l'impianto "metafisico" e le questioni dottrinali prevalgono sulla ricerca storica dei testi ispirati» (p. 231) – è rappresentato dai commentari di Tommaso d'Aquino.

La cultura dell'Umanesimo e l'appello all'insegnamento di Paolo da parte dei Riformatori hanno impresso una svolta, che nel secolo dei lumi è stata accentuata con la lettura critica della Bibbia e, specificamente, dell'epistolario paolino. Nasce la moderna ermeneutica, segnata dalle successive ondate del pensiero filosofico. Nel '900, reagendo al pensiero liberale del secolo precedente, non solamente gli esegeti e i teologi hanno rinnovato lo studio del vangelo di Paolo, ma altresì i maggiori filosofi ne hanno evidenziato la permanente attualità. Un *excursus* illustra la recezione di Paolo nell'arte e nella letteratura (pp. 247-260).

La Parte seconda presenta diligentemente l'epistolario paolino. Mi limiterò a un campionario significativo, iniziando dalla Lettera ai Filippesi, «lo scritto più confidenziale di Paolo» (p. 425), che l'A. assegna alla prigionia romana, tra il 61 e il 63, durante la quale l'Apostolo si sente ormai vicino al martirio. Per questo motivo le è accostata la brevissima Lettera a Filemone. Un'altra questione previa è quella dell'unitarietà della lettera, nella quale si distinguono assai nettamente lo scritto dal carcere, una sezione polemica contro gli avversari e il ringraziamento per gli aiuti ricevuti. Tuttavia, «sembrano convincenti le ragioni che sostengono l'integrità di Filippesi» (p. 432). Nel suo intreccio argomentativo essa è attraversata dal tema della *mimesi*: di Cristo (cf. Fil 2,5-11), di Paolo stesso (cf. 1,27-30; 3,1b-4,1) e dei suoi collaboratori (2,19-3,1a). Nel delineare il messaggio della lettera, oltre al tema cristologico, l'A. riprende quelli riguardanti la comunità cristiana, che vive nel mondo una nuova "cittadinanza" nella prospettiva della meta ultraterrena.

«Incastonata quale splendido diamante nel cuore del vangelo paolino», la Lettera ai Galati (pp. 349-372) prepara quella indirizzata ai cristiani di Roma. Prima di esporne i principali contenuti, l'A. richiama il contesto storico-ecclesiale e passa in rassegna le teorie riguardanti la sua tipologia retorica. Delle argomentazioni svolte da Paolo sono messe in risalto la ricostruzione del suo iter di credente e di apostolo (Gal 1,13-2,21) e l'ampio sviluppo sulla fede, quale condizione per ottenere in dono la giustizia (Gal 3,1-6,10). Il messaggio della lettera è riassunto in quattro temi maggiori: il vangelo di Cristo è uno, e non ve n'è un altro; il progetto salvifico di Dio si compie in Cristo, grazie al quale siamo liberati dalla Legge e diventiamo figli di Dio; il regime della Legge mosaica è superato perché la giustificazione è data mediante la fede; la partecipazione al mistero di Cristo crocifisso e risorto è resa possibile dal dono dello Spirito, che «si declina nella novità etica del credente» (p. 368). In conclusione, il conflitto insorto nelle chiese della Galazia ha offerto a Paolo «l'occasione di sintetizzare la peculiarità della fede cristologica e le conseguenze che ne derivano per i credenti, chiamati a libertà. Siamo di fronte allo stupore della novità cristiana...» (p. 369).

La più importante delle lettere paoline, anche per l'influsso che ha esercitato lungo tutta la storia della teologia e della stessa Chiesa, è la Lettera ai Romani,

«frutto maturo della spiritualità e della riflessione teologica dell'Apostolo». L'A. si dedica ad essa con l'acribia critica che merita (pp. 373-403). In questa sede mi limito a rilevare anzitutto la ponderata utilizzazione dell'analisi retorica. In secondo luogo, penso che una pur buona introduzione non lascia del tutto soddisfatto lo studente. Dopo che gli sono stati chiariti i concetti e i ragionamenti di Paolo (legge e peccato, giustificazione per fede, espiazione e redenzione, elezione di Israele, ecc.), si chiederà: quale risposta dà oggi alle domande dell'uomo questa bella lettera di Paolo? Lo studio dei testi biblici non dovrebbe approdare all'ermeneutica, almeno nel senso di un'apertura alle istanze del vissuto concreto e della cultura contemporanea?

Venendo alle lettere "deuteropaoline", De Virgilio affronta due questioni pre-ve: la tradizione paolina (pp. 453-458) e la pseudepigrafia (pp. 458-488). Punto di partenza è il fatto che l'Apostolo coinvolgeva i propri collaboratori non soltanto nella missione, ma altresì nella stesura delle lettere, mediante le quali continuava a guidare le sue chiese. Ciò «induce a ipotizzare la formazione di un gruppo di discepoli che prosegue l'attività di guida e l'insegnamento paolino "al di là di Paolo"» (p. 456). Premesso che nella cultura del tempo la pseudepigrafia non era ritenuta una forma di falsificazione e che, per ciò che riguarda gli scritti canonici, non è in contraddizione con il loro valore teologico ("ispirazione"), l'A. esamina le motivazioni della pseudepigrafia nel N.T. ed espone i criteri letterari che consentono di distinguere le lettere "autoriali" dalle "deuteropaoline", sottolineando l'ancoraggio ecclesiale di queste ultime. Essendosi pronunciato, pur con qualche perplessità, a favore dell'autenticità della Seconda lettera ai Tessalonicesi (pp. 266-268), a questo punto prende in esame la lettera ai Colossesi (pp. 467-490), quella agli Efesini e le tre cosiddette "pastorali".

La chiesa di Colossi non è tra quelle fondate personalmente da Paolo. Furono i suoi collaboratori, in particolare Epafra, a introdurvi il vangelo. La lettera ai Colossesi prende di mira un errore, il cui nucleo è costituito dalla venerazione di potenze cosmiche, alla quale si lega l'osservanza di prescrizioni ascetiche, in parte almeno di origine giudaica. Secondo tale "filosofia", anziché da Cristo la salvezza dipenderebbe da altre mediazioni. L'intervento epistolare è probabilmente dovuto a un discepolo ed erede di Paolo, il quale attinse al suo patrimonio teologico per reagire al pericolo di un totale travisamento del vangelo. Il messaggio teologico che ne emerge si pone sul prolungamento di quello dell'Apostolo. In Cristo, mediatore della creazione e signore del cosmo, «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9), alla quale partecipano i credenti. Cristo è il «capo» della Chiesa, non soltanto come comunità locale, bensì universale, che è il suo «corpo» (1,18). Diventato «uomo nuovo» nel battesimo, il credente è animato da un dinamismo spirituale che si manifesta nello stile di vita cristiano.

Lo studio delle lettere “pastorali” (pp. 523-607) «permette di comprendere l'evoluzione finale dell'itinerario teologico-dottrinale paolino e la configurazione organizzativa e ministeriale delle comunità della terza generazione cristiana» (p. 524). Dopo aver richiamato il dibattito storico-critico, tuttora aperto, riguardo alla loro autenticità paolina, l'A. si sofferma sulle figure dei due destinatari e sugli aspetti letterari che caratterizzano le tre lettere. Quindi riassume il loro messaggio secondo quattro principali prospettive: cristologica, ecclesiologica, ministeriale, etica. Riprendendo la questione della paternità paolina, riferisce una ricostruzione della biografia dell'Apostolo, che comprende il viaggio in Spagna e un'ultima missione nell'Egeo, prima di subire il martirio a Roma. Ma le incongruenze che risultano dal confronto con il racconto degli Atti inducono la maggior parte degli studiosi a propendere per la natura pseudepigrafica del *Corpus pastorale*. In definitiva, le tre lettere hanno lo scopo di garantire la continuità della memoria dell'Apostolo e di attualizzare il suo autorevole magistero, condensato nel *depositum fidei*.

La Seconda lettera a Timoteo è giustamente considerata come il “testamento” di Paolo, ormai vicino al martirio (cf. 2Tm 4,6-8). Nel descrivere l'intreccio argomentativo De Virgilio attira l'attenzione sul parallelismo tra *passio Pauli* e *passio Christi*. Analizzando poi il testo sotto il profilo contenutistico, ne offre una succinta e puntuale esegesi. La sintesi teologica è incentrata su tre temi: la Chiesa; il dono della Scrittura; il testamento di Paolo e la meta del martirio.

