

# 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 (*cf.* *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, *Sistematica*; *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 teologico 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 teologico 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.