

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,
MARCO VANZINI

Consiglio scientifico

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

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

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

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 6 marzo 2017.

Iscrizione al Tribunale di Roma in corso.

ISSN 0394-8226

*

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

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 31 · ANNO 2017 · FASCICOLO I

Rivista semestrale

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

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

Modalità di pagamento

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

Proprietà riservata - All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

Stampato in Italia - Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione nell'anno 34 e della nascita di Gesù il 25 dicembre dell'1 a.C.* 11
- JUAN JOSÉ SILVESTRE, *La liturgia de las horas, fuente de vida espiritual* 53

NOTE

- PHILIP GOYRET, *The decree Apostolicam actuositatem, Highlights of Vatican II's teaching on Laity* 87
- PILAR RÍO, *I fedeli laici a 50 anni dal Concilio Vaticano II. Bilancio e prospettive per una Chiesa in uscita* 103
- GIULIO MASPERO, *Dio Trinità, unità degli uomini. La risposta trinitaria alla critica postmoderna del monoteismo cristiano* 123
- ROBERTO REPOLE, *Preventivare nella progettazione pastorale. Aspetti teologici* 141
- MANUEL BELDA, *La speranza cristiana secondo san Massimo il Confessore* 153

STATUS QUAESTIONIS

- SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ - JOHN WATSON, *The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology* 171
- Recensioni* 253
- Libri ricevuti* 275

STUDI

NUOVI STUDI SULLA DATAZIONE
DELLA CROCIFISSIONE NELL'ANNO 34
E DELLA NASCITA DI GESÙ IL 25 DICEMBRE DELL'1 A.C.

FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La datazione dell'inizio del ministero pubblico di Giovanni Battista*. III. *La ricostruzione astronomica del calendario ebraico dal 26 al 36 d.C. e le possibili date della crocifissione*. IV. *Alcune notizie storiche sulla datazione della crocifissione nell'anno 34*. V. *Il martirio di Stefano e la conversione di Paolo*. VI. *Il vincolo cronologico dei 46 anni del Tempio*. VII. *L'avvicendamento delle classi sacerdotali e la datazione della nascita di Gesù*. VIII. *I turni delle classi sacerdotali in relazione ai 46 anni del Tempio*. IX. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

La determinazione delle coordinate temporali – data di nascita, di crocifissione, ecc. – delle vicende storiche riguardanti Gesù di Nazaret riveste una particolare importanza nella storia del Cristianesimo. In particolare, la determinazione della data di morte di Gesù, avvenuta di venerdì secondo la narrazione dei quattro vangeli canonici, un 14 di Nisan del calendario luni-solare ebraico poco prima dell'inizio della pasqua secondo la cronologia giovannea, un 15 di Nisan secondo i sinottici, ha visto da sempre l'attenzione di molti studi.¹ A riguardo, all'inizio del XVIII secolo, si è avuta una svolta con l'introduzione dell'approccio moderno di datazione, basato sull'utilizzo dell'astronomia. L'origine del nuovo metodo di datazione può farsi risalire al lavoro di Isaac Newton, pubblicato postumo, dopo la morte del fisico inglese, nel 1733, dal titolo *Of the Times of the Birth and Passion of Christ*.²

La necessità di ricorrere all'astronomia deriva dal fatto che il calendario ebraico è luni-solare. L'inizio dei mesi lunari della versione moderna di tale calendario, che astronomicamente hanno una durata di circa 29,5 giorni, è oggi predeterminato secondo delle regole ben definite. Duemila anni fa, invece, essi iniziavano dopo l'osservazione diretta della prima luna crescente al tramonto del sole, dopo l'effettiva congiunzione. Mediante l'osservazione ad occhio nudo del cielo non sempre era possibile verificare che si fosse nella fase di luna crescente già nel pri-

¹ Per una dettagliata ricostruzione storica degli studi sulla datazione della crocifissione prima dell'approccio moderno: C.P.E. NOTHAF, *Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200-1600)*, Brill, Leiden-Boston 2012, 1-319.

² Cfr. I. NEWTON, *Of the Times of the Birth and Passion of Christ*, «Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John», Londra 1733; J.P. PRATT, *Newton's Date for the Crucifixion*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 32 (1991) 301-304.

mo giorno dopo la congiunzione con il sole (luna nuova) e alcuni mesi erano di 29 giorni, altri di 30. Dal punto di vista pratico l'esperienza mostra che in un'osservazione ad occhio nudo del cielo, quando la frazione del disco lunare illuminata dal sole, visto dalla Terra, è inferiore al 2%, diventa molto difficile vedere la luna nel crepuscolo del tramonto, causando spesso un conseguente slittamento di un giorno dell'inizio del mese lunare.³ Condizioni atmosferiche sfavorevoli, inoltre, potevano facilmente far slittare l'inizio dei mesi lunari di un ulteriore giorno, visto che la sottile "virgola" di luna crescente era visibile nel cielo solo per circa un'ora dopo il tramonto del sole.

Con adeguato software di calcolo astronomico è oggi possibile determinare con sufficiente accuratezza l'ora del sorgere e tramontare della luna, la percentuale del suo disco illuminato dal sole, così come era visibile da Gerusalemme duemila anni fa. Utilizzando, quindi, un ben definito criterio di visibilità è possibile avanzare delle ipotesi attendibili su quando i mesi lunari, verosimilmente, abbiano avuto inizio rispetto al calendario giuliano. Di conseguenza l'utilizzo di tale software diventa fondamentale per determinare correttamente le date delle principali feste di pellegrinaggio ebraiche, come la Pasqua e i Tabernacoli, rispetto al calendario giuliano in uso nel I secolo d.C. in gran parte dell'Impero Romano, poiché l'inizio di tali festività cadeva al tramonto del sole del 14, quando iniziava il giorno 15 del mese lunare, entro un giorno circa dall'effettivo plenilunio.

Dodici mesi lunari durano meno di un anno solare rendendo la data della Pasqua ebraica mobile se rapportata al calendario giuliano. Essa, inoltre, doveva cadere dopo l'equinozio di primavera che all'inizio dell'era cristiana ricorreva astronomicamente intorno al 23 marzo del calendario giuliano. Poiché dodici mesi lunari durano 354 giorni, circa 11 giorni in meno rispetto all'anno solare, gli anni del calendario luni-solare ebraico sono costituiti o da dodici o da tredici mesi lunari (embolismici). Infatti, all'incirca ogni tre anni è necessario aggiungere un mese lunare per riallineare il calendario con le stagioni. Il calendario ebraico moderno ha già prefissato gli anni costituiti da 13 mesi. Nel I secolo, invece, non era così, e gli anni con tredici mesi erano ufficialmente proclamati dal Sinedrio quando necessario. L'equinozio di primavera, che segna astronomicamente la fine dell'inverno, di solito era una condizione sufficiente per garantire una crescita sufficiente degli agnelli da immolare per la Pasqua e la presenza delle prime spighe di orzo o grano mature da offrire durante la liturgia del 16 di nisan.

³ Un altro criterio di visibilità ad occhio nudo utilizzato per definire l'inizio dei mesi lunari è, ad esempio, che l'età della luna, dopo la congiunzione astronomica con il sole (luna nuova), deve aver superato le 24 ore. Di solito, dopo 18 ore dalla luna nuova la frazione illuminata è all'incirca dell'1%; dopo 24 ore diventa del 2%, anche se non esiste una relazione univoca di proporzionalità fra le due quantità poiché la frazione illuminata dipende non soltanto dall'età della luna ma anche dalla differenza in azimut tra luna e sole e dalla sua altezza sull'orizzonte, cioè dalla differenza di orario di tramonto dei due astri. Per una rassegna dei più importanti criteri di visibilità storicamente utilizzati per definire l'inizio dei mesi lunari, per i metodi empirici moderni e per i modelli teorici: L.E. DOGGETT, B.E. SCHAEFER, *Lunar crescent visibility*, «Icarus» 107 (1994) 399.

Quando ciò non succedeva, a causa di un inverno troppo rigido, anche se era già passata la data dell'equinozio di primavera, era inserito un tredicesimo mese nell'anno che terminava, per far slittare di circa trenta giorni l'inizio di quello nuovo.⁴ Non sappiamo quali siano stati gli anni embolismali del I secolo poiché non ci sono pervenuti documenti storici in tal senso, ma l'astronomia permette di determinare quali possano essere stati gli anni di quel periodo storico caratterizzati da una *maggiore probabilità* di essere stati di 13 mesi.

Date tutte le precedenti premesse risulta evidente come l'approccio moderno introdotto da Newton per la datazione della crocifissione sia poi diventato quello definitivo. L'astronomia, però, può essere utilizzata non solo per la datazione della crocifissione, alla quale dedicheremo un paragrafo per riassumere i risultati già ottenuti dagli studi precedenti e per discutere di una nuova possibilità che emerge proprio dalla flessibilità con cui i Giudei di duemila anni fa proclamavano l'inizio del mese e gli anni embolismici. Verificheremo, infatti, in questo studio come l'approccio astronomico possa fornire utili informazioni anche per la determinazione dell'inizio della vita pubblica di Gesù di Nazaret e del suo precursore, Giovanni Battista. La datazione che si ottiene, attraverso i riferimenti cronologici alle diverse feste ebraiche presenti nel vangelo giovanneo, può essere posta in relazione anche a quella della crocifissione. Attraverso altri riferimenti che troviamo negli Atti degli Apostoli (cfr. At 6-8) e nei vangeli canonici (cfr. Gv 2,20; Lc 1,8) essa può essere posta in riferimento sia alla vicende storiche della prima comunità giudeo-cristiana, in particolare al martirio di Stefano e alla conversione di Paolo, sia alla ristrutturazione del santuario del tempio voluta da Erode il Grande, citata da Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche*, e ai turni delle classe sacerdotali, ipotizzando che essi siano iniziati proprio in occasione della inaugurazione culturale del nuovo santuario permettendo, in ultima analisi, di formulare delle ipotesi su quali possano essere stati gli anni in cui sarebbe nato e morto Gesù di Nazaret ottenendo, come vedremo, importanti correlazioni con la tradizione cristiana.

II. LA DATAZIONE DELL'INIZIO DEL MINISTERO PUBBLICO DI GIOVANNI BATTISTA

Le affermazioni nel vangelo lucano secondo cui Giovanni il Battista iniziò il suo ministero nel xv anno di Tiberio (cfr. Lc 3,1-2) e poco dopo anche Gesù, battezzato da Giovanni, dette inizio alla sua predicazione, all'età di circa trent'anni (cfr. Lc 3,23), sono state variamente interpretate. A rigore, Lc 3,1-2 è utile per datare soltanto l'inizio della predicazione del Battista, ma non vi è dubbio che l'opera lucana intenda fissare anche la data dell'inizio della predicazione di

⁴ Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Arnoldo Mondadori, Milano 1974, 179.

Gesù, da porsi dopo il battesimo.⁵ Vediamo ora le principali ipotesi avanzate,⁶ senza considerare tutti gli studi e l'enorme bibliografia esistente. Semplificando, si possono evidenziare cinque ipotesi.

Alcuni hanno calcolato il xv anno di Tiberio a partire dall'anno della sua co-reggenza insieme ad Augusto, cioè a partire dall'11/12, proponendo il 25/26.⁷ Secondo la maggior parte degli studi, però, tale tipo di calcolo non sembra avere corrispondenze nei documenti di età imperiale, per cui senz'altro è da abbandonare.⁸ Comunemente, infatti, in tutto l'Impero, si contavano gli anni di regno di Tiberio a partire dalla sua successione ad Augusto e non dalla sua co-reggenza.

Altri hanno preso come data di partenza il 19 agosto del 14 (morte di Augusto), per cui il primo anno dell'impero di Tiberio sarebbe compreso fra questa data e il 18 agosto del 15, e il xv anno fra il 19 agosto del 28 e il 18 agosto del 29.⁹ Secondo alcuni autori, però, questa è da considerarsi un'ipotesi molto discutibile perché in pratica mai usata nell'antichità.¹⁰ Inoltre, nonostante si basi su di un calcolo "matematico", non tiene conto dei vari "capodanni" allora esistenti, come quello ufficiale del calendario giuliano, e quelli locali in uso nelle diverse province dell'Impero, cui è più probabile si sia fatto riferimento.

Per il precedente motivo altri studi hanno preso come punto di partenza il capodanno del calendario giuliano col criterio della non-accessione, considerando cioè come primo anno il periodo dal 19 agosto 14 al 31 dicembre 14, il secondo anno dall'1 gennaio 15 al 31 dicembre 15, e così via, per cui il xv anno andrebbe dall'1 gennaio 28 al 31 dicembre 28.¹¹ Con il criterio dell'accessione, invece, senza contare i mesi dell'anno 14 e iniziando dal capodanno del 15, il xv anno andrebbe dall'1 gennaio 29 al 31 dicembre 29. Si noti a riguardo che gli storici romani quasi sempre prendono in considerazione il calendario giuliano con il metodo dell'anno di accessione. Così, per Tacito,¹² il ix anno di Tiberio è l'anno 23 d.C., con il criterio dell'accessione; pertanto Tacito conta l'anno 15 d.C. come primo anno del regno di Tiberio, escludendo i mesi precedenti.

Ma altri documenti ed iscrizioni provenienti da diverse province dell'Impero datano diversamente gli anni di Tiberio, secondo l'uso del capodanno loca-

⁵ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Le radici del problema e della persona*, vol. I, Paideia, Brescia 2006, 373.

⁶ Cfr. J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of time reckoning in the ancient world and problems of chronology in the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody 1998, 329-343; H. W. HOEHNER, *Chronological aspects of the Life of Christ. II: The Commencement of Christ's Ministry*, «Bibliotheca Sacra» 131 (1974) 41-54; H. W. HOEHNER, *The Chronology of Jesus*, in T. HOLMÉN, S.E. PORTER (eds.), *The Handbook for the Study of the Historical Jesus*, III, Brill, Leiden 2011, 2315-2359; G. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Paideia, Brescia 1983, 84-85; MEIER, *Un ebreo*, 354-414.

⁷ Cfr. L. DUPRAZ, *De l'association de Tibère au principat à la naissance de Christ. Trois études*, Éditions universitaires, Friburgo 1966, 136-137.

⁸ Cfr. HOEHNER, *Chronological aspects*, 47; FIRPO, *Il problema*, 84.

⁹ Cfr. HOEHNER, *Chronological aspects*, 43.

¹⁰ Cfr. RICCIOTTI, *Vita di Gesù*, 172.

¹¹ Cfr. HOEHNER, *Chronological aspects*, 46-47.

¹² Cfr. TACITO, *Annali*, IV, 1.

le, sempre a partire dalla sua successione ad Augusto. L'ipotesi maggiormente seguita è la seguente. Luca era un siriano di Antiochia; quindi è probabile che facesse riferimento al calendario autunnale siriano con il criterio della non-accessione. Il primo anno del regno di Tiberio andrebbe dunque dal 19 agosto 14 al primo di Tishri 14, settimo mese del calendario luni-solare ebraico che cade in settembre-ottobre del giuliano; il xv anno andrebbe, quindi, dal primo di Tishri 27 alla fine del sesto mese lunare del 28.¹³ Anche questa ipotesi è giudicata da alcuni studi alquanto improbabile poiché, essendo l'opera destinata ad un uditorio grecoromano – è dedicata al nobile Teofilo –, Luca non avrebbe usato un calendario siriano poiché sconosciuto ai suoi lettori.

Altri studi, infine, hanno fatto riferimento al calendario primaverile utilizzato per i re d'Israele, per cui l'anno iniziava il primo di Nisan, insieme al criterio della non-accessione (la frazione tra la presa di potere e il successivo capodanno era calcolata per un anno intero). Così il primo anno andrebbe dal 19 agosto 14 al primo di Nisan del 15, e il xv anno dal primo di Nisan del 28 (15 aprile) alla fine del dodicesimo mese lunare del 29 (3 aprile).¹⁴ Col criterio dell'accessione, invece, il xv anno andrebbe dal primo di Nisan del 29 alla fine di Adar del 30.¹⁵

Da tutte le precedenti ipotesi emerge una notevole varietà sul possibile periodo del calendario giuliano che è possibile associare al xv anno di Tiberio. A questo punto dovremmo chiederci quali fossero le possibili fonti di Luca. L'autore dell'opera lucana, cioè, ha derivato l'informazione da una fonte o era a conoscenza di uno dei metodi di calcolo ipotizzati nei precedenti studi ed avrebbe fatto lui stesso il calcolo? In tal caso, potrebbe aver usato un sistema di calcolo molto più semplice di quelli già ipotizzati, forse anche approssimativo, che l'abbia portato, però, direttamente all'anno xv di Tiberio?

Per cercare una risposta alternativa alle cinque precedenti ipotesi, caratterizzata dall'essere il più possibile semplice e plausibile, dobbiamo innanzitutto ricordare che il Vangelo secondo Luca è da considerarsi la prima parte di un'opera unica che continua con gli Atti degli Apostoli. L'autore utilizza vari tipi di fonti, orali e scritte, di diversa provenienza, in particolare giudaica, che poi rielabora in un racconto unitario. Appare possibile e verosimile, quindi, che una fonte giudaica possa aver fatto riferimento al calendario primaverile dei re d'Israele, e che Luca abbia semplicemente riportato la notizia senza cambiare nulla, senza cioè effettuare alcun calcolo o, al massimo, effettuandone uno veramente diretto ed immediato. A questo punto dovremmo domandarci che informazione potesse contenere una fonte giudaica riguardo al regno di Tiberio. Più precisamente dovremmo chiederci: qual è l'informazione cronologica più semplice possibile che una fonte giudaica poteva contenere riguardo al regno di Tiberio? Plausibil-

¹³ Cfr. HOEHNER, *Chronological aspects*, 45-46.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 43-45.

¹⁵ Cfr. MEIER, *Un ebreo*, 375.

mente la fonte giudaica faceva riferimento alla *fine* del regno di Tiberio e non al suo inizio, cioè alla morte dell'imperatore inquadrata dai suoi contemporanei dal punto di vista cronologico, prendendo come riferimento proprio il calendario luni-solare ebraico, poiché comunemente utilizzato.

Tiberio, in base alle fonti romane, muore il 16 marzo del 37, dopo 22 anni di regno e 7 mesi circa. È utile ricordare a tal proposito che Giuseppe Flavio riporta che il regno di Tiberio durò «ventidue anni»,¹⁶ e più in là nella sua opera indica che durò «ventidue anni, cinque mesi e tre giorni»¹⁷. Queste citazioni mostrano, evidentemente, come la durata del regno dell'imperatore fosse conosciuta con un certo grado d'indeterminazione. Fatta questa premessa, osserviamo che attraverso l'astronomia è possibile ricostruire il calendario luni-solare del I secolo d.C. I programmi di calcolo astronomico,¹⁸ infatti, permettono di affermare che dopo il tramonto del sole del 7 marzo dell'anno 37 dovrebbe essere iniziato un mese lunare nuovo, poiché la frazione illuminata del disco lunare era già del 3%, rendendo visibile ad occhio nudo la luna crescente, e che dovrebbe essere stato l'ultimo mese dell'anno luni-solare ebraico, che terminò alla fine dell'inverno, poiché la luna piena cadde il 20 del mese, un po' prima dell'equinozio di primavera.

Tiberio, quindi, in termini di calendario luni-solare ebraico sarebbe morto proprio alla *fine* dell'anno. Dato questo riferimento cronologico, ricostruito grazie all'astronomia e, quindi, assoluto, che permette di inquadrare dal punto di vista temporale la morte dell'imperatore rispetto al calendario utilizzato in Palestina, osserviamo che sarebbe plausibile ipotizzare che la fonte giudaica da cui potrebbe aver attinto Luca indicava la morte dell'imperatore proprio alla *fine* di un anno luni-solare. Per questo motivo nella stessa fonte il computo degli anni di regno potrebbe essere stato indicato anche in maniera approssimata, semplicemente come ventidue, visto che l'imperatore era morto proprio alla fine dell'anno. Sempre in maniera molto diretta tale fonte avrebbe potuto indicare l'inizio del ministero del Battista come avvenuto *sette anni* prima della morte dell'imperatore. In base a questa semplice ipotesi, quindi, è possibile immediatamente concludere che Luca abbia derivato il dato cronologico del xv anno di Tiberio da associare all'inizio del ministero pubblico di Giovanni (cfr. Lc 3,1-3) partendo dal totale di anni di regno di Tiberio – ventidue – e effettuando il conteggio *a ritroso*, partendo cioè dalla sua morte, avvenuta proprio in coincidenza della fine di uno degli anni luni-solari, sottraendo l'altro dato contenuto nella fonte, che ipotizziamo possa essere stato quello dei *setti anni* trascorsi dall'inizio del ministero del Battista.

In tal modo, conteggiando che è la *fine* del xxii anno di regno di Tiberio a cadere nel mese di Adar dell'anno 37 d.C., per arrivare al xv anno indicato da Luca dovremmo sottrarre i sette anni suddetti, arrivando alla fine dell'inverno

¹⁶ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 177.

¹⁷ *Ibidem*, 224.

¹⁸ Tutte le date riportate nel seguito sono state ricostruite attraverso calcoli astronomici, effettuati con il programma *Skychart*, sviluppato da P. CHEVALLEY in <http://www.ap-i.net/skychart/>.

dell'anno 30 d.C., momento in cui il Battista potrebbe aver iniziato il suo ministero pubblico. Ne consegue dalla nostra ipotesi, basata sul calcolo più semplice e lineare che si possa immaginare, che il ministero del Battista debba essere iniziato nell'anno 30. Sarebbe stato associato, infatti, a tale avvenimento il xv anno di regno di Tiberio, in quanto il computo sarebbe stato effettuato non partendo dall'inizio del regno, cioè dalla morte di Ottaviano Augusto, ma, per differenza, sottraendo 7 anni partendo dalla morte di Tiberio, conteggiando 22 anni di regno esatti poiché considerati come terminati proprio alla fine dell'anno luni-solare ebraico in cui morì l'imperatore. In definitiva, le fonti cui attinse Luca potrebbero aver affermato semplicemente che sette anni prima della morte dell'imperatore era iniziata la predicazione del Battista, dunque nel "xv anno di Tiberio", che permette a noi di affermare "nell'anno 30 d.C." dopo aver convertito tale data nel calendario giuliano, grazie alle informazioni che abbiamo dalla storia romana.

Si tratta di un'ipotesi più che plausibile poiché è molto più facile reperire notizie da testimoni oculari locali che sono vissuti negli ultimi anni di regno dell'imperatore, cosa che Luca potrebbe benissimo aver fatto nelle sue "accurate ricerche" (cfr. Lc 1,3), piuttosto che risalire alla data della morte del precedente imperatore e poi effettuare un conteggio molto più complesso per determinare il xv anno di Tiberio, secondo le varie ipotesi discusse in precedenza. D'altra parte è anche plausibile che Giovanni abbia iniziato il suo ministero battesimale proprio alla fine di un inverno, poco prima di una pasqua che cade all'inizio della primavera, cioè poco prima della festa ebraica di pellegrinaggio più importante dell'anno, per battezzare chi si recava alla Città Santa per rispettare il precetto della legge. Si noti, infine, che anche col criterio dell'accessione, prendendo come riferimento il calendario ebraico, è possibile far rientrare nel xv anno di Tiberio la fine dell'inverno e l'inizio della primavera del 30.

Come già accennato, la datazione del xv anno di Tiberio andrebbe posta in relazione con tutta una serie di altri vincoli cronologici che è necessario analizzare. In questa data, infatti, in base a quanto riferito da Luca, sarebbe da porsi l'inizio del ministero di Giovanni il Battista, che precede di alcuni mesi l'inizio della predicazione di Gesù. Il suo battesimo al Giordano dovrebbe, di conseguenza, essere avvenuto *dopo* la pasqua del 30 e *prima* di quella del 31, presumibilmente verso la fine dello stesso anno luni-solare che vide l'inizio del ministero di Giovanni, avendo avuto in tal modo l'attività del Battista il tempo di affermarsi e diventare nota in tutta la Palestina. Considerando, inoltre, in base al vangelo giovanneo che cita esplicitamente tre pasque (cfr. Gv 2,13; 6,4; 12,1ss), ed altre feste pubbliche di pellegrinaggio (ad esempio, Gv 5,1), una durata di due anni e qualche mese per la vita pubblica per Gesù, la crocifissione cadrebbe nell'anno 33. Se considerassimo, invece, tre anni e qualche mese di vita pubblica, cioè quattro pasque pubbliche, compresa quella di passione, la crocifissione sarebbe da porsi nell'anno 34. Questo secondo importante aspetto cronologico sarà approfondito nel prossimo paragrafo.

III. LA RICOSTRUZIONE ASTRONOMICA DEL CALENDARIO EBRAICO DAL 26 AL 36 D.C. E LE POSSIBILI DATE DELLA CROCISSIONE

Sappiamo che Ponzio Pilato ha governato la Giudea, fatto citato anche da Tacito¹⁹ e da Giuseppe Flavio.²⁰ Il periodo va dal 26 al 36 d.C., date su cui concordano la maggior parte degli studi.²¹ Tutti e quattro i vangeli canonici affermano che Gesù morì di venerdì, qualche ora prima dell'inizio del sabato. Inoltre, secondo la narrazione giovannea, è possibile dedurre che non si trattò del giorno della Pasqua ebraica, che cade il 15 del mese di Nisan, così come, invece, sembrerebbe emergere dal racconto dei sinottici. Difatti dalla cronologia giovannea si può dedurre che l'*ultima cena* non fu pasquale, perché vi si trovano alcuni elementi che fanno riferimento al 14 di Nisan (cfr. Gv 18,28; 19,31) con gli agnelli che non erano stati ancora sacrificati mentre Gesù si trovava inchiodato alla croce.²² Per Giovanni si trattava, cioè, di un venerdì, ma non del giorno di pasqua. In particolare gli agnelli pasquali, secondo la tradizione giudaica, venivano immolati dalle 3 alle 5 di pomeriggio del 14 di Nisan,²³ e la cena pasquale aveva inizio poco dopo, quando era già il 15 di Nisan, secondo la convenzione del calendario ebraico per cui il nuovo giorno iniziava dopo il tramonto del sole.

In Tabella 1 sono state riassunte le possibili date della morte di Gesù ottenute dai calcoli astronomici, nel caso si faccia riferimento alla cronologia giovannea. Gran parte dei risultati riportati nell'ultima colonna di Tabella 1 sono già stati presentati in studi precedenti.²⁴ La tabella, però, presenta anche una novità che approfondiremo in dettaglio. Gli anni riportati nella prima colonna di Tabella 1

¹⁹ Cfr. TACITO, *Annali*, XV, 44.

²⁰ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 35; 55-64; 85-89; 177.

²¹ Cfr. A. G. WRIGHT, R. E. MURPHY, J. A. FITZMYER, *Una storia di Israele* in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 1605-1648.

²² Cfr. MEIER, *Un ebreo*, 354-414.

²³ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica*, VI, 423: *dall'ora nona all'undicesima* che equivale a *dalle tre alle cinque* di pomeriggio secondo l'attuale convenzione di riferire la numerazione delle ore del giorno a partire dalla mezzanotte.

²⁴ Cfr. J.K. FOTHERINGHAM, *The evidence of astronomy and technical chronology for the date of the crucifixion*, «Journal of the Theological Studies» 35 (1934) 146-162; A. STROBERL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, Akademie Verlag, Berlin 1977, 70-100; B. E. SCHAFER, *Lunar visibility and the crucifixion*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 31 (1990) 53-67; FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 363; C.J. HUMPHREYS, W.G. WADDINGTON, *The Jewish calendar, a lunar eclipse and the date of Christ's crucifixion*, «Tyndale Bulletin» 43 (1992) 336. Per uno studio riassuntivo più recente sulle datazioni della crocifissione considerate più probabili dagli storici: H.K. BOND, *Dating the death of Jesus: memory and the religious imagination*, «New Testament Studies» 59 (2013) 461-475. Per altre datazioni alternative, comprese tra il 21 e il 36 d.C.: N. KOKKINOS, *Crucifixion in A.D. 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus*, in J. VARDAMAN e E.M. YAMAUCHI (eds.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Eisenbrauns, Winona Lake 1989, 133-163; J. VARDAMAN, *Jesus' Life: A New Chronology*, in *ibidem*, 55-82; N. KOKKINOS, *The Relative Chronology of the Nativity in Tertullian*, in J. VARDAMAN (ed.), *Chronos, Kairos, Christos: Chronological, Nativity, and Religious Studies in Memory of Ray Summers*, Mercer University Press, Macon 1998, 119-131; J. VARDAMAN, *A Provisional Chronology of the New Testament: Jesus through Paul's Early Years*, in *ibidem*, 313-320.

sono calcolati secondo il computo annuale di Dionigi il Piccolo, cioè quello dell'era cristiana universale. Le date riportate sono quelle del giorno giuliano, che inizia alla sesta ora del 14 di Nisan e finisce alla sesta ora del 15 di Nisan:²⁵ nella seconda colonna di Tabella 1 è stato riportato il giorno e l'ora in cui si ha la fase di luna nuova. L'ora della luna riportata in tabella è quella locale di Gerusalemme. La "E" in tabella indica la situazione che si sarebbe avuta nel caso di un anno embolismale di tredici mesi. Nella terza colonna è stato riportato il giorno d'inizio della visibilità della luna crescente. Il primo di Nisan parte dal tramonto del sole del giorno giuliano riportato in tabella e finisce al tramonto del sole del giorno successivo. È stata indicata anche la percentuale del disco lunare visibile al tramonto del sole, detta "frazione illuminata" che, secondo il criterio da noi utilizzato, quando era almeno pari a 0,02 (2%), rendeva la luna crescente effettivamente visibile ad occhio nudo, ed il nuovo mese poteva essere ufficialmente proclamato dal Sinedrio. Ovviamente condizioni meteorologiche avverse potevano impedire di vedere la luna crescente, anche se la sua frazione illuminata fosse stata superiore al 2%. Oppure in condizioni astronomiche particolari, associate ad un cielo estremamente terso, essa sarebbe potuta essere visibile anche con una frazione illuminata un po' più bassa, anche se non molto al di sotto del 2% preso come riferimento. Per questo motivo in alcune righe della tabella sono state riportate più possibilità, quando per qualche motivo legato all'impossibilità di vedere la luna crescente – sia a causa di una frazione illuminata troppo bassa sia per condizioni meteorologiche avverse – l'inizio del nuovo mese poteva essere stato ritardato di un giorno o, nella situazione diametralmente opposta, in condizioni particolarmente favorevoli, anticipato di un giorno. In tal modo si evita il rischio di vincolare eccessivamente le possibili date della pasqua ebraica ottenute al criterio scelto per determinare l'inizio del mese. Nell'ultima colonna, infine, è stata riportata la data del 14 di Nisan, giorno della crocifissione secondo la cronologia giovannea.

Tabella 1: La data del 14 di Nisan calcolata astronomicamente negli anni dal 26 al 36 d.C. In grassetto sono state evidenziate le coincidenze che vedono il 14 di Nisan cadere di venerdì.

Anno	Luna Nuova	Inizio visibilità luna crescente (frazione illuminata)	14 Nisan
26	6 Aprile 6:40	7 Aprile (0,034)	Domenica 21 Aprile
27	26 Marzo 20:05	27 Marzo (0,011) 28 Marzo (0,047)	Giovedì 10 Aprile Venerdì 11 Aprile
28	15 Marzo 2:26	16 Marzo (0,028)	Martedì 30 Marzo
28 E	13 Apr. 16:10	14 Aprile (0,013) 15 Aprile (0,049)	Mercoledì 28 Aprile Giovedì 29 Aprile

²⁵ Il giorno per il calendario giudaico inizia al tramonto del sole, che si può porre per convenzione alle ore 18:00. Di conseguenza a mezzanotte di un qualsiasi giorno del calendario giuliano ci si trova all'incirca alla sesta ora di quello giudaico. Questa convenzione per i mesi di marzo/aprile, periodo in cui cade la Pasqua, è abbastanza precisa poiché in questi mesi dell'anno poco dopo le 18:00, ora locale di Gerusalemme, tramonta il sole.

29	2 Aprile 19:29	3 Aprile (0,008) 4 Aprile (0,035)	Domenica 17 Aprile Lunedì 18 Aprile
30	22 Marzo 19:46	23 Marzo (0,008) 24 Marzo (0,034)	Giovedì 6 Aprile Venerdì 7 Aprile
31	12 Marzo 0:19	13 Marzo (0,033)	Martedì 27 Marzo
----- 31 E	----- 10 Apr. 13:32	----- 11 Aprile (0,014) 12 Aprile (0,046)	----- Mercoledì 25 Aprile Giovedì 26 Aprile
32	29 Marzo 22:00	30 Marzo (0,009) 31 Marzo (0,041)	Domenica 13 Aprile Lunedì 14 Aprile
33	19 Marzo 12:38	20 Marzo (0,024)	Venerdì 3 Aprile
34	9 Marzo 5:26	10 Marzo (0,036)	Mercoledì 24 Marzo
----- 34 E	----- 7 Apr. 13:42	----- 8 Aprile (0,023) 9 Aprile (0,073)	----- Giovedì 22 Aprile Venerdì 23 Aprile
35	28 Marzo 6:05	29 Marzo (0,034)	Martedì 12 Aprile
36	16 Marzo 17:46	17 Marzo (0,013) 18 Marzo (0,045)	Sabato 31 Marzo Domenica 1 Aprile

Il 14 di Nisan terminava al tramonto del sole nel giorno giuliano riportato nella colonna, dopodiché iniziava il 15 di Nisan e la pasqua. In grassetto sono state evidenziate le coincidenze in cui il 14 di Nisan sia caduto proprio di venerdì, secondo il resoconto degli avvenimenti fornito dal vangelo giovanneo.

In sintesi, otteniamo le seguenti quattro possibilità e, data la flessibilità di condizioni con cui le abbiamo determinate, è possibile anche concludere che esse siano indipendenti dal criterio specifico da noi utilizzato per stabilire la visibilità della luna crescente:

- *venerdì 11 Aprile del 27 d.C.*, nell'ipotesi che ci sia stato un ritardo di un giorno nell'inizio del computo del nuovo mese di Nisan; quella del ritardo di un giorno, in questo caso, è un'ipotesi più che plausibile poiché difficilmente un sottilissimo arco di disco lunare pari all'1,1 % di tutta la superficie della luna sarebbe potuto essere visibile il 27 marzo, cioè nel primo giorno dopo la luna nuova; il mese di Nisan, pertanto, quell'anno ebbe molto probabilmente inizio il 28 marzo; si tratta, però, di una datazione difficilmente conciliabile con il xv anno di Tiberio, che avrebbe visto, in base alla redazione lucana, l'inizio del ministero battesimale di Giovanni e quello pubblico di Gesù, per quanto precedentemente discusso;
- *venerdì 7 Aprile del 30 d.C.*, sempre nell'ipotesi che ci sia stato un ritardo di un giorno nell'inizio del computo del nuovo mese di Nisan; si noti che, come nell'anno 27, anche in questo caso la frazione illuminata del disco lunare al tramonto del primo giorno dopo la luna nuova era troppo bassa da rendere la luna crescente effettivamente visibile; ricordiamo che questa data è considerata, a partire dalla fine del XIX secolo, tra le più probabili poiché ben si correla sia con la tradizione patristica che attesta un'età di Gesù il giorno della sua morte

- pari a circa 33 anni sia alla datazione della morte di Erode posta nel 4 a.C.;²⁶
- *venerdì 3 Aprile del 33 d.C.*, considerata la datazione più probabile della crocifissione²⁷ prima degli studi di fine XIX – inizio XX secolo riguardanti la morte di Erode il Grande nel 4 a.C.,²⁸ è ritornata particolarmente in auge a partire dagli anni Ottanta grazie ad uno studio astronomico per la concomitante eclisse di luna il giorno della crocifissione, posta dagli autori in relazione al discorso di Pietro il giorno di Pentecoste (cfr. At 2,20, Gioele 3,4), per una possibile interpretazione “astronomica” del testo «Il sole si muterà in tenebra e la luna in sangue, prima che giunga il giorno del Signore», poiché la colorazione della luna è rossastra durante un'eclisse;²⁹
 - *venerdì 23 Aprile del 34 d.C.*, nella duplice ipotesi di anno embolismale – poiché a marzo la pasqua sarebbe caduta quasi in coincidenza del giorno dell'equinozio – e di ritardo di un giorno sulla visibilità della luna crescente di Nisan; in questo caso, però, a differenza degli anni 27 e 30, il sottile arco di luna crescente sarebbe potuto essere visibile anche nel primo giorno, poiché la frazione illuminata del disco lunare, anche se di poco, per un 3 per mille, era già superiore al 2 % considerata da noi come soglia minima di visibilità; ciononostante, anche se le condizioni astronomiche avessero reso possibile la visibilità della luna crescente già dal primo giorno, si sarebbe comunque potuto avere un ritardo di 24 ore sull'inizio del mese di Nisan a causa di avverse condizioni meteorologiche che avrebbero potuto impedire di vedere il sottilissimo arco di luna; si tratta di una possibilità che non solo a priori non è possibile escludere ma che, anzi, poteva presentarsi anche con una probabilità non trascurabile, visto che la fine dell'inverno e l'inizio primavera nell'area mediterranea e, quindi, in Palestina sono – e, verosimilmente, erano – caratterizzate spesso da condizioni di tempo variabile e piovoso, con conseguente presenza di nuvole.