Nel complesso, il volume costituisce un sussidio di grande utilità per lo studio dell'epistolario paolino. L'A. concentra la sua vasta erudizione in una sintesi equilibrata e scientificamente aggiornata, grazie alla quale non solo i principianti sono messi in grado di accostare adeguatamente i testi, ma altresì gli esperti sono orientati nello studio dei numerosi aspetti che sollecitano un'ulteriore indagine. A questo scopo sono di valido aiuto la scelta e abbondante bibliografia e le note ricche di precisi rimandi. Un merito va riconosciuto anche alla buona grafica del manuale, che ne facilita la leggibilità.

F. MOSETTO

N. CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni*, Cittadella, Assisi 2020, pp. 373.

**D**OPO aver letto l'estesa cristologia di Marcello Bordoni *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* negli anni '80, sono rimasto colpito dalla sua straordinaria ricchezza ed

ampiezza. Ricchezza biblica certamente, ma anche storica, ermeneutica, sistematica... Ma forse soprattutto si trattava di una ricchezza ed ampiezza *spirituale*. Sembrava che dietro questa estesa opera classica (recentemente rieditata) ci fosse un'ispirazione, una forza, una visione. Non solo quella di un professore intelligente e dedicato. Bensì proprio quella dello Spirito presente sulla terra. Si vedeva ciò che significa "fare teologia in ginocchio", come diceva Hans Urs von Balthasar.

Più tardi ho appreso che dietro l'opera di Bordoni vi era anche la vita e la singolare esperienza spirituale e femminile di Maria Bordoni, sorella maggiore del professore, dichiarata venerabile da Papa Francesco nel 2018. Il libro *Al centro il sacerdozio di Cristo*, scritto dal discepolo del prof. Bordoni, Nicola Ciola, della Pontificia Università Lateranense a Roma, descrive il loro rapporto in modo dettagliato e fine. In base ad un'ampia documentazione sulla vita, gli scritti e la corrispondenza della Ven. Bordoni (pp. 213-367), e in particolare in base al profilo preparato dal fratello, si presentano la vita e il contributo della sorella e del fratello in due ampi capitoli: il primo che descrive la "spiritualità sacerdotale" di Maria Bordoni (pp. 55-119), il secondo i tratti principali della teologia di Marcello Bordoni (pp. 121-209).

La spiritualità della Ven. Bordoni si radica in un singolare inserimento nel sacerdozio di Cristo. Era molto convinta del comune sacerdozio di tutti i cristiani, che scaturisce dal Battesimo grazie al quale possono identificarsi con Cristo stesso, sacerdote e vittima, che ha dato la vita per la redenzione dell'umanità. Questo portò la Bordoni non solo ad offrire la vita in favore degli altri, ma anche a fare di tutto per assecondare ed appoggiare i sacerdoti nel loro ministero quotidiano. Di qui sorge una spiritualità "sacerdotale-vittimale" che trova la sua massima espressione celebrativa culturale nell'«Eucaristia, nella quale la vita degli offerenti forma un tutt'uno con quella del Grande Offerente» (p. 361). Ugualmente centrale nella vita spirituale della Ven. Bordoni era una dimensione inseparabilmente mariana ed ecclesiale. «Come Maria opera maternamente, in modo speciale nella Chiesa, così la Chiesa non è Madre se non in Maria» (p. 363). Tutto ciò si manifesta – e così si vedeva nella vita e nella fondazione dell'*Opera Mater Dei* da parte da Maria Bordoni – nel suo impegno caritativo in favore dei più bisognosi, in una condivisione dei beni che scaturiva dalla condivisione eucaristica. Notevole in ogni caso lungo tutta la sua vita fu l'amore verso i sacerdoti. «Pregava "nello Spirito" perché i sacerdoti fossero illuminati, fortificati, confortati dallo Spirito Consolatore [...] ella desiderava che i preti fossero fortificati per portare a tutti la misericordia di Dio e il perdono» (p. 119).