Riguardo a quest'ultima possibilità, quella del 23 Aprile del 34 d.C. quale 14 di Nisan, che dipende direttamente dalla condizione che in quell'anno possa essere stato introdotto un tredicesimo mese, è utile anche ricordare che Giuseppe Flavio, quando annota come facessero i Giudei di duemila anni fa a determinare la data della Pasqua, afferma:

²⁶ Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 291-301.

²⁷ Cfr. NOTHAF, *Dating the Passion*, 273-274.

²⁸ Cfr. H. WALLON, *Mémoire sur les années de Jésus-Christ*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 2 (1858) 77-87; E. SCHÜRER, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, I, Scribner, New York 1896, 465; FINEGAN, *Handbook of Biblical*, 291-301.

²⁹ Cfr. HUMPHREYS, *The Jewish calendar*, 331-351; J. HUMPHREYS e W.G. WADDINGTON, *Dating the crucifixion*, «Nature» 306 (1983) 745. Altri autori, però, hanno messo in dubbio l'effettiva visibilità da Gerusalemme di tale eclisse, il 3 aprile dell'anno 33 d.C.: B.E.Q. SCHAEFER, *Lunar visibility and the crucifixion*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 31 (1990) 53-67; C. RUGGLES, *The moon and the crucifixion*, «Nature» 345 (1990) 669-670.

Nel mese di Xanthicus, che da noi è detto Nisan e segna l'inizio dell'anno, nel quattordicesimo giorno del calendario lunare, il sole allora è nell'Ariete, proprio nel mese nel quale noi fummo tratti dalla servitù egiziana, [Mosè] ordinò che noi offrissimo lo stesso sacrificio, come ho già detto, che offrìmo allora, nella partenza dall'Egitto, sacrificio detto Pasqua (Antichità Giudaiche, III, 248).

A causa del fenomeno astronomico della precessione degli equinozi ai tempi della presenza in Egitto degli Ebrei, tra il 1500 e il 1200 a.C., il sole sorgeva esattamente ad Est (equinozio di primavera) proprio nella costellazione dell'Ariete. La pasqua, quindi, come primo plenilunio dopo l'equinozio primaverile, cadeva sempre con il sole che sorgeva in Ariete tant'è vero che, secondo quanto scrive Giuseppe Flavio, sembra che gli Ebrei avessero individuato in questa evidenza astronomica una regola da tramandare. Ma nel I secolo d.C. il sole sorgeva esattamente ad Est quando aveva sullo sfondo la costellazione dei Pesci e non più quella dell'Ariete, come schematicamente mostrato in Figura 1.

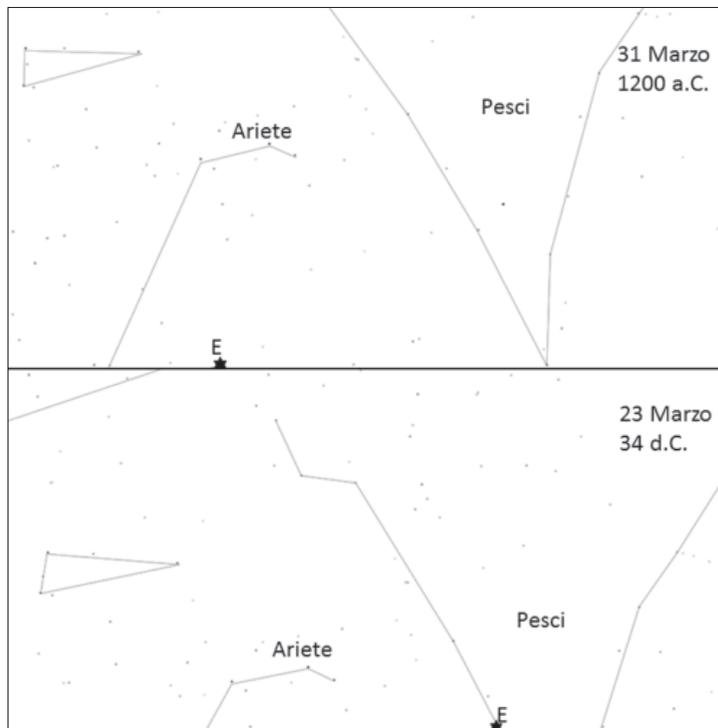


Figura 1: Confronto del sorgere del sole, in prossimità del giorno dell'equinozio di primavera, nel XII secolo a.C. (pannello in alto) e nel I secolo d.C. (pannello in basso). A causa della precessione degli equinozi il punto cardinale Est aveva come sfondo due costellazioni differenti. Conseguentemente, poco prima del sorgere del sole – schematizzato in figura da una stella –, in prossimità del giorno dell'equinozio di primavera, un osservatore del XII secolo a.C. avrebbe visto sullo sfondo una differente costellazione rispetto ad uno del I secolo d.C.

Festeggiare la pasqua ebraica proprio in prossimità del giorno dell'equinozio di primavera, cioè all'incirca il 23 marzo nel I secolo d.C., avrebbe voluto dire che il sole non sarebbe sorto in Ariete, violando l'antica regola tramandata da Mosè. Date le precedenti considerazioni riteniamo sia molto probabile che l'anno 34 fu embolismico.³⁰ Il 23 Aprile del 34, invece, giorno in cui cadde il 14 di Nisan nell'ipotesi che quell'anno fu di 13 mesi e ci fu il ritardo di un giorno sull'inizio del mese lunare, il sole al suo sorgere aveva come sfondo la parte iniziale della costellazione dell'Ariete, che cade sotto quella del Triangolo, schematizzata a sinistra in figura. Pertanto l'antica regola astronomica riportata da Giuseppe Flavio era verificata. Di solito gli studi astronomici sulla datazione della crocifissione indicano come venerdì 14 di Nisan le prime tre date su indicate, quelle del 27, 30 e 33, escludendo la prima, come già osservato, poiché difficilmente compatibile con l'indicazione lucana del xv anno di Tiberio, ma non fanno menzione del 23 aprile 34 d.C.³¹ Quest'ultima data, infatti, è considerata come 15 di Nisan, escludendo *a priori* la possibilità di un ritardo di un giorno sull'inizio del mese di Nisan per motivi meteorologici che potrebbero aver impedito la visibilità della luna. L'aver considerato esplicitamente questa possibilità, a priori non escludibile in una determinazione dell'inizio dei mesi lunari attraverso l'osservazione diretta delle fasi lunari, cioè che il venerdì 23 aprile 34 possa essere stato un 14 di Nisan del calendario luni-solare ebraico, costituisce la novità del nostro studio astronomico sulle possibili date in cui porre la crocifissione di Gesù.

Dall'analisi astronomica sintetizzata in Tabella 1 si evince, infatti, che nell'anno 34 d.C. il 14 di Nisan può essere caduto di venerdì sotto la duplice ipotesi di anno embolismale e ritardo di un giorno nel computo dell'inizio del mese lunare, a causa della possibile mancata visibilità il primo giorno della luna crescente. Questa ipotesi permette al 14 di Nisan di cadere di venerdì, nel secondo giorno di luna piena, dal tramonto del sole di giovedì 22 al tramonto del sole di venerdì 23 aprile. Ricordiamo a proposito che il ritardo di un ulteriore giorno sulla visibilità della luna crescente di Nisan, anche se fosse accaduto, ad esempio per condizioni meteorologiche avverse prolungate per più di ventiquattrore, non avrebbe com-

³⁰ Epifanio (*Panarion adversus omnes haereses*, LXX, 11) nel IV secolo, incolpa gli Ebrei di celebrare a volte la Pasqua un mese prima dei cristiani facendola cadere, in questi casi, anche prima dell'equinozio di primavera. Lo stesso problema è sottolineato anche da J. BASNAGE, *Histoire des Juifs*, V, Rotterdam 1706, 236, che riporta di un nuovo ciclo metonico di 19 anni per la data della Pasqua, proposto nel IV secolo dal Rabbi Adda, dove è chiaro che la Pasqua del quinto anno del ciclo cade il 19 marzo, cioè prima dell'equinozio. Storicamente, quindi, *dopo* l'introduzione del calendario ebraico "moderno", con le date della Pasqua predeterminate da uno specifico ciclo metonico, è avvenuto che il 14 di Nisan possa essere caduto persino prima dell'equinozio di primavera. Ai tempi di Gesù, però, con l'inizio dei mesi lunari determinato mediante l'osservazione diretta del cielo, riteniamo che questo sia da considerarsi molto improbabile. Qualche autore del passato, in particolare prima che I. Newton introducesse il metodo moderno per il calcolo della Pasqua ebraica basato sull'astronomia, indica anche il 29 come uno dei possibili anni della crocifissione, poiché il 18 marzo fu un venerdì. Oggigiorno, però, per quanto chiarito, questa possibilità non è più presa in considerazione, poiché il 18 marzo del 29 d.C. cadde prima dell'equinozio di primavera.

³¹ Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 363; HUMPHREYS, *The Jewish calendar*, 336.

portato un ulteriore spostamento dell'inizio del mese e della data della pasqua poiché, per convenzione, un mese poteva avere al massimo trenta giorni ed il suo trentunesimo giorno veniva fatto coincidere automaticamente con il primo giorno del mese nuovo.

In linea di principio, infine, rimarrebbe aperta anche la possibilità che il giorno della crocifissione fosse il 15 e non il 14 di Nisan, secondo la cronologia dei sinottici degli avvenimenti della passione. In tal caso dalla Tabella 1, come venerdì 15 di Nisan, avremmo: il 30 aprile del 28; il 27 aprile del 31; il 23 aprile del 34. Quest'ultimo, quindi, *senza* ipotizzare alcun ritardo sull'inizio del mese lunare, sarebbe stato un venerdì 15 di Nisan, giorno in cui sarebbe potuta avvenire la crocifissione in base alla narrazione dei sinottici. È interessante a riguardo notare che l'anno 34 è l'unico che compare *sempre* come possibile anno della crocifissione qualunque sia la cronologia presa in considerazione, sia che si faccia riferimento a quella sinottica che alla giovannea. Gli altri anni, infatti, dipendono dalla specifica scelta che si fa circa la cronologia da seguire riguardo agli avvenimenti della passione, se sinottica o giovannea, e sono differenti a seconda del vangelo cui si fa riferimento. Per quanto concerne gli anni di vita pubblica la cronologia giovannea è certamente preferibile sulla sinottica. Nel caso degli avvenimenti riguardanti gli ultimi giorni della vita di Gesù, però, rimane aperta la possibilità che la sua morte sia potuta avvenire anche il 15 di Nisan, come sostenuto anche da studi autorevoli.³² La datazione della crocifissione al 23 aprile 34, quindi, ha il pregio di essere indipendente dal particolare vangelo cui si fa riferimento, nel senso che vale sia se si accetta la cronologia degli avvenimenti della passione di Giovanni, sia quella presentata dai sinottici. Cambia solo il corrispettivo in termini di calendario luni-solare ebraico, una volta come 14 di Nisan, l'altra come 15, del venerdì 23 aprile 34 d.C. del calendario giuliano. E si tratta dell'unica possibilità negli anni in cui Ponzio Pilato è stato in Palestina. Dando uno sguardo alla Tabella 1, infatti, ipotizzando un anticipo di un giorno sulla visibilità della luna crescente anche per gli altri anni, per ottenere che il venerdì 14 indicato in tabella sia un 15 di Nisan, risulta immediatamente evidente che ciò non è possibile. È possibile, in effetti, verificare che la frazione illuminata della luna del primo giorno di Nisan, per far sì che o il 7 aprile 30 o il 3 aprile 33 o l'11 aprile 27 possano essere stati un venerdì 15 di Nisan del calendario luni-solare ebraico, assume sempre un valore troppo basso per renderla effettivamente visibile ad occhio nudo prima del suo tramonto: 0,8% nel primo caso, 0,1% nel secondo, 1,1% nel terzo, ben al di sotto del limite del 2%. Il caso del 23 aprile 34, dunque, è unico in tal senso, che possa cioè essere stato sia un 14 che un 15 di Nisan. È utile a proposito, infine, ricordare che l'anno 34 d.C., piuttosto che l'anno 36 d.C. di deposizione di Ponzio Pilato, dovrebbe essere considerato come limite superiore massimo oltre il quale non si

³² Cfr. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Dehoniane, Roma 1989, 9-98.

può porre la crocifissione. Infatti, la datazione ritenuta più probabile della morte di Filippo, il tetrarca di Iturea e Traconitide, è il 34 d.C.³³ e, come implicitamente risulta dai vangeli canonici (cfr. Mt 16,3; Mc 8,27), egli doveva essere ancora vivo durante il ministero pubblico di Gesù. In effetti, secondo Giuseppe Flavio, Filippo morì «nel ventesimo anno di Tiberio».³⁴ Se sottraiamo all'anno 37 due anni si giunge proprio al 34-35 d.C.

In definitiva, alla luce di tutte le precedenti considerazioni, l'indicazione del 23 aprile 34 come un possibile venerdì 14 di Nisan, e che possa essere stato proprio quello di passione per Gesù di Nazaret, rimane una possibilità aperta come quelle del 7 aprile del 30 e del 3 aprile del 33, di solito riportate negli studi storici. Nel caso si accetti la cronologia dei sinottici degli avvenimenti della passione, ponendo la crocifissione al 15 di Nisan, abbiamo due possibilità concrete: sempre il 23 aprile 34 e il 27 aprile 31, escludendo il 30 aprile del 28 in quanto improbabile per il vincolo del xv anno di Tiberio. La datazione dell'anno 34, quindi, è sempre presente. Inoltre, essa presenta un indubbio vantaggio rispetto alla datazione che trova più consensi tra gli storici, quella del 30 d.C. Infatti, come approfondiremo brevemente in seguito, la cronologia della Chiesa nascente non può essere considerata indipendente dalla datazione della crocifissione, poiché esistono alcune informazioni temporali che riguardano l'inizio delle persecuzioni, il martirio di Stefano e la conversione di Paolo, presenti negli Atti, che non possono essere svincolate dalla pasqua di passione e dalla successiva pentecoste e debbono, conseguentemente, essere poste in un quadro cronologico caratterizzato da una particolare continuità e vicinanza temporale di tutti questi avvenimenti storici. Ma prima di affrontare questo importante aspetto di coerenza temporale del quadro cronologico d'insieme che deriva dal porre la crocifissione nell'anno 34, riassumiamo brevemente alcune notizie storiche che è possibile trovare riguardo a tale datazione.

IV. ALCUNE NOTIZIE STORICHE SULLA DATAZIONE DELLA CROCIFFISSIONE NELL'ANNO 34

La datazione del 23 aprile dell'anno 34 quale venerdì 14 di Nisan che avrebbe visto la crocifissione di Gesù è stata già proposta proprio da Newton, nel suo studio che diede nascita all'approccio moderno di calcolo delle date della Pasqua ebraica.³⁵ Secondo il fisico inglese, infatti, i Giudei di duemila anni fa giudicavano visibile la luna crescente circa 18 ore dopo la vera congiunzione con il sole (luna nuova). Utilizzando questo criterio Newton analizzò gli anni dal 31 al 36 d.C. e ridusse le possibilità solo a due, l'anno 33 e l'anno 34, scartando anche l'anno 30. Tra le due alternative, poi, in base ad altre considerazioni che non riportiamo per

³³ Cfr. G. FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo. Questioni di cronologia ebraico-cristiana*, Mazziana, Verona 2012, 50.

³⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, xviii, 106.

³⁵ Cfr. PRATT, *Newton's Date*, 301-304.

brevità,³⁶ scelse l'anno 34, proponendo il posponimento di un giorno dell'inizio del mese di Nisan in base ad una regola del calendario ebraico che viene utilizzata per evitare che una festività in cui è previsto un giorno di riposo assoluto cada immediatamente antecedente o seguente ad un sabato, anch'esso giorno di riposo assoluto. In tal modo in tutto l'anno non si hanno mai due giorni consecutivi di riposo assoluto il che facilita il rispetto del precetto. Per soddisfare questo requisito è sufficiente posporre di un giorno l'inizio del mese di Nisan quando il terzo giorno di tale mese andrebbe a cadere di domenica o di mercoledì o di venerdì. E questo è il caso proprio dell'anno 34, nell'ipotesi che fosse embolismale. Pertanto Newton concluse che quell'anno il 14 di Nisan cadde il venerdì 23 aprile invece che il giovedì 22.

Queste conclusioni derivate da Newton non sono considerate corrette per diversi motivi. Innanzi tutto, come osservato da J. P. Pratt,³⁷ il criterio di visibilità della luna dopo 18 ore dalla vera congiunzione è piuttosto ottimistico. Infatti, a tale criterio corrisponderebbe una frazione illuminata del disco lunare all'incirca dell'1% che non la renderebbe effettivamente visibile. Ricordiamo che utilizzando questo criterio di visibilità Newton *escluse* come possibile anno della crocifissione il 30, poiché esso porterebbe a concludere che il giovedì 6 aprile sarebbe stato un 14 di Nisan e, in base alla cronologia giovannea, i Giudei avrebbero potuto già festeggiare la pasqua senza attendere il giorno seguente. Di conseguenza, quell'anno non ci sarebbe potuta essere la crocifissione di Gesù che è avvenuta di venerdì. Si tratta di un'idea recentemente riproposta³⁸ ma non accettabile, perché basata su un criterio di visibilità della luna crescente troppo ottimistico, che non corrisponde all'evidenza sperimentale. Inoltre, Zeitlin nel 1966 ha evidenziato come la regola di posposizione del calendario ebraico difficilmente poteva essere conosciuta e, conseguentemente, applicata ai tempi di Gesù.³⁹ Pertanto, il calcolo proposto da Newton per mostrare che il 23 aprile 34 del calendario giuliano possa essere stato un venerdì 14 Nisan di quello ebraico non è stato più preso in considerazione negli studi.

Ciononostante, come da noi evidenziato, la flessibilità con cui era determinato l'inizio dei mesi lunari nella prassi giudaica del I secolo, potrebbe comunque portare allo stesso risultato proposto da Newton, sebbene ottenuto mediante considerazioni completamente differenti. Non si tratta, infatti, più di considerare una regola di posposizione d'inizio del mese lunare, verosimilmente sconosciuta nel I secolo. Si tratta, piuttosto, di ipotizzare il ritardo di un giorno sull'inizio di Nisan causato da condizioni meteorologiche avverse che avrebbero potuto impedire la visibilità della luna crescente il primo giorno dopo la congiunzione con il sole. È

³⁶ Per un approfondimento si veda: NOTHAF, *Dating the Passion*, 276.

³⁷ Cfr. PRATT, *Newton's Date*, 301.

³⁸ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua*, 65-67.

³⁹ Cfr. S. ZEITLIN, *The Judean Calendar during the Second Commonwealth and the Scrolls*, «Jewish Quarterly Review» 57 (1966) 28-45.

questa un'eventualità a priori *non* escludibile che comporta, di conseguenza, la possibilità che il 23 aprile 34 sia stato un venerdì 14 di Nisan del calendario ebraico in caso di anno embolismale e, quindi, che abbia potuto vedere la crocifissione di Gesù, in base alla cronologia giovannea degli avvenimenti della sua passione.

È interessante anche ricordare che già prima di Newton, Joseph Scaliger, inventore del *giorno giuliano*, nel 1583, nel suo *Opus de emendatione temporum*, era giunto a determinare come giorno della crocifissione di Gesù proprio il 23 aprile dell'anno 34.⁴⁰ Paolo di Burgos (1351-1435) e tanti altri autori del suo tempo o a lui precedenti supportavano, invece, la data del 3 aprile dell'anno 33. Questi autori erano giunti a tale conclusione partendo dallo studio della *molad baharad*, cioè dell'epoca in cui sarebbe avvenuta l'origine del mondo secondo il calendario ebraico pubblicato da Sebastian Münster che poneva il giorno della creazione al lunedì 7 ottobre del 3760 a.C. Scaliger, da parte sua, aveva invece utilizzato la "versione palestinese" di tale calendario che poneva l'origine del mondo un anno e 20 giorni più tardi, cioè al 27 ottobre del 3760 a.C. spostando, di conseguenza, il calcolo del venerdì di crocifissione dal 3 aprile 33 al 23 aprile dell'anno 34. La ricostruzione effettuata da Scaliger, però, fu duramente attaccata dai suoi contemporanei, in particolare dall'astronomo tedesco Jacob Christmann (1554-1613), che sosteneva che la versione palestinese della *molad baharad* fosse un falso. La ricostruzione che portava al 23 aprile del 34, di conseguenza, non era considerata corretta. Per questo motivo Scaliger, nella seconda edizione del suo studio *De emendatione temporum* riportò la data della crocifissione al 3 aprile del 33, allineandosi agli altri studi della sua epoca. Fu solo l'approccio moderno di Newton, attraverso il calcolo astronomico del calendario luni-solare ebraico e la ricostruzione delle fasi lunari che, in seguito, mostrò che Jacob Christmann si sbagliava sul fatto che la data del 23 aprile del 34 non potesse essere un venerdì 14 di Nisan, quale possibile datazione della crocifissione di Gesù, sebbene la dimostrazione del fisico inglese non fosse rigorosa.

In realtà, ancor prima del XVI secolo, l'anno 34 d.C. era già stato ritenuto come l'anno della passione di Gesù, negli scritti del Venerabile Beda (VIII secolo).⁴¹ Il giorno indicato, però, un venerdì 25 marzo, era improponibile ad ogni attenta analisi astronomica, come per altro verificabile dalla Tabella 1 del precedente paragrafo. Per cui molti secoli dopo, nel XVI secolo, Onofrio Panvinio propose il 26 marzo dell'anno 34, che fu effettivamente un venerdì ma che, per essere un 15 di Nisan, avrebbe richiesto l'inizio del mese lunare ad un età della luna di circa 60 ore dopo l'effettiva congiunzione con il sole.⁴² Per questo gli studi successivi iniziarono ad abbandonare sempre più la datazione più antica del venerdì di passione derivata dai Padri, quel 25 marzo che si può far risalire ad Ippolito di Roma,⁴³

⁴⁰ Cfr. NOTHAF, *Dating the Passion*, 273-274.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 81-88.

⁴² Cfr. *ibidem*, 255.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 47.

e a preferire quella del 3 aprile dell'anno 33, già indicata da Roger Bacon nel XIII secolo.⁴⁴ Tale datazione rimase per un certo periodo l'unica della crocifissione presa in considerazione sino a contendersi, più recentemente, a causa dei vincoli della datazione della morte di Erode posta nel 4 a.C., il primato con quella del 7 aprile del 30. Così l'anno 34 passò nel dimenticatoio, nonostante che il calcolo astronomico effettuato da Newton all'inizio del XVIII secolo avesse dimostrato che, spostando il giorno dal 25 marzo al 23 aprile, quell'anno poteva aver visto la morte di Gesù in un venerdì 14 di Nisan, secondo la cronologia giovannea. E così, la datazione proposta da Newton è rimasta ingiustificatamente estromessa dalla contesa a due tra il 3 aprile del 30 ed il 7 aprile del 33 sino ai giorni nostri. Per di più, se si considera la cronologia dei sinottici degli avvenimenti della passione, avremmo che il venerdì 23 aprile 34 sarebbe un 15 di Nisan senza nemmeno ipotizzare il ritardo di un giorno sull'inizio del mese lunare. E quest'oblio del 34 come possibile anno della crocifissione appare ancor più ingiustificato.

V. IL MARTIRIO DI STEFANO E LA CONVERSIONE DI PAOLO

La datazione dell'anno della crocifissione non può essere considerata indipendente dalla storia della prima comunità di giudeo-cristiani di Gerusalemme. Calcolando gli anni in maniera inclusiva, come proposto da Marta Sordi,⁴⁵ e utilizzando le informazioni riportate da Paolo nella Lettera ai Galati sui suoi due viaggi a Gerusalemme dopo la sua conversione, se si considera il secondo viaggio come partecipazione al Concilio nel 49, sottraendo 14 anni si arriva all'anno 36. Partendo dal 36 e sottraendo 3 anni, conteggiando entrambi gli estremi, si arriva al 34. Sotto tale ipotesi la conversione di Paolo narrata nel cap. 9 degli Atti sarebbe da porsi nell'anno 34. E nello stesso anno cadrebbe il martirio di Stefano.

Da Gs 5,11, inoltre, è possibile derivare che il conteggio del cinquantesimo giorno in cui cadeva la pentecoste iniziava il 16 di Nisan. Se la pasqua che ha visto la crocifissione di Gesù fosse proprio quella del 34, se il venerdì di passione fu un 14 di Nisan, secondo la redazione giovannea, ne consegue che il 16 di Nisan iniziò al tramonto del sole del 24 aprile. Il cinquantesimo giorno, quindi, iniziò alla fine del sabato 12 giugno, quando secondo la convenzione giudaica, dopo il tramonto del sole, iniziava già la domenica. Il discorso di Pietro del cap. 2 degli Atti degli Apostoli e i battesimi dei primi cristiani che diedero nascita alla Chiesa, pertanto, sarebbero da porsi di domenica, alla fine della festività (cfr. At 2,1), il 13 giugno, se l'anno è il 34. Sempre secondo gli Atti, inoltre, subito dopo la Pentecoste, Pietro e Giovanni furono momentaneamente imprigionati (cfr. At 4,1ss). La narrazione di questo avvenimento inizia al cap. 3 degli Atti, ed è posto in rapida successione al cap. 2 che narra il giorno di pentecoste, mostrando che la persecuzione dei

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 16,194.

⁴⁵ Cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'Impero Romano*, Jaca Book, Milano 2004, 21; IDEM, *Sui primi rapporti dell'autorità romana con il Cristianesimo*, «Studi Romani» 8 (1960) 393-409.

primi cristiani fu immediata, visto che la loro comunità cresceva rapidamente in numero (cfr. At 4,4), sebbene non avesse raggiunto da subito i livelli cruenti che portarono di lì a breve al martirio di Stefano e alla diaspora dei primi cristiani da Gerusalemme. In effetti, in At 5,18 è narrato un altro arresto subito dagli Apostoli e la loro fustigazione in At 5,40. Subito dopo, al cap. 6, c'è l'elezione dei Sette, primi diaconi (cfr. At 6,1ss), che apre al ministero di Filippo e al martirio di Stefano.

A riguardo si noti che i sinassari bizantini dicono che Nicanore – uno dei Sette di At 6,1ss – fu ucciso nello stesso giorno di Stefano, ma circa 30 anni dopo a Cipro, al tempo della persecuzione di Vespasiano. La coincidenza dello stesso giorno viene ricordata nel XVII secolo da Donato Calvi⁴⁶ che come fonte cita la *Synopsis de vita et morte Prophetarum* di Doroteo, vescovo di Tiro di fine III secolo, quando elenca i nomi dei “settantadue” discepoli eletti da Gesù (cfr. Lc 10.1). Il giorno del martirio di Nicanore, però, è posto al 28 luglio e non al 26 dicembre. In effetti quest'ultima data sicuramente non è storica poiché è stata posta dalla tradizione subito dopo il Natale per mostrare la continuità di testimonianza dei primi martiri con il sacrificio di Cristo.

Dato il precedente quadro cronologico si potrebbe avanzare la seguente ipotesi. La data del 28 luglio potrebbe essere il risultato di un'antica memoria della prima persecuzione cruenta dei cristiani di Gerusalemme, quella che vide il martirio di Stefano. Sotto tale ipotesi, dalla prima pentecoste che vide la nascita della Chiesa (cfr. At 2), caduta il 13 giugno, sino al 28 luglio, cioè al martirio di Stefano (cfr. At 9), in un mese e mezzo circa, andrebbero collocati tutti gli avvenimenti narrati nei cap. 3-9 degli Atti. Questa ricostruzione avallerebbe l'ipotesi che la persecuzione dei primi cristiani sarebbe stata precoce nel tempo e che l'elezione dei primi Sette sarebbe avvenuta immediatamente dopo la Pentecoste, presumibilmente perché la comunità giudeo-cristiana cresceva rapidamente in numero e i primi problemi organizzativi si presentarono precocemente per gli Apostoli. Sotto tale ipotesi la conversione di Paolo sarebbe da porsi dopo il 28 luglio del 34, e prima della fine di quell'anno, in perfetto accordo con quanto proposto da Sordi.⁴⁷ In tal caso ci troveremmo di fronte ad una piena continuità degli avvenimenti narrati nei vangeli canonici e negli Atti poiché tra crocifissione e martirio di Stefano sarebbero trascorsi poco più di tre mesi. Ponendo, invece, la crocifissione nell'anno 30 ci troveremmo di fronte ad un lungo vuoto temporale, quello tra il 30 ed il 34, non giustificabile in alcun modo, come se per 4 anni i cristiani abbiano potuto convivere a Gerusalemme senza alcun problema in perfetta armonia con i Giudei, cosa che sembra non emergere dalle pagine degli Atti.

Ponendo la crocifissione nell'anno 30 questo ingiustificato vuoto temporale diventerebbe ancor più stridente se, come sostenuto da altri autori, il martirio

⁴⁶ Cfr. D. CALVI, *Proprinio evangelico*, Longhi, Bologna 1673, 122.

⁴⁷ Cfr. SORDI, *I cristiani*, 21; IDEM, *Sui primi rapporti*, 393-409.

di Stefano sarebbe da porsi nell'anno 36 e non nel 34.⁴⁸ La motivazione di tale datazione risiederebbe nel fatto stesso che il martirio è avvenuto attraverso la lapidazione. Infatti, nel 36 d.C. si era creato a Gerusalemme un momentaneo vuoto di potere in seguito alla deposizione di Ponzio Pilato che si era inimicato i Giudei a causa di una repressione nel sangue della "rivolta del monte Garizim" in Samaria. La protesta dei Samaritani causò l'intervento di Roma e la destituzione di Ponzio Pilato per evitare ulteriori disordini. Pertanto nel 36 d.C., per un certo periodo, il potere giuridico passò pienamente nelle mani del Sinedrio che poté applicare anche lo *ius gladii*, il diritto di eseguire le condanne a morte, mediante la lapidazione. In effetti, sotto la giurisdizione di Ponzio Pilato, il Sinedrio poteva istruire i processi, emanare le sentenze ma la condanna e l'esecuzione capitale – eseguita mediante crocifissione – spettava al procuratore romano. Le lapidazioni, infatti, non erano tollerate dai Romani per motivi di ordine pubblico. Per questo motivo anche Gesù fu crocifisso e non lapidato. Ed allora il fatto stesso che Stefano fu lapidato, ovvero subì la condanna a morte mediante la prassi giudea e non romana, potrebbe costituire di per se stessa una prova indiretta che il suo martirio avvenne proprio durante il momentaneo vuoto di potere in Giudea causato dalla partenza di Ponzio Pilato per Roma, cioè nel 36 d.C. Sotto la precedente ipotesi la datazione della conversione di Paolo viene posta nello stesso anno, cioè nel 36, poiché conteggiando in maniera inclusiva i 14 anni di Galati 2,1 si giunge al Concilio del 49 a Gerusalemme. In tal caso i *tre anni* già trascorsi del primo viaggio di Paolo a Gerusalemme (cfr. Gal 18,1) sarebbero da includersi nei 14 che portano al secondo viaggio. In altri termini, sotto tale ipotesi, sia il computo dei 3 che dei 14 anni, dei due viaggi di Paolo a Gerusalemme, hanno lo stesso inizio: la sua conversione sulla via di Damasco. Ma se il martirio di Stefano è da porsi nell'anno 36 e la crocifissione nell'anno 30, dal 30 al 36 cosa sarebbe successo?

Semberebbe che non si abbia alcuna notizia in merito o, più verosimilmente, che non sia il 30 l'anno che vide la crocifissione di Gesù. Anche la datazione della crocifissione nell'anno 33, se si pone il martirio di Stefano nel 36, porterebbe ad un'apparente vuoto di notizie storiche riguardanti la Chiesa nascente della durata di 3 anni. Se, invece, si pone la morte di Gesù nell'anno 34, pur ponendo nel 36 la morte di Stefano, il lasso di tempo che intercorre tra i due martiri diventerebbe più ragionevole, a tal punto da diventare una valida prova indiretta a favore della datazione al 23 aprile dell'anno 34 del venerdì di passione sulle altre possibili alternative. Per i suddetti motivi, considerando la cronologia dei sinottici degli avvenimenti della passione che pongono la crocifissione al 15 di Nisan, l'anno 34 sarebbe da preferirsi su tutte le altre alternative,⁴⁹ poiché il 27 aprile 31

⁴⁸ Cfr. S. DOCKX, *Date de la morte d'Étienne le Protomartyr*, «Biblica» 55 (1974) 65-73; J.A. FITZMYER, *Paolo*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 1751.

⁴⁹ Cfr. J.B. GREEN, J.K. BROWN, N. PERRIN, *Dictionary of Jesus and the Gospels. A compendium of contemporary biblical scholarship*, Inter-varsity Press, Nottingham 2013, 177; K.P. Donfried, *Chronol-*

e il 30 aprile 28 sarebbero troppo lontani dalle possibili datazioni del martirio di Stefano. Potremmo dunque affermare che nel caso si accettasse la cronologia dei sinottici, con la crocifissione al 15 di Nisan, avremmo una datazione univoca per quanto concerne la morte di Gesù. Ma la ricerca in tale settore nel xx secolo è più propensa ad accettare la cronologia giovannea della passione, da cui è possibile dedurre che la crocifissione sarebbe avvenuta in un 14 di Nisan, e l'anno 34 non è stato più preso in considerazione. Tutta l'analisi proposta nelle precedenti pagine, però, mostra che il venerdì 23 aprile del 34 potrebbe essere stato anche un 14 di Nisan e, conseguentemente, potrebbe costituire una più che valida alternativa come datazione della crocifissione a quelle del 7 aprile del 30 e del 3 aprile del 33.

VI. IL VINCOLO CRONOLOGICO DEI 46 ANNI DEL TEMPIO

L'aver scelto uno specifico anno di crocifissione rispetto alle altre possibili alternative comporta una serie di conseguenze quando esso viene posto in relazione agli altri elementi cronologici deducibili dai vangeli canonici o dalla storia, come peraltro già posto in evidenza per quanto concerne le vicende storiche della prima comunità di giudeo-cristiani. Per il 30 e il 33 che, come in precedenza osservato, sono stati e sono tuttora considerati come gli anni più probabili in cui sia potuta avvenire la crocifissione, le relazioni con gli altri elementi cronologici deducibili dai vangeli canonici sono stati ampiamente discussi in tantissimi studi,⁵⁰ il cui approfondimento va al di là degli scopi della presente analisi. In questo paragrafo, invece, dedicheremo la nostra attenzione al comprendere cosa altro potrebbe conseguire dall'aver posto la morte di Gesù nel 34, oltre all'aver già verificato la perfetta continuità che si ottiene con la Storia della Chiesa primitiva narrata nei primi capitoli degli Atti.