Ciola osserva che la terminologia attorno alla "tensione vittimale" non è molto ben recepita oggi, «poiché sembrerebbe che la sofferenza volontaria, il risarcire l'offesa a Dio, sia quasi la via obbligata per vivere il Sacerdozio di Cristo» (p. 117). Però precisa che la forza dietro la spinta spirituale della Bordoni non era una

convinzione di tipo magico o automatico, ma era il risultato dell'amore oblativo di Cristo per gli uomini, reso presente nella vita delle persone sante. Dice Ciola: «sono la motivazione dell'offerta di se stessa e la finalità della medesima a veicolare un significato del tutto nuovo al linguaggio vittimale nel quale la Venerabile si muove» (*ibidem*). Si tratta infatti di «compartecipare all'offerta di Gesù Sommo Sacerdote, sempre in favore di qualcuno» (*ibidem*). Con tutto ciò, l'unica vittima vera rimane Gesù Cristo, per il fatto che era completamente innocente. Per la Ven. Bordoni «il “per noi” salvifico di Gesù divenne un'ideale di vita» (p. 119).

Il fratello Marcello, nella sua cristologia, parlando della teologia della vittima e della rappresentazione vicaria, scrisse che la nozione di vittima sembra dare «un carattere magico al processo di redenzione: l'uomo viene meccanicamente, per così dire, liberato dai suoi peccati attraverso questo transfert sul Cristo vittima che paga in nostra vece [...] La rappresentanza che affonda le radici nella “gratuita elezione” divina è sempre diretta a vantaggio di tutti non per escluderli, ma per porli in condizione di partecipare attivamente al loro processo di redenzione» (*Gesù di Nazaret*, vol. 3, Roma 1986, 510).

Ciola offre una lunga e densa riflessione sulla teologia di Bordoni, e mostra come il vissuto spirituale della sorella Maria abbia influito a livello prettamente teologico nelle opere più significative del fratello. Così intitola il capitolo: “una teologia intrisa di spirituale”. Cita il professore che dice: «Veramente il particolare “carisma-sacerdotale-ecclesiale-mariano”, che ha caratterizzato la vita di questa Serva di Dio, la quale ha vissuto con straordinaria intensità il sacerdozio battesimale, è stato per me motivo continuo di rinnovamento, a livello spirituale, del sacerdozio ministeriale [...] La [sua] “presenza materna”, la vicinanza spirituale di questa creatura nella vita, è stata decisiva per aver suscitato in me la passione della ricerca non semplicemente intellettuale, ma affettiva e passionale, per un sempre maggior approfondimento del mistero di Cristo, attraverso la via mariana» (p. 122). Ciola fa notare quattro campi in cui la spiritualità della sorella ha influito sulla teologia di Bordoni.

In primo luogo la sua convinzione spirituale lo ha portato a vivere la vocazione accademica in modo ecclesiale, soprattutto per quanto riguarda le problematiche post-conciliari riguardanti l'epistemologia teologica, appunto perché la fede e la sua articolazione ci vengono mediate nella Chiesa. In secondo luogo, nell'approfondimento della teologia del sacerdozio – quello di Cristo, e poi quello dei ministri e di tutti i fedeli –, sempre vissuto in favore degli altri, con profonda “motivazione agapica”. Un terzo elemento della spiritualità di Maria Bordoni si fa presente nella riflessione del fratello per il fatto che la sua ricerca non fu mai puramente intellettuale, ma anche “affettiva” nei confronti del mistero di Cristo. E questo non in senso sentimentale, ma in quanto fondata «su una “pre-comprensione” che trovava nello Spirito Santo [...] il “trascendentale” che coman-



da tutto il percorso intellettuale» (p. 124). Il tema viene trattato in un'importante opera di Bordoni del 1995, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Infine, un quarto elemento è la dimensione mariana di tutta la teologia, strettamente legata alla dimensione ecclesiale. È così perché «la Vergine Maria è la recettività pura allo Spirito e alla Parola. Ella donandosi al Cristo ha come anticipato il cammino della chiesa che è quello di accoglienza della divina Parola e della generazione alla fede dei membri del popolo santo di Dio» (p. 125).