Se la crocifissione è avvenuta nell'anno 34 e il xv anno di Tiberio va posto nell'anno 30, se ne deduce che il ministero pubblico di Gesù debba essere iniziato verso la fine del 30, inizio del 31. Pertanto, gli anni di vita pubblica di Gesù dovrebbero essere stati tre, più qualche mese, e la prima pasqua pubblica a Gerusalemme dovrebbe essere stata quella dell'anno 31, la cui data rispetto al calendario giuliano, ricostruita astronomicamente, è riportata in Tab. 1, sia nell'ipotesi di un anno del calendario ebraico di 12 mesi sia nel caso di anno embolismico. La datazione del primo anno di vita pubblica di Gesù che in tal modo si deriva è particolarmente importante perché nel vangelo giovanneo si riporta, nella prima pasqua menzionata, il seguente riferimento cronologico: «Gli dissero allora i Giudei: «Questo tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?»» (Gv 2,20). Questo dato è di solito considerato negli studi, dal punto di vista cronologico, come un possibile riferimento al momento in cui

ogy of New Testament, in D.N. FREEDMAN (ed. by), *Anchor Bible Dictionary*, I, New York 1992, 1016.
⁵⁰ Cfr. In GREEN, *Dictionary of Jesus*, 190-193, è possibile trovare tre pagine di riferimenti bibliografici dedicate al suddetto argomento.

Erode il Grande aveva dato inizio ai lavori di ampliamento del tempio di Gerusalemme,⁵¹ secondo le informazioni fornite da Giuseppe Flavio: «nel diciottesimo anno del suo regno [...] Erode diede inizio a un lavoro straordinario, la ricostruzione del tempio di Dio a sue proprie spese, allargandone i recinti ed elevandolo a una altezza più imponente».⁵²

Una traduzione più fedele dell'originale greco del versetto giovanneo Gv 2,20, infatti, si basa sulla constatazione che il verbo οἰκοδομέω è coniugato nel tempo aoristo, il che indica un'azione compiuta, terminata da un tempo ben definito, specificato dall'utilizzo del dativo per i 46 anni. Una traduzione più letterale del testo sarebbe, quindi: «questo tempio fu costruito 46 anni fa [...]». Per essere ancor più precisi, si deve distinguere tra la parte più interna e più sacra del tempio, indicata in greco con il termine ναός, e l'intero complesso, comprensivo dei cortili esterni, poiché essi furono portati a compimento in tempi molto differenti tra loro. È sempre Giuseppe Flavio che a riguardo, annota: «Lo stesso santuario⁵³ fu edificato dai sacerdoti in un anno e sei mesi. Tutto il popolo fu pieno di gioia. Anzitutto ringraziò Dio per la velocità (del lavoro) e poi per lo zelo del re ed essi festeggiavano e acclamavano per la restaurazione».⁵⁴ Questa specificazione del termine greco ναός utilizzato da Giuseppe Flavio è importante poiché, come messo in evidenza da H. W. Hoehner,⁵⁵ è necessario distinguere le parole in greco usate nel cap. 2 del vangelo giovanneo. Infatti, quando in esso si riporta dell'episodio di Gesù che scaccia i mercanti dal Tempio, è usato il termine ἱερόν, poiché la vendita di animali e i cambi di monete non certo avvenivano nella parte più sacra del Tempio; invece nel versetto poc'anzi citato (Gv 2,20) troviamo ναός, lo stesso termine usato da Giuseppe Flavio, tanto da portare alla seguente traduzione dell'originale greco, ancor più precisa rispetto alla precedente: «questo santuario fu costruito 46 anni fa [...]». Invece, l'intera struttura, comprensiva dei tanti recinti di delimitazione, fu completata solo al tempo del procuratore Albino, nel 63 d.C., sette anni prima della sua definitiva distruzione che avvenne nel 70 d.C. ad opera delle legioni romane sotto il comando di Tito.⁵⁶

La decisione di ristrutturare il tempio può essere posta dopo che Augusto era tornato a Roma, visto che Giuseppe Flavio afferma che egli arrivò in Siria alla fine del XVII anno di regno di Erode⁵⁷ e visto che i lavori iniziarono nel XVIII anno.⁵⁸

⁵¹ Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 346-348.

⁵² GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 380.

⁵³ ναός è il termine che ritroviamo nell'originale greco, che sta indicare la parte più interna del tempio, il vero e proprio santuario comprendente il vestibolo, il Santo e il Santo dei Santi, che era l'area propriamente culturale, sopraelevata grazie ai lavori di restauro di Erode di circa 4 metri, per distinguerla dal resto della costruzione comprendente anche i vari recinti, in greco indicata con ἱερόν, che possiamo più genericamente tradurre con "tempio".

⁵⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 421.

⁵⁵ Cfr. HOEHNER, *Chronological Aspects*, 41-54; FIRPO, *Il problema cronologico*, 85-86.

⁵⁶ Cfr. WRIGHT, *Una storia*, 1640.

⁵⁷ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 354.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 380.

La data del rientro di Augusto dall'Oriente può essere posta con certezza nel 19 a.C., in quanto il senato fece erigere un'ara, la *Fortuna Redux* di Porta Capena, e la fece consacrare proprio in occasione del suo rientro dalla Siria e del suo ingresso a Roma dall'Appia il 12 ottobre. Tale altare fu inaugurato il 15 dicembre del 19 a.C. Conseguentemente si può dedurre che la decisione di Erode in merito ai lavori del tempio fu presa verso la fine dell'anno 19 a.C. Partendo dalla fine dell'estate dell'anno 37 a.C., datazione in cui è posta di solito la caduta di Gerusalemme in mano di Erode, il XVII anno di regno terminerebbe a fine estate dell'anno 20 a.C., e il XVIII alla fine di quella del 19 a.C. Se, dunque, i lavori nel tempio iniziarono *dopo* il rientro di Augusto a Roma, essi non avrebbero avuto inizio entro il termine del XVIII anno di regno ma qualche mese dopo, sebbene si possa pensare che in concomitanza della partenza di Augusto, Erode avesse già preso la decisione di effettuare tali lavori, e questo potrebbe anche spiegare la presenza dell'indicazione del XVIII anno che troviamo in *Antichità Giudaiche*. Il fatto, poi, che i lavori non iniziarono immediatamente dopo la decisione di Erode potrebbe essere spiegato dalla resistenza opposta dai Giudei nell'abbattere il vecchio santuario, per edificarne uno nuovo più in alto, come lo stesso Giuseppe Flavio annota in *Antichità Giudaiche*:

Erano sgomenti al pensiero che egli buttasse giù l'intero edificio e poi non avesse i mezzi sufficienti per realizzare il suo progetto. E tale pericolo pareva loro molto grande, e l'ampiezza dell'impresa sembrava di difficile realizzazione (xv, 388). [...] Mentre essi la pensavano così, il re parlò incoraggiandoli; diceva che non avrebbe tirato giù il tempio prima di avere pronto tutto il materiale necessario per la fine dell'impresa (xv, 389). [...] Preparato, dunque, un migliaio di carri per portare le pietre, scelti diecimila dei più valenti operai, acquistò abiti sacerdotali per un rifornimento di sacerdoti, addestrò alcuni a fare i muratori, altri a fare i carpentieri, e diede inizio alla costruzione solo dopo che tutto ciò era stato accuratamente preparato da lui (xv, 390).

Secondo quanto riportato da Giuseppe Flavio, infatti, è necessario computare un periodo di tempo tra il rientro di Augusto a Roma e l'inizio dei lavori. Questo ritardo fu causato dalle difficoltà organizzative, vista la resistenza dei Giudei, e visto che l'area culturale del santuario era inaccessibile a chi non fosse sacerdote. Per questo motivo alcuni di essi furono addestrati al mestiere di muratore o carpentiere, il che avrà certamente richiesto del tempo. Inoltre, Giuseppe Flavio fa intendere che le ultime resistenze furono vinte soltanto quando tutto il materiale necessario era stato accuratamente già preparato.⁵⁹ Soltanto quando i sacerdoti videro tutto il materiale necessario per la costruzione del nuovo santuario si decisero a iniziare i lavori di demolizione di quello pre-esistente.

La costruzione del santuario (ναός) durò un anno e mezzo circa.⁶⁰ Inoltre, questo primo lavoro terminò verso la fine dell'estate, inizio autunno, poiché in tale

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 390.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 421.

periodo dell'anno Erode fu proclamato re, dopo la presa di Gerusalemme, fissandone una festa commemorativa, e nello stesso periodo fu completato il santuario: «E accadde che il giorno nel quale si pose fine al lavoro del santuario, coincise con quello della ascesa (al trono) del re che erano soliti festeggiare. A motivo della duplice occasione, la festa risultò veramente fastosa».⁶¹ Ponendo l'inizio dei lavori nella primavera dell'anno 18 a.C., circa sei mesi dopo l'arrivo a Roma di Augusto, un ritardo questo giustificato dai problemi organizzativi sopra citati, ma anche per permettere di festeggiare l'imminente pasqua un'ultima volta utilizzando il vecchio santuario, trattandosi della festa liturgica più importante dell'anno, è possibile concludere che il santuario fu completato alla fine dell'estate, inizio autunno dell'anno 17 a.C. La prima pasqua festeggiata con il nuovo santuario, quindi, fu quella del 16 a.C., e partendo da essa, per giungere alla pasqua dell'anno 31, quella in cui porre la disputa di Gesù con i Giudei riportata in Gv 2,20, se la sua crocifissione è avvenuta nell'anno 34 e se la sua vita pubblica è stata di circa 3 anni, intercorrono proprio 46 anni. Alla fine dell'estate dell'anno 31 terminò il 47-esimo anno dell'anniversario della festa di Erode il Grande e del completamento dei lavori del santuario, conteggiati a partire dall'autunno del 17 a.C. Ma il re idumeo, non molto amato dai Giudei, non c'era più da circa trent'anni, e la festa del suo regno era oramai passata nel dimenticatoio. Nella memoria "liturgica" dei sacerdoti, però, tramandata da padre in figlio, c'era ancora quella prima pasqua festeggiata con il santuario nuovo, caduta esattamente 46 anni prima di quella del 31 d.C., in cui abbiamo posto cronologicamente l'episodio di Gv 2,20, in base alle nostre considerazioni sulla datazione della crocifissione. Ne deriva, in definitiva, un quadro cronologico coerente in cui incasellare tutte le notizie storiche forniteci da Giuseppe Flavio e ben correlate alle informazioni deducibili dai vangeli canonici.

VII. L'AVVICENDAMENTO DELLE CLASSI SACERDOTALI E LA DATAZIONE DELLA NASCITA DI GESÙ

Facendo riferimento ai vangeli canonici è possibile, inoltre, mettere in evidenza un ulteriore interessante risultato che ben si correla con il quadro cronologico appena discusso e, allo stesso tempo, da esso completamente dipende. La pasqua del 16 a.C., secondo le nostre ipotesi, avrebbe visto l'inaugurazione cultuale del santuario fatto ricostruire da Erode. A questo punto sarebbe consequenziale ipotizzare che l'avvicendamento della 24 classi sacerdotali sia iniziato proprio nel primo sabato a partire dalla pasqua del 16 a.C. In effetti, non sappiamo con certezza quali fossero le modalità secondo cui si avvicendavano le varie classi nel prestare il loro servizio liturgico al tempio, se la successione fosse ininterrotta o riprendesse ogni anno dalla prima classe in occasione della festività della Pasqua o dei Tabernacoli. A tale riguardo sono state proposte diverse ipotesi, che riassu-

⁶¹ *Ibidem*, 423.

meremo brevemente in seguito. A prescindere da esse, in ogni caso sembra del tutto ragionevole ipotizzare che proprio in occasione dell'inaugurazione culturale del nuovo santuario ci possa essere stato l'inizio dell'avvicendamento delle 24 classi, che considereremo ininterrotto per un periodo temporale lungo almeno 49 anni, cioè per un intero periodo giubilare, in modo tale da coprire almeno un periodo storico di 46 anni e giungere al primo anno di vita pubblica di Gesù. L'inaugurazione culturale del santuario, infatti, può essere considerata un avvenimento unico nel suo genere, avvenuto prima di allora soltanto molti secoli addietro, ai tempi del rientro dall'esilio babilonese. Di per se stessa questa semplice caratteristica di unicità conferisce a tale avvenimento un'importanza tale già da giustificare pienamente l'ipotesi dell'inizio dell'avvicendamento delle classi in occasione dell'inaugurazione culturale del nuovo santuario. Vedremo, inoltre, nelle prossime pagine che è possibile mettere in evidenza delle importanti analogie con i turni sacerdotali del calendario solare scoperto a Qumran⁶² che avvalorano ancor più l'attendibilità della nostra ipotesi.

Riguardo ai turni sacerdotali si noti che otto è il numero usuale di giorni consecutivi di servizio spettante ad ogni classe, poiché esso andava da un sabato ad un altro,⁶³ e ad ogni sabato la classe uscente e quella entrante erano entrambe presenti al tempio. Quando, però, il turno di una classe era contiguo alla settimana di festività pasquale i sacerdoti servivano al tempio per più giorni consecutivi rispetto al turno usuale di otto giorni, poiché durante le feste di pellegrinaggio tutte le classi erano chiamate al servizio al tempio. Ogni tanto, quindi, capitava di servire per due settimane consecutive. Come verificheremo in seguito si trattava di un avvenimento non frequente che, per questo motivo, certamente avrebbe avuto un'elevata probabilità di rimanere impresso nella memoria dei sacerdoti, anche perché non tutti risiedevano a Gerusalemme, come confermato nel vangelo lucano per Zaccaria (cfr. Lc 1,39), e questo avrebbe comportato l'assenza da casa per un periodo di tempo più lungo rispetto al solito, causando una possibile memoria a lungo termine nei sacerdoti che avevano sperimentato l'insolito prolungarsi del turno. Ipotizzeremo, inoltre, che quando un turno si sovrapponeva parzialmente o totalmente ad una delle settimane di pellegrinaggio a Gerusalemme, anche se tale turno avveniva in concomitanza con le altre classi, esso venisse conteggiato come effettuato. In tal modo sarebbe stato molto semplice portare avanti il conteggio dei turni, da un sabato all'altro, a prescindere dalle festività che potevano iniziare in qualsiasi giorno della settimana. Si tratta dell'ipotesi che rende il computo delle classi il più lineare e semplice possibile: ininterrotto, a prescindere dalle festività e dell'inizio del nuovo anno, almeno per un periodo di tempo pari alla durata di un giubileo. Nel confronto che poi faremo con il calendario solare di Qumran verificheremo che anche questa seconda ipotesi, oltre

⁶² G. VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books Ltd, Londra 1997, 336-348.

⁶³ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, VII, 365.

ad essere del tutto ragionevole, è pienamente giustificata da quanto emerso dai rotoli del Mar Morto.

Ricordiamo, inoltre, che Luca ha cura di precisare che il padre di Giovanni Battista, Zaccaria, apparteneva alla classe sacerdotale di Abia e che quando ebbe l'apparizione dell'angelo e l'annuncio della nascita del Battista «officiava nel turno della sua classe» (Lc 1,8). La ricostruzione dei turni delle classi sacerdotali, dunque, permetterebbe di ottenere, indirettamente, indicazioni sulla datazione della nascita di Giovanni, precursore, nel suo ministero pubblico, del cugino Messia e, in ultima analisi, di ottenere, dalle notizie derivabili dai vangeli canonici, una datazione indiretta della nascita di Gesù.⁶⁴

Per poter effettuare la precedente analisi nella Tabella 2 abbiamo riportato una prima parte dei turni della prima classe sacerdotale, calcolati sino all'inizio dell'era cristiana, ipotizzando l'inizio della turnazione nel primo sabato a partire dalla pasqua del 16 a.C. che avrebbe visto l'inaugurazione del nuovo santuario del tempio, in base a quanto precedentemente discusso. In grassetto nella Tabella 2 sono stati indicati gli anni embolismici. Per quanto concerne il calcolo degli anni che hanno visto l'intercalazione di un tredicesimo mese è stata ipotizzata la loro necessaria presenza *almeno* quando il primo plenilunio di primavera cadeva entro tre-quattro giorni dalla data astronomica dell'equinozio o prima di essa poiché all'inizio dell'era cristiana il sole sorgeva nella costellazione dei Pesci sino al 26-27 marzo, per poi passare in quella dell'Ariete. L'ipotesi di base è che i Giudei, per verificare che la primavera fosse già iniziata, facessero riferimento alle costellazioni visibili ad Est, poco prima del sorgere del sole, e verificassero se fosse presente proprio quella dell'Ariete, come indicata dall'antica tradizione mosaica ricordata da Giuseppe Flavio.⁶⁵ Il criterio utilizzato per calcolare l'inizio dei mesi lunari, inoltre, è stato che almeno il 2% del disco lunare doveva essere già visibile prima del tramonto della luna. Si noti, a riguardo, che gli anni embolismici non erano predeterminati nel calendario luni-solare ebraico di duemila anni fa. Come già osservato, un inverno troppo rigido poteva far slittare la data della pasqua di un mese. Questa evenienza, però, in base alle ipotesi fatte sulle modalità di turnazione, *non* causa una variazione dei turni delle classi in termini di date del calendario giuliano, poiché anche durante le feste di pellegrinaggio si seguiva l'usuale avvicendamento, con l'unica differenza della concomitante presenza anche delle altre classi. Nell'ultima colonna della tabella è stato riportato il totale di giorni consecutivi di servizio della prima classe sacerdotale in concomitanza della pasqua, conteggiati in una modalità inclusiva. Per poter effettuare la verifica dei turni di servizio prolungatisi per più di otto giorni le date della pasqua nella Tabella 2 sono state riportate quando cadevano molto vicine ad uno dei turni della prima classe, così vicine da essere necessaria la verifica se ci fosse stato un

⁶⁴ Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical*, 275-278.

⁶⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, III, 248.

periodo di giorni consecutivi di servizio dei sacerdoti della prima classe maggiore di otto, che abbia visto quindi la loro permanenza a Gerusalemme per più di otto giorni. Prima, però, di discutere i dati sintetizzati nell'ultima colonna, poniamo l'attenzione su un altro risultato deducibile dall'analisi presentata in Tabella 2.

Tabella 2: Turni della prima classe sacerdotale ed alcuni dell'ottava, sino all'inizio dell'era cristiana, nell'ipotesi che la turnazione sia iniziata il primo sabato a partire dalla pasqua del 16 a.C. e che l'anno fu embolismico. Per il commento della tabella si veda il testo principale.

1ª classe	Pasqua	1ª classe	8ª classe	Gg
29 apr-6 mag 16aC	23-30 apr 16aC	14-21 ott 16aC	25set-2 ott 16aC	14
31 mar-7 apr 15aC	13-20 apr 15aC	15-22 set 15aC	3-10 nov 15aC	8
2-9 mar 14aC		17-24 ago 14aC	5-12 ott 14aC	8
1-8 feb 13aC		18-25 lug 13aC	5-12 set 13aC	8
2-9 gen 12aC		19-26 giu 12aC	7-14 ago 12aC	8
4-11 dic 12 aC	30 mar-5 apr 11aC	21-28 mag 11aC; 5-12 nov 11aC	9-16 lug 11aC	8
22-29 apr 10aC	18-25 apr 10aC	7-14 ott 10aC	25 no-2dic 10aC	12
23-30 mar 9aC	7-14 apr 9aC	7-14 set 9aC	26 ott-2 no 9aC	8
22 feb-1 mar 8aC		9-16 ago 8aC	27 set-4 ott 8aC	8
24-31 gen 7aC		11-18lug 7aC	29 ago-5set 7aC	8
26 di-2 gen 6aC		12-19giu 6aC	31 lug-6ago 6aC	8
27 nov-4 dic 6aC	22-29 apr 5aC	13-20 mag 5aC ; 28 ott-4 nov 5aC	1-8 lug 5aC	8
14-21 apr 4aC	11-18 apr 4aC	29 set-6 ott 4aC	17-24 nov aC	11
16-23 mar 3aC	2-9 apr 3aC	31 ago-7 set 3aC	19-26 ott 3aC	8
15-22 feb 2aC	20-27 apr 2aC	2-9 ago 2aC	20-27 set 2aC	8
17-24 gen 1aC		3-10 lug 1aC; 18-25 dic 1aC	21-28 ago 1aC	8

In essa, infatti, abbiamo riportato anche alcuni turni dell'ottava classe, quella di Abia,⁶⁶ in particolare quelli che cadevano in prossimità della festa dei Tabernacoli. Dall'analisi calendariale presentata nella Tabella 2 emerge che il secondo turno dell'ottava classe nel 2 a.C., in base alle ipotesi fatte, sarebbe andato dal 20 al 27 settembre. Osserviamo che questo risultato direttamente dipende dall'aver ipotizzato l'inizio delle turnazioni delle classi sacerdotali nel primo sabato a partire dalla pasqua del 16 a.C., che avrebbe visto l'inaugurazione culturale del nuovo santuario, 46 anni prima dell'inizio della vita pubblica di Gesù, a sua volta direttamente dipendente dalle datazioni del xv anno di Tiberio nell'anno 30 e della crocifissione nell'anno 34, precedentemente ottenute. Ricordiamo che il riferimento lucano dell'annuncio dell'angelo a Zaccaria (cfr. Lc 1,8) è posto dalla tradizione della Chiesa d'Oriente al 23 settembre.⁶⁷ Dall'analisi riassunta in Ta-

⁶⁶ La classe di Abia era l'ottava nell'elenco ufficiale, un ordine stabilito per sorteggio (cfr. 1Cr 24, 3-10).

⁶⁷ Cfr. A. AMMASSARI, *Alle origini del calendario natalizio*, «Euntes Docete» 45 (1992) 11-16.

bella 2 deriva, quindi, un'inaspettata compatibilità con la data della tradizione della Chiesa d'Oriente per quanto concerne l'annuncio dell'angelo a Zaccaria (23 settembre), in accordo persino con l'inizio convenzionale dell'era cristiana, alla fine del dicembre dell'1 a.C., cioè con la datazione della nascita di Gesù secondo il computo di Dionigi il Piccolo, poiché il Battista fu concepito circa sei mesi prima dell'Annunciazione a Maria, in base alle notizie forniteci dal vangelo lucano (cfr. Lc 1,36), cioè circa quindici mesi prima della nascita di Gesù. Si noti che nel 2 a.C. la festa dei Tabernacoli, in base alle ipotesi di calcolo degli anni embolismici discusse, cadde nel mese di ottobre e non di settembre. Questo particolare del servizio al tempio narratoci da Luca (cfr. Lc 1,8), che vide Zaccaria sorteggiato, non essendo concomitante con la festa dei Tabernacoli, è un dato che rafforza il risultato ottenuto. Infatti, durante le feste di pellegrinaggio tutte le classi servivano e sarebbe stato alquanto improbabile che il sorteggio avesse portato proprio alla scelta di Zaccaria. Durante i turni dell'ottava classe, invece, la probabilità di essere sorteggiati per il servizio nel santuario sarebbe stata molto più elevata, più alta di 24 volte rispetto alle feste di pellegrinaggio, poiché soltanto i sacerdoti appartenenti a tale classe erano presenti a Gerusalemme.

Quello appena discusso è uno degli approcci classici utilizzati per la datazione della nascita di Gesù, che si basa proprio sulla ricostruzione dei turni calendariali del servizio al tempio delle 24 classi sacerdotali. Ad esempio, una delle ipotesi, che a riguardo in passato è stata avanzata, fa riferimento alla *Mishna*, in cui si riporta che la distruzione del secondo tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. avvenne nello stesso giorno della distruzione del primo tempio, alla *vigilia* del 9 di Av, nella notte al termine del sabato, ed era di turno la prima classe sacerdotale, quella di Ioarib.⁶⁸ La conversione di questa data nel calendario giuliano porta alla notte del sabato 4 agosto dell'anno 70 d.C., poiché la domenica 5 agosto fu il 9 di Av. Secondo Giuseppe Flavio, invece, sappiamo che questo infausto avvenimento per gli Ebrei dovrebbe essere accaduto *dopo* il sabato 4 agosto del 70 d.C. (cfr. *Guerre Giudaiche*, VI, 220-270), il 6 agosto di quell'anno, corrispondente al 10 di Av del calendario luni-solare:

Questo già da parecchio tempo era stato dal Dio condannato alle fiamme, e col volger degli evi ritornò il giorno fatale, il dieci del mese di Loos (Av), quello in cui una volta esso era già stato incendiato dal re dei Babilonesi (VI, 250). [...] Una cosa che colpisce è poi il corso preciso della ruota del destino; infatti, come ho già notato, esso attese il ritorno dello stesso mese e dello stesso giorno in cui il tempio era stato precedentemente incendiato dai Babilonesi (VI, 268).

⁶⁸ Cfr. M.L. RODKINSON (ed), *Babylonian Talmud*, VIII, *Tract Taanith (Fasting)*, Boston 1896, 86. Nella tradizione giudaica il 9 di Av era giorno di lamento e digiuno poiché in esso cadeva l'anniversario della distruzione del precedente tempio con il resto della città (cfr. 2Re 25,8-9): A. CODY, *Aggeo, Malachia, Zaccaria*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 465.

Osserviamo, inoltre, che lo storico giudeo-romano *non* indica quale classe sacerdotale fosse quel giorno di servizio al tempio, a differenza della *Mishna*. Si noti, però, che Giuseppe Flavio annota che già l'8 di Av i Romani diedero fuoco alle porte dei portici del tempio,⁶⁹ e il fuoco divampò per tutta la notte. Pertanto si può ritenere che le due fonti sono tra loro coerenti nell'indicare l'inizio della fine del tempio di Gerusalemme la notte del sabato 4 agosto, giorno che vide, verosimilmente, l'ultima volta i sacerdoti officiare, per quanto la capitolazione definitiva, con la distruzione della sua parte più interna e sacra, cioè del santuario, si ebbe, secondo Giuseppe Flavio, il 10 di Av, poiché Tito all'inizio voleva risparmiarlo data la sua maestosità.⁷⁰

Partendo da queste informazioni H. Browne,⁷¹ assumendo un ciclo ininterrotto di avvicendamento delle classi dalla fondazione del secondo tempio, posto dall'autore nel 536 a.C., a partire dall'inizio del settimo mese dell'anno, quello di Tishri, coincidente quell'anno con il 24 settembre del calendario giuliano analettico, ottenne che l'annuncio a Zaccaria potrebbe essere avvenuto nella settimana tra il 27 settembre e il 5 ottobre dell'anno 6 a.C., poiché in quel periodo cadeva uno dei turni della classe di Abia. In particolare, Browne per ottenere tale datazione prese in considerazione l'informazione di S. Crisostomo (IV secolo) che, in una sua omelia di Natale, *Diem Natalem Christi*, collocò l'annuncio a Zaccaria proprio nel giorno 10 di Tishri, che nell'anno 6 a.C. coincise con il 5 ottobre. In realtà, secondo la legge mosaica, trattandosi dello *Yom Kippur*, solo il sommo sacerdote avrebbe avuto accesso al Santo dei Santi. Non sarebbe stato possibile, quindi, per Zaccaria officiare all'interno della parte cultuale più sacra del tempio.⁷² La data di nascita che Browne ottenne per Gesù è l'8 dicembre del 5 a.C., Lewin, invece, sulla base della stessa ricostruzione dei turni, svincolandosi però dal riferimento di san Crisostomo che, come osservato, non sarebbe verosimile in quanto Zaccaria non era sommo sacerdote e non avrebbe potuto officiare all'interno del tempio nel giorno dello *Yom Kippur*, propose per altre date: l'annuncio a Zaccaria a maggio del 7 a.C., e la nascita di Gesù all'inizio dell'agosto del 6 a.C.⁷³ L'anno della nascita di Gesù derivato da Lewin, come deducibile da Mt 2,1ss, era antecedente di un paio d'anni alla datazione della morte di Erode il Grande che era stata posta nel 4 a.C. da Wallon in un recente studio dell'epoca, pubblicato solo pochi anni addietro, nel 1858.⁷⁴

Anche l'ipotesi dei cicli sacerdotali che riprendevano ogni anno dalla prima classe è stata proposta, con l'inizio nel mese di Tishri, com'era avvenuto con l'inaugurazione dell'altare dopo l'esilio babilonese, ottenendo un turno costante

⁶⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche*, VI, 220, 228, 232-235.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, 241.

⁷¹ Cfr. H. BROWNE, *Ordo saeculorum, A Treatise on the Chronology of the Holy Scriptures: and the Indications Therein Contained of a Divine Plan of Times and Seasons*, Londra 1844, 33ss.

⁷² Cfr. U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi*, Sumptibus Pontificii Institutii Biblici, Roma 1933, 38.

⁷³ Cfr. T. LEWIN, *Fasti Sacri*, Longmans, Londra 1865, 29ss.

⁷⁴ Cfr. WALLON, *Mémoire sur les années*, 77-87.

per l'ottava classe intorno alla seconda decade di novembre, e la nascita di Gesù, 15 mesi dopo, a febbraio.⁷⁵

Altri autori,⁷⁶ infine, collegandosi alle ricerche derivate dallo studio e l'analisi dei testi presenti nei rotoli di Qumran,⁷⁷ in base all'ordine dei turni sacerdotali derivabile da un calendario solare di 364 giorni,⁷⁸ sarebbero giunti alla conclusione che l'annuncio dell'angelo a Zaccaria della nascita di Giovanni il Battista potrebbe essere effettivamente collocato a fine settembre e la nascita di Gesù a fine dicembre, poiché uno dei turni di servizio della classe di Abia riportati in tale calendario sarebbe potuto capitare proprio nell'ultima decade di settembre, una volta convertito in termini di date del calendario giuliano. In tal modo si avrebbe, quindi, una conferma della data della tradizione per la nascita di Gesù, almeno per quanto concerne il giorno di nascita posto all'inizio dell'inverno, ma non tutti hanno considerato questo risultato attendibile. La difficoltà principale nasce dal fatto che il calendario rinvenuto a Qumran, con i turni di servizio al tempio delle 24 classi sacerdotali, è solare e non è quello luni-solare utilizzato per la proclamazione delle festività culturali da parte del Sinedrio. Inoltre, esso è di soli 364 giorni. Di conseguenza, poiché è più corto rispetto alla durata dell'anno astronomico che è di circa 365 giorni e 6 ore, questa differenza di un giorno e 6 ore (1,25 giorni) spinge a supporre che il calendario solare di Qumran prevedesse l'aggiunta di intere settimane intercalari, in analogia all'analogia necessità di aggiungere dei mesi intercalari (anni embolismali) nel calendario luni-solare, per riallinearlo dal punto di vista astronomico rispetto all'equinozio di primavera.⁷⁹ Infatti, 1,25 giorni per 28 dà 35 giorni esatti, cioè cinque settimane. Pertanto in un ciclo di 28 anni il calendario solare di Qumran si sarebbe trovato in anticipo dal punto di vista astronomico di ben 5 settimane. È presumibile, quindi, che anche il calendario di Qumran prevedesse un qualche sistema di correzione intercalare, probabilmente con l'introduzione, secondo adeguati criteri, di intere settimane, in analogia a quanto avveniva per il calendario luni-solare che prevedeva l'inserimento del 13 mese quando necessario (anno embolismico). Ma non ci è pervenuta nessuna informazione a riguardo, e si possono fare solo delle ipotesi circa i meccanismi utilizzati per il riallineamento astronomico del calendario. Un'altra difficoltà nasce dal fatto che i turni delle classi sacerdotali nei papiri del Mar Morto sono indicati rispetto al calendario solare. È necessario, dunque,

⁷⁵ Cfr. R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian*, Brill, Leiden 1996, 79-92.

⁷⁶ Cfr. AMMASSARI, *Alle origini*, 11-16; IDEM, *Il salterio latino di Pietro*, Città Nuova, Roma 1987, 38-49; C. MARTONE, *Un calendario proveniente da Qumran recentemente pubblicato*, «Henoch» 16 (1994) 49-76; FINEGAN, *Handbook of Biblical*, 39-49.

⁷⁷ Cfr. S. TALMON, *The calendar reckoning of the sect from the judean desert*, «Scripta Hierosolymitana» 4 (1958) 162-199; A. JAUBERT, *Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques*, «Vetus Testamentum» 3 (1953) 250-264.

⁷⁸ Cfr. VERMES, *The Complete Dead*, 336-348.

⁷⁹ Cfr. J.C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, Routledge, Londra 1998, 82; BECKWITH, *Calendar and Chronology*, 120-140.

fare ulteriori ipotesi per “convertire” i turni delle classi sacerdotali derivati dai papiri di Qumran rispetto al calendario luni-solare, poiché era il solo ad essere utilizzato nella liturgia del tempio di Gerusalemme, per poter infine convertire questi ultimi in date del calendario giuliano, cui si è effettivamente interessati. Conseguentemente la ricostruzione dei turni sacerdotali al Tempio di Gerusalemme, attraverso il calendario solare di Qumran, non è univoca non solo perché il particolare meccanismo ipotizzato per le settimane intercalari potrebbe implicare slittamenti anche di alcune settimane dei turni sacerdotali, ma anche perché il calendario solare è ciclico, ed il suo utilizzo per determinare le date dei turni della classe di Abia necessita altre ipotesi supplementari per porre l’inizio di uno dei suoi cicli in un ben preciso anno del calendario giuliano analettico.⁸⁰

Per una via completamente differente, però, dall’analisi riassunta in Tabella 2, utilizzando il calendario ebraico luni-solare, abbiamo verificato che si giunge proprio alla data della tradizione bizantina di questa festa legata alla figura del Battista, per giunta nell’anno 2 a.C., secondo l’inizio convenzionale dell’era cristiana. Ponendo nel 34 la crocifissione di Gesù, ottenuta astronomicamente, l’anno d’inizio dell’era cristiana, l’1 a.C., sarebbe immediatamente compatibile con la tradizione cristiana che indica un’età di Gesù il giorno della sua morte pari a 33 anni e qualche mese.⁸¹ Inoltre, in base all’analisi presentata in Tabella 2, si avrebbe una datazione per la nascita di Gesù compatibile con il 25 dicembre. Considerare storica la datazione della tradizione della nascita di Gesù, posta proprio alla fine dell’1 a.C., così come sembrerebbe emergere dalla precedente analisi astronomica e calendariale, rimanda immediatamente a quella della morte di Erode il Grande, ad essa intrinsecamente legata dalle notizie forniteci nel vangelo matteo al cap. 2.⁸² A questo importante argomento stiamo dedicando uno studio a parte, poiché la datazione classica della morte del re idumeo è nel 4 a.C.⁸³ In sintesi, gran parte delle informazioni storiche sul regno di Erode derivano dalle opere di Giuseppe Flavio. I riferimenti ad un’eclisse di luna e ad un giorno di digiuno culturale poco prima della morte del re idumeo, presenti in *Antichità Giudaiche*,⁸⁴ rappresentano utili vincoli per determinarne la datazione. La rivisitazione astronomica delle

⁸⁰ Ad esempio, J. Pratt e J. Lefgren hanno proposto che il meccanismo fosse quello di aggiungere una settimana intercalare ogni sei anni, più una settimana alla fine di un ciclo di 28 anni. La ricostruzione dei turni della classe di Abia, ottenuta partendo dalla loro conversione storica dei turni del calendario solare di Qumran in quello luni-solare e, in ultima analisi, in quello giuliano, porta questi autori ad ottenere che l’annuncio dell’angelo a Zaccaria sarebbe caduto nella terza decade del dicembre del 3 a.C., in un periodo dell’anno non correlato a quello della tradizione bizantina (J. PRATT, J. LEFGREN, *Seven Sacred Calendars testify of Christ*, «Meridian Magazine» [2003]).

⁸¹ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua*, 58.

⁸² Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 325-328.

⁸³ Cfr. SCHÜRER, *A History*, 465; T. D. BARNES, *The Date of Herod’s Death*, «Journal of Theological Studies» 19 (1968) 204-209; P. M. BERNEGGER, *Affirmation of Herod’s Death in 4 B.C.*, «Journal of Theological Studies» 34 (1983) 526-531; G. FIRPO, *La data della morte di Erode il Grande. Osservazioni su alcune recenti ipotesi*, «Studi Senesi» 32 (1983) 87-104; FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 291-301.

⁸⁴ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 167, 191, 213.

eclissi di luna all'inizio dell'era cristiana e la ricostruzione calendariale dei giorni cultuali di digiuno, previsti dalla tradizione ebraica, infatti, permettono di verificare nel dettaglio la sequenza cronologica degli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio riguardanti la morte di Erode il Grande, che funge da limite superiore per la datazione della nascita di Gesù in base alla redazione matteana (cfr. Mt 2,19). Dall'analisi astronomica-calendariale emerge la possibile compatibilità della datazione della nascita di Gesù proprio con l'inizio dell'era cristiana, nell'1 a.C., secondo l'indicazione di Dionigi il Piccolo, riprendendo e rivedendo cronologicamente l'ipotesi di coregenza del re idumeo con i suoi figli durante gli ultimi anni del suo regno.⁸⁵ La possibilità storica di un periodo di coregenza di circa 4 anni, infatti, potrebbe trovare una prova indiretta, dal punto di vista archeologico, nel non aver mai trovato monete indicanti un anno di regno inferiore al v per i figli di Erode il Grande: Erode Archelao, Filippo Erode ed Erode Antipa.⁸⁶ A tal proposito è indicativa la forte correlazione esistente tra i circa quattro anni di regno senza monete coniate da parte dei tre figli e i circa quattro anni che intercorrono tra la datazione classica della morte di Erode (4 a.C.) e l'inizio dell'era cristiana, come derivata da Dionigi il Piccolo. Che si tratti in entrambi i casi *proprio* di quattro anni potrebbe non essere semplicemente un caso ma un indizio dell'effettiva storicità di un periodo di coregenza che permetterebbe di spostare di qualche anno la morte del re idumeo, rendendola compatibile con la collocazione cronologica della nascita di Gesù all'inizio dell'era cristiana.

Tornando alla ricostruzione dei turni delle classi sacerdotali si noti, inoltre, che gli anni embolismici non erano predeterminati nel calendario luni-solare ebraico di duemila anni fa. Poiché, però, abbiamo ipotizzato che anche durante le feste di pellegrinaggio si continuasse a seguire l'usuale avvicendamento, con la sola differenza della concomitante presenza anche delle altre classi, pure se l'anno 2 a.C. non fosse stato embolismico, il turno dell'ottava classe rimarrebbe inalterato in termini di date del calendario giuliano. Pertanto, i turni della classe di Abia da noi ricostruiti continuerebbero a ritrovarsi in perfetto accordo con la tradizione bizantina del 23 settembre quale data dell'annuncio dell'angelo a Zaccaria e, in ultima analisi, con la nascita di Gesù posta al 25 dicembre dell'1 a.C., aprendo alla possibilità della sua effettiva valenza storica.

A questo punto nasce spontanea una domanda: per quanto generali siano le ipotesi da noi fatte, che hanno avvalorato la datazione della Chiesa d'Oriente per l'annuncio dell'angelo a Zaccaria (che, indirettamente, attraverso gli elementi cronologici deducibili dai vangeli canonici, comportano la possibile storicità della datazione della nascita di Gesù al 25 dicembre dell'1 a.C.), esse trovano possibili

⁸⁵ Cfr. W.E. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, «The Journal of Theological Studies» 17 (1966) 296-298; G. FEDALTO, *Storia e metastoria del cristianesimo. Questioni dibattute*, «Studi religiosi» 4 (2006) 54-57.

⁸⁶ Cfr. J.P. PRATT, *Yet another Eclipse for Herod*, «The Planetarian» 19 (1990) 8-14.

conferme nei documenti più antichi in nostro possesso riguardanti i calendari utilizzati in Giudea nel I secolo?

Per rispondere alla precedente domanda osserviamo innanzi tutto che i turni delle classi sacerdotali, secondo l'ordine riportato nel calendario solare di Qumran, erano sviluppati su un ciclo di sei anni e prevedevano che la prima classe nel primo anno di tale ciclo dovesse effettuare il primo turno da sabato 18 Nisan a sabato 24 Nisan.⁸⁷ Il calendario solare, infatti, era caratterizzato dalla pasqua, il 15 di Nisan, che cadeva sempre di mercoledì e, conseguentemente, il 18 di Nisan era sempre un sabato. Porre al 18 di Nisan del primo dei sei anni del ciclo il turno della prima classe, secondo la prassi sacerdotale che è emersa dai rotoli del Mar Morto, in particolare dal *Mishmarot A* del rotolo 4Q320,⁸⁸ equivale a porre l'inizio dell'avvicendamento delle 24 classi nel primo sabato dopo la prima pasqua dell'inizio del ciclo. Ma questo è proprio ciò che noi abbiamo supposto sia accaduto nel 16 a.C., in occasione dell'inaugurazione culturale del nuovo santuario del tempio, in cui il primo sabato dopo la pasqua di quell'anno cadde il 20 di Nisan del calendario luni-solare. La nostra ipotesi di inizio dei turni, cioè, trova una perfetta analogia in quella prevista dal calendario solare di Qumran. L'unica differenza è che nel calendario solare il turno d'inizio era fisso, al sabato 18 di Nisan; in quello luni-solare, invece, il giorno del mese di Nisan che era il primo sabato dopo pasqua dipendeva dal particolare anno considerato, poiché nel calendario usato al tempio di Gerusalemme la pasqua era una festa legata alle fasi lunari e, per questo, non cadeva sempre nello stesso giorno della settimana; e nell'anno 16 a.C. il primo sabato dopo pasqua cadde il 20 di Nisan.

Un altro dato interessante che è possibile porre in correlazione con quanto da noi supposto è che i turni sacerdotali riportati a Qumran erano continui; essi proseguivano senza interruzioni durante le festività,⁸⁹ analogamente a quanto da noi ipotizzato per i turni proposti in Tabella 2. Ed ancora, per il calendario solare di Qumran il primo sabato dopo pasqua cadeva sempre il 18 di Nisan, e nel primo anno di ogni ciclo di sei si riproponeva periodicamente il servizio della prima classe sacerdotale.⁹⁰ È interessante a riguardo notare dai cicli sacerdotali da noi calcolati in Tabella 2, in base al calendario luni-solare utilizzato nella liturgia del tempio, come dopo sei anni, il primo sabato dopo pasqua vedeva nuovamente la coincidenza del turno della prima classe cadere così vicino alla pasqua da causare un numero di giorni consecutivi di servizio di questa classe maggiore di otto, evidenziato in grassetto nell'ultima colonna della tabella. Con una ciclicità, quindi, di 6 anni, il numero consecutivo di giorni di servizio della prima classe risultava maggiore di 8, proprio per la vicinanza del turno alla data della pasqua. In particolare, il primo sabato dopo pasqua vedeva il ripresentarsi del turno della

⁸⁷ Cfr. VERMES, *The Complete Dead*, 336-348.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

prima classe ogni settimo anno conteggiato in modalità inclusiva degli estremi, con una ciclicità dunque di sei anni, e questo è accaduto negli anni 16, 10 e 4 a.C., con il primo sabato dopo pasqua caduto, rispettivamente, nel 20, 18 e 17 di Nisan. Nonostante lo slittamento della data del primo sabato dopo pasqua che si osserva nel calendario luni-solare, è interessante la forte correlazione che emerge con i turni della prima classe previsti dal calendario solare ritrovato nei rotoli di Qumran: nel primo sabato dopo pasqua, ogni sei anni, era di servizio la prima classe. È questa un'altra interessante analogia tra i turni sacerdotali da noi ricostruiti in Tabella 2 e quelli emersi dai rotoli di Qumran, sebbene la periodicità nel calendario luni-solare si ripropone soltanto per un numero limitato di cicli consecutivi di 6 anni, a causa della retrodatazione della data del primo sabato dopo pasqua, che a Qumran veniva compensata inserendo le settimane intercalari. Infatti, dalla Tabella 2 analizzando le righe che riportano i turni della prima classe prolungati per più di otto giorni, indicati in grassetto nell'ultima colonna, emerge che tali turni si trovano dopo un ciclo di sei anni retrodatati di circa una settimana, una volta convertiti rispetto al calendario giuliano che è solare. Tale settimana sarebbe quella intercalare del calendario di Qumran necessaria per riallinearlo nuovamente rispetto all'equinozio di primavera ed ottenere, così facendo, il ripetersi identico dei turni delle classi sacerdotali rispetto al ciclo precedente.

Tutte le analogie poste in evidenza tra i turni sacerdotali del calendario luni-solare utilizzato nel tempio di Gerusalemme, riportati in Tabella 2, e quelli del calendario solare di Qumran, di cui abbiamo traccia storica nei rotoli del Mar Morto, mostrano l'esistenza di tanti elementi in comune tra le due tradizioni culturali tra loro coeve, quella ufficiale del tempio e quella della setta essena, e forniscono attendibilità alla modalità di avvicendamento delle classi da noi ipotizzata e, in ultima analisi, al risultato più importante che da essa deriva, riguardando alla possibile storicità della data del 23 settembre, quale giorno dell'annuncio dell'angelo a Zaccaria, e del 25 dicembre dell'1 a.C., quale data di nascita di Gesù. E, come vedremo nel prossimo paragrafo, le conferme indirette del quadro cronologico derivato non sono terminate.

VIII. I TURNI DELLE CLASSI SACERDOTALI IN RELAZIONE AI 46 ANNI DEL TEMPIO

È arrivato il momento di analizzare i turni calendariali della prima classe anche nei primi anni dell'era cristiana, riassunti in Tabella 3, poiché rimane da verificare quali e quante volte si siano presentati ai sacerdoti di tale classe turni prolungati di servizio al tempio. È questa una seconda risposta che volevamo ottenere, e per far questo dobbiamo estendere la nostra analisi calendariale ad un periodo di tempo più ampio di quello analizzato in Tabella 2. Ricordiamo, a tal proposito, che abbiamo ipotizzato che nel 16 a.C. l'avvicendamento delle 24 classi sacerdotali sia iniziata nel primo sabato a partire dalla pasqua in occasione dell'inaugura-

razione culturale del nuovo santuario fatto costruire da Erode. Questa ipotesi ha portato a due settimane intere di servizio consecutivo della prima classe in occasione dell'inaugurazione. Nel 10 e nel 4 a.C., inoltre, si sono avuti 12 e 11 giorni consecutivi di servizio, una settimana e mezza circa, come mostrato nell'ultima colonna della Tabella 2. Continuando tale analisi nella Tabella 3 si ottiene un unico ulteriore turno di servizio prolungato della prima classe, con l'interessante coincidenza che esso sarebbe caduto nel 31 d.C., con 13 giorni consecutivi di servizio, quasi due settimane intere (ultima colonna). Sul lungo periodo, quindi, si rompe la "parziale" periodicità del calendario lunisolare in termini di cicli di sei anni da noi evidenziata, che vedeva i turni della prima classe iniziare ogni sei anni nel primo sabato dopo pasqua, caratteristica che ha permesso di porlo in relazione a quello solare di Qumran, come ampiamente discusso alla fine del precedente paragrafo. Il motivo della scomparsa sul lungo periodo della ciclicità di 6 anni è la mobilità della pasqua ebraica del calendario luni-solare rispetto all'equinozio di primavera, poiché legata ai pleniluni. In questo il calendario luni-solare si differenzia nettamente da quello solare che è caratterizzato dall'aver le feste liturgiche più importanti dell'anno fisse sempre negli stessi giorni della settimana oltre che del mese, ma svincolate dai pleniluni.⁹¹ Abbiamo già annotato come la nostra analisi del xv anno di Tiberio abbia portato alla conclusione che l'anno 31 potrebbe coincidere con il primo anno di vita pubblica di Gesù, caduto proprio 46 anni dopo l'inaugurazione del santuario del Tempio nel 16 a.C. Alla luce di questo risultato otteniamo che nel 16 a.C. e 46 anni dopo, nel 31 d.C., questo servizio prolungato al tempio della prima classe si sarebbe ripetuto. Questa singolare coincidenza riporta immediatamente al passo del vangelo giovanneo (Gv 2,20) e rende possibile una sua interpretazione del tutto originale. Per capire quale possa essere la nuova possibile interpretazione di questo versetto giovanneo dobbiamo partire dal cercare una risposta alla seguente domanda: nell'ipotesi di un avvicendamento continuo delle classi, almeno per un intero giubileo di 49 anni, senza interruzioni, esiste un periodo dopo il quale gli stessi turni per una classe sacerdotale cadono negli stessi periodi dell'anno luni-solare ebraico?

Abbiamo già verificato che sul breve periodo questo avviene ogni settimo anno, conteggiato in una modalità inclusiva degli estremi, sebbene tale ripetersi ciclico con periodo di sei anni dei turni del calendario luni-solare non sia esatto ma solo approssimato, per le ragioni già chiarite. Per rispondere, però, alla precedente domanda in maniera più generale, cerchiamo innanzi tutto qual è il numero minimo di anni che dà un numero di settimane multiplo intero di 24, cioè del numero delle classi sacerdotali.

Tabella 3: Turni della prima classe sacerdotale dopo l'inizio dell'era cristiana, sino all'anno 31,

⁹¹ Cfr. *ibidem*.

nell'ipotesi che la turnazione sia iniziata il primo sabato a partire dalla pasqua del 16 a.C. e che l'anno fu embolismico. Per il commento della tabella si veda il testo principale.

1ª classe	Pasqua	1ª classe	Gg
		4-11 giu 1dC	8
19-26 nov 1dC	17-24 apr 2dC	6-13 mag 2dC ; 21-28 ott 2dC	8
7-14 apr 3dC	7-14 apr 3dC	22-29 set 3dC	8
8-15 mar 4dC		23-30 ago 4dC	8
7-14 feb 5dC		25 lug-1 ago 5dC	8
9-16 gen 6dC		26 giu-3 lug 6dC	8
11-18 dic 6dC		28 mag-4 giu 7dC	8
12-19 nov 7dC	10-17 apr 8dC	28 apr-5 mag 8dC ; 13-20 ott 8dC	8
30 mar-6 apr 9dC	30 mar-6 apr 9dC	14-21 set 9dC	8
1-8 mar 10dC		16-23 ago 10dC	8
31 gen-7 feb 11dC		18-25 lug 11dC	8
2-9 gen 12 dC		18-25 giu 12 dC	8
3-10 dic 12 dC		20-27mag 13dC	8
4-11 nov 13dC	4-11 apr 14 dC	21-28 apr 14 dC ; 6-13 ott 14 dC	8
23-30 mar 15dC	22-29 apr 15dC	7-14 set 15dC	8
22-29 feb 16dC		8-15 ago 16dC	8
23-30 gen 17dC		10-17 lug 17dC	8
25dic-1 gen 18dC		11-18 giu 18dC	8
26 nov-3 dic 18dC		13-20 mag 19dC ; 28 ott-4 nov 19dC	8
13-20 apr 20dC	28 mar-4 apr 20dC	28 set-5 ott 20dC	
15-22 mar 21dC		30 ago- 6 set 21 dC	8
14-21 feb 22 dC		1-8 ago 22dC	8
16-23 gen 23dC		3-10 lug 23dC	8
18-25 dic 23 dC		3-10 giu 24 dC	8
18-25 nov 24dC		5-12 mag 25dC ; 20-27 ott 25dC	8
6-13 apr 26dC	21-28 apr 26 dC	21-28 set 26 dC	
8-15 mar 27 dC		23-30 ago 27 dC	8
7-14 feb 28 dC		24-31 lug 28 dC	8
8-15 gen 29 dC		25 giu - 2 lug 29dC	8
10-17 dic 29 dC		27 mag-3 giu 30dC ; 11-18 nov 20dC	8
21-28 apr 31 dC	26 apr - 3 mag 31 dC	6-13 ott 31dC	13

Questa è una prima condizione che è necessario soddisfare se si vuol avere che, dopo un certo numero di anni, gli stessi turni capitano nello stesso periodo dell'anno solare. La risposta è 23 anni. Infatti, in 23 anni consecutivi cadono solo 5 o 6 anni bisestili. Se aggiungiamo 5 giorni aggiuntivi bisestili ai $365 \times 23 = 8395$ giorni contenuti in 23 anni, otteniamo 8400 giorni, che diviso 7 dà 1200 settima-

ne, che è un multiplo intero di 24, poiché 50×24 dà proprio 1200. Essendo 23 un numero primo, essendo cioè 23 divisibile solo per il numero 1 e per se stesso, la matematica assicura che non è possibile trovare un numero intero di anni più piccolo di 23 che soddisfi la precedente condizione.⁹² Dunque se in un determinato anno, ad esempio, il 23 settembre è caduto di sabato, ed è iniziato il turno della prima classe, allora dopo 23 anni il turno della prima classe cadrà sempre di sabato 23 settembre. In realtà poiché in un intervallo di 23 anni possono cadere anche 6 anni bisestili, allora dopo 23 anni possiamo anche avere che il giorno di sabato invece che cadere il 23 settembre, cadrà il 22 settembre, un giorno prima. In definitiva a meno di un solo giorno di scarto, a distanza di 23 anni, le classi ripetono i turni nello stesso periodo dell'anno solare. Pertanto una prima parte del nostro problema lo abbiamo risolto. Però non basta poiché il calendario ebraico utilizzato nella liturgia del tempio non era solare, come quello di Qumran, ma luni-solare. Dovremmo, quindi, imporre che il ripetersi delle classi non cada solo nello stesso giorno dell'anno solare – cosa comunque da non trascurare vista l'importanza dell'equinozio di primavera nel determinare la data della pasqua – ma debba cadere anche nella stessa fase lunare. A tale riguardo sappiamo che 19 anni solari equivalgono a 235 mesi lunari (ciclo metonico). Poiché un mese lunare dura all'incirca 29,53 giorni, dopo 23 anni solari avremo quasi 284 mesi lunari e mezzo. Cioè dopo 23 anni ritroveremo la stessa classe nello stesso periodo dell'anno solare ma con uno scarto di metà mese lunare. Poiché tutte le festività ebraiche del calendario ufficiale del tempio sono legate alle fasi lunari, per avere rispetto a tali festività che dopo un certo numero di anni si abbia la stessa configurazione delle classi, nello stesso periodo dell'anno solare, allora dobbiamo trovare un multiplo dei 23 anni che soddisfi anche l'ulteriore condizione sulle fasi lunari. In altri termini alla fine del ciclo dobbiamo avere anche un numero *intero* di mesi lunari. Siccome 23 anni equivalgono quasi esattamente a 284 mesi lunari e mezzo, allora 46 anni equivalgono quasi esattamente a 569 mesi lunari, a meno di uno scarto di circa uno o due giorni. Per i suddetti motivi se in un determinato anno una determinata classe, ad esempio la prima, si è trovata ad officiare per due settimane consecutive a cavallo della pasqua ebraica, dopo 46 anni si ripresenterà la stessa situazione, a meno di uno o due giorni di scarto. E questo è proprio quanto emerso dall'analisi dettagliata dei turni della prima classe sacerdotale sintetizzata nelle Tabelle 2 e 3. Ripetendo lo stesso calcolo per un periodo di 6 anni del calendario luni-solare si trova un numero di giorni multiplo intero di 7 e di 24 a meno di uno scarto di una settimana, cioè di una classe, che

⁹² Per inciso, nel caso si considera l'anno solare composto solo da 364 giorni, come fatto a Qumran, in 6 anni si ha un totale di 2184 giorni, cioè di 312 settimane che, a sua volta, è pari a 13 volte 24. Si ottiene, cioè, un multiplo intero di 24 che spiega la ciclicità su un periodo di sei anni del calendario dei turni sacerdotali di Qumran. In realtà, poiché l'effettivo anno solare non è di 364 giorni anche la soluzione utilizzata a Qumran era approssimata e, come già osservato, richiedeva l'inserimento di settimane intercalari di riallineamento astronomico del calendario solare.

spiega la ciclicità solo “approssimata” su un ciclo di 6 anni dei turni delle classi sacerdotali, che emerge dalla Tabella 2, e che abbiamo analizzato nel dettaglio nel precedente paragrafo ponendola a paragone con quella del calendario solare di Qumran che, verosimilmente, prevedeva l’inserimento di settimane intercalari proprio per rendere esatta tale ciclicità approssimata.

In base alle precedenti considerazioni, dunque, si può ipotizzare che i Giudei avessero notato, proprio per il ripetersi di un turno prolungato di servizio di una stessa classe poco dopo una festività importante come la pasqua, che dopo 46 anni tutto si ripeteva identicamente. Se cioè una determinata classe aveva officiato, ad esempio, dal 21 al 28 di Nisan, dopo 46 anni la stessa classe avrebbe officiato proprio dal 21 al 28 di Nisan, a meno di uno scarto di uno due giorni, oltre al turno comune con le altre classi per la festività che iniziava dopo il tramonto del sole del 14 di Nisan e si concludeva il 22 del mese. Questa memoria storica potrebbe facilmente essere stata tramandata da padre in figlio, in particolare posta in correlazione con l’inaugurazione del santuario del tempio, poiché nell’antico Israele si era sacerdoti per appartenenza alla tribù levita, e potrebbe spiegare in maniera del tutto originale il dato cronologico dei 46 anni che troviamo in Gv 2,20. Se ne deduce, cioè, che la domanda potrebbe essere stata posta a Gesù da un sacerdote della prima classe, che sapeva quanto successo alla generazione precedente, 46 anni prima.

Anche questo risultato è di conferma alla nostra ricostruzione cronologica che ha portato a porre l’inaugurazione cultuale del santuario del tempio in concomitanza della pasqua del 16 a.C., e alla nostra ipotesi che l’avvicendamento delle classi sia iniziato proprio in tale occasione, da cui è derivata come storicamente possibile la datazione della tradizione cristiana della natività di Gesù, il 25 dicembre dell’1 a.C. Si noti, però, che l’eventuale spostamento della pasqua rispetto alla datazione da noi indicata in tabella, a causa di variazioni sulla sequenza degli anni embolismici, potrebbe influenzare il risultato di quali anni abbiano visto i periodi di servizio prolungati. Se, ad esempio, l’anno 31 non fu embolismico, non avremmo avuto il ripetersi di un periodo prolungato di servizio della prima classe dopo 46 anni rispetto a quello del 16 a.C., e l’affermazione riportata in Gv 2,20 non potrebbe avere l’interpretazione da noi proposta.

Per concludere la nostra analisi calendariale dovremmo verificare quale classe officia durante la distruzione del tempio, il 4 agosto del 70 d.C., secondo l’antica tradizione talmudica. Per far questo è necessario fare un’ipotesi supplementare su cosa succedeva nel passaggio da un giubileo all’altro. Poiché il confronto fatto nel precedente paragrafo tra i turni del calendario luni-solare, ufficialmente utilizzato nella liturgia del tempio di Gerusalemme, con quelli del calendario solare di Qumran ha posto in evidenza numerose analogie, prenderemo come riferimento il meccanismo di variazione dei turni riportato nei papiri del Mar

Morto al passaggio da un giubileo all'altro, in particolare nel rotolo 4Q319.⁹³ Da questo papiro, infatti, è emerso che all'inizio di un nuovo giubileo si riprendeva il ciclo di 6 anni dei turni sacerdotali descritto nel paragrafo precedente. Nel primo sabato dopo la prima pasqua del secondo ciclo giubilare, però, il 18 di Nisan del calendario solare, non si riprendeva più con la prima classe ma con la quinta. E così via, nella prima pasqua del terzo ciclo giubilare, il primo sabato dopo pasqua prevedeva il servizio della nona classe. Da un giubileo all'altro, cioè, nel servizio del primo sabato dopo la prima pasqua del nuovo ciclo si aveva sistematicamente un salto di 4 classi. In tal modo in 6 giubilei, poiché $6 \times 4 = 24$, si ritornava alla prima classe. Pertanto, dopo 294 anni, dopo cioè 6 cicli giubilari di 49 anni, i turni riprendevano con quelli del primo anno giubilare in cui nel primo sabato dopo la prima pasqua del nuovo ciclo si trovava a servire al tempio la prima classe. Date le analogie già emerse tra i turni del calendario luni-solare e solare assumiamo che all'inizio del nuovo giubileo del calendario ufficiale del tempio, cioè il secondo a partire dall'inaugurazione cultuale del santuario avvenuta nel 16 a.C., i turni prevedessero che nel primo sabato dopo la prima pasqua fosse di servizio la classe quinta se all'inizio del primo giubileo c'era stata la prima, come da noi supposto. Alla stessa maniera, all'inizio del terzo giubileo ci sarebbe dovuta essere la nona, all'inizio del quarto giubileo la tredicesima e così via, se non fosse per il fatto che nel 70 d.C. la distruzione di Gerusalemme da parte delle legioni di Tito pose fine per sempre a questa tradizione cultuale.

Secondo Walcholder dal 34 al 35 d.C. cadde uno degli anni giubilari.⁹⁴ Si noti, pure, che l'anno 34 cade nel cinquantesimo anno a partire dal 16 a.C. L'anno 34 d.C., quindi, dovrebbe aver visto l'inizio del secondo giubileo, dopo il primo iniziato con l'inaugurazione del nuovo santuario del tempio nel 16 a.C. Pertanto all'inizio dell'anno liturgico del 34 d.C., il mese di Nisan che, in base a quanto determinato nel presente studio, vide la morte di Gesù di Nazaret, vide anche l'inizio di un nuovo periodo giubilare. Abbiamo già discusso come il venerdì di passione di Gesù, 14 di Nisan, quell'anno fu il 23 aprile, nel caso di anno embolismico, come da noi supposto. In base alle ipotesi fatte, in analogia con la ciclicità dei turni giubilari scoperti a Qumran, il primo sabato dopo la prima pasqua del secondo giubileo avrebbe dovuto vedere il servizio della quinta classe sacerdotale.⁹⁵ Da sabato 24 aprile a quello dell'1 marzo dell'anno 34, quindi, dovrebbe aver officiato la quinta classe. Si noti che dal sabato 3 aprile dell'anno 34 al sabato 4 agosto del 70 intercorsero 1896 settimane, pari a 79 turni completi delle 24 classi.

⁹³ Cfr. VERMES, *The Complete Dead*, 352-356.

⁹⁴ Cfr. B.Z. WACHOLDER, *The Calendar of Sabbatical Cycles During the Second Temple and the Early Rabbinic Period*, «Hebrew Union College Annual» 44 (1973) 53-196; IDEM, *Chronomessianism: The Timing of Messianic Movements and the Calendar of Sabbatical Cycles*, «Hebrew Union College Annual» 46 (1975) 201-218; IDEM, *The Calendar of Sabbath Years during the Second Temple Era: A Response*, «Hebrew Union College Annual» 54 (1983) 123-133; FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 129.

⁹⁵ Cfr. VERMES, *The Complete Dead*, 352-356.

La classe in servizio al tempio il 4 agosto del 70 d.C., quindi, era quella che nell'elenco precede la classe che fu di servizio dal 3 al 10 aprile dell'anno 34. Se dal 24 aprile al primo marzo del 34 officiò la quinta classe, dal 3 al 10 aprile officiò la seconda e, quindi, dal 28 luglio al 4 agosto del 70 d.C. officiò la prima classe, in perfetta correlazione con quanto indicato dalla *Mishna*, e si ottiene l'ennesima conferma dell'intero quadro cronologico derivato.

IX. CONCLUSIONI

Una nuova ipotesi da noi discussa in apertura del presente studio ha permesso di porre il xv anno di Tiberio, che in base alla redazione lucana avrebbe visto l'inizio della predicazione del Battista, nell'anno 30 del calendario giuliano. Il risultato è stato derivato supponendo che Luca abbia attinto da una fonte locale giudaica l'informazione che la morte di Tiberio sarebbe avvenuta proprio in concomitanza con la fine di un anno del calendario ebraico e che sette anni prima ci sarebbe stato l'inizio della predicazione del Battista. È questa, a nostro parere, l'informazione che Luca potrebbe aver attinto da una fonte giudaica locale, caratterizzata da una semplicità massima che la rende, per questo motivo, particolarmente verosimile. Il confronto tra l'analisi astronomica-calendariale e le fonti di storia romana, infatti, permette di verificare che Tiberio sarebbe morto proprio verso la fine dell'anno liturgico, verso la fine del mese di Adar. Associando, pertanto, 22 anni di regno all'anno luni-solare che è terminato nel marzo dell'anno 37 e calcolando a ritroso 7 anni otteniamo il xv anno di Tiberio citato da Luca, in cui sarebbe iniziato il ministero battesimale di Giovanni che possiamo, dunque, collocare all'inizio della primavera del 30 d.C.

Attraverso l'ausilio dell'astronomia, nella duplice ipotesi di anno embolismale e di ritardo di un giorno sull'inizio del mese lunare di Nisan a causa di possibili condizioni meteorologiche avverse abbiamo, inoltre, verificato che il venerdì 23 aprile 34 potrebbe essere stato un 14 di Nisan, compatibile con la cronologia giovannea come possibile giorno della crocifissione. Il 23 aprile 34 potrebbe essere considerato come quello della crocifissione anche se si facesse riferimento alla cronologia sinottica degli avvenimenti della passione di Gesù, poiché senza alcun ritardo sull'inizio del mese lunare sarebbe stato un venerdì 15 di Nisan. In base all'analisi astronomica-calendariale effettuata si tratta dell'unica datazione tra quelle possibili che, durante la presenza di Ponzio Pilato in Terra Santa, a prescindere dalla cronologia giovannea o sinottica considerata, può *sempre* aver visto la crocifissione di Gesù. Ponendo il xv anno di Tiberio nell'anno 30, il 34 come possibile anno della crocifissione diventerebbe immediatamente compatibile con una vita pubblica di Gesù della durata di tre anni e qualche mese, in accordo con la maggior parte della tradizione patristica,⁹⁶ un dato quest'ultimo compatibile

⁹⁶ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua*, 58.

anche con la redazione giovannea, nonostante che siano menzionate esplicitamente soltanto tre pasque.⁹⁷ Il suo battesimo, inoltre, sulle rive del fiume Giordano, dovrebbe essere caduto nel periodo intercorrente tra la pasqua dell'anno 30 e quella dell'anno 31, prima pasqua della vita pubblica di Gesù. Questa datazione del venerdì di passione nell'anno 34, inoltre, è quella che meglio si accorda con quella del martirio di Stefano, che è datata dagli studi nel 34-36, portando ad una naturale continuità degli avvenimenti storici della prima comunità giudeo-cristiana, così come emergono dal resoconto lucano degli Atti, con quelli riguardanti la vita pubblica e la morte di Gesù. All'opposto se si pone la crocifissione nell'anno 30, per i vincoli sulla datazione della morte di Erode nel 4 a.C., ci si trova inevitabilmente di fronte ad un ingiustificato vuoto di 4 o 6 anni in cui, apparentemente, non si avrebbe alcuna notizia storica riguardante la Chiesa primitiva, nata nel giorno di pentecoste successivo alla pasqua che vide la morte di Gesù.

La conseguente determinazione del primo anno di Gesù nel 31 d.C. permette, attraverso il versetto giovanneo Gv 2,20, di porre i "46 anni del Tempio", che videro la fine della ristrutturazione del suo santuario, all'inizio dell'autunno del 17 a.C., un anno e mezzo dopo l'inizio dei lavori,⁹⁸ iniziati nella primavera del 18 a.C., dopo che Augusto era tornato a Roma, avvenimento che la storia romana permette di porre nell'autunno del 19 a.C. La conseguente inaugurazione culturale del nuovo santuario avvenne, quindi, nella pasqua del 16 a.C. L'aver assunto che i turni delle classi sacerdotali abbiano avuto inizio, con la prima classe, nel primo sabato seguente la pasqua del 16 a.C., che avrebbe visto l'inaugurazione culturale del nuovo santuario fatto costruire da Erode, porta ad avere uno dei turni dell'ottava classe, quella di Abia, nel periodo dal 20 al 27 del 2 a.C., in perfetto accordo con la tradizione della Chiesa d'Oriente che pone l'annuncio dell'angelo a Zaccaria della nascita di Giovanni al 23 settembre. Poiché, infatti, nel vangelo lucano si ha cura di precisare che il padre di Giovanni Battista, Zaccaria, apparteneva alla classe sacerdotale di Abia e che quando ebbe l'apparizione dell'angelo e l'annuncio della nascita del Battista «*officiava nel turno della sua classe*» (cfr. Lc 1,8), ne consegue che tutta la ricostruzione storica discussa risulterebbe compatibile con la datazione della tradizione della nascita di Gesù. Questo avvenimento, dunque, potrebbe essere posto nella terza decade del dicembre dell'1 a.C., circa 15 mesi dopo il suddetto turno della classe di Abia, in base alle notizie cronologiche deducibili dal vangelo lucano, aprendo alla possibilità della valenza storica della datazione del 25 dicembre, un argomento questo che, come già accennato, approfondiremo ulteriormente in un prossimo lavoro, in particolare ponendolo in relazione con la datazione della morte di Erode che, in base al cap. 2 del vangelo matteo, doveva essere ancora in vita quando nacque il Messia tanto atteso dal popolo d'Israele.

⁹⁷ Cfr. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 349-352.

⁹⁸ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 421.

ABSTRACT

Da un'accurata analisi astronomica emerge come possibile datazione della morte di Gesù quella del 23 aprile dell'anno 34, considerato come 14 di Nisan del calendario luni-solare ebraico. L'indicazione del vangelo giovanneo dei "46 anni del tempio" (Gv 2,20), inserita nel quadro cronologico derivabile da tale datazione della crocifissione, porta a porre l'inaugurazione culturale del santuario del Tempio nella pasqua del 16 a.C. Ipotizzando che in concomitanza di tale avvenimento culturale sia iniziato l'avvicendamento delle 24 classi sacerdotali si ottiene che uno dei turni della classe di Abia vada dal 20 al 27 settembre del 2 a.C. Da Lc 1,8 consegue che Giovanni Battista potrebbe essere effettivamente nato nella terza decade del giugno dell'1 a.C. e, sei mesi dopo, Gesù di Nazaret nella terza decade di dicembre.

An accurate astronomical analysis leads to 23 April of the year 34 as possible dating of the Jesus' death, considered 14 of Nisan of the Hebrew luni-solar calendar. The indication of the "46 years of the temple" of John's Gospel (Jn 2,20), inserted in the chronological framework obtained by this dating of crucifixion, leads to the cultic inauguration of the temple sanctuary in the 16 BC Easter. Assuming that in conjunction with this cultic event the rotation of the 24 priestly classes started, you get one of the rounds of Abijah is 20 to 27 September of 2 BC. From Lk 1,8 it follows that John the Baptist might actually be born in the third decade of June 1 BC and, six months later, Jesus of Nazareth in the third decade of December.

LA LITURGIA DE LAS HORAS, FUENTE DE VIDA ESPIRITUAL

JUAN JOSÉ SILVESTRE

SUMARIO: I. *Introducción: la vida espiritual, vida de unión con Dios.* II. *El misterio pascual, genuina fuente de vida espiritual.* 1. Unión con Dios: anhelada por el hombre, preparada en el Pueblo de Israel. 2. La unión con Dios se hace posible. 3. Misterio pascual, liturgia y vida espiritual. III. *La oración de Cristo.* 1. Oración de Cristo y Misterio pascual. 2. Nuestra participación en la oración de Cristo: la Eucaristía. 3. Eucaristía y Liturgia de las Horas. 4. Liturgia de las Horas: escuela privilegiada de la oración de Cristo. IV. *Liturgia de las Horas: oración de la Iglesia.* 1. El medio privilegiado de encuentro que transforma y une con Dios. 2. La Liturgia, escuela de encuentro con Dios. 3. Encuentro con la Palabra divina. 4. Encuentro con Dios de la mano de la Iglesia de todos los lugares y tiempos. V. *Conclusión.*

I. INTRODUCCIÓN: LA VIDA ESPIRITUAL, VIDA DE UNIÓN CON DIOS

«**L**a Liturgia de las Horas, fuente de vida espiritual». La lectura del título de este artículo puede sugerir en primer lugar la pregunta: ¿qué es la vida espiritual? Pienso que caben modos diversos de responder, pero una primera y sencilla respuesta la encontramos en la encíclica *Mediator Dei*: «El ideal de la vida cristiana consiste en que cada uno se una con Dios íntima y constantemente».¹

Pero, viene entonces a la mente esta pregunta ¿qué relación existe entre esa unión con Dios y la Liturgia de las Horas? Y la respuesta brota, en cierto modo, espontánea: «la ley suprema, y de algún modo la gran ley de la vida espiritual, es la unión con Cristo. Y tal unión encuentra en la oración su expresión privilegiada. Se trata de una unión tan estrecha que de algún modo es identidad. El esfuerzo incesante de identificarnos con Cristo, que comprende toda la vida, tiene ahí su fin y al mismo tiempo su fuente, de donde saca siempre nuevas energías de vida».²

Con esta respuesta hemos puesto en evidencia el hilo conductor de esta sesión: la Liturgia de las Horas es oración. De hecho, «el Oficio divino realiza perfectamente aquella ascensión de nuestra mente a Dios y aquel coloquio del hombre con Dios en que consiste toda oración».³ De ahí que «cuando la oración del Oficio se convierte en verdadera oración personal, entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí a la liturgia y a toda la vida cristiana».⁴

¹ Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, AAS 39 (1947) 572.