Si tratta di un libro veramente ben riuscito. Ciola ha mostrato la forza che la vita spirituale cristiana intensamente vissuta ha nell'ispirare il pensiero e l'evangelizzazione, all'interno di «un sodalizio davvero eccezionale tra una mistica e un teologo, quale dono della Provvidenza divina, a beneficio della comunità ecclesiale».

P. O'CALLAGHAN

A. SARMENGI, *Rimuovere l'oscurità. Conoscenza e amore nella Somma di Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 267.

IL titolo del libro *Rimuovere l'oscurità* proviene da una citazione tratta dalla *Summa Theologiae* (II-II, q. 171, a. 1) nel contesto della profezia. Con questa espressione Tommaso d'Aquino si riferisce alla nostra conoscenza di Dio sulla terra, che avviene soprattutto nelle tenebre. Lungo il volume, l'Autrice si domanda in cosa consista questa oscurità e quale tipo di negazione sia necessaria per accedere alla vera conoscenza e all'amore di Dio.

Il libro non ha la pretesa di fare uno studio generale sulla teologia negativa nel pensiero e nelle opere di Tommaso d'Aquino, anche perché su questo argomento vi è già un'opera esaustiva scritta da T.-D. Humbrecht (*Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*), che l'Autrice segue da vicino. La questione centrale è il tema della negazione posta nel punto di rottura, e allo stesso tempo di dialogo, tra filosofia, teologia e mistica. La fonte principale del volume è la *Summa Theologiae* perché, secondo Anna Sarmenghi, questo dialogo attraversa l'opera più importante di Tommaso d'Aquino e contiene il pensiero maturo dell'Aquinato sull'argomento (p. 13).

Il libro è suddiviso in tre capitoli principali. Il primo è intitolato: "Omnia quae scripsi videntur mihi paleae. *La teologia negativa e la mistica in Tommaso d'Aquino*". La prima parte del capitolo offre una panoramica storica sullo sviluppo della teologia negativa dalla filosofia greca al pensiero di Tommaso d'Aquino. Si concentra in particolare sulla filosofia neoplatonica, la quale insiste nell'inconoscibilità intrinseca dell'Uno. Infatti, secondo Plotino, non ci può essere alcun rapporto di

somiglianza tra il Divino e la realtà. La via di ritorno all'Uno è unicamente quella della negazione e la mistica.

In un contesto ebraico-cristiano, l'elaborazione della teologia negativa nasce, da un lato, come una riflessione sul paradosso tra la trascendenza e l'immanenza di Dio e, dall'altro, come una presa di coscienza dei limiti del linguaggio con cui è possibile esprimere la conoscenza e l'esperienza divina. Lo Pseudo-Dionigi Areopagita è l'autore cristiano del periodo patristico più importante sull'argomento. Egli rappresenta il fecondo incontro tra la *via negationis* sviluppata dalla filosofia greca e l'esperienza religiosa ebraico-cristiana. L'Areopagita descrive Dio come una "tenebra luminosissima", inaccessibile al linguaggio e al pensiero umano.

L'espressione "teologia negativa" è assente nelle opere di Tommaso d'Aquino. Tuttavia, nel trattato sui nomi divini, l'Aquinate affronta il problema del linguaggio su Dio. In altri luoghi, inoltre, tratta il tema della conoscenza e dell'essere divino, propri della teologia negativa, nel senso ampio del termine. Secondo l'Autrice, nella *Summa Theologiae* non troviamo un cambiamento sostanziale del pensiero tomista rispetto alle sue opere precedenti, ma piuttosto un approfondimento e un arricchimento (p. 32). Senza rinunciare al principio che l'essenza di Dio è inconoscibile, nella *Summa*, Tommaso d'Aquino dovrà affrontare l'apofatismo estremo di Mosè Maimonide, il quale afferma un'assoluta equivocità nella nostra conoscenza di Dio. Tra le fonti della teologia negativa dell'Aquinate, l'Autrice evidenzia Agostino d'Ippona e Giovanni Damasceno, oltre allo Pseudo-Dionigi (p. 61).