² R. LEIKAM, *Te alabaré por siempre. Introducción a la Liturgia de las Horas*, Obra nacional de la buena prensa, México 2002, 466.

³ A. CUVÁ, *La presenza di Cristo nella liturgia*, Edizioni Liturgiche, Roma 1973, 104.

⁴ PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 723.

Así pues, para comprender la espiritualidad de la Liturgia de las Horas partiremos del dato de la fe: la dimensión cristológico-trinitaria de la oración cristiana presente en la Liturgia de las Horas que hace que sea fuente de vida espiritual. Y después desarrollaremos su dimensión eclesial, que se desprende de aquélla, y que hace posible “para nosotros” la unión con Dios.⁵

Efectivamente, «la plegaria cristiana implica siempre una acción de la Trinidad, por ser participación en el diálogo intratrinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, participación en el diálogo que el Padre por Cristo en el Espíritu Santo mantiene con sus hijos, y respuesta dialógica del pueblo sacerdotal al Padre, por Cristo en el Espíritu».⁶ Por este motivo «la oración no es en primer lugar un problema a resolver con nuestras solas fuerzas, sino un misterio que, como tal, parte de la iniciativa de Dios y a la cual el hombre debe abrirse con el don de la fe».⁷

Esta verdad se olvida con cierta frecuencia; entonces, la oración cristiana abandona su perspectiva bíblica y se introduce por caminos de psicologismo que la reducen a una pura técnica oracional.⁸ Para evitar este peligro, trataremos de desarrollar una reflexión sobre la Liturgia de las Horas sin perder de vista la «estrecha relación con el misterio de Cristo, por nosotros muerto y resucitado, por nosotros vivo y actuante en la oración eclesial, para que la comunidad cristiana alcance una profunda intimidad con el misterio pascual de Cristo».⁹

II. EL MISTERIO PASCUAL, GENUINA FUENTE DE VIDA ESPIRITUAL

«Cuando la oración del Oficio se convierte en verdadera oración personal, entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí la liturgia y toda la vida cristiana. La vida entera de los fieles, durante cada una de las horas del día y de la noche, constituye como una *leitourgía*, mediante la cual ellos se ofrecen en servicio de amor a Dios y a los hombres, adhiriéndose a la acción de Cristo, que con su vida entre nosotros y el ofrecimiento de sí mismo ha santificado la vida de todos los hombres. La Liturgia de las Horas expresa con claridad y confirma con eficacia esta profunda verdad inherente a la vida cristiana».¹⁰

La lectura pausada de las palabras precedentes nos hace caer en cuenta de que la Liturgia de las Horas es presentada como el medio privilegiado que favorece

⁵ «La teología del oficio hunde sus raíces en el misterio de comunión de las tres Divinas Personas; misterio que fue introducido en esta tierra con la Encarnación del Hijo, continúa en la Iglesia peregrina y no cesará en la Jerusalén celeste» (J.A. ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, Eunsa, Pamplona 1996, 647).

⁶ *Ibidem*.

⁷ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 457.

⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Introducción en CDF*, Carta *Orationis formas*, 15.IV.1989, Lev, Città del Vaticano 1991, 9-10.

⁹ V. RAFFA, *La Liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Edizioni OR, Milano 1990³, 154.

¹⁰ PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 723.

que cada jornada sea un constante diálogo con Dios, una *leitourgía*, un sacrificio espiritual que se apoya en el único y definitivo sacrificio de Cristo. Pero, ¿qué ha hecho posible que el estar frente a Dios, propio de la insuficiencia del mundo antiguo, se transforme ahora, por la participación en la entrega de Jesús, en unión con Dios? Y más en concreto, ¿qué significa, para nosotros, qué supone que el Señor nos implique en la dinámica de su entrega? ¿qué papel juega en todo esto la liturgia, y especialmente la Liturgia de las Horas?

Las preguntas anteriores presentan una realidad que no siempre es tenida en cuenta. Tal vez en los años que siguieron al Concilio pastores y expertos tomaron «la liturgia más como un objeto por reformar que como un sujeto capaz de renovar la vida cristiana»;¹¹ pero ahora, pasados más de cincuenta años del evento conciliar, se nos presenta la oportunidad de hacerla presente con toda su fuerza: la reforma litúrgica “trata de conducir a los fieles a una celebración activa de los misterios, fuente primaria y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano”. Es decir, la reforma litúrgica «no tenía como finalidad principal cambiar los ritos y los textos, sino más bien renovar la mentalidad y poner en el centro de la vida cristiana y de la pastoral la celebración del misterio pascual de Cristo».¹²

Así pues, en esta primera parte trataré de presentar cómo el hombre, que desea la unión con Dios, intuye y se prepara, tal vez sin saberlo, a participar en el Misterio de Cristo quien con su vida, especialmente con su Misterio pascual, hará posible la comunión con Dios. Partiendo de esta realidad trataremos de desarrollar cómo, una vez abiertas las puertas a la unión con Dios, podemos atravesar su umbral: es en la Iglesia donde, hechos uno con Cristo por la acción del Espíritu Santo, accedemos al diálogo con el Padre.

1. *Unión con Dios: anhelada por el hombre, preparada en el Pueblo de Israel*

El fin de la vida cristiana y, por tanto, de la vida espiritual, no se aparta de la finalidad esencial de todas las religiones naturales, que es –aunque sea de un modo muy general– la paz del universo, que se traduce en la paz con Dios, en la unión de lo que está en lo alto con lo que está aquí abajo. A su vez, los diferentes actos de culto están caracterizados por la conciencia de la caída de la criatura, de su separación y ruptura con la divinidad.¹³ De ahí que, como afirmaba el entonces card. Ratzinger, «la conciencia de culpa pesa sobre la humanidad. El culto es el intento, presente en toda la historia, de superar la culpa y, de este modo, reconducir la propia vida hacia el orden verdadero».¹⁴

¹¹ BENEDICTO XVI, *Discurso en el 50 aniversario de la creación del Pontificio Instituto Litúrgico S. Anselmo*, 6.V.2011.

¹² *Ibidem*. También en BENEDICTO XVI, *Mensaje de clausura del L Congreso Eucarístico Internacional* (Dublín) 17.VI.2012.

¹³ Cfr. FRANCISCO, *Homilía en la celebración de las I Vísperas*, 31.XII.2014.

¹⁴ J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001, 56.

En este sentido parece evidente que la única ofrenda digna de Dios será la persona misma; todo lo demás es, a fin de cuentas, insuficiente, carente de sentido. Pero ¿cómo ofrecerme a mí mismo sin morir o superando la muerte? La falta de una respuesta definitiva se manifiesta en la insuficiencia del culto. Efectivamente aunque se ofrece a la divinidad lo mejor que se posee, llegando incluso a formas grotescas y crueles de culto como los sacrificios humanos, no se ofrece lo esencial, sino únicamente un sustitutivo.

Así pues, la esencia del sacrificio en estas religiones naturales, incluyendo la de Israel, se basa en la idea de sustitución. El sacrificio suponía la destrucción de una realidad preciosa a los ojos del hombre. Destruyéndola, él quiere consagrar esta realidad a Dios, reconoce su soberanía. Sin embargo, es evidente, que la destrucción no honra a Dios. Los sacrificios de animales o de las primicias del campo no son otra cosa que sucedáneos de la única ofrenda digna de Dios: la persona misma.¹⁵ Por este motivo, a lo largo de la Sagrada Escritura, los profetas¹⁶ y muchos Salmos¹⁷ critican fuertemente estos sacrificios cruentos del templo. De este modo, el culto del templo siempre estuvo acompañado por la conciencia de su propia insuficiencia, del carácter provisional de esos sacrificios y el anhelo de una novedad más grande.

La enseñanza de los profetas tratará de presentar el sentido de los sacrificios como un retorno voluntario del hombre, y especialmente de Israel e incluso del mundo entero a Dios.¹⁸ Los sacrificios deberán significar y actuar una entrega del propio ser, empezando por el corazón –fuente no tanto de sus pensamientos y afectos, sino principalmente de su voluntad– a Aquél en quien tiene su origen y su salvación. Esta consagración, afirmará Bouyer, deberá traducirse, al mismo tiempo, en una pura y transparente expresión ritual, en una sacralización de toda la existencia que será su fruto.¹⁹

El sacrificio desde esta perspectiva aparece inseparablemente unido a la oración de la fe, de forma que llegará a ser llamado “el sacrificio de los labios” (Os 14, 2). Y esto no es una superación del sacrificio, sino una interiorización del mismo,²⁰ que le confiere una gravedad y una dignidad más altas y, a la vez, supondrá una transformación en los sacrificios: ya no es la materialidad de ofrenda

¹⁵ Cfr. sobre el tema del “sacrificio espiritual”, BENEDICTO XVI, *Lectio divina con los seminaristas de la diócesis de Roma*, 15.II.2012; *Audiencia titulada “San Pablo. El culto espiritual”*, 7.I.2009; *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, 48–55; 157–160; 267–279; Exhort. ap. *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007, nn. 70–74; J. RATZINGER, *Teología de la liturgia*, en BENEDICTO XVI – J. RATZINGER, *Opera omnia*, XI, *Teología de la liturgia*, Bac, Madrid 2012, 483–496; *El espíritu de la liturgia*, 56–71; 195–201; *La Eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia 2005, 35–37; 41–42; 45–60.

¹⁶ 1 Sm 15,22; Os 6,6.

¹⁷ Sal 49, 12–14; Sal 50,18–19.

¹⁸ Cfr. L. BOUYER, *Il Consolatore*, Paoline, Alba 1983, 416.

¹⁹ Cfr. L. BOUYER, *Gnosis, conoscenza di Dio nella Scrittura*, Lev, Città del Vaticano 1991, 35.

²⁰ Cfr. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Herder, Barcelona 1969, 59.

alguna lo que puede satisfacer al Señor, sino la ofrenda de sí mismo.²¹ Sólo el don total de nuestra voluntad a la voluntad de Dios, reconocida en su palabra, da sentido a nuestros sacrificios. Vemos así cómo se estrecha la relación entre la oración y el sacrificio.²²

En el libro de Daniel, refiriéndose al tiempo de la destrucción del templo (siglo II a.C.) encontramos un pasaje que va en esta misma línea. En medio del fuego –es decir, en la persecución, en el sufrimiento– Azarías reza así: «En este momento no tenemos príncipes, ni profetas, ni jefes; ni holocausto, ni sacrificios, ni ofrendas, ni incienso; ni un lugar para ofrecerte primicias y alcanzar misericordia. Pero sea aceptado nuestro corazón contrito y nuestro espíritu humillado como holocausto de carneros y toros [...] Que así sea nuestro sacrificio delante de Ti».²³ En aquella época de crisis, sin templo y sin ninguna forma pública y comunitaria de adoración a Dios, toma cuerpo la idea de que el sufrimiento de Israel por y para Dios, el grito de su corazón abatido, su apremiante oración, eran ante Él como sacrificios de animales y perfumes de incienso. La oración equivale al sacrificio exterior.

Contemporáneamente, también en el mundo griego se sentía cada vez más insistentemente la insuficiencia de los sacrificios de animales, que Dios no necesita, y en los que el hombre no da a Dios lo que Él espera. De este modo, se suma, a la evolución de la idea de sacrificio del mundo del Antiguo Testamento, toda la filosofía de la palabra desarrollada en el mundo griego y que evolucionará hacia la idea de la unión mística con el Logos considerado como el sentido mismo de las cosas.²⁴

Así se introduce progresivamente la idea del “sacrificio modelado por la palabra”:²⁵ la oración, la apertura del espíritu humano hacia Dios, es el verdadero culto. «La palabra es el sacrificio, la oración que sale del hombre y lleva dentro de sí toda la existencia del hombre, convirtiéndolo a él mismo en palabra (logos). El hombre que adopta la forma de logos y se convierte en logos mediante la oración: eso es el sacrificio, la verdadera gloria de Dios en el mundo».²⁶ En definitiva, el sacrificio a la medida de Dios es el hombre a la medida de Dios. Cuanto más se convierta el hombre en palabra, o mejor, cuando procura que toda su vida sea

²¹ «Sacrificio es la alabanza de Dios; si vosotros venís a mí, es alabanza de Dios. Así el camino del Antiguo Testamento va hacia un punto en el que estas cosas exteriores, símbolos, sustituciones, desaparecen y el hombre mismo se transforma en alabanza de Dios» (BENEDICTO XVI, *Lectio divina con los seminaristas de la diócesis de Roma*).

²² Cfr. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, Paoline, Alba 1977, 147.

²³ Dn 3, 38ss.

²⁴ «Lo mismo sucede en el mundo de la filosofía griega. También aquí se comprende cada vez más que no se puede glorificar a Dios con estas cosas -con animales y ofrendas-, sino que sólo el “logos” del hombre, su razón convertida en gloria de Dios, es realmente adoración, y la idea es que el hombre debería salir de sí mismo y unirse al “Logos”, a la gran Razón del mundo y así ser verdaderamente adoración» (BENEDICTO XVI, *Lectio divina con los seminaristas de la diócesis de Roma*).

²⁵ Cfr. F.M. AROCENA, *Liturgia y vida. Lo cotidiano como lugar del culto espiritual*, Palabra, Madrid 2011, 31–44; G. BOSELLI, *Il senso spirituale della liturgia*, Qiqajon, Magnano 2011, 162–164.

²⁶ RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 66.

respuesta obediente a las exigencias de Dios, entonces se pone en práctica el culto debido.²⁷

De todos modos, junto a esta evolución positiva de la idea de sacrificio, quedaba también una cierta impresión de insuficiencia. Por una parte, la mera palabra no basta y, de hecho, la mística helenística minimiza la dimensión corporal.²⁸ Por otra, nuestra obediencia es siempre deficiente y nuestra voluntad personal se antepone una y otra vez.²⁹ Los miembros del pueblo elegido, y también nosotros, somos cada día más conscientes de esta realidad. Por eso crece en nosotros el deseo de conversión, de expiación... Deseos que, por nuestra misma condición y nuestros escasos resultados, tampoco puede llevarse a cabo de modo definitivo.

En resumen, deseamos dar a Dios, lo que no podemos darle, y a la vez queríamos que el don fuese nuestro. ¿Cómo hacerlo? La sangre de los animales no podía ni “expiar” el pecado ni unir a los hombres con Dios. Sólo podía ser un signo de la esperanza y de la perspectiva de una obediencia más grande y verdaderamente salvadora. Los animales sacrificados habrían debido sustituir al hombre, su don de sí, y no podían. A su vez, el buen comportamiento no basta por sí solo para venerar a Dios de manera correcta. El cristianismo no se reduce a un moralismo; sino que reenvía a un proceso en el que Dios toma la iniciativa. Y su

²⁷ «Se venera a Dios de manera justa cuando nosotros vivimos en la obediencia a su Palabra y, moldeados así interiormente por su voluntad, nos ajustamos a Dios» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazareth* II, Encuentro, Madrid 2011, 272).

²⁸ «Pero aquí [se refiere a la filosofía griega] falta algo: el hombre, según esta filosofía, debería dejar -por decirlo así- el cuerpo, espiritualizarse; sólo el espíritu sería adoración. El cristianismo, en cambio, no es simplemente espiritualización o moralización: es encarnación; o sea, Cristo es el “Logos”, es la Palabra encarnada, y él nos recoge a todos, de forma que en él y con él, en su Cuerpo, como miembros de este Cuerpo nos convertimos realmente en glorificación de Dios. Tengamos presente esto: por una parte ciertamente salir de estas cosas materiales por un concepto más espiritual de adoración de Dios, pero llegar a la encarnación del espíritu, llegar al punto en que nuestro cuerpo sea reasumido en el Cuerpo de Cristo y nuestra alabanza de Dios no sea pura palabra, pura actividad, sino que sea realidad de toda nuestra vida. Creo que debemos reflexionar sobre esto y pedir a Dios que nos ayude para que el espíritu se convierta en carne también en nosotros, y la carne se llene del Espíritu de Dios» (BENEDICTO XVI, *Lectio divina con los seminaristas de la diócesis de Roma*).

²⁹ «En la destrucción del santuario y del culto, en esta situación de privación de todo signo de la presencia de Dios, el creyente ofrece como verdadero holocausto su corazón contrito, su deseo de Dios. Vemos un desarrollo importante, hermoso, pero con un peligro. Hay una espiritualización, una moralización del culto: el culto se convierte sólo en algo del corazón, del espíritu. Pero falta el cuerpo, falta la comunidad. Así se entiende, por ejemplo, que el Salmo 50 y también el libro de Daniel, a pesar de criticar el culto, deseen la vuelta al tiempo de los sacrificios. Pero se trata de un tiempo renovado, de un sacrificio renovado, en una síntesis que aún no se podía prever, que aún no se podía imaginar. Volvamos a san Pablo. Él es heredero de estos desarrollos, del deseo del culto verdadero, en el que el hombre mismo se convierta en gloria de Dios, en adoración viva con todo su ser. En este sentido dice a los Romanos: “Ofreced vuestros cuerpos como una víctima viva. [...] Este será vuestro culto espiritual” (Rm 12, 1). San Pablo repite así lo que ya había señalado en el capítulo 3: El tiempo de los sacrificios de animales, sacrificios de sustitución, ha terminado. Ha llegado el tiempo del culto verdadero. Pero también aquí se da el peligro de un malentendido: este nuevo culto se podría interpretar fácilmente en un sentido moralista: ofreciendo nuestra vida hacemos nosotros el culto verdadero. De esta forma el culto con los animales sería sustituido por el moralismo: el hombre lo haría todo por sí mismo con su esfuerzo moral. Y ciertamente esta no era la intención de san Pablo» (BENEDICTO XVI, Audiencia 7.1.2009).

iniciativa tiene un nombre: Jesucristo.³⁰ Él, en su entrega al Padre y a nosotros, no es una sustitución, como lo eran los antiguos sacrificios, sino que lleva realmente en sí el ser humano, nuestras culpas y nuestro deseos; nos representa realmente, nos asume en sí mismo.

2. *La unión con Dios se hace posible*

La conclusión del epígrafe anterior anticipa lo que va a ser este apartado. Si nos preguntamos: ¿cómo el hombre, que es finito y pecador puede unirse con Dios que es Infinito y Santo? La única respuesta posible es: «puede, por el hecho de que Dios mismo se ha hecho hombre, ha asumido un cuerpo y, con su cuerpo, sale al encuentro de los que vivimos en el cuerpo».³¹

La Encarnación del Logos hace posible una nueva forma de obediencia, una obediencia que va más allá de todo el cumplimiento humano de los Mandamientos. El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Cristo, «*factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis*» (Flp 2,8), asume toda la desobediencia humana, la sufre hasta el fondo y la vence. Solo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él no sólo se ha culminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaban:³² su obediencia “corpórea” es el nuevo sacrificio que nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor.³³ En

³⁰ «Il vero culto gradito al Padre non è nient'altro che la vita, morte e risurrezione salvifica di Cristo. E il nostro culto è questa stessa esistenza sacrificale in noi [...] Nella cristianità, ciò che tutti gli altri rituali cercavano di raggiungere è stato, noi crediamo, già portato a compimento una volta per tutte da Cristo. La riconciliazione con il Padre è stata eternamente compiuta nel mistero del suo Figlio (2Cor 5, 18-19; Rom 5, 10-11). La frattura è stata sanata per sempre per iniziativa di Dio» (R. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente*, Lipa, Roma 2001, 396-402).

³¹ RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 197.

³² «En el futuro no se adorará en esa colina o en aquella otra, con estos u otros ritos; se adorará en espíritu y en verdad (Cfr. Jn 4, 21-23). Ciertamente, es espiritualización, salir de estos ritos carnales, pero este espíritu, esta verdad no es cualquier espíritu abstracto: el espíritu es el Espíritu Santo, y la verdad es Cristo. Adorar en espíritu y en verdad quiere decir realmente entrar a través del Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo, en la verdad del ser. Y así llegamos a ser verdad y nos transformamos en glorificación de Dios. Llegar a ser verdad en Cristo exige nuestra implicación total» (BENEDICTO XVI, *Lectio divina con los seminaristas de la diócesis de Roma*, 15.II.2012).

³³ «Attraverso la nostra celebrazione dei divini misteri siamo assunti nell'azione salvifica di Cristo, e l'oblazione personale di noi stessi è trasformata in atto del corpo di Cristo attraverso il culto del corpo con il suo capo. Ciò che uomini e donne hanno inutilmente tentato lungo la storia nei rituali naturali –il contatto con il divino– si è trasformato, in Cristo, da immagine in realtà» (TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente*, 404). En esta misma línea leemos: “partiendo de las palabras de acción de gracias de Jesús, que dan a la *berakah* judía un nuevo centro, la oración de acción de gracias, la *eucharistia*, se manifiesta cada vez más como el modelo de referencia, como la forma litúrgica en la que las palabras de la institución poseen su propio sentido y se presenta el culto nuevo en sustitución de los sacrificios del templo: la glorificación de Dios en la palabra, pero en una palabra que se ha hecho carne en Jesús y que ahora, a partir de este cuerpo de Jesús que ha atravesado la muerte, abarca al hombre por entero, a toda la humanidad, y se convierte en el comienzo de una nueva creación» (BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazareth* II, 168).

realidad, el único sacrificio verdadero es el amor del Hijo. Con el don de este amor, un amor eterno, el mundo entra en la nueva alianza.

Llegados aquí podemos retomar nuestro punto de partida: la dimensión cristológica-trinitaria de la oración cristiana. La oración cristiana está estrechamente ligada con la historia de la salvación. Es decir, ninguno de nosotros puede, con sus propias fuerzas, “vibrar” al ritmo trinitario. Se requiere, en cada uno de nosotros, la humildad de dejarse ayudar por aquél que es el único que puede hacerlo: Jesucristo en cuanto que es Hijo y Mediador. Al mismo tiempo la oración cristiana, colocándose en la línea de la historia de la salvación, se ha de colocar en la comunidad histórica de la Iglesia y de sus sacramentos.³⁴

Con estas premisas podemos afrontar la pregunta: «¿quién salva al mundo y al hombre? La única respuesta que podemos dar es: Jesús de Nazaret, Señor y Cristo, crucificado y resucitado. Y ¿dónde se actualiza el Misterio de la muerte y resurrección de Cristo, que trae la salvación? En la acción de Cristo mediante la Iglesia, en particular en el sacramento de la Eucaristía, que hace presente la ofrenda sacrificial redentora del Hijo de Dios; en el sacramento de la Reconciliación, en el que de la muerte del pecado se vuelve a la vida nueva; y en cualquier otro acto sacramental de santificación».³⁵ Se comprende que el cardenal Ratzinger a los cuarenta años de la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* afirmase que «el Misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo constituye la categoría central de la teología litúrgica del Concilio».³⁶

En esta misma línea, y afrontando directamente el tema que nos ocupa podemos leer el texto del *Catecismo de la Iglesia Católica* con el que se inicia el apartado sobre la Liturgia de las Horas afirmando: «El Misterio de Cristo, su Encarnación y su Pascua, que celebramos en la Eucaristía, especialmente en la asamblea dominical, penetra y transfigura el tiempo de cada día mediante la celebración de la Liturgia de las Horas».³⁷ Así pues, el Oficio divino «toma el significado de aquello que da significado a todas las cosas: el Misterio pascual de la salvación en Cristo Jesús. Este es el fundamento de toda la teología del culto cristiano que asume el Nuevo Testamento como punto de partida».³⁸

³⁴ Cfr. RATZINGER, *Introducción en CDF, Carta Orationis formas*, 12.

³⁵ BENEDICTO XVI, *Audiencia*, 5.V.2010.

³⁶ BENEDICTO XVI – RATZINGER, *Opera omnia*, XI, *Teología de la liturgia*, 514. En esa misma conferencia afirmaba también: «A mí entender, la mayor parte de los problemas ligados a la aplicación concreta de la reforma litúrgica tienen que ver con el hecho de que no se ha tenido suficientemente presente que el punto de partida del Concilio es la Pascua. Y la Pascua significa la inseparabilidad de la Cruz y la Resurrección, tal y como la presenta sobre todo el Evangelio de san Juan. La Cruz está en el centro de la liturgia cristiana» (*ibidem*, 515).

³⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1174.

³⁸ TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 395. La misma idea por ejemplo en F. BROVELLI, *Imparare a pregare. L'apporto della Liturgia Horarum*, «La scuola cattolica» 119 (1991) 348.

3. Misterio pascual, liturgia y vida espiritual

No es cometido de esta sesión desarrollar la relación entre el Misterio Pascual y su actualización en la oración litúrgica de la Iglesia.³⁹ Sin embargo es necesario recordar que la Liturgia de las Horas es fuente de vida espiritual, fuente de unión con Dios, precisamente porque, en cierto modo, también por medio de ella se realiza el Misterio pascual.⁴⁰ De hecho, «la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios –que Cristo realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión (como nos recuerda la constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 5)– es realizada por Cristo en el Espíritu Santo por medio de su Iglesia no sólo en la celebración de la Eucaristía y en la administración de los sacramentos, sino también con preferencia a los modos restantes, cuando se celebra la Liturgia de las Horas».⁴¹

La lectura atenta del párrafo anterior nos hace caer en la cuenta de que el Concilio Vaticano II define la liturgia como «obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia» (SC, n. 7) Al mismo tiempo la obra de Jesucristo se designa, en el mismo texto conciliar, como obra de redención humana y perfecta glorificación de Dios que Cristo realizó «principalmente por el Misterio pascual de su bienaventurada Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión» (SC, n. 5).

³⁹ «Anche la Liturgia delle Ore è memoriale del mistero pasquale di Cristo. Ciò si può intendere in due sensi. Innanzitutto, in quanto la Liturgia delle Ore è la continuazione nella Chiesa della preghiera di Cristo. Nella Liturgia delle Ore viene ripresentato in modo particolare il mistero di Cristo orante. Il mistero di Cristo viene così considerato da un punto di vista particolare, in quanto cioè è mistero di preghiera, il mistero della preghiera di Cristo, Dio-Uomo. Tale ininterrotta preghiera di Cristo, resa presente nella Liturgia delle Ore, è, continua ad essere (assieme al sacrificio di Cristo), azione salvifica, avvenimento culminante della storia della salvezza. In secondo luogo, la Liturgia delle Ore è memoriale del mistero pasquale di Cristo in quanto essa, per mezzo dei suoi vari elementi, ripresenta e ripropone realmente ed efficacemente nel tempo il mistero di Cristo, considerato sia nella sua globalità, sia nelle sue diverse fasi comprese le sue realizzazioni nella Beata Vergine Maria e nei Santi» (CUVA, *La Liturgia delle Ore. Note teologiche e spirituali*, Edizioni Liturgiche, Roma 1975, 26).

⁴⁰ Cfr. sobre esto RAFFA: «La LH è in grado di rivelare tutta la sua pienezza espressiva come preghiera cristiana soprattutto quando è posta in stretta relazione con il mistero di Cristo, per noi morto e risorto, per noi vivo ed operante nella preghiera ecclesiale perché la comunità cristiana raggiunga una profonda intimità con il mistero pasquale. È una prospettiva che rischia di essere dimenticata, quando si fa della preghiera cristiana e, quindi anche della LH, un fatto solamente umano quasi che fosse possibile parlare della preghiera come di uno sforzo che l'uomo fa per elevarsi a Dio. Una simile prospettiva, oltre che essere poco biblica, rischia pure di invischiare il cristiano nelle sabbie mobili di una visione fortemente impregnata di psicologismo e di tecnicismo orazionale (...) Ogni celebrazione liturgica si caratterizza come memoriale del mistero pasquale di Cristo, perché è di tale Mistero che trae tutta la sua pregnanza teologica e tutta la sua efficacia salvifica. Perciò la preghiera liturgica della Chiesa ha un preciso valore salvifico solo perché rappresenta una singolare attualizzazione della Pasqua di Cristo» (RAFFA, *La Liturgia delle Ore*, 154-161).

⁴¹ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, 2.II.1971, n. 13 (a partir de ahora OGLH). «Con la Liturgia delle Ore la Chiesa attua in sé e in noi il suo iter di redenzione assegnatole da Cristo. La preghiera, in effetti, è uno dei grandi momenti della sua vita e della storia della salvezza (OGLH, nn. 13-18, 24, 28). Dunque l'uomo in tal maniera si pone nella linea dinamica della redenzione, diventa egli stesso beneficiario, attore, soggetto attivo e passivo di essa» (RAFFA, *La Liturgia delle Ore*, 90).

En realidad los dos significados están inseparablemente ligados por la realidad de la oración, del coloquio de amor, de identificación de la voluntad con el Amado, que caracteriza la vida de Jesús con el Padre y que caracteriza igualmente la liturgia que hace presente esta vida en el tiempo de la Iglesia.⁴² De hecho, «la Liturgia de las Horas es la misma oración sacerdotal que Cristo introdujo con su Encarnación, prolongó durante toda su vida, especialmente en su Misterio pascual, y continúa ahora en y por la Iglesia, de modo que cuando ésta celebra el oficio de alabanza, Cristo mismo está realmente elevando su plegaria al Padre en la presencia del Espíritu Santo».⁴³ Es el momento de contemplar la Persona y misión de Jesús, en continuo diálogo de amor con el Padre: oración de Cristo de la que todos estamos llamados a participar por vocación divina.

III. LA ORACIÓN DE CRISTO

Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el centro de la vida y de la persona de Jesús es su permanente comunicación con el Padre. «En la oración, Jesús vive un contacto ininterrumpido con el Padre para realizar hasta las últimas consecuencias el proyecto de amor por los hombres».⁴⁴ Es el amor al Padre y a los hombres lo que caracteriza sus sentimientos y es la oración la que los canaliza, los une y, por así decir, los armoniza. «Este es el sentimiento de Jesucristo: sentirse impulsado a llevar a los hombres a la luz del Padre, a ayudarlos para que con ellos y en ellos se forme el reino de Dios. Y el sentimiento de Jesucristo consiste a la vez en que permanece profundamente arraigado en la comunión con el Padre, inmerso en ella. Lo vemos, por decirlo así, desde fuera en el hecho que los evangelistas nos refieren: con frecuencia se retira al monte, él solo, a orar. Su actividad nace de su inmersión en el Padre. Precisamente por esta inmersión en el Padre se siente impulsado a salir a recorrer todas las aldeas y las ciudades para anunciar el reino de Dios, es decir, su presencia, su estar en medio de nosotros».⁴⁵

La Iglesia naciente concentró las diversas interpretaciones complementarias que aportaban la multiplicidad de títulos aplicados a Jesús: profeta, sacerdote, paráclito, ángel, cristo, señor, hijo de Dios... en estos tres últimos: Cristo-Señor-Hijo (de Dios). De estos, el que implica una descripción única y abarcadora será el título “Hijo”. Por eso la palabra fundamental del “Hijo” es *Abba*.⁴⁶ «No en vano, dirá J. Ratzinger, es esta la señal de identidad más clara de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento. Aquí se expresa de modo sintético toda su esencia, y todo lo que dice a Dios cuando reza es en definitiva una explicación de esa esencia y por tanto explicación de lo que esa palabra encierra».⁴⁷

⁴² Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros del Camino Neocatecumenal*, 20.1.2012.

⁴³ ABAD, *La celebración del Misterio Cristiano*, 649.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, *Audiencia*, 30.XI.2011.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Encuentro con sacerdotes*, Frisinga 14.IX.2006.

⁴⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía Santa Misa in Cena Domini*, 5.IV.2012.

⁴⁷ J. RATZINGER, *La fiesta de la fe*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999², 34.

De ahí que, todos los evangelios testimonien unánimemente que las palabras y las acciones de Jesús surgían de su intimísimo ser con el Padre.⁴⁸ Como leemos en OGLH: «Su actividad diaria estaba tan unida con la oración que incluso aparece fluyendo de la misma».⁴⁹ Él, después de su labor diaria, se dirigirá al monte para rezar a solas a su Padre.⁵⁰ En todo lo que Jesús dice y hace brilla la relación filial, siempre presente y siempre activa; se puede reconocer cómo todo su ser está entrañado y protegido en su relación filial.⁵¹ Su dignidad más alta no es un poder que posea por sí mismo, sino que se funda en su ser referido al Otro: a Dios Padre.

En este contexto conviene recordar el auténtico contenido del amor. Éste supone hacerse uno semejante al otro, que conduce a un pensar y desear común: identificarse con la persona amada.⁵² Se puede afirmar que este amor se realiza admirablemente en Jesús: «*Yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del Padre que me ha enviado*» (Jn 6, 38); y de modo admirable se realiza en su oración en el Monte de los Olivos: En esta oración nos es dado mirar en la vida interior de la Palabra hecha carne. Ella se nos muestra en las palabras que permanecen medida y modelo de toda oración real: “*pero que no sea lo que yo quiero, sino lo que Tú quieras*” (Mc 14,36). La voluntad humana de Jesús se ordena y dispone en la voluntad del Hijo.⁵³

Como recordaba Benedicto XVI, «en Jesús Persona y Misión tienden a coincidir: toda su obra salvífica era y es expresión de su “Yo filial”, que está ante el Padre, desde toda la eternidad, en actitud de amorosa sumisión a su voluntad. De modo análogo y con toda humildad, también el sacerdote debe aspirar a esta identificación».⁵⁴ De hecho, el servicio del sacerdote exige la participación en la kénosis de Cristo, el abrirse y el parecerse a Cristo. Un perderse dentro de Cristo que asume el camino de su misterio pascual y, de esta forma, conduce al verdadero encuentro consigo mismo y a la comunión con Él.⁵⁵

La práctica de la oración es un camino privilegiado en este proceso de identificación con Cristo. De hecho, la estructura de la oración y de la fe cristiana,

⁴⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, Rafaela: Fundación San Juan, Rafaela 2007, 17–24.

⁴⁹ OGLH, n. 4. En este punto se recogen en nota un gran número de testimonios de los Evangelios.

⁵⁰ Cfr. Mc 1,35; 6,46; 14,35–39.

⁵¹ «Si nos preguntamos cuál es el elemento más característico de la imagen de Jesús en los evangelios, debemos decir: su relación con Dios. Él está siempre en comunión con Dios. El ser con el Padre es el núcleo de su personalidad. A través de Cristo, conocemos verdaderamente a Dios. «A Dios nadie lo ha visto jamás», dice san Juan. Aquel «que está en el seno del Padre; lo ha dado a conocer» (1,18). Ahora conocemos a Dios tal como es verdaderamente. Él es Padre, bondad absoluta a la que podemos encomendarnos. El evangelista Marcos, que ha conservado los recuerdos de Pedro, nos dice que Jesús, al apelativo «Abbá», añadió aún: Todo es posible para ti, tú lo puedes todo (cfr. 14,36). Él, que es la bondad, es al mismo tiempo poder, es omnipotente. El poder es bondad y la bondad es poder. Esta confianza la podemos aprender de la oración de Jesús en el Monte de los Olivos» (BENEDICTO XVI, *Homilía Santa Misa in Cena Domini*, 5.IV.2012).

⁵² Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25.XII.2005, n. 16–18.

⁵³ Cfr. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 48–49. La misma idea, por ejemplo, en A. LAMERI, *La liturgia delle Ore*, Messaggero, Padova 2009, 9–10.

⁵⁴ BENEDICTO XVI, *Carta a los sacerdotes*, 16.VI.2009.