In seguito, il libro precisa l'uso che Tommaso d'Aquino fa del termine "mistica". Il primo ad usare questa parola per riferirsi a un modo diretto ed esperienziale di conoscere Dio è Origene. In Occidente, tuttavia, l'opera dello Pseudo-Dionigi è la più influente nella concezione dell'esperienza mistica come esperienza ineffabile di Dio. Nel XVII secolo il significato del termine cambia. Viene piuttosto inteso come un fenomeno eccezionale e particolare, riservato a pochi. Questo uso non corrisponde al pensiero di Tommaso d'Aquino, per il quale la "mistica" esprime la relazione con Dio resa possibile dalla grazia. Secondo l'Autrice, «se con il termine "mistica" intendiamo l'esperienza di Dio che l'uomo può fare in Gesù Cristo e il suo legame con la difficoltà nell'espressione di questa esperienza, e se il mistico è uno speculativo, dove la speculazione non ha nulla dell'intellettualismo astratto, non vi è dubbio che in Tommaso d'Aquino si possa parlare di una "mistica"» (p. 44).

Secondo l'Autrice, la principale differenza tra la teologia negativa e la mistica dell'Areopagita e dell'Aquinate sarebbe che la prima finisce nella negazione e nel silenzio, mentre la seconda è piuttosto un percorso metodologico ed esistenziale che conduce ad una certa conoscenza di Dio (p. 88). Proprio in questo senso, nella *Summa Theologiae* (I, q. 1, a. 6), Tommaso d'Aquino distingue tra una sapienza che giudica il reale *per modum cognitionis* e una sapienza che giudica *per modum inclinationis*. La prima fa riferimento a una conoscenza che non è

legata all'esperienza, mentre la seconda sì. Nell'opinione di Sarmenghi, l'analisi della negazione ci permette anche di passare da un uso meramente cognitivo della *via negationis*, per cui ciò che non può essere detto di Dio viene rimosso per salvaguardare la sua trascendenza, a un'idea più ampia di negazione, intesa come purificazione e conoscenza unitiva attraverso la grazia e l'amore (p. 97). Così, nella *Summa* è possibile identificare due famiglie di testi, una secondo la quale la negazione è concepita come una *via remotionis* e l'altra come una conoscenza esperienziale. Ciascuna di esse corrisponderà al secondo e al terzo capitolo, rispettivamente.

Il capitolo secondo si intitola "Totus sed non totaliter. *La negazione tra conoscenza e denominazione de Dio*". Diversi testi che troviamo nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, si riferiscono al limite dell'intelletto umano. Infatti, per noi soltanto è possibile conoscere direttamente l'essenza astratta delle cose individuate dalla materia, però non possiamo esaurire l'individualità di ciò che si conosce, perché il processo di astrazione ci porta unicamente al significato universale che si esprime in un concetto. Per quanto riguarda Dio, la sua essenza coincide con la sua individualità, quindi è completamente sconosciuta per noi.

La *via negationis* esprime il limite massimo della conoscenza umana di Dio, perché nemmeno con la grazia possiamo conoscere l'essenza divina. Questo avverrà solo con il *lumen gloriae*, in virtù del quale saremo capaci di una visione intellettuale di Dio che sarà beatifica. Così l'Autrice distingue tra *cognitio* e *comprehensio*, perché la nostra conoscenza di Dio in cielo sarà *totus, sed non totaliter* (*Summa Theologiae* I, q. 12, a. 7), come indica il titolo del capitolo. La visione beatifica non avrà una dimensione meramente cognitiva, ma anche affettiva, perché entrambe le dimensioni, nella concezione tomista, sono strettamente intrecciate, come si vedrà più avanti.

Il terzo capitolo è intitolato "Munditia cordis. *La via della negazione nell'amore di Dio*". Qui la negazione assume un nuovo significato. Non è più la via attraverso la quale conosciamo Dio, ma piuttosto la via attraverso la quale ci uniamo a Lui come a uno sconosciuto. In questo senso, è il cammino che apre la strada alla mistica. La grazia permette l'unione con Dio e rende possibile una conoscenza e un amore esperienziale, superiore alla semplice conoscenza, in un processo di purificazione e conversione. Non si tratta solo di conoscere qualcosa che è soprannaturale, ma di una trasformazione di tutta la persona, che la rende capace di fare il bene e di perseverare in esso.

Non si può amare ciò che non si conosce. Perciò, affinché il desiderio sia messo in movimento verso Dio, basterebbe conoscere la sua esistenza e ciò che ci offre la rivelazione, perché per la perfezione dell'amore non è necessario lo stesso che per la perfezione della conoscenza. L'amore tende alla cosa amata in sé stessa, quindi la grazia ci permette di raggiungere veramente la realtà indicata

dall'affermazione. Così, sottolinea l'Autrice, secondo la dottrina tomista, è preferibile amare Dio piuttosto che conoscerlo (p. 189). In definitiva, il modo in cui operano le potenze della persona umana è quello che ci permette di fare questa affermazione.

L'amore che sfocia nell'unione con Dio comporta una certa conoscenza non concettuale. Ecco perché Tommaso d'Aquino si riferisce a Dio come *quasi ignoto*, a differenza dello Pseudo Dionigi che lo descrive come *omnino ignoto* (p. 158). Su questo punto, sottolinea Sarmenghi, Tommaso d'Aquino è più discepolo di Sant'Agostino che dell'Areopagita (p. 160).

In conclusione, l'espressione "rimuovere l'oscurità", nel terzo capitolo, si riferisce non soltanto alla rimozione di concetti per parlare di Dio, ma anche alla liberazione nei confronti «del peccato, dell'errore, della morte e di tutto ciò che rende difformi dal Divino» (p. 18). L'ultima parte del capitolo tratta del compimento finale di questo processo di ascensione verso Dio, il cui principale agente è lo Spirito Santo. Si fa riferimento a Cristo non solo *comprehensor*, ma anche *viator*, secondo la *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*.

Non è abituale includere Tommaso d'Aquino tra gli autori che hanno fatto dell'apofatismo e della negazione una chiave fondamentale del loro pensiero filosofico e teologico. A volte si parla dell'"intellettualismo" del Dottore Angelico, in opposizione al "volontarismo" di altri teologi. In questo senso, il volume offre una prospettiva originale ed equilibrata su Tommaso d'Aquino. L'Autrice, soprattutto sulla base della lettura della *Summa Theologiae* e del *De divinis nominibus expositio*, fa un discorso preciso e ben fondato che senza dubbio contribuisce a una migliore comprensione del pensiero tomista.

C. VIAL DE AMESTI

## LIBRI RICEVUTI

- P. CARLOTTI, *La coscienza morale cristiana*, LAS, Roma 2022, pp. 182.
- N. CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordonì e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordonì*, Cittadella, Assisi 2020, pp. 373.
- J. CHAPA, *Qué se sabe de... Los manuscritos del Nuevo Testamento*, Evd, Navarra 2022, pp. 285.
- G. DE VIRGILIO, *Paolo di Tarso e il suo epistolario. Introduzione storico-letteraria e teologica* (Coll. Sussidi di Teologia), Edusc, Roma 2021, pp. 699.
- A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Edusc, Roma 2020, pp. 665.
- C. SÁNCHEZ GARCÍA, *La catedral tomista de la participación*, Universidad Anáhuac México, Huixquilucan 2020, pp. 80.
- J.L. GONZÁLEZ GULLÓN – J.F. COVERDALE, *Historia del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2021, pp. 726.
- P.H. HUPSCH, *The Glory of the Spirit in Gregory of Nyssa's Adversus Macedonianos. Commentary and Systematic-Theological Synthesis*, (Vigiliae Christianae, Supplements, 163), Brill, Leiden 2020, pp. 408.
- P. MASCILONGO – A. LANDI, «Tutto quello che Gesù fece e insegnò». *Introduzione ai Vangeli sinottici e agli Atti degli Apostoli* (Graphé 6), Elledici, Torino 2021, pp. 408.
- F. MOSETTO, *Marco nella sinfonia delle Scritture*, Queriniana, Brescia 2021, pp. 296.
- R. JAROSŁAW, *L'œuvre des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée polonais au Cameroun (1970-2010)*, OMI, Roma 2021, pp. 211.
- A. SARMENGLI, *Rimuovere l'oscurità. Conoscenza e amore nella Somma di Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 267.



# ISTRUZIONI PER AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce

Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma

Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600

Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF. Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

## 2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «  
Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

### 3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscolo.



- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

#### 4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