⁵⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 166.

que es profundamente personalística (mi *yo* encuentra el *Tú* de Dios) comporta siempre un éxodo, un salir de uno mismo sin el cual el amor no puede desarrollarse. El encuentro entre Dios y el hombre no supone simplemente estar el uno frente al otro al mismo nivel. Dios es Trinidad, «Dios mismo es un círculo de amor, en el que identidad y alteridad se funden plenamente. Encontrar a Dios significa: ser atraídos dentro del círculo trinitario (...) nosotros llegamos a ser trinitarios porque junto con el Hijo llegamos a ser un nuevo Yo: yo vivo, pero ya no soy el que vivo, sino que Cristo vive en mí (cf. Gal 2,20)».⁵⁶

Junto a este estar con el Padre, Jesucristo «tenía tales sentimientos ante el destino del hombre que, por decirlo así, no soportó ya su existencia en la gloria, sino que se vio impulsado a descender y asumir algo increíble: toda la miseria humana de la vida humana hasta la hora del sufrimiento en la cruz».⁵⁷ Así pues, estos dos aspectos forman parte de los sentimientos de Jesucristo: por una parte conocer a Dios desde dentro, estar con él; por otra, ir a los hombres. Y esto se manifiesta, canaliza y armoniza en la oración pues el criterio de validez de la oración cristiana está en que conduce al amor, al inescindible amor de Dios y del prójimo.⁵⁸

La unión de ambos sentimientos la vemos de modo gráfico al inicio del Evangelio de san Marcos. El Señor es buscado por todos por su poder milagroso, pero él se retira a un lugar solitario y allí reza (cf. Mc 1, 35s). Los discípulos le encuentran y le insisten para que se presente a la gente que le busca. Ante su insistencia responde: «*Vámonos a otra parte, a las aldeas cercanas, que voy a predicar también allí; para eso he salido*» (1, 38). Esta es la finalidad específica de su venida y tiene que regir también como la prioridad determinante a sus seguidores. Pero el anuncio va unido con el recogimiento en la soledad de la oración personal, de su permanecer en el Padre, que precisamente parece ser la condición de posibilidad del anuncio mismo.⁵⁹

Así pues, es la oración de Jesús la que unifica la Persona de Jesús con su acción y su pasión. Toda la Persona de Jesús, tal y como nos la muestran los evangelios, está comprendida en su oración. «Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre,

⁵⁶ RATZINGER, *Introducción en CDF, Carta Oratonis formas*, 11. «En la realidad cristiana se cumplen, por encima de cualquier medida, todas las aspiraciones presentes en la oración de las otras religiones, sin que, como consecuencia, el yo personal y su condición de criatura se anulen y desaparezcan en el mar del Absoluto. “Dios es Amor” (1Jn 4, 8): esta afirmación profundamente cristiana puede conciliar la unión perfecta con la alteridad entre amante y amado, el eterno intercambio con el eterno diálogo. Dios mismo es este eterno intercambio, y nosotros podemos verdaderamente convertirnos en partícipes de Cristo, como “hijos adoptivos”, y gritar con el Hijo en el Espíritu Santo: “Abba, Padre”. En este sentido, los Padres tienen toda la razón al hablar de divinización del hombre que, incorporado a Cristo Hijo de Dios por naturaleza, se hace, por su gracia, partícipe de la naturaleza divina, “hijo en el Hijo”. El cristiano, al recibir al Espíritu Santo, glorifica al Padre y participa realmente en la vida trinitaria de Dios» (CDF, *Carta Oratonis formas*, n. 15).

⁵⁷ BENEDICTO XVI, *Encuentro con sacerdotes*, Frisinga 14.IX.2006.

⁵⁸ «Toda oración contemplativa cristiana remite constantemente al amor del prójimo, a la acción y a la pasión, y, precisamente de esa manera, acerca más a Dios» (CDF, *Carta Oratonis formas*, n. 13).

⁵⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 16.

es el hombre hecho oración».⁶⁰ De ahí que «todos los evangelistas concuerdan en que las últimas palabras de Jesús eran la expresión de su donación al Padre y en que su grito no se dirigía hacia cualquier lugar y hacia cualquiera, sino hacia Aquel con el que permanecer en diálogo constituía su esencia más íntima. Todos coinciden en que su muerte misma fue un acto de oración, una entrega, un abandono al Padre».⁶¹ Como afirmaba san Juan Pablo II: «El grito de Jesús no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos».⁶²

1. Oración de Cristo y Misterio pascual

En este contexto de filiación, entrega a los demás y oración, hemos de situar el evento de la Última Cena y la institución de la Eucaristía que «es la gran oración de Jesús y de la Iglesia».⁶³ Las palabras que Jesús pronuncia son una anticipación de su muerte, transformación de lo que no tiene sentido, en el sentido que se nos presenta a nosotros. Palabras que son verdaderas y no simples metáforas o frases retóricas, porque no son simples palabras: la muerte real del Señor las sostiene. De hecho, «el aspecto fundamental del culto de Cristo al Padre, y que funda la auténtica espiritualidad de la oración, es la actitud sacrificial con la cual Jesús glorifica al Padre. La glorificación del Padre por parte de Cristo no se da tanto con las palabras sino con la vida».⁶⁴

A su vez, esta muerte sería algo vacío si no fuese verdad que el amor es más fuerte que la muerte. La muerte se nos presenta sin contenido y las palabras son nada si no llega la resurrección que demuestre que las palabras han sido pronunciadas a partir de la autoridad de Dios. Por este motivo las tres cosas están juntas: palabras, muerte, resurrección. Esta tríada es lo que denominamos misterio pascual, origen y fuente de la que proviene la Eucaristía. «El *Triduum paschale* está como incluido, anticipado y concentrado para siempre en el don eucarístico».⁶⁵

Podemos intuir que Jesucristo, transformando su sacrificio, su muerte en palabra –en oración– hace posible que su muerte pueda ser re–presentada, pueda hacerse presente porque Él vive en la oración y la oración atraviesa los siglos. Al mismo tiempo esta muerte es comunicable, nosotros podemos entrar en esta oración transformante, podemos tomar parte.⁶⁶ «Es este el nuevo sacrificio que Él nos ha dado, en el que nos acoge a todos. Porque ha hecho de la muerte, la palabra de acción de gracias y de amor, puede ahora estar presente a lo largo de

⁶⁰ LEIKAM, *Te alabaré por siempre. Introducción a la Liturgia de las Horas*, 458.

⁶¹ RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 26.

⁶² JUAN PABLO II, Carta apost. *Novo millennio inneunte*, 6.I.2001, n. 26.

⁶³ BENEDICTO XVI, *Audiencia*, 11.I.2012.

⁶⁴ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 459.

⁶⁵ JUAN PABLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17.IV.2003, n. 5.

⁶⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Santa Misa que clausura el XXV Congreso Eucarístico Nacional Italiano*, Ancona 11.IX.2011.

todos los siglos como fuente de la vida, mientras nosotros podemos entrar en él, entrando en esta oración». ⁶⁷

En este sentido nos parece esencial destacar el carácter de oración de la Santa Misa, también desde el punto de vista de la morfología de la celebración eucarística: ⁶⁸ «La celebración eucarística es el acto de oración más grande y más elevado, y constituye el centro y la fuente de la que reciben su savia también las otras formas». ⁶⁹ En este sentido se puede afirmar que la Liturgia de las Horas será fuente de vida espiritual si verdaderamente es oración. ⁷⁰

En resumen, los sentimientos de Jesucristo suponen: *estar* con Dios Padre y ser Hijo, *ir* a los hombres porque quiere que sean hijos en el Hijo, y todo ello aunado, enmarcado por la oración. Esta ha sido elevada al rango de categoría cristológica fundamental para describir el misterio mismo de su filiación. ⁷¹ La oración es el acto central de la Persona de Jesús en cuanto hombre y por lo tanto un real conocimiento del Dios-Hombre es solo posible entrando en ese acto de oración. De ahí que sintonizar y participar en los sentimientos de Jesús sólo sea posible participando de su misma oración que se actualiza en la Eucaristía celebrada y adorada y proyectada en el tiempo por la Liturgia de las Horas.

2. Nuestra participación en la oración de Cristo: la Eucaristía

El Señor no quiere que seamos simples espectadores de este misterio de amor. ⁷² Esta es la grandeza de la obra de Cristo: Él no permanece en un plano distinto y aislado: enfrente de nosotros, reduciéndonos a una mera pasividad. Él se identifica de tal modo con nosotros, que se apropia de nuestros pecados, mientras nosotros nos apropiamos de su ser. Dios se hace hombre, asume un cuerpo y sale al encuentro de los que vivimos en el cuerpo. ⁷³ Esto es lo que ocurre en la hora de la última Cena y que se renueva cada vez que celebramos la Eucaristía ⁷⁴ y se prolonga en la Liturgia de las Horas: «Dios, el Dios vivo establece con nosotros una comunión de paz, más aún, Él crea una *consanguinidad* entre Él y nosotros. Por la encarnación de Jesús, por su sangre derramada, hemos sido injertados en una consanguinidad muy real con Jesús y, por tanto, con Dios mismo. La sangre de Jesús es su amor, en el que la vida divina y la humana se han hecho una cosa sola». ⁷⁵

⁶⁷ RATZINGER, *La Eucaristía centro de la vida*, 46.

⁶⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret II*, 165-172; RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 43-66.

⁶⁹ BENEDICTO XVI, *Homilía ordenaciones sacerdotales*, 3.v.2009.

⁷⁰ Cfr. PINELL, *La Liturgia de las Horas, alabanza del misterio*, «Vida religiosa» 261 (1974) 37.

⁷¹ Cfr. Lc 6, 12-17; Lc 9, 18-20; Lc 9, 29.

⁷² Cfr. BENEDICTO XVI, *Enc. Deus caritas est*, 25.XII.2005, n. 14.

⁷³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Meditación tras la lectio brevis de la Hora Tercia en la apertura de la primera Congregación General del Sínodo*, 3.X.2005.

⁷⁴ Cfr. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 428.

⁷⁵ BENEDICTO XVI, *Homilía Misa in Cena Domini*, 9.IV.2009.

Esta consanguinidad, este ser «*uno en Cristo Jesús*» (Ga 3, 28), supone morir a nosotros mismos para vivir con Cristo, por Cristo y en Cristo. Esto es lo que sucede en el Bautismo, que es por tanto algo más que un baño, algo más que una simple presentación en sociedad.⁷⁶ «Es muerte y resurrección. Llegar a ser cristianos es algo más que una operación cosmética, que añadiría algo de belleza a una existencia ya más o menos completa. Es un nuevo inicio, es volver a nacer: muerte y resurrección».⁷⁷

Y sólo en la comunión con Él, realizada en la fe y en los sacramentos, nos convertimos, a pesar de todas nuestras deficiencias, en sacrificio vivo y podemos ofrecer el culto verdadero.⁷⁸ «Por eso forma parte de la existencia cristiana tanto el sacramento del Bautismo, la acogida en la obediencia de Cristo, como la Eucaristía, en la que la obediencia del Señor en la cruz nos abraza a todos, nos purifica y nos atrae dentro de la adoración perfecta realizada por Jesucristo».⁷⁹ Y en este sentido, «toda oración de los discípulos de Jesús ha de ser cristiana, aprendiendo de la liturgia a recordar, contemplar, anunciar y vivir el misterio de Cristo».⁸⁰ Se entiende en toda su fuerza que san Juan Pablo II afirme: «Ya que la muerte de Cristo en la Cruz y su resurrección constituyen el centro de la vida diaria de la Iglesia y la prenda de su Pascua eterna, la Liturgia tiene como primera función conducirnos constantemente a través del camino pascual inaugurado por Cristo, en el cual se acepta morir para entrar en la vida».⁸¹

En definitiva sólo podemos decir *Abba* con Cristo, en comunidad con Él.⁸² Así «el cristiano encuentra en la persona de Cristo, Verbo hecho carne, el lugar en el que el hombre y Dios se encuentran y la oración es acogida».⁸³ En este sentido, «el protagonista de la oración, como de todo acto de culto, es Cristo que glorifica al Padre».⁸⁴ Y así como la alabanza trinitaria constituye el origen remoto de la oración de la Iglesia,⁸⁵ la ejemplaridad de la oración terrena del Señor constituye su origen próximo.⁸⁶ Por eso se requiere mirar constantemente y siempre

⁷⁶ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*, 30.XI.2007, n. 10; *Homilía vigilia pascual*, 7.IV.2007.

⁷⁷ BENEDICTO XVI, *Audiencia*, 10.XII.2008.

⁷⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 11. En este sentido es interesante leer G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo. Levantado de la tierra atraeré a todos hacia mí (Jn 12,32) en la experiencia de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, «Scripta Theologica» 38 (2006) 821-854.

⁷⁹ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazareth II*, 274. En este sentido cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la vigilia pascual*, 15.IV.2006.

⁸⁰ J. LÓPEZ MARTÍN, *En el espíritu y la verdad*, II, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, 486.

⁸¹ JUAN PABLO II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus*, 4.XII.1988, n. 6.

⁸² «La oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único mediador, por quien tenemos acceso a Dios. Pues de tal manera él une a sí a toda la comunidad humana, que se establece una unión íntima entre la oración de Cristo y la de todo el género humano. Pues en Cristo y sólo en Cristo la religión del hombre alcanza su valor salvífico y su fin» (OGLH, n. 6).

⁸³ LAMERI, *La Liturgia delle Ore*, 10.

⁸⁴ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 457.

⁸⁵ Cfr. CUVA, *La Liturgia delle Ore*, 16.

⁸⁶ Cfr. RAFFA, *La Liturgia delle Ore*, 156.

de manera nueva a Cristo.⁸⁷ Y esta mirada implica una necesaria transformación paulatina de nuestro ser, ir progresivamente identificándonos con Él.⁸⁸

Este proceso se da en máximo grado en la Eucaristía⁸⁹ y se difunde, de modo privilegiado, a lo largo del día por medio de la Liturgia de las Horas⁹⁰ y el culto al Santísimo Sacramento, «momento privilegiado para asimilar el pan de la Palabra partido durante la celebración y continuar la acción de gracias».⁹¹ De ahí que, «cuando la Iglesia ora y canta, se alimenta la fe de cuantos participan, y las mentes se dirigen a Dios presentándole una ofrenda espiritual y recibiendo de él su gracia con mayor abundancia».⁹² Podemos así afirmar que «el hombre con la alabanza horaria entra en contacto con la Santísima Trinidad porque se introduce vitalmente en el círculo de la glorificación eterna».⁹³

3. Eucaristía y Liturgia de las Horas

Antes de pasar al punto siguiente pensamos que será útil desarrollar brevemente la relación entre la Eucaristía y el Oficio divino, pues su ligamen interesa sustancialmente a la piedad y a la espiritualidad.⁹⁴ Toda la liturgia y la vida cristiana tienden a la Eucaristía y de ella reciben su propia linfa.⁹⁵ De hecho, el culto de la Iglesia que descansa principalmente en el Sacrificio Eucarístico y los sacramentos, se ordena y distribuye de modo que, por medio del Oficio divino, abraza las horas del día.⁹⁶ Por eso se puede decir que «extiende a los distintos momentos del día la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste, que se nos ofre-

⁸⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Santa Misa de ordenaciones sacerdotales*, 3.v.2009.

⁸⁸ «Proprio come Cristo è divenuto tutto e ha portato a compimento tutto, così noi, per essere compiuti, dobbiamo diventare lui. E possiamo farlo solo lasciando che ci conformi a lui, al suo modello, il modello della nuova creazione. È questo rifacimento di noi nella nuova umanità che è il vero culto della nuova legge. Il culto e il sacerdozio antichi sono stati sostituiti dall'offerta di sé del Figlio di Dio, e il nostro culto consiste nel ripetere questo stesso modello nelle nostre vite, un modello che celebriamo nel simbolo quando ci incontriamo per ricordare ciò che egli fu e ciò che noi dobbiamo essere» (TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 407).

⁸⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, Exh. apost. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007, n. 71.

⁹⁰ Cfr. OGLH, n. 13.

⁹¹ FRANCISCO, Const. ap. *Vultum Dei quarere*, 29.VI.2016, n. 22.

⁹² OGLH, n. 14.

⁹³ RAFFA, *La liturgia delle ore*, 89. «En la glorificación divina que tributó al Padre, Cristo asoció a todos los hombres, pues sólo así podía presentarse al Padre como su representante (cfr. SC, 83; OGLH 3, 6-7). Esta asociación ontológica de los hombres al Verbo encarnado implica que toda oración humana y cristiana esté indisolublemente unida a Él, único mediador (cfr. 1Tm 2,5; Hb 8,6; 9; 15; 12, 24); pero exige, por parte de los hombres, una adhesión personal, libre y consciente, que les lleve a solidarizarse subjetivamente con Cristo, colaborando y participando en su vida litúrgica y salvadora. Esto debe darse incluso en la oración, armonizando la esfera óptica y la vivencial» (ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, 648).

⁹⁴ Cfr. RAFFA, *La liturgia delle ore*, 92-95.

⁹⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 5; BENEDICTO XVI, *Homilía en ordenaciones sacerdotales*, 3.v.2009.

⁹⁶ Cfr. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, AAS 39 (1947) 572.

cen en el Misterio eucarístico, centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana».⁹⁷

Como recordábamos antes con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el Misterio de Cristo, su Encarnación y su Pascua, que celebramos en la Eucaristía, especialmente en la asamblea dominical, penetra y transfigura el tiempo de cada día mediante la celebración de la Liturgia de las Horas».⁹⁸ Y así «vino a ser como un complemento necesario del acto perfecto de culto divino que es el sacrificio eucarístico, el cual se extiende así y se difunde a todos los momentos de la vida de los hombres».⁹⁹ Por este motivo, «los que realizan la Liturgia de las Horas están actualizando y haciendo presente y eficaz en la existencia de los hombres la oración de Cristo por la salvación del mundo, y de este modo santifican el tiempo de los hombres y el curso de la entera jornada».¹⁰⁰

Junto a este aspecto de “expansión y prolongación” del sacrificio eucarístico,¹⁰¹ el Oficio divino también es para «la celebración eucarística una preparación magnífica ya que éste suscita y acrecienta muy bien las disposiciones necesarias para celebrar la Eucaristía, como la fe, la esperanza, la caridad, la devoción y el espíritu de abnegación».¹⁰² En cierto modo se puede decir que «la santificación que se obtiene con la Misa de modo sintético y global, se cumple de forma más articulada, detallada y continua mediante el Oficio divino, a través del tiempo histórico, existencial y cósmico».¹⁰³

El Oficio divino y el culto al Santísimo Sacramento son dos realidades intrínsecamente unidas a la Santa Misa y son medios necesarios para su adecuada preparación, comprensión y prolongación a lo largo del día. En este sentido resulta lógico que el *Catecismo de la Iglesia Católica* afirme: «La Liturgia de las Horas, que es como una prolongación de la celebración eucarística, no excluye sino acoge de manera complementaria las diversas devociones del Pueblo de Dios, particularmente la adoración y el culto del Santísimo sacramento».¹⁰⁴

⁹⁷ OGLH, n. 12.

⁹⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1174.

⁹⁹ PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 719.

¹⁰⁰ LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 484.

¹⁰¹ «La Eucaristía y el Oficio celebran el mismo objeto dentro de cada día litúrgico y en el marco del tiempo o ciclo del año del Señor, pues cada domingo, solemnidad, fiesta, memoria o feria giran en torno a un doble polo bíblico y litúrgico: la celebración eucarística –cuyo exponente es el Leccionario y el formulario del Misal– y la oración de las Horas según el libro del Oficio divino» (ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, 657).

¹⁰² OGLH, n. 12.

¹⁰³ ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, 657. La misma idea por ejemplo en RAFFA, *La liturgia delle ore*, 93; LEIKAM, *Te alabaré por siempre. Introducción a la Liturgia de las Horas*, 469–474; J. CASTELLANO, *La Liturgia de las Horas. Teología y espiritualidad*, Cpl, Barcelona 2003, 185.

¹⁰⁴ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1178.

4. *Liturgia de las Horas: escuela privilegiada de la oración de Cristo*

A lo largo de las páginas precedentes hemos desarrollado la centralidad del Misterio pascual que hace posible la aspiración humana de reconciliación y unión con Dios: Misterio que se actualiza en la liturgia de la Iglesia porque Cristo está siempre presente en su Iglesia.¹⁰⁵ De hecho, «si en la liturgia no destacase la figura de Cristo, que es su principio y está realmente presente para hacerla válida, ya no tendríamos la liturgia cristiana, totalmente dependiente del Señor y sostenida por su presencia creadora».¹⁰⁶ Y por tanto, «en el centro de la oración litúrgica está siempre Cristo con su vida y su Misterio pascual».¹⁰⁷

En este sentido, «toda celebración litúrgica se caracteriza como memorial del misterio pascual de Cristo, porque es de tal Misterio que obtiene todo su contenido teológico y toda su eficacia salvífica. Por eso la oración litúrgica de la Iglesia tiene un preciso valor salvífico porque representa una singular actualización de la Pascua de Cristo. La eficacia de la oración de la Iglesia está estrechamente ligada a la eficacia de la oración de Cristo».¹⁰⁸

De ahí que, si se puede afirmar que la liturgia sea celebración del misterio de Cristo y de la vida cristiana, lo mismo se puede decir con verdad de la Liturgia de las Horas: «Ella es una celebración de lo que llegamos a ser o estamos llegando a ser en Cristo. Somos el Cuerpo de Cristo, y Cristo presente es un himno perenne de alabanza y de glorificación delante del Padre. Nuestra vocación consiste en entrar en este acontecimiento salvífico, para vivir la vida de alabanza y glorificación sacerdotal de Cristo, De hecho, la Iglesia, como su Cuerpo Místico, es asociada a la eterna oración sacerdotal de la Cabeza».¹⁰⁹

Se entiende que la liturgia, como afirma Bouyer, sea “escuela de meditación”,¹¹⁰ puesto que no sólo nos enseña, de manera objetiva, el misterio de Cristo en el que convergen todas las Escrituras; nos da también el único método subjetivo de asimilación de la palabra divina, que nos permitirá comprenderla de modo no sólo intelectual, sino verdaderamente vital.¹¹¹ Es lo que experimentamos en el Oficio divino, pues con su estructura armoniosa surge de modo natural el diálogo entre nosotros y Dios que, como siempre, toma la iniciativa de dirigirse a nosotros.¹¹²

¹⁰⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

¹⁰⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a los obispos de la región Norte 2 de Brasil en visita ad limina*, 15.IV.2010.

¹⁰⁷ M. AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, in *Miscellanea di studi su liturgia e vita consacrata*, Claretianum ITVC, Roma 2011, 212.

¹⁰⁸ RAFFA, *La Liturgia delle Ore*, 161.

¹⁰⁹ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 456.

¹¹⁰ L. BOUYER, *La liturgie, demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc*, «La Maison-Dieu» 69 (1962) 12.

¹¹¹ Cfr. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 441; L. BOUYER, *Il mistero pasquale*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1955, 36.

¹¹² «En la Liturgia tomamos conciencia de que el hombre, o más concretamente, porque nosotros somos creados por medio de la Palabra, somos colocados por este hecho en una situación de diálogo, con el cual respondemos a Dios. La existencia del hombre es como tal una existencia responsorial, fundada en la llamada de Dios y en la respuesta del Hombre» (LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 477).

Así pues, la Liturgia de las Horas es *fuentes privilegiada* de vida espiritual, «entramos en familiaridad con las Augustas Personas»¹¹³ y podemos considerarla también *escuela y norma* de oración. La liturgia, y por tanto el Oficio divino en el que la Iglesia se une a Cristo y, en Cristo, al Padre, fundamenta y realiza esa proximidad de Dios al hombre en que se basa toda la oración cristiana. Ahora bien para que esto sea así, «es preciso que las celebraciones sean un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo a nivel personal e interno, lo cual se logra cuando los que asisten a ella lo hacen con el espíritu adecuado (cfr. SC, n. 11)».¹¹⁴ Se trata de que los que rezan se “adueñen” de esta oración, «buscando a Cristo y penetrando cada vez más por la oración en su misterio, alaben a Dios y eleven súplicas con los mismos sentimientos con que obraba el divino Redentor».¹¹⁵

Es decir, se requiere «que la piedad objetiva que la liturgia implica sea vitalmente asumida –vivenciada en la fe, reafirmada en la esperanza, prolongada en el amor– por quienes participan en su celebración. Dicho con otras palabras, a condición de que la objetividad que las acciones litúrgicas implican –la presencia real del poder salvador de Cristo y, en uno u otro grado, de Cristo mismo– no sea considerada sólo en su objetividad –es decir, como realidad cuya verdad se afirma, pero sin entrar en comunión con ella– sino, además e inseparablemente en su virtualidad salvífica, dando lugar a un proceso de apropiación subjetiva y personal».¹¹⁶ Esto se da siempre y cuando la mente de cuantos celebran la Liturgia de las Horas concuerde con su voz.¹¹⁷ Como recuerda OGLH, «para que se adueñe de esta oración cada uno de los que en ella participan, para que sea manantial de piedad y de múltiples gracias divinas, y nutra, al mismo tiempo, la oración personal y la acción apostólica, conviene que la celebración sea digna, atenta y devota, de forma que la mente concuerde con la voz».¹¹⁸

Este célebre adagio, “*mens concordet voci*” nos sitúa ante lo que podríamos calificar de primera dimensión del *ars celebrandi*. Como afirmó Benedicto XVI: «la *celebratio* es oración y coloquio con Dios, de Dios con nosotros y de nosotros con Dios. Por tanto, la primera exigencia para una buena celebración es que el sacerdote entable realmente este coloquio».¹¹⁹ Teniendo bien presente que «la oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único mediador, por quien tenemos acceso a Dios».¹²⁰ Cada orante vive el coloquio de unión con Dios, en Cristo, y esto se traduce también en la forma de nuestra oración. Como afirma de modo admirable san Agustín:

¹¹³ RAFFA, *La liturgia delle ore*, 89.

¹¹⁴ LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 489.

¹¹⁵ OGLH, n. 19.

¹¹⁶ J.L. ILLANES, *Tratado de Teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, 476. Esta misma idea la encontramos, por ejemplo, en RAFFA, *La liturgia delle ore*, 87.

¹¹⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 11 y 90.

¹¹⁸ OGLH, n. 19. También OGLH, nn. 105 y 108.

¹¹⁹ BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

¹²⁰ OGLH, n. 6.

«Cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su cabeza, y el mismo salvador del cuerpo, nuestro Salvador Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro. Reconozcamos, pues, en él nuestra propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros».¹²¹

Resulta por tanto necesario calar en toda la profundidad del “*mens concordet voci*”: «la *vox*, las palabras preceden a nuestra mente. De ordinario no sucede así. Primero se debe pensar y luego el pensamiento se convierte en palabra. Pero aquí la palabra viene antes. La sagrada liturgia nos da las palabras; nosotros debemos entrar en estas palabras, encontrar la concordia con esta realidad que nos precede».¹²² Y nos da las palabras y los gestos que nos permiten identificarnos, hacernos uno con Cristo: «Las palabras y los ritos litúrgicos son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él; conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón».¹²³

En este sentido, «el sujeto orante es invitado a tomar los textos litúrgicos como textos que sean guía de su mente, de sus sentimientos, y norma que informe el contenido de su oración».¹²⁴ Y así, por medio del Oficio divino los hombres aprenden a rezar con Cristo con todo lo que ello supone pues, «buscando a Cristo y penetrando cada vez más por la oración en su misterio, alaban a Dios y elevan súplicas con los mismos sentimientos con que obraba el divino Redentor».¹²⁵

Para que este diálogo con Dios sea profundo es de capital importancia el silencio interior y exterior; silencio que «es la condición ambiental que mejor favorece el recogimiento, la escucha de Dios y la meditación».¹²⁶ Es necesario «para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia (cf. OGLH, n. 202)».¹²⁷ En realidad se trata de cultivar la experiencia del silencio pues «redescubrir el puesto central de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia quiere decir también redescubrir el sentido del recogimiento y del sosiego interior. La gran tradición patristica nos enseña que los misterios de Cristo están

¹²¹ AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 1: CCL 39, 1176.

¹²² BENEDICTO XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006.

¹²³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Instr. *Redemptionis sacramentum*, 25.III.2004, n. 5.

¹²⁴ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 481. La misma idea en AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, 206.

¹²⁵ OGLH, n. 19.

¹²⁶ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 10.VIII.2011.

¹²⁷ JUAN PABLO II, Carta apost. *Spiritus et Sponsa*, 4.XII.2003, n. 13.

unidos al silencio, y sólo en él la Palabra puede encontrar morada en nosotros, como ocurrió en María, mujer de la Palabra y del silencio inseparablemente».¹²⁸

Un silencio que no es una simple pausa, en la que vienen a nosotros mil pensamientos y deseos, sino ese recogimiento que nos da la paz interior, que nos permite tomar aliento, que descubre lo que es verdadero. De este modo, «en esta *liturgia de silencio*, el Espíritu Santo *aboga por nosotros con gemidos que no pueden ser expresados en palabras e inspira una oración según Dios* (Rm 8, 26–27)».¹²⁹ Entendemos que «no pueda darse, pues, oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la Iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo».¹³⁰ Una orientación fundamental consiste en volver a aprender el silencio, la apertura a la escucha, que nos abre al otro, a la Palabra de Dios.

IV. LITURGIA DE LAS HORAS: ORACIÓN DE LA IGLESIA

En la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Orationis formas*, publicada en 1989, encontramos unas palabras que pueden servirnos de resumen a lo dicho hasta el momento y como prefacio a esta segunda parte: «la oración cristiana está siempre determinada por la estructura de la fe cristiana, en la que resplandece la verdad misma de Dios y de la criatura. Por eso se configura, propiamente hablando, como un diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios. La oración cristiana expresa, pues, la comunión de las criaturas redimidas con la vida íntima de las Personas trinitarias. En esta comunión, que se funda en el bautismo y en la eucaristía, fuente y culmen de la vida de Iglesia, se encuentra contenida una actitud de conversión, un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios. La oración cristiana es siempre auténticamente personal individual y al mismo tiempo comunitaria».¹³¹

Del texto anterior queremos fijarnos en dos afirmaciones que constituyen dos características esenciales de toda oración, es decir su carácter cristológico–trinitario y eclesial. La OGLH recoge estas mismas ideas cuando afirma: «La oración que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único Mediador, por quien tenemos acceso a Dios»;¹³² y más adelante sigue diciendo: «En Cristo radica, por tanto, la dignidad de la oración cristiana, al participar ésta de la misma piedad para con el Padre y de la misma oración que el Unigénito expresó con palabras en su vida terrena, y que es continuada ahora incesantemente por la Iglesia y por sus miembros en representación de todo el género humano y para su salvación».¹³³

¹²⁸ BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n. 66.

¹²⁹ LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 461.

¹³⁰ OGLH, n. 8. Cfr. BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 16.V.2012.

¹³¹ CDF, Carta *Orationis formas*, 15.X.1989, n. 3.

¹³² OGLH, n. 6.

¹³³ OGLH, n. 7.

Al primer aspecto ya hemos dedicado las páginas anteriores y lo podemos resumir diciendo: estamos llamados al diálogo, a la unión con Dios, pero sólo podemos decir *Abba* con Cristo, en comunidad con Él y por la acción del Espíritu Santo.¹³⁴ Ahora querría añadir que, «cada vez que clamamos y decimos: «¡Abba, Padre!» es la Iglesia, toda la comunión de los hombres en oración, la que sostiene nuestra invocación, y nuestra invocación es invocación de la Iglesia».¹³⁵ Sólo Jesús puede decir “Padre mío”. Todos los demás únicamente podemos dirigirnos a Dios como Padre en comunión con aquel “nosotros” que Jesús ha inaugurado, porque todos hemos sido creados por Dios y somos creados uno para el otro en Dios. Así pues, al tratar de la dimensión eclesial de la Liturgia de las Horas veremos brillar, en la Iglesia que reza, el esplendor de la Santísima Trinidad, sentiremos siempre resonar junto a la voz de la Iglesia la misma voz de Cristo, el Esposo.¹³⁶

Este segundo aspecto está en relación directa con la pregunta: ¿cómo aprendo a rezar? Y pienso que la contestación es: rezando con otros. Es cierto que el Señor recomienda: «*Cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, con la puerta cerrada, ora a tu Padre, que está en lo oculto; y tu Padre, que ve en lo oculto, te recompensará*» (Mt 6, 6). Pero esto no es una llamada al individualismo. En realidad, «toda oración posee un carácter individual, porque todo ser humano se encuentra ante Dios personalmente, con su nombre. Y sólo así la persona se abre al otro».¹³⁷ Y al mismo tiempo, «cuando la oración se vive “en lo secreto” (Mt 6, 6), siempre es oración de la Iglesia, comunión con la Trinidad Santísima (cfr. OGLH, n. 9)».¹³⁸

Así pues, aislado de los demás, sin abrirse a los otros, no se puede rezar a Dios. Por eso podemos afirmar que «la fe cristiana, nunca es mera relación subjetiva o personal–privada con Cristo y su palabra, sino que es totalmente concreta y eclesial».¹³⁹ De ahí que «ningún cristiano ora solo. Le acompaña siempre el Espíritu Santo. Su oración es siempre a dúo y a coro, en la que resuena la invocación de la Iglesia en la epiclesis continua a su Señor».¹⁴⁰

En este sentido, puesto que la vida de Cristo en su Cuerpo místico perfecciona y eleva también la vida propia o personal de todo fiel, debe rechazarse cualquier

¹³⁴ Cfr. OGLH, n. 8, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, nn. 1073, 2652, 2655.

¹³⁵ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 23.v.2012.

¹³⁶ Cfr. CUYA, *La Liturgia delle Ore*, 29.

¹³⁷ RATZINGER, *Introducción en CDF, Carta Orationis formas*, 13.

¹³⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2655.

¹³⁹ RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 172.

¹⁴⁰ LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 473. Se refería a esta idea BENEDICTO XVI: «Al orar, se abre nuestro corazón, entramos en comunión no sólo con Dios, sino también propiamente con todos los hijos de Dios, porque somos uno. Cuando nos dirigimos al Padre en nuestra morada interior, en el silencio y en el recogimiento, nunca estamos solos. Quien habla con Dios no está solo. Estamos inmersos en la gran oración de la Iglesia, somos parte de una gran sinfonía que la comunidad cristiana esparcida por todos los rincones de la tierra y en todos los tiempos eleva a Dios; ciertamente los músicos y los instrumentos son distintos –y este es un elemento de riqueza–, pero la melodía de alabanza es única y en armonía. Así pues, cada vez que clamamos y decimos: “¡Abba, Padre!” es la Iglesia, toda la comunión de los hombres en oración, la que sostiene nuestra invocación, y nuestra invocación es invocación de la Iglesia» (BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 23.v.2012).

oposición entre la oración de la Iglesia y la oración personal; e incluso deben ser reforzadas e incrementadas sus mutuas relaciones. De hecho la oración personal «es preparación y prolongación de la oración litúrgica».¹⁴¹ De ahí que «la meditación debe encontrar un alimento continuo en las lecturas, en los salmos y en las demás partes de la Liturgia de las Horas. [...] Cuando la oración de Oficio se convierte en verdadera oración personal, entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí a la liturgia y a toda la vida cristiana».¹⁴²

La relación armónica entre oración personal y comunitaria se deduce del misterio mismo de la oración que conlleva los dos aspectos cristológico-trinitario y eclesial a los que nos referíamos antes.¹⁴³ En la oración es Dios el que toma la iniciativa, Él llama incesantemente a cada hombre al misterioso encuentro de la oración.¹⁴⁴ Al mismo tiempo y junto al carácter personal hemos de tener en cuenta que «quiso Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente».¹⁴⁵ Y tal santificación y salvación, realizada por Cristo especialmente por medio de su Misterio pascual, llega a nosotros de modo privilegiado por medio de la Iglesia y la liturgia, que lo anuncia y celebra, para que los fieles den testimonio de Él en el mundo.

1. *El medio privilegiado de encuentro que transforma y une con Dios*

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se lee: «La Liturgia, obra de Cristo, es también una acción de su Iglesia. Realiza y manifiesta la Iglesia como signo visible de la comunión entre Dios y de los hombres por Cristo».¹⁴⁶ Por eso se puede decir que «toda acción litúrgica es un encuentro entre Cristo y la Iglesia».¹⁴⁷ Es decir, «un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras».¹⁴⁸

¹⁴¹ FRANCISCO, Const. ap. *Vultum Dei quarere*, 29.VI.2016, n. 17.

¹⁴² PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 723.

¹⁴³ «La oración, por una parte, debe ser muy personal, un unirme en lo más profundo a Dios. Debe ser mi lucha con él, mi búsqueda de él, mi agradecimiento a él y mi alegría en él. Sin embargo, nunca es solamente algo privado de mi “yo” individual, que no atañe a los demás. Esencialmente, orar es también un orar en el “nosotros” de los hijos de Dios. Sólo en este “nosotros” somos hijos de nuestro Padre, a quien el Señor nos ha enseñado a orar. Sólo este “nosotros” nos abre el acceso al Padre. Por una parte, nuestra oración debe ser cada vez más personal, tocar y penetrar cada vez más profundamente el núcleo de nuestro “yo”. Por otra, debe alimentarse siempre de la comunión de los orantes, de la unidad del Cuerpo de Cristo, para plasmarme verdaderamente a partir del amor de Dios” (BENEDICTO XVI, *Homilía durante la Santa Misa de ordenación episcopal*, 5.II.2011).

¹⁴⁴ Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2567.

¹⁴⁵ CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 9.

¹⁴⁶ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1071.

¹⁴⁷ *Ibidem* n. 1097.

¹⁴⁸ *Ibidem* n. 1153.

Es lo que recuerda OGLH: «La santificación humana y el culto a Dios se dan en la Liturgia de las Horas de forma tal que se establece aquella especie de correspondencia o diálogo entre Dios y los hombres, en que Dios habla a su pueblo... y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración».¹⁴⁹

No se puede pasar por alto que el mundo considera con frecuencia a Dios como algo superfluo o extraño. Se hace necesario abrirle de nuevo el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida abundante.¹⁵⁰ Es en Jesucristo donde el amor toma carne y sangre. De ahí que «en un mundo que ha cambiado, y cada vez más obsesionado con las cosas materiales, debemos aprender a reconocer de nuevo la presencia misteriosa del Señor resucitado, el único que puede dar amplitud y profundidad a nuestra vida».¹⁵¹

Desde este punto de vista, la categoría del *encuentro* se presenta como estructura esencial y especial de la celebración litúrgica, no sólo por Aquél con quien nos encontramos, sino por las consecuencias que conlleva. La Liturgia de las Horas se amolda, de modo perfecto, a las afirmaciones precedentes pues «tanto en la celebración comunitaria, como en la recitación a solas, se mantiene la estructura esencial de esta Liturgia, que es un coloquio entre Dios y el hombre».¹⁵² La estructura de la celebración es un punto que, junto con la relación con la Palabra de Dios, conviene tener siempre presente y en el que es necesario profundizar si se quiere que el Oficio divino sea verdaderamente fuente de vida espiritual, fuente de unión con Dios.¹⁵³

En este sentido también la estructura de la Liturgia de las Horas tiene un carácter normativo, sirve de inspiración y guía a toda oración.¹⁵⁴ Como recuerda OGLH: «las lecturas y oraciones de la Liturgia de las Horas constituyen un manantial de vida cristiana. Esta se nutre de la mesa de la Sagrada Escritura y de las palabras de los santos, y se robustece con las plegarias».¹⁵⁵ No podemos estudiar ahora los diversos elementos que constituyen la Liturgia de las Horas,¹⁵⁶ pero es evidente que son «un precioso conjunto de elementos especialmente eficaces para una intensa vida espiritual fundada sobre un encuentro verdaderamente personal entre Dios y los hombres».¹⁵⁷

¹⁴⁹ OGLH, n. 14 citando a su vez CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*. n. 33.

¹⁵⁰ Cfr. BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n. 2.

¹⁵¹ BENEDICTO XVI, *Mensaje de clausura del I Congreso Eucarístico Internacional* (Dublín), 17.VI.2012.

¹⁵² OGLH, n. 33. Cfr. también OGLH, n. 14 citando a su vez CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*. n. 33.

¹⁵³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a los sacerdotes de la diócesis de Albano*, 31.VIII.2006; AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, 207; LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 456; LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 477-485; TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 435-442.

¹⁵⁴ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 474; CASTELLANO, *La Liturgia de las Horas. Teología y espiritualidad*, 176; LEIKAM, *Te alabaré por siempre*, 477.

¹⁵⁵ OGLH, n. 18.

¹⁵⁶ Cfr. Oficio de Lecturas (OGLH, nn. 55, 56); Salmos (OGLH, nn. 100-109); lecturas de los Padres y Escritores eclesiásticos (OGLH, nn. 163-165)

¹⁵⁷ CUA, *La Liturgia delle Ore. Note teologiche e spirituali*, 53.

Se puede afirmar que la estructura de la Liturgia de las Horas modela, nutre y modera nuestra oración personal¹⁵⁸ y a su vez la oración privada la hace más interior, personal e intensa.¹⁵⁹ En definitiva, ambas oraciones, litúrgica y privada, están íntimamente relacionadas, aunque la oración de la Iglesia tiene valor fundante y normativo pues «en ella toda oración cristiana encuentra su fuente y su término».¹⁶⁰ Y posee este especial valor por su carácter de oración pública y común del Pueblo de Dios,¹⁶¹ es decir, por su “publicidad eclesial” con la que se subraya que la Liturgia de las Horas es la oración hecha *en nombre de la Iglesia, de toda la Iglesia, de la Iglesia como tal*.¹⁶²

Lo dicho hasta el momento nos permite entender mejor que la *celebratio* litúrgica sea oración y coloquio con Dios. Diálogo en el que no sólo hablamos como personas individuales, sino que entramos en el “nosotros” de la Iglesia que ora. «La liturgia no parte del yo sino del nosotros».¹⁶³ Sin olvidar que «nadie ora al margen del nosotros eclesial».¹⁶⁴ De hecho, «orar es un caminar en comunión personal con Cristo, exponiendo ante Él nuestra vida cotidiana, nuestros logros y fracasos, nuestras dificultades y alegrías: es un sencillo presentarnos a nosotros mismos delante de Él. Pero para que eso no se convierta en una autocontemplación, es importante aprender continuamente a orar rezando con la Iglesia».¹⁶⁵ Por este motivo, hemos de transformar nuestro “yo” entrando en el “nosotros” de la Iglesia, con las palabras de la Iglesia, entablando realmente un coloquio con Dios.¹⁶⁶

2. La Liturgia, escuela de encuentro con Dios

En cierto modo este “entrar” en el “nosotros” de la Iglesia que reza, hace referencia al carácter objetivo de la Liturgia de las Horas. Es decir, la oración de la Iglesia es «en su acepción íntegra y genuina, universal y objetiva».¹⁶⁷ Y ese carác-

¹⁵⁸ Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1177.

¹⁵⁹ Cfr. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 439.

¹⁶⁰ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1073.

¹⁶¹ Cfr. OGLH, n. 3.

¹⁶² Cfr. CUVA, *La Liturgia delle Ore*, 3.

¹⁶³ R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*. Utilizamos la traducción publicada en Cuadernos Phase, n. 100, Barcelona 2000², 27.

¹⁶⁴ LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 486.

¹⁶⁵ BENEDICTO XVI, *Homilía Misa del Crisma*, 9.IV.2009.

¹⁶⁶ «El ideal de la oración de la Iglesia está en la identificación de la oración de sus miembros con la oración de Cristo. Esta identificación es real en el plano, por así decir, entitativo y ontológico de la comunión de vida entre Cristo y su cuerpo eclesial; pero es también meta y tarea, en el plano de la ascesis y del esfuerzo, de todos los que integran este cuerpo para acercarse, en su existencia y en la plegaria que la consagra, al ideal de esta identificación. El ideal podemos decir que sólo se logra en plenitud en la medida en que cada comunidad de los fieles, con sus pastores, es en verdad la Iglesia de Cristo, y su plegaria de alabanza o de súplica es la voz de la Esposa. De ahí que cuanto más santa sea la asamblea, por la vida santa de todos sus miembros y de la comunidad en sí, más perfecta será la asimilación a Cristo orante y mediador entre Dios y los hombres» (J. LÓPEZ MARTÍN, *La oración de las Horas. Historia, teología y pastoral del Oficio divino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984, 50).

¹⁶⁷ GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, 8.

ter propio se basa, entre otros elementos, en su carácter tradicional y bíblico.¹⁶⁸ No podemos profundizar aquí en estos aspectos. Baste señalar, para intuir lo que supone el carácter tradicional del Oficio divino, su desarrollo y su permanencia sea temporal que geográfica en la vida de la Iglesia.¹⁶⁹ Y, a la vez, recordar que ese carácter tradicional, de algo que es dado, supone “entrar” en esta estructura que me precede, propia de la liturgia, y exige humildad. Como afirma Guardini, «la liturgia exige humildad. Humildad, en su aspecto de renuncia a la propia personalidad, de sacrificio de su soberanía, y en su concepto de acción o prestación, que consiste en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él y que sobrepasa los estrechos confines de su vida».¹⁷⁰

3. *Encuentro con la Palabra divina*

Por lo que se refiere al carácter bíblico, el modelo de esta oración encuentra su origen en la Sagrada Escritura. Si bien la Palabra de Dios, en las mismas expresiones inmediatas que Dios ha escogido, se nos conserva en la Biblia, «historia de la incesante llamada de Dios»,¹⁷¹ en ninguna parte, sino en la Iglesia que es el Cuerpo de Cristo, sigue estando presente entre nosotros y nos habla actualmente la Palabra viva de Dios en Cristo.¹⁷² Y en ella el Espíritu Santo permanece como Espíritu siempre vivificante. Es lo que experimentamos de manera especialísima en la celebración litúrgica donde Cristo mismo «está presente en su palabra, pues es Él mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura».¹⁷³ En este sentido, la asamblea litúrgica de la Iglesia es asamblea del pueblo de Dios, convocada por el mismo Dios, ante todo para escuchar su Palabra. Como recuerda Bouyer, la audición común y la audición activa de la Palabra divina se halla, en efecto, en el principio de la vida incesantemente renovada de un pueblo de Dios que merece este nombre.¹⁷⁴

Entramos en este diálogo, que nos salva y transforma en “trinitarios”,¹⁷⁵ por la acción del Espíritu Santo. Él, entrando en el orante, vincula su oración al misterio de Cristo y a su coloquio con el Padre. De este modo la liturgia es siempre «con-

¹⁶⁸ Cfr. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 435–442.

¹⁶⁹ Es interesante observar que los documentos magisteriales que se refieren al Oficio divino empiezan destacando este aspecto. Cfr. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, AAS 39 (1947) 572; CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 84; PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 719–720; OGLH, n. 1; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1174.

¹⁷⁰ GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, 31.

¹⁷¹ TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, 440.

¹⁷² Cfr. L. BOUYER, *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 1962, 24.

¹⁷³ CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

¹⁷⁴ Cfr. L. BOUYER, *La Eucaristía, centro de toda la liturgia*, en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional*. Valencia, 22–28.V.1972, Semana Gráfica, Valencia 1973, 244.

¹⁷⁵ Cfr. RATZINGER, Introducción en CDF, *Carta Orationis formas*, 11.

versación de los hijos con el Padre, que tiene lugar por medio de Cristo cabeza en la unidad del Espíritu, esto es, dentro de la comunidad eclesial». ¹⁷⁶ Entramos en aquel himno que se canta en las moradas celestiales, introducido por Cristo al encarnarse. ¹⁷⁷ Himno de alabanza, de súplica, de identificación con la voluntad del Padre, de amor en definitiva, en el que entramos por medio de la Liturgia de las Horas, «oración que la Iglesia realiza con Cristo y, a la vez, le dirige». ¹⁷⁸

Este encuentro del hombre con Dios, o mejor, de Dios con el hombre, empieza al hablarle Dios e intervenir en su vida a través de la Palabra. La iniciativa, como siempre, es del Señor que se sitúa, ahora resucitado y glorioso, en el centro de la *ecclesia* (cfr. Mt 18,20). Y su propósito es provocar en nosotros una respuesta, respuesta que abarque todo nuestro ser. En todo este proceso -Dios que habla y el pueblo que responde comprometiendo su vida- la Palabra de Dios es el elemento constitutivo esencial. ¹⁷⁹

De hecho, el Espíritu Santo, alma de la oración cristiana, a través de las palabras, las acciones y los símbolos que constituyen la trama de cada celebración -medios adecuados para establecer el diálogo con Dios- ¹⁸⁰ y que están empapados de la Sagrada Escritura, ¹⁸¹ pone a los fieles y a los ministros en relación viva con Cristo, Palabra e imagen del Padre, a fin de que puedan incorporar a su vida el sentido de lo que oyen, contemplan y realizan en cada acción litúrgica. ¹⁸² De ahí que la Iglesia «siempre ha sido consciente de que en el acto litúrgico, la Palabra de Dios va acompañada por la íntima acción del Espíritu Santo, que la hace operante en el corazón de los fieles». ¹⁸³

Por este motivo, la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* quiso restablecer «una lectura de la Sagrada Escritura más abundante, más variada y más apropiada». ¹⁸⁴ Y en la misma línea, en la Liturgia de las Horas reformada después del Concilio Vaticano II, «el tesoro de la palabra de Dios entra más abundantemente». ¹⁸⁵

¹⁷⁶ LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 476.

¹⁷⁷ Cfr. OGLH, n. 3.

¹⁷⁸ OGLH, n. 2.

¹⁷⁹ Cfr. BOSELLI, *Il senso spirituale della Liturgia*, 57-88.

¹⁸⁰ Cfr. LEIKAM, *Te alabaré por siempre. Introducción a la Liturgia de las Horas*, 460. Con otras palabras RAFFA: «Le formule e i gesti sono necessari, anzi sono preghiera anch'essi, specie nella celebrazione comunitaria, ma essi valgono in quanto sono emanazione di un calore spirituale dei singoli. In questo maniera quelli che pregano mostrano di essere una comunità di fede, di speranza e di carità (OGLH, nn. 7, 12, 16, 27), una comunità que adora in spirito e verità (Gv. 4, 23) e offre sacrifici spirituali graditi a Dio (1Pt 2, 5; LG, n. 8)» (RAFFA, *La liturgia delle ore*, 89)

¹⁸¹ Cfr. CONCILIO VATICANO, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 24.

¹⁸² Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1101. «La unidad de la Iglesia orante es realizada por el Espíritu Santo, que es el mismo en Cristo, en la totalidad de la Iglesia y en cada uno de los bautizados» (OGLH, n. 8)

¹⁸³ BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n. 52.

¹⁸⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 35.

¹⁸⁵ PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, n. 5, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* I, Roma 1976, 721.

La liturgia y particularmente la liturgia romana, en su configuración, es materialmente bíblica,¹⁸⁶ y toda la liturgia surge de la proclamación, del anuncio de la Palabra de Dios. De hecho, en la celebración litúrgica la importancia de la Sagrada Escritura es sumamente grande.¹⁸⁷ Concretamente en la Liturgia de las Horas, «tanto las lecturas como los salmos, que se cantan en presencia del Señor, están tomados de la Sagrada Escritura, y las demás preces, oraciones e himnos están penetrados de su espíritu».¹⁸⁸

Consecuencia de lo anterior es que «se hace necesario que florezca en todos aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que respira la Liturgia de las Horas de suerte que la Sagrada Escritura se convierta realmente en la fuente principal de toda la oración cristiana».¹⁸⁹ Y en este sentido la catequesis y formación bíblica que promueva un conocimiento más profundo de la Palabra de Dios es un deseo constante del Magisterio.¹⁹⁰

En el contexto de una adecuada comprensión de la Palabra de Dios, conviene tener en cuenta el papel de los Padres que nos han transmitido como una realidad viva la Palabra de los profetas y de los apóstoles, la han interpretado para nosotros y la han recompuesto con una larga y profunda unidad de visión.¹⁹¹ A su vez, la comprensión de la Sagrada Escritura que resulta del año litúrgico¹⁹² y, más especialmente la lectura de la Biblia que los Padres de la Iglesia nos han transmitido, constituyen una oración, un himno de alabanza a la santidad divina que no puede ser olvidada ni remplazada.

En esta línea, la exhortación apostólica *Verbum Domini* recuerda que «la Iglesia proclama y escucha la Sagrada Escritura siguiendo el ritmo del año litúrgico. Este despliegue de la Palabra de Dios en el tiempo se produce particularmente en la celebración eucarística y en la Liturgia de las Horas. En el centro de todo resplandece el misterio pascual, al que se refieren todos los misterios de Cristo y de la historia de la salvación, que se actualizan sacramentalmente».¹⁹³ Por eso, como recuerda la misma exhortación, se hace necesario un esfuerzo por «educar a los fieles a gustar el sentido profundo de la Palabra de Dios que se despliega en la liturgia a lo largo del año, mostrando los misterios fundamentales de nuestra fe».¹⁹⁴

¹⁸⁶ Cfr. L. BOUYER, *Le Métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Éd. Ad solem, Ginevra 2005², 235; AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, 211.

¹⁸⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 24.

¹⁸⁸ OGLH, n. 14.

¹⁸⁹ PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, n. 5, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I*, Roma 1976, 722–723.

¹⁹⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 90; PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1176.

¹⁹¹ Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 113.

¹⁹² Cfr. PABLO VI, Const. ap. *Laudis canticum*, 1.XI.1970, n. 5, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I*, Roma 1976, 721.

¹⁹³ BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n. 52.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

De ahí que la Liturgia de las Horas sea «una forma privilegiada de escucha de la Palabra de Dios, porque pone en contacto a los fieles con la Sagrada Escritura y con la Tradición viva de la Iglesia».¹⁹⁵ De hecho, el Oficio Divino «se nutre de la mesa de la Sagrada Escritura y de las palabras de los santos y se robustece con las plegarias».¹⁹⁶ Por eso, en primer lugar, «los que participan en la Liturgia de las Horas pueden hallar una fuente abundantísima de santificación en la Palabra de Dios, que tiene aquí principal importancia».¹⁹⁷

La misma celebración de las Horas pone en relación la Palabra de Dios con la comunidad viviente de la Iglesia, que es el «lugar originario de la interpretación escriturística».¹⁹⁸ En efecto, «toda lectura de la Biblia se sitúa necesariamente en un determinado contexto de lectura, y el único contexto en el que el creyente puede estar en plena comunión con Cristo es la Iglesia y su Tradición viva».¹⁹⁹ La Escritura y la Tradición forman un todo inseparable, y lo experimentamos celebrativamente por medio de la Liturgia de las Horas, donde vivimos siempre de nuevo la experiencia de los primeros discípulos, que «perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2, 42).

En definitiva, si tenemos en cuenta el carácter objetivo de la Liturgia de las Horas, basado en su fisonomía tradicional y bíblica, resulta evidente el consejo de Benedicto XVI: «Tratemos de rezar la Liturgia de las Horas como auténtica oración, como oración en comunión con el Israel de la Antigua y de la Nueva Alianza, como oración en comunión con los orantes de todos los siglos, como oración en comunión con Jesucristo, como oración que brota de lo más profundo de nuestro ser, del contenido más profundo de estas plegarias. Al orar así, involucramos en esta oración también a los demás hombres, que no tienen tiempo o fuerzas o capacidad para hacer esta oración. Nosotros mismos, como personas orantes, oramos en representación de los demás, realizando así un ministerio pastoral de primer grado».²⁰⁰

4. *Encuentro con Dios de la mano de la Iglesia de todos los lugares y tiempos*

A lo largo de esta segunda parte hemos desarrollado la idea de la Liturgia de las Horas como oración de la Iglesia. Es este un punto de gran trascendencia pues «el Concilio ha querido ver en la Liturgia una epifanía de la Iglesia, pues la Liturgia es la Iglesia en oración».²⁰¹

¹⁹⁵ *Ibidem*, n. 62.

¹⁹⁶ OGLH, n. 18.

¹⁹⁷ OGLH, n. 14.

¹⁹⁸ BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n. 29.

¹⁹⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión Teológica Internacional*, 2.XII.2011.

²⁰⁰ BENEDICTO XVI, *Encuentro con sacerdotes*, Frisinga 14.IX.2006.

²⁰¹ JUAN PABLO II, Carta apost. *Vicesimus quintus annus*, 4.XII.1988, n. 9.

Y si nos preguntamos, «¿quién es el auténtico sujeto de la Liturgia? La respuesta es simple: la Iglesia. No es la persona singular –sacerdote o fiel– o el grupo que celebra la liturgia que es, en primer lugar, acción de Dios a través de la Iglesia, y que posee su historia, su rica tradición y su creatividad».²⁰² En realidad, «la universalidad y apertura fundamental, que es propia de toda liturgia, es una de las razones por la que ésta no puede ser ideada o hecha por la comunidad singular o por sus maestros de liturgia, sino que debe atenerse a las formas de la Iglesia universal».²⁰³

Desde esta perspectiva es evidente el principio de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, concretamente la *communio sanctorum* de todos los lugares y de todos los tiempos. En cada celebración litúrgica, por tanto en la celebración de la Liturgia de las Horas, coparticipa toda la Iglesia, cielos y tierra, Dios y los hombres.²⁰⁴ Y es lógico, pues «la Liturgia es acción del Cristo total (*Christus totus*). Por tanto, quienes celebran esta acción, independientemente de la existencia o no de signos sacramentales, participan ya de la Liturgia del cielo».²⁰⁵ Según esto, «existe una estrecha relación entre la Liturgia de las Horas, como oración de la Iglesia peregrina, y el cántico de alabanza que resuena sin cesar en la Iglesia celestial, entre la función sacerdotal del Cristo glorioso junto al Padre y el sacrificio de alabanza que la Iglesia terrestre ofrece por toda la humanidad en el oficio divino».²⁰⁶

La liturgia cristiana, aunque se celebre solamente aquí y ahora, en un lugar concreto y exprese el sí de una comunidad determinada, es por naturaleza católica, proviene del todo y conduce al todo, en unidad con el Papa, con los obispos, con los creyentes de todas las épocas y lugares.²⁰⁷ Cuanto más una celebración está animada de esta conciencia, tanto más concretamente en ella se realiza el sentido de la liturgia. En realidad es lo que, de modo sintético, se lee en la exhortación postsinodal *Sacramentum caritatis*: «la belleza intrínseca de la liturgia tiene como sujeto propio a Cristo, resucitado y glorificado en el Espíritu Santo que, en su actuación, incluye a la Iglesia».²⁰⁸

²⁰² BENEDICTO XVI, *Carta al Gran Canciller del Pontificio Instituto de Música Sacra en el I Centenario de su fundación*, 13.V.2011.

²⁰³ BENEDICTO XVI – RATZINGER, *Opera omnia*, XI, *Teología de la liturgia*, 517.

²⁰⁴ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *En el Espíritu y la verdad*, II, 487. Conviene recordar que «El cristiano, también cuando está solo y ora en secreto, tiene la convicción de rezar siempre en unión con Cristo, en el Espíritu Santo, junto con todos los santos para el bien de la Iglesia» (CDF, *Carta Orationis formas*, 15.IV.1989, n. 7). Cfr. también OGLH, n. 9, CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 2655 y BENEDICTO XVI, *Audiencia general* 25.IV.2012: «en la relación con Dios, en la escucha de su Palabra, en el diálogo con él, incluso cuando nos encontramos en el silencio de una iglesia o de nuestra habitación, estamos unidos en el Señor a tantos hermanos y hermanas en la fe, como un conjunto de instrumentos que, aun con su individualidad, elevan a Dios una única gran sinfonía de intercesión, de acción de gracias y de alabanza».

²⁰⁵ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 1136.

²⁰⁶ ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, 658. A esta realidad se refiere la OGLH, n. 16.

²⁰⁷ Cfr. BENEDICTO XVI, Exhort. ap. *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007, n. 16.

²⁰⁸ *Ibidem*, n. 36.

V. CONCLUSIÓN

Hemos de concluir estas páginas y lo hacemos recordando las ideas principales. En la primera parte hemos podido afirmar que la liturgia, y en concreto la Liturgia de las Horas, es fuente de vida espiritual porque es participación en la oración de Cristo, diálogo de amor eterno con su Padre, que caracteriza de modo esencial su vida y se manifiesta de modo admirable en su misterio pascual. Ahora podemos añadir que puede llegar a ser fuente de vida espiritual *para nosotros*, porque redimidos por el misterio pascual y configurados con Cristo, por acción del Espíritu Santo, podemos entrar en este diálogo filial con el Padre que es la liturgia, y hacerlo personalmente²⁰⁹ como miembros del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

En otras palabras, a la comunión con Dios se accede, a través de la realización de la comunión de Dios con el hombre, que es Cristo en persona. A su vez, el encuentro con Cristo crea comunión con Él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Y este encuentro con Cristo llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia. Así nace la comunión de los hombres entre sí, la cual, por su parte, se funda en la comunión con el Dios uno y trino. Y todo esto se expresa por medio de la oración, diálogo de amor, presente en la Trinidad, que se nos hace visible en Jesucristo y al que por medio de la Iglesia, y la liturgia que la manifiesta, tenemos acceso.

En definitiva, los dos aspectos que constituyen la base de la Liturgia de las Horas como fuente de vida espiritual –la dimensión cristológico-trinitaria y eclesial– están íntimamente unidos.²¹⁰ «Cristo prolonga su función sacerdotal a través de su Iglesia, que, sin cesar, alaba al Señor e intercede por la salvación de todo el mundo no sólo celebrando la Eucaristía, sino también de otras maneras, principalmente recitando el Oficio divino».²¹¹

Por eso podemos afirmar también que la eclesialidad de la Liturgia de las Horas se funda en su estrecha conexión con la persona y el mensaje de Cristo: «Ser amigo de Jesús, ser sacerdote significa, por tanto, ser hombre de oración. Así lo reconocemos y salimos de la ignorancia de los simples siervos. Así aprendemos a vivir, a sufrir y a obrar con él y por él. La amistad con Jesús siempre es,

²⁰⁹ «Certamente, la preghiera liturgica non esige la rinuncia al proprio *io*, alla propria storia e originalità personali, richiede però che il credente si sappia situare in un orizzonte più ampio e in atteggiamento di apertura e di dialogo. Si può affermare che quando il soggetto si esprime con il *noi* tipico della liturgia, allora vive la dimensione completa di se stesso autenticamente. La celebrazione cristiana, al tempo stesso che rispetta il nostro *io*, ci educa a crescere nella dimensione del *noi* comunitario» (AUGÉ, *Liturgia e spiritualità. Un caso particolare ed emblematico: la preghiera*, 210).

²¹⁰ «El hecho de que la Liturgia de las Horas posea una dimensión trinitaria y cristológica deja traslucir su dimensión eclesial, en cuanto que es la oración que continúa el cántico de alabanza que resuena en el seno de la Santísima Trinidad desde la eternidad; cántico que fue introducido en la tierra por el Verbo encarnado y continúa ahora, de modo ininterrumpido, en y por la Iglesia, misterio de comunión» (ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, 651)

²¹¹ CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 83.

por antonomasia, amistad con los suyos. Sólo podemos ser amigos de Jesús en la comunión con el Cristo entero, con la cabeza y el cuerpo; en la frondosa vid de la Iglesia, animada por su Señor». ²¹² Consecuencia última de lo que acabamos de decir son las palabras del Papa Francisco dirigidas a las religiosas contemplativas: «la vida de oración y la vida contemplativa no pueden vivirse como repliegue en vosotras, sino que deben ensanchar el corazón para abrazar a toda la humanidad, y en especial a aquella que sufre». ²¹³

En este contexto concluimos con un doble deseo, por una parte con el Papa Francisco, nos sentimos animados a «no anteponer nada al *opus Dei*, para que nada obstaculice, nada os separe, nada se interponga en vuestro ministerio orante. Y así, por medio de la contemplación, os transformareis en imagen de Cristo y vuestras comunidades llegarán a ser verdaderas escuelas de oración»; ²¹⁴ y por eso queremos, con Benedicto XVI, «celebrar la sagrada liturgia dirigiendo la mirada a Dios en la comunión de los santos, de la Iglesia viva de todos los lugares y de todos los tiempos, para que se transforme en expresión de la belleza y de la sublimidad del Dios amigo de los hombres». ²¹⁵

ABSTRACT

La liturgia, y en concreto la Liturgia de las Horas, es fuente de vida espiritual porque es participación en la oración de Cristo, diálogo de amor eterno con su Padre, que caracteriza de modo esencial su vida y se manifiesta de modo admirable en su misterio pascual. Al mismo tiempo, la Liturgia de las Horas puede llegar a ser fuente de vida espiritual *para nosotros*, porque redimidos por el misterio pascual y configurados con Cristo, por acción del Espíritu Santo, podemos entrar en este diálogo filial con el Padre que es la liturgia, y hacerlo personalmente como miembros del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

The liturgy, and specifically the Liturgy of the Hours, is a source of spiritual life because it is a participation in the prayer of Christ, a dialogue of eternal love with his Father, which is an essential characteristic of his life, and which was excellently manifested in his paschal mystery. At the same time, the Liturgy of the Hours can become a source of spiritual life *for us*, since, having been redeemed through the paschal mystery and configured to Christ by the working of the Holy Spirit, we are able to enter into that filial dialogue with the Father—which the liturgy is—and to make it our own as members of the Church, the Body of Christ.

²¹² BENEDICTO XVI, *Homilía en la Misa del Crisma*, 13.IV.2006.

²¹³ FRANCISCO, Const. ap. *Vultum Dei quarere*, 29.VI.2016, n. 16.

²¹⁴ *Ibidem*, n. 17.

²¹⁵ BENEDICTO XVI, *Homilía en la celebración de las Vísperas*, Abadía de Heiligenkreuz, 9.IX.2007.

NOTE

THE DECREE *APOSTOLICAM ACTUOSITATEM* HIGHLIGHTS OF VATICAN II'S TEACHING ON LAITY

PHILIP GOYRET

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *A Brief History of the Terminology*. III. *The laity before Vatican II*. IV. *Key elements of Apostolicam actuositatem*. V. *Other characteristic elements of the Decree*. VI. *The Decree's Novelty*. VII. *Concluding Remarks*.

I. INTRODUCTION

We often speak of a mutual illumination between history and theology. By that we mean that if historical reality usually precedes theology, theology in turn enriches succeeding historical reality. Indeed, the history of theology and the theology of history are interwoven and mutually reinforce each other.

This interesting connection is particularly highlighted in the topic we are reflecting on today. On the one hand, we can say that the life and ecclesial role of the laity preceded theology, and that the theology of the Council encouraged and developed these later on. On the other hand, however, we see that this connection is neither linear nor absolute. Concretely, the doctrine of the Council has introduced several new features in the life of the laity hardly hinted at in their experience previous to the Council; and the history of the reception of these innovations in the post-conciliar period shows how some elements penetrated deep into the fabric of the Church, yet others remained inoperative or even forgotten.

I was given the task of shedding light on the “novelty” of Vatican II’s teaching on the laity, articulated in the Decree *Apostolicam actuositatem*, whose 50th anniversary of publication we are celebrating. I shall do that by looking back to the situation of the laity in the Church prior to the Council, which is the best context in which we can better appreciate these innovative elements. The vicissitudes undergone by the doctrine taught in the Decree in the period after the Council will be dealt with by the succeeding speakers.

The following is the outline of this speech. First, and very briefly, I shall run through the history of the term “lay”. Then, I shall present the situation of the laity in the period prior to Vatican II (starting from the beginning of the last century) from a threefold perspective: the pastoral realities, pronouncements of Magisterium and theological positions current at the time. As regards the analy-

* Translation of the paper held by the author during the Giornata di Studio: Vocazione e missione dei laici. A cinquant’anni dal decreto *Apostolicam Actuositatem*, sponsored by the Pontifical Council for Laity and the Pontifical University of the Holy Cross, November 10th, 2015.

sis of the text, I will not dwell on its genesis and development during the Council, especially because that aspect has already been thoroughly studied. Rather, I will focus my analysis on the final text, highlighting its salient, and in a sense innovative, features. By way of ending, I will then make a few concluding remarks.

II. A BRIEF HISTORY OF THE TERMINOLOGY

Since the term “lay” is absent both in the Greek version of the Septuagint and the New Testament, one will need to look to the Hellenistic world – where the word came from – to begin the task of understanding its meaning more deeply. Its etymology seems obvious: in the pre-Christian Greek language *laikòs* refers to an individual belonging to the *laos*, people, in the same way as a citizen is an individual who lives in the city. Applying this etymology to the Christian context, the lay person would then mean “a member of the People of God”, such that the words “faithful,” “lay”, “Christian”, and “disciple” all become synonymous. All of these terms point to an identical reality whose origin is Baptism and thus distinguish them from the condition of “pagan” peoples. In works with great influence on the theology of the laity before Vatican II, as Yves Congar’s *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1953), this idea was fully assumed (see. p. 19), as was then usual.¹

However, Ignace de la Potterie, writing as well in the period immediately prior to Vatican II, criticized this thesis with very convincing arguments.² In Greek literature, in fact, the word *laos* did not have the simple meaning of “people in general”, but rather the more nuanced one of “people who belong to the mass as opposed to those in authority”. This latter meaning is, in the etymological sense, the concept more precisely captured by the term *laikòs*. In its first appearance in a Christian context – in the *I Clementis* 40.5,³ towards the end of the first century – the term is used in the context of Old Testament cult, i.e. as opposed to the Priests and Levites. This fact reinforces the view of De la Potterie and suggests a similar usage of the term among Christians at the time, that is, to indicate Christians who were not clerics.

Moreover, in the Christian literature of the early centuries, the word was, in fact, seldom used. At the time, «the crucial distinction was not to be made among the Christian faithful, whether lay or cleric; rather it was drawn between the Church and the pagan world».⁴ Tertullian later adopted the term into Latin, using it to mean the same thing, and in the writings of Origen and those that

¹ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Giuffrè, Milano 1999, 10-11.

² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot laïc*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 840-853.

³ Cfr. *Sources Chrétiennes* 167, 166.

⁴ M. DE SALIS, s.v. *Laicato*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 785.

came afterwards, that distinction with respect to the clerics was finally stabilized. Gradually, the term took on a more passive meaning.⁵

The beginnings of monasticism added a *tertium genus*, which added to the term “lay” another characteristic that only made it even more ambiguous. By then, sometimes it indicated that the faithful was neither a cleric nor a monk, and at times, especially in the canonical context, it meant simply “non-cleric”. We must realize that the attitude most widespread in the Middle Ages was to think of the mission of the Church as an exclusive task of clerics and religious, so one used the term “lay” only in a rather negative sense, that is, not addressed to indicate the laity’s specific function. This also explains the phenomenon that such conceptual ambivalence at the time did not raise major problems.

Also, in the Middle Ages, there began to appear the use of the term *saeculares*, which referred to non-ordained Christians and non-religious. It was mostly used in the context of the tension between the Empire and the Pontificate, between the Kingdom and Priesthood: secular princes with claims of governance on the Church, who often managed to get it. However, when one wanted to talk about ordinary Christians without a role of power, it was more common to use the word “lay” in a basically negative sense. There is a famous passage from the Decree of Gratian in which, after praising the clergy, he speaks of the laity, saying: «*His concessus est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvare poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint*».⁶

The evolution of the term (and concept) reached another stage in the modern era. In reaction to the emphasis given by the Reformation to the common priesthood of the faithful and to the detriment of the ministerial priesthood, the Counter-Reformation accorded a unilateral emphasis on the ordained ministry, concentrating on it the mission of the Church even more, and causing, as a side effect, a more passive role for the laity in the Church. In the period of the Enlightenment, the Church was estranged from politics, science, and secular activities in general, and secularism gained momentum. In this context, it was even more difficult to identify the ecclesial role of the laity. In many languages, indeed, the terms “lay”, “laity”, and “laicism” referred to people, ideas and activities which were not ecclesial, independent from the Church and its authority, or even hostile to it. Finally, the revolutions, the liberal states, and the end of the Papal States brought ecclesiology to affirm the notion of *Ecclesia societas perfecta inaequalium*: confronted by the aggression of ideological liberalism and of anti-Catholic civil governments, it became, in fact, necessary to reaffirm the visible and corpo-

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ C. 12, q. 1, c. 7. (The laymen are allowed to marry, to cultivate the land, to judge between one man and another, to try legal cases, to give offerings for the cult, to pay tithes, and thus they could be spared, if by doing good they avoid vices.)

rate authority of the Church. The affirmation of itself as a perfect society aimed to preserve its independence.

The upshot of all this was that the Church and its relationship with the world came to be understood as a reality that hardly integrated within it the role of the laity. It has been recently reiterated that «it is understandable that a Church considered as a *societas inaequalis hierarchica* – that consisted, therefore, of two categories: the shepherds and the flock of the faithful, subject to the first – tends to reduce the Church to its hierarchy and pastoral activities of the clergy, while the identity and mission of the laity continue to be understood according to the negative paradigm of not being a cleric and not acting as a cleric».⁷

III. THE LAITY BEFORE VATICAN II

History, therefore, attests to a considerable polysemy of the term “lay”, as well as a tendency for it to be defined “in the negative”, largely because the perception of laity’s role was itself a “negative” (or at least a passive) one.

A case in point is the life of Blessed John Henry Newman. In his Catholic period, he clashed with Card. Wiseman – ironically the one who had encouraged him to conversion – and, later, with Card. Manning because of his pastoral approach. Newman wanted, in fact, to form the laity so that they could also play an active role in the life of the Church, but Wiseman and the Bishop of Birmingham, who were strong supporters of clerical principles, thought such an idea was ill-advised.

Newman’s ideas concerning the role of the laity manifested its full potential during his short stint in Ireland, and for a while its development looked promising. In 1851, at the invitation of the Archbishop of Dublin, Paul Cullen, the English Oratorian was chosen Rector of the newly formed Catholic University of Dublin, an office which he exercised from 1854 to 1858. However, Newman’s model of the university soon encountered obstacles: primarily from the very same Archbishop Cullen who had called him to head the Catholic University. The prelate believed that participation of lay people in the management of a university founded by the will of the bishops was nothing less than “scandalous”. Amidst the hostility of the Irish episcopal hierarchy, Newman left the post of rector in 1858.⁸

The change in the way of thinking about the mission of the Church came with the renewal of ecclesiology begun in the late nineteenth century. “Mission” was by now seen as something internal to her very essence, inserted within the very dynamic of her history, and therefore characteristic of all her activities and car-

⁷ P. Río, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2015, 215.

⁸ Cfr. J. McCLOSKEY, *Newman: laicado, sacerdocio y santidad*, «Scripta Theologica» 28 (1996) 147-159.

ried out by all its members.⁹ It is, thus, not reduced to those activities done by “missionaries” in “mission lands”.

This “missiology”, which became a field of scientific study in the early twentieth century, created a setting in which the function of the laity in the Church was gradually able to find space. The Catholic theological thought on the laity of those years followed two lines. The first was more action-oriented and directed to society. This flourished in France and Belgium, especially among youth workers. The second, which developed in Germany, was focused more on the liturgical participation of the laity. Each of these sought to ground its own view of lay action or participation in theology.¹⁰

The various pastoral initiatives that arose in the twentieth century, many of which were trying to respond to the need of finding new and more effective forms of mission in an increasingly secularized Western society, should also be noted. Among these, the efforts done by the Catholic Action, promoted with particular enthusiasm both by Pius XI and Pius XII, and which reached the height of its vitality in the 50s, deserve special mention. It was originally intended by Pius XI as the «participation of the laity in the hierarchical apostolate»,¹¹ but later, in his writings, Pope Pius XII would prefer the phrase «collaboration in the apostolate of the hierarchy», in order to keep exclusive to the hierarchy its own function.

In any case, if one carefully dissected the exact meaning of these expressions, one would then see clearly that, in the mentality of the time, the role of the laity in the Catholic Church «was not designed as an activity of lay Catholics as such, but was inextricably linked to the hierarchy». One reads this in the writings of Fr. Dabin on the nature of the apostolate of Catholic Action¹². Clearly, this approach stemmed «from the concept of the Church as a perfect juridical society of its own kind and organized internally as a teaching and learning Church». ¹³ Moreover, these ideas perfectly dovetailed with the concept of the Church’s “indirect power” over temporal affairs, exercised through her control over several aspects in the life of the laity: morals, doctrinal principles governing some facets of social mores, and spiritual formation. With the passage of time, however, we notice a certain evolution, and we begin to perceive a mutual collaboration between the

⁹ Cfr. A. CATTANEO, *Il decreto Apostolicam actuositatem. La sua attualità nella prospettiva della nuova evangelizzazione*, «Annuario Historiae Conciliorum» 43 (2011) 369-394.

¹⁰ DE SALIS, s.v. *Laicato*, 787.

¹¹ Cfr. PIO XI, Letter of 13.11.1928, in AAS 20 (1928) 384-385. The expression is also used in the Encyclical *Non abbiamo bisogno*, del 29.6.1931.

¹² P. DABIN, *L'Action Catholique (essai di synthèse)*, Bloud & Gay, Paris 1929, 36.

¹³ M.T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*, «Cristianesimo nella Storia» 20 (1999) 332. Recently a clear and concise article was published on this issue: J.L. ILLANES, «Participación en el apostolado jerárquico». *Origen y ocaso de una fórmula teológico-canónica*, in R. DÍAZ DORONSORO – M. VANZINI (edd.), *Egli manifestò la sua gloria. Saggi teologici offerti al prof. José Antonio Riestra in occasione del suo 70° genetliaco*, Edusc, Rome 2015, 491-502.

laity and the hierarchy in the mission of the whole Church, in which both parties fulfilled the role that corresponded to each.¹⁴

It was in this period that St. Josemaría Escrivá emerged, a figure in whom we find both an intellectual's acute theological-canonical mind and a pastor's great capacity for getting things done. With Opus Dei, he gave life to an apostolic phenomenon, which – in the words of St. John Paul II – «from its beginning has anticipated the theology of the laity, which characterized the Church of the Council and of the post-conciliar period».¹⁵ In the vision of the founder of Opus Dei, «the Lord had assumed ordinary and normal things, indeed all of creation, and turned them into an instrument and object of his mission. On a pastoral level, this light led him to open to the laity paths of holiness in the midst of the world, preaching the sanctification of ordinary work and of family and social duties as a way to bring all creation to God. He thus opened to the laity an enormous field of sanctification and apostolate in one's ordinary occupations, in a context of legitimate pluralism and freedom in the ordering of the world to God».¹⁶

After World War II, theological and pastoral literature began to study the direct and precise role of the laity in the Church, rather than being a means to other ends. Two books that treated this topic in depth were particularly important in this time prior to the Second Vatican Council: Yves Congar's *Jalons pour une théologie du laïcat* (Cerf, Paris 1953) and G. Philips's *Le rôle du laïcat dans l'Église* (Casterman, Tournai 1954). For both, the layman, by the very fact of being baptized, had a mission to carry out in the Church and in the world. Congar takes the credit for having brought the theology of the laity to a very important stage: that of the People of God, that is, to a "total ecclesiology", where life counts as much as the structure.¹⁷

His vision, however, tends to juxtapose two parallel missions of the laity: one within the Church and another in the world.¹⁸ Moreover, in Congar's view, the different ecclesial conditions were characterized by their different ends: the religious were to live, as far as possible, for heavenly realities, while lay people ought to be focused on earthly ones. The famous Dominican, in my opinion, underestimated, to a certain extent, the "spirituality of secular realities" and did not sufficiently appreciate the full extent of the role of the laity in the world.

For Philips, on the contrary, everyone serves the same purpose and the same mission in the Church, and what distinguish the lay persons from the religious

¹⁴ DE SALIS, *Laicato*, 788.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino, Homily*, 19.8.1979, «Insegnamenti» II/2 (1979) 142.

¹⁶ DE SALIS, *Laicato*, 788.

¹⁷ Cfr. G. MAGNANI, *La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?*, in R. LATOURELLE, *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después* (1962-1987), Sígueme, Salamanca 1989, 384.

¹⁸ Cfr. R. PELLITERO, *La secularidad laical en nuestro tiempo. Presupuestos, condiciones, consecuencias*, in L. NAVARRO – F. PUIG (edd.), *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè, Milano 2012, 42,9.

are the environments in which they live and situations in which they find themselves. As has been affirmed by historians, «in the mystery of the Church, Philips distinguished, in the first place, a general vocation, shared by all the baptized People of God, to be a witness to a single and fully integrated Christian life. Only in the second plane was it possible to determine the specific lay vocation».¹⁹

Remarkably numerous publications were produced on this subject in this period. However, the in-depth study of the Belgian Gustave Thils on the theology of earthly affairs is particularly notable. In it he developed the concept of “earthly affairs” as an indispensable prerequisite for the existence of secularity as ecclesiological category.²⁰ With his “optimistic incarnationism,” in fact, the theologian from Louvain «highlights not only the work of creation as the beginning of salvation history, and the positive fact of the incarnation as the cosmic reality that transformed all worldly realities, but also the ineluctable capacity of the mysteries of Easter and of Pentecost to renew the cosmos, eschatological events that anticipate the Kingdom here on earth, and the definitive fulfillment of the integral salvation of humanity and even of the cosmos in heaven».²¹

Another significant figure rose in that period, Karl Rahner²², whose position, though it didn't affect too much the real life of the Church as such, did have a considerable influence on theological debate. Distancing himself from the idea of “participation in the apostolate of the hierarchy” *sic et simpliciter*, the German Jesuit saw the apostolate of the laity as a species of a sharing of intentions and objectives with the hierarchical apostolate, but only through a “hierarchical mandate” would some tasks, which originally belonged to the hierarchy, be entrusted to the laity. This idea was met with opposition in the French-speaking world, especially among those involved in the evangelization of workers.²³

The thought of Pius XII runs somewhat parallel to the theology of those years regarding the status of the Catholic Action. This fact is relevant to our reflection, if we consider that in the Decree *Apostolicam actuositatem* there are no less than 31 references to his teachings, and if we remember that Pope Pacelli canonized three lay people – the Swiss farmer and ascetic Nicholas of Flue (1947), Maria Goretti (1950), and Dominic Savio (1954).²⁴

While the previous Pope Pius XI had defined Catholic Action as «the participation of the laity in the apostolate of the hierarchy», Pius XII, in his first encyclical *Summi pontificatus* (1939), no longer spoke of “participation” but rather of

¹⁹ FATTORI, *Il tema dei laici*, 374.

²⁰ *Théologie des réalités terrestres: I, Préludes*, Bruges/Paris 1947; *Théologie des réalités terrestres: II, Théologie de l'histoire*, Bruges/Paris 1949.

²¹ J. CASTELLANO CERVERA, *Teologia spirituale*, in G. CANOBBIO - P. CODA (ed.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, III: *Prospettive pratiche*, Città Nuova, Rome 2003, 227.

²² Cfr. K. RAHNER, *L'apostolat des laïcs*, «Nouvelle Revue Théologique» 78 (1956) 5-52.

²³ Cfr. FATTORI, *Il tema dei laici*, 365.

²⁴ Cfr. F. DE PALMA, *Pio XII e la proposizione di una santità di laici*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 33 (1997) 643-715.

“collaboration” of the laity in the apostolate of the hierarchy, as we have already said. Moreover, he also used these terms in the 1943 encyclical, *Mystici corporis*.²⁵ Later, addressing the members of the First International Congress on the Lay Apostolate in Rome in October 1951, he affirmed that the laity, while being full members of the Body of Christ, must, nevertheless, be subject to the hierarchy in their apostolate. However, compared to the previous magisterium, the speech had a significant novelty: an affirmation that the said dependence could admit of degrees.²⁶

In the Second International Congress on the Lay Apostolate in October 1957, also held in Rome, Pius XII underlined again that the laity should always be subordinated to the hierarchy, but defined the nature of their task with a new concept: that of the *consecratio mundi*.²⁷ There was considerable debate on the true meaning of this last idea: some thought it too close to sacralizing secular structures and thus to be rejected; others understood it as the transformation of the world according to God’s plan.²⁸ However, the concept did not last long and was explicitly rejected in Vatican II.²⁹ Pius XII also made a suggestion to put all national and international lay movements under the term “Catholic Action”. This position was interpreted by many as a regression of the idea to times past and a falling back to traditional positions.³⁰

This overview, necessarily brief, in the period immediately prior to Vatican II reveals, above all, a situation in which there was a confusion of ideas, despite all the good intentions of strengthening the lay apostolate. In essence, the attempt to veer away from the tendency to think only of the laity in negative terms, i.e., in contradistinction to the cleric and religious, failed. As a consequence, the attitude of simply tolerating, instead of promoting, the laity went on as before, and the distinction between laity and faithful continued to be rather obscure. Achille Glorieux pointed this out in connection with the names of one of the conciliar commissions: the one that presented the first draft of the Decree on the Apostolate of the Laity in the Council Hall was called «Commission for the Apostolate of the Faithful».³¹

²⁵ Cfr. P. CHENAUX, *Dall’apostolato alla missione: il ruolo dei laici nella Chiesa e nel mondo*, in P. CHENAUX (ed.), *L’eredità del magistero di Pio XII*, LUP-GBP, Città del Vaticano 2010, 5-6.

²⁶ Cfr. *ibidem*, 12.

²⁷ Cfr. *La Civiltà Cattolica* 108/4 (1957) 185.

²⁸ Cfr. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*, 369-371.

²⁹ Cfr. S. QUADRI, *I fini dell’apostolato*, in L. BOGLIOLO (ed.), *Il decreto sull’apostolato dei laici. Genesi storico dottrinale; testo latino e traduzione italiana; esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1966, 203-206. It must be kept in mind that when *Lumen gentium* 34 says that the laity are *ipsum mundum Deo consacrant*, it affirms it in the context of the cultic *munus*, rather than the royal *munus*.

³⁰ Cfr. CHENAUX, *Dall’apostolato alla missione*, 15; A. GLORIEUX, *Introduzione generale*, in V. JOANNES (ed.), *L’apostolato dei laici. Il Decreto Apostolicam Actuositatem*, Queriniana, Brescia 1966, 31.

³¹ Cfr. A. GLORIEUX, *Introduzione generale*, 24.

IV. KEY ELEMENTS OF APOSTOLICAM ACTUOSITATEM

As mentioned earlier, the history of the debate and the genesis of the text in the course of the Council's work is already quite well known and will not be repeated here.³² As well, other authors have analyzed the reception of the Decree in the period after the Council. Thus, in this discussion I will instead focus on the key ideas of *Apostolicam actuositatem* (AA) and the new elements it offers with respect to the previous situation of the laity.

Rightly has it been said that «the introduction to the Decree on the Apostolate of the Laity is the whole Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium*».³³ Conversely, for the Council Fathers *Apostolicam actuositatem* is «almost like its natural development and continuation».³⁴ Specifically the Decree on the Apostolate of the Laity is notably drawn from Chapters II and IV of *Lumen gentium* (LG).

Chapter II, “On the People of God”, is, according to Congar, «the most innovative ecclesiological acquisition of the Council»³⁵, with its affirmation of the radical equality of all the faithful – the laity, sacred ministers, and religious – in terms of dignity; responsibility in their Christian, missionary, and ecclesial life; and participation in the three offices of Christ: prophetic, priestly, and kingly. This involves considering the apostolic activity of the laity always in an ecclesial perspective.

Chapter IV, “The Laity”, frames and significantly shapes the doctrine of the Decree we are studying. The strong influence of LG 31 is unmistakable, as one reads about the «secular character» as «proper and peculiar» of the laity. This concept is especially crucial because, although the apostolic zeal, which drives the faithful to share with others the love of God present in their hearts, and which they share with other Christians, stems from their condition derived from Baptism (and Confirmation), it is from their secularity that one understands the characteristic aspect of their particular way of participating in the mission of the Church.

Having affirmed the strong link between the Decree on the Apostolate of the Laity and the Dogmatic Constitution on the Church, in this section we will focus

³² Those interested can consult the following works: M.T. FATTORI, *La commissione de fidelium apostolatu del concilio Vaticano II e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici: (settembre 1962-maggio 1963)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 53 (1999) 447-484; M.T. FATTORI, *La commissione de fidelium apostolatu del concilio Vaticano II e lo schema sull'apostolato dei laici: (maggio 1963-maggio 1964)*, in M.T. FATTORI – A. MELLONI (ed.), *Experience, organisations and bodies at Vatican II*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Louvain 1999, 299-328; F. KLOSTERMANN, *Dekret über das Apostolat der Laien. Zur Textgeschichte*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, II, Freiburg – Basel – Vienna 1967, 585-601; L. BOGLIOLO, *Genesi storico-dottrinale del decreto Apostolicam actuositatem*, in L. BOGLIOLO (ed.), *Il decreto sull'apostolato dei laici*, 15-46.

³³ BOGLIOLO, *Genesi storico-dottrinale del decreto Apostolicam actuositatem*, 36.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Y.M. CONGAR, *A mis hermanos*, Sígueme, Salamanca 1969, 191.

on the key elements of the Decree, leaving for the next section the discussion of its other distinctive features whose importance demands a separate treatment.

Among the former, the Decree refers early on to “apostolate” as a key term and concept. «The Church was founded for the purpose of spreading the kingdom of Christ throughout the earth for the glory of God the Father, to enable all men to share in His saving redemption, and that through them the whole world might enter into a relationship with Christ. All activity of the Mystical Body directed to the attainment of this goal is called the apostolate, which the Church carries on in various ways through all her members» (AA 2). The “apostolate”, therefore, is not an exclusive activity of the hierarchy; and even if today this may be obvious to many, it should be noted that for a long time the apostolic function of the Twelve was considered by most as continued only by their successors in the episcopate, assisted by priests and deacons. It is enough to recall the words that Pius XI addressed to a group of young Catholic women in the first half of last century to drive home this point: the task of Catholic Action was «to cooperate in the apostolate of the true and authentic apostles, that is, priests and bishops».³⁶ Thus, before renewal of ecclesiology, the distinction was often made between apostolate in the strict sense and that in the broad sense, sometimes also using the terms “direct” or “indirect” apostolate.

In this perspective it is easier to understand how eventually apostolate of the laity was seen as mere participation in the hierarchical apostolate, because, if the mentioned terms were to be taken seriously in their strict sense, the latter (i.e. hierarchical) was the only proper apostolate. The apostolicity of the whole Church, even if established in the early centuries of Christianity in the Nicene-Constantinopolitan Creed, had long been forgotten, partly in reaction to the Lutheran position, diametrically opposed to the Catholic doctrine on apostolic succession.

Therefore, the achievement accomplished by the Decree on the Apostolate of the Laity, very closely tied to the doctrine explicitly proclaimed in the Decree *Ad gentes divinitus* (AG 5/1): «the Apostles were both the seeds of the New Israel, and the beginning of the sacred hierarchy»), is to conceive of the legacy of the apostolic mission as the heritage of the whole Church, even if it is exercised in different ways by different agents. Thus, the apostolate of all the faithful, including lay people, is seen as an extension and a continuation of the apostolate of the Twelve which does not require necessary the mediation of the hierarchy.

This development is not only a matter of lexicon, but also of concept, linked directly to the affirmation made by the Decree: «the Christian vocation by its very nature is also a vocation to the apostolate» (AA 2/1). All Christians, as a result of their Baptism, and later strengthened by Confirmation, have been called to and destined for the apostolate, without the need for a mandate from the hierarchy,

³⁶ Pius XI, *Discorso alla Gioventù Cattolica Femminile*, 19.3.1927, in D. BERTETTO (ed.), *Discorsi di Pio XI*, Sei, Torino 1960, 684.

or their inclusion in an ecclesiastical structure. After all, in the context of an ecclesiology of communion, things could not be otherwise, because the Christian condition arising from one's Baptism is at the same time an ecclesial condition. This means that the new Christian is then inserted into the ecclesial communion, a communion in charity that is in itself diffusive, i.e., the Christian and ecclesial communion is intrinsically dynamic and expansive, because it is communion in love.

The considerations discussed so far are based on what is common to the whole *communio fidelium*. Following the footprints of the first part of the Decree we now move on to another point. The document states that the Church was born «to enable all men to share in His saving redemption» and «that through them the whole world might enter into a relationship with Christ». This is to say that the Church's mission is not just about the *salus animarum*, but also the salvation of their bodies, of human relations, and even of the cosmos. A few pages onwards, the Decree mentions that «the mission of the Church is not only to bring the message and grace of Christ to men and women but also to penetrate and perfect the temporal order with the spirit of the Gospel» (AA 5/1). The expression "temporal order", borrowed from LG, has a multifaceted meaning that includes ideas such as the transformation of the cosmos through work, the evangelization of human relationships, the sanctification of the different situations and activities in which the Christian finds himself or herself, respect for creation, care for their own bodies, and so on.

Through this affirmation, the Church reveals an aspect of the mission that should be accomplished in places that are «in great part accessible only to them» (the laity), as stated in no. 1 of the Decree we are studying. The conclusion is immediate and comes very soon after a few lines: «Since the laity, in accordance with their state of life, live in the midst of the world and its concerns, they are called by God to exercise their apostolate in the world like leaven». This brings us to the core of the matter: seeing the position and ecclesial function of the laity in the world not as the *longa manus* of the hierarchy, or as their secondary or subordinate role. As again explicitly mentioned later in the Decree, «the laity must take up the renewal of the temporal order as their own special obligation» (AA 7).

The establishment of the temporal order, of which human work is like the backbone, has been described by one commentator of the Decree as «the fulfillment of the Kingdom of God over all creation. According to the plan and the will of God, nature would reflect God and would pull upwards to the Creator. The sin of man has violently subjected it to the state of vanity and corruption and has forced it to become many times for human beings an occasion of sin and estrangement from God. Now it is eagerly looking forward to be freed from this state of impairment and falsehood, and is awaiting the revealing of the children of God (cf. Rom 8:19). The lay person must be a docile instrument in the hands of Christ to free Creation from this bondage and return it to the purpose for which

it had been made».³⁷ This is a task that should be understood within the theology of creation and recapitulation. This means not just “cleaning up” what sin has destroyed, but also fulfilling the original task entrusted to man when he was created and placed in paradise *ut operaretur et custodiret illum* (Gen 2:15).

The first chapter of the Decree we are studying ends with an entire section devoted to the spirituality of the laity, a topic that was not present in the initial drafts during the discussions in the Council. It is an important element for two reasons that may seem obvious now, but then they were not. First, the fact of placing spirituality at the beginning of the document underscores the idea that apostolic activity cannot be conceived as just “an activity” or even worse, as activism or mere religious sociology: it should be seen, rather, as a superabundance of life in the spirit. Said in a negative way, if the laity do not pray, they will not do apostolate, or at least will not do it well, and may even lose their Christian spirit. During an interview with Card. Marty about the need for lay people to commit themselves to Christianize temporal reality, Saint Josemaría Escrivá said: Christians will be able to infuse a Christian spirit to structures of the temporal order if they have a contemplative soul; otherwise «instead of Christianizing the world, Christians will become worldly».³⁸

The second element, necessarily brief, is the presentation of a genuinely lay spirituality, articulated for the first time in a document of solemn Magisterium. It is not an adaptation of the clerical or monastic spirituality, but a way of developing life in the spirit «by spiritual aids which are common to all the faithful» (AA 4). This spirituality is lived in the midst of the world, so that «neither family concerns nor other secular affairs should be irrelevant to their spiritual life», and so, «free from enslavement to wealth, they aspire to those riches which remain forever and generously dedicate themselves wholly to the advancement of the kingdom of God and to the reform and improvement of the temporal order in a Christian spirit» (AA 4).

V. OTHER CHARACTERISTIC ELEMENTS OF THE DECREE

In describing the purposes and aspects of the lay apostolate in chapter II, the Decree does not follow so closely LG’s characteristic tripartite pattern of the *tria munera*, i.e. the prophetic, priestly and royal. Here, we are not as concerned about the reason for why this is so³⁹, but rather the substance of the choice made: the different facets of apostolic activity examined by the Decree are those, in my opinion, which are highlighted as the most specific characteristic of the lay apo-

³⁷ S. LENTINI, *La vocazione all’apostolato*, in BOGLIOLO (ed.), *Il decreto sull’apostolato dei laici*, 139.

³⁸ Words quoted in J. HERRANZ, *Los laicos testigos de Dios en el mundo*, in ATENEO DE TEOLOGÍA DE MADRID, CATEDRAL DE MADRID CABILDO, CENTRO DE CULTURA TEOLÓGICA DE MADRID (ed.), *Secularidad, laicado y teología de la cruz*, Ateneo de Teología, Madrid 1987, 44-45.

³⁹ Cfr. BOGLIOLO, *Genesi storico-dottrinale del decreto Apostolicam actuositatem*, 43.

stolate. So, after speaking of the “apostolate of evangelization and sanctification”, it gives ample space to “inspiring the temporal order with a Christian spirit”, and ends with an entire section devoted to the works of charity.

Chapter III analyzes the various fields of apostolate – ecclesial communities, the family, youth, society, the national and international orders –, bringing thus to a practical level what in *Lumen gentium* and in the first chapters of this Decree were formulated only at the level of principles. Thus we find for the first time, in the solemn conciliar Magisterium, the dynamic description of lay apostolic activity in these different areas.

Chapter IV explores first various ways that apostolic activity of the laity can assume, and then considers the individual apostolate, followed by the organized type. The latter matter was already in the air in the period immediate before the Council: relations with the hierarchy, presented as a gradual reality. However, one should take note of the bold affirmation that is clear right at the beginning of this chapter: «The individual apostolate, flowing generously from its source in a truly Christian life (cf. Jn 4:14), is the origin and condition of the whole lay apostolate, even of the organized type, and it admits of no substitute» (AA 16/1). The text of the Decree then examines more deeply the different reasons that validate this assertion. What I want to emphasize here is how courageous a stance it was to consider as the most important aspect of the apostolate proper to the laity something which involves the hierarchy only in a general way.

Regarding the organized apostolate, as well as providing the reasons for its convenience, the Decree describes its multiple facets and its various links with the hierarchy. It moves from the associations born from the spontaneous initiative of the faithful, to those promoted by the hierarchy all the way to Catholic Action, a topic with its own section that affirms that the laity «function under the higher direction of the hierarchy itself» (AA 20/4).

The relationship with the hierarchy is, in any case, the subject of the entire chapter V, in which there is a gradual development of the submission of the organized apostolate to hierarchical authority. Of course, this submission is total in the particular case of lay people involved in tasks originally under hierarchical jurisdiction: «Finally, the hierarchy entrusts to the laity certain functions which are more closely connected with pastoral duties, such as the teaching of Christian doctrine, certain liturgical actions, and the care of souls. By virtue of this mission, the laity are fully subject to higher ecclesiastical control in the performance of this work» (AA 24). The graduality of the hierarchy-laity relationship affects not just the role of priests within these associations.

Lastly, one cannot ignore the importance of the training needed for the apostolate, and the entire last chapter is dedicated to this topic. Of course, the points of connection with spirituality are many, but the text is focused on other aspects of formation: human, theological, and pastoral. Though it is said at the beginning that «the laity share in their own way in the mission of the Church», so «their ap-

ostolic formation is specially characterized by the distinctively secular and particular quality of the lay state and by its own form of the spiritual life» (AA 29), it's not possible to avoid certain parallelisms with priestly formation, especially on the practical level, and specifically in the pastoral aspect.

VI. THE DECREE'S NOVELTY

Achille Glorieux, who was Secretary of the Preparatory – later Conciliar – Commission on the Apostolate of the Laity, and the first Secretary of the Pontifical Council for the Laity, begins his comment on the Decree by comparing the preparatory outlines of Vatican II with those of Vatican I, to highlight the difference between the two. «In the First Vatican Council, less than a hundred years ago, in the outlines prepared for the doctrinal Constitutions and disciplinary Decrees, the layman was in fact considered as a mere object of apostolate, entrusted to the zeal of the shepherds. There were eighteen outlines that concerned the religious and twenty-eight on ecclesiastical discipline, of which only the twenty-second explicitly took note of the laity, and moreover, under a title with a negative connotation: “the correction of public morality and, in particular, indifference, blasphemy, drunkenness, fornication, theater, dance, luxury, dissemination of books and evil images, raising children, workers, domestic servants, Sabbath observance, dueling, suicide, magnetism, spiritism, secret societies”»⁴⁰. Of course, at the time of Vatican II a different wind was already blowing; certainly, there was much to be desired, but it was clear that in the century that coursed the two councils the evolution of ideas ran at a rather good pace.

It is important to note that the ideas that we have identified as “key elements” of the Decree are also the “novelty” that have developed since the beginning of the twentieth century. Specifically, these are the following: the concept of apostolate (which now sees the whole Church as its agent and includes the temporal order as its object), the vocation to the apostolate as a consequence of one's baptism, the establishment of the temporal order as the area in which lay people find their specific role within the mission of Church, and a genuinely lay spirituality that comes with their apostolic commitment.

On the one hand, we can and must say that «the active participation of the laity in the mission of the Church and the recognition of the necessity and the urgency of their contribution certainly constitute as principal ecclesiological developments of the Council».⁴¹ But if we want to identify the specific novelty that *Apostolicam actuositatem* itself gave rise to, it would have to be the establishment of the temporal order as the specific role of the lay apostolate. It is true that LG speaks of the “secular character”, and the Decree draws from there. However, while the Constitution points to it as the distinguishing mark of the laity, the

⁴⁰ A. GLORIEUX, *Introduzione generale*, 8.

⁴¹ CATTANEO, *Il decreto Apostolicam actuositatem*, 379.

Decree develops its dynamic side within the mission of the Church, of which it explicitly mentions, more than once, «the establishment of the temporal order» as an internal matter. Indeed nothing could be more direct than AA 5: «Christ's redemptive work, while essentially concerned with the salvation of men, includes also the renewal of the whole temporal order. Hence the mission of the Church is not only to bring the message and grace of Christ to men but also to penetrate and perfect the temporal order with the spirit of the Gospel» (see also AA 7/1). This explicit broadening of the mission of the Church is perhaps the product of a last-minute harmonization with *Gaudium et spes*, the Constitution on the Church in the Modern World⁴², which says that «pursuing the saving purpose which is proper to her, the Church does not only communicate divine life to men but in some way casts the reflected light of that life over the entire earth, most of all by its healing and elevating impact on the dignity of the person, by the way in which it strengthens the seams of human society and imbues the everyday activity of men with a deeper meaning and importance» (GS 40/3).

In this perspective, the focus of the cleric and the religious is the apostolic mission within the Church, while it is up to the laity to evangelize the world in the sense that the ecclesial mission of the lay person is «to seek the kingdom of God by engaging in temporal affairs and establishing them according to God's plan». Thus, the authentic hermeneutics of the phrase – “imported” from LG and mentioned four times in the Decree (in numbers 2, 3, 5, and 9) – that the apostolate is to be exercised “in the Church and in the world”, is not primarily disjunctive, as if one were speaking of two different areas, but integrative: the laity “do Church” when they do apostolate in the world.⁴³

VII. CONCLUDING REMARKS

The conclusion of these reflections may seem a bit paradoxical. The main body of the Decree, toward which the other chapters point, is made up of chapters IV and V, on the various forms of the apostolate and, as regards the organized apostolate, the guidelines to be observed. However, it does not seem that it is for these chapters that the Decree can be considered to have offered something new with respect to the previous situation of the lay apostolate. Rather, it is in the “background” contents of Chapters I and II in which ideas that can be considered genuine steps forward are present: whether seen as a heritage of the doctrinal progress of the Council as a whole, or as a legacy of *Apostolicam actuositatem* itself.

⁴² In this regard, cfr. R. RÉMOND, *Introduction a L'Apostolat des Laïcs*, in *Concile Oecuménique Vatican II*, Centurion, Paris 1966, 258.

⁴³ Cfr. F. OCÁRIZ, *La participación del laico en la misión de la Iglesia*, en R. PELLITERO (ed.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Rialp, Madrid 2006, 49-50.

The apostolate considered as patrimony of the whole Church; the vocation of the individual Christian to the apostolate stemming from one's very Baptism; the specific lay and ecclesial function to imbue temporal realities with the Gospel; and an authentically lay spirituality that harmoniously connects vocation and mission: all these ideas formed a promising overview, though perhaps later developments have yet to fully explore the possibilities of this path. History, as we took note at the beginning of this discussion, often acts as *locus theologicus*; it could also now suggest that it may be time to return to this background.

ABSTRACT

In context of the 50th anniversary of the publication of *Apostolicam actuositatem*, the article focuses on the innovative elements of this Decree. At first, the author reviews, briefly, the history of the term "laity" and the situation of the laity in the period immediately prior to Vatican II. Skipping the genesis of the Decree during the conciliar assembly, the article goes directly to the analysis of the final text, emphasizing its dependence on *Lumen Gentium*, and its new way of understanding the apostolate, the Church's mission and lay spirituality. A particular underlining receives, later, the consideration of the lay person as subject of apostolic action, and the establishment of the temporal order as its specific field.

I FEDELI LAICI A 50 ANNI DAL CONCILIO VATICANO II. BILANCIO E PROSPETTIVE PER UNA CHIESA IN USCITA

PILAR RÍO

SOMMARIO: I. *Un quadro di luci e ombre*. II. *Prospettive sul contributo peculiare dei fedeli laici in questa nuova tappa evangelizzatrice*. 1. I cristiani laici, soggetti attivi della missione affidata all'intero Popolo di Dio. 2. I ministri sacri al servizio della missione dei laici. 3. L'impegno per la trasformazione della società nello spirito del Vangelo.

Tentare un bilancio sui fedeli laici nei 50 anni seguiti al Concilio Vaticano II – come è stato detto nella Giornata commemorativa del decreto *Apostolicam Actuositatem*, organizzata dal Pontificio Consiglio per i Laici e dall'Università della Santa Croce nel mese di novembre 2014 – è un'impresa ardua e difficile, per non dire impossibile, nello spazio di una breve esposizione.¹ Intorno a questi anniversari, inoltre, non sono stati pochi i bilanci effettuati. In tal senso, può essere di orientamento la valutazione circa le analisi diagnostiche espressa da Papa Francesco in *Evangelii gaudium* (EG) e che risulta perfettamente applicabile al nostro tema: «Oggi si suole parlare di un “eccesso diagnostico”, che non sempre è accompagnato da proposte risolutive e realmente applicabili. D'altra parte, neppure ci servirebbe uno sguardo puramente sociologico, che abbia la pretesa di abbracciare tutta la realtà con la sua metodologia in una maniera solo ipoteticamente neutra e asettica. Ciò che intendo offrire va piuttosto nella linea di un *discernimento evangelico*».²

Cercheremo perciò di presentare questo arco di tempo attenti a non sbizzare una semplice lettura descrittiva e di avvicinarci a questa fase (la cosiddetta “ora dei laici”) aiutati dal “discernimento” operato da Francesco – che comporta una critica serena degli aspetti migliorabili e il riconoscimento degli elementi positivi³ –, con l'idea di evidenziare le sue linee essenziali e di delineare alcune prospettive che si aprono alla missione dei laici in questa nuova tappa evange-

¹ L'articolo contiene il testo, opportunamente adattato, di una conferenza tenuta durante la 28ª Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici.

Il relatore riprendeva idee già esposte in: G. M. CARRIQUY LECOUR, *Il laicato dal Concilio Vaticano II ad oggi: esiti positivi, difficoltà e fallimenti*, in L. NAVARRO, F. PUIG (a cura di), *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè Editore, Milano 2012, 67-111. Per una visione d'insieme sull'argomento, in ambito di riflessione teologica, rimando a E. CASTELLUCCI, *Il punto sulla teologia del laicato*, «Orientamenti pastorali» 51 (2003) 42-84.

² FRANCESCO, Esort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, AAS 105 (2013) 1030, (da adesso in poi EG), n. 50.

³ Cfr. R. PELLITERO, *Els laics i el seu papel en l'evangelització segons el papa Francesco*, «Temes d'Avui» 48-49 (2014) 23-30.

lizzatrice inaugurata dal suo pontificato. Pertanto, rispettando la tematica della presente esposizione, la affronteremo – come indica il sottotitolo – dalla precisa prospettiva del momento presente della Chiesa e della sua proiezione pastorale futura: cioè, dalla prospettiva di una “Chiesa in uscita” e chiamata alla conversione missionaria.

I. UN QUADRO DI LUCI E OMBRE

In *Evangelii gaudium* Papa Francesco dichiara a tutta la Chiesa: «sottolineo che ciò che intendo qui esprimere ha un significato programmatico e dalle conseguenze importanti» (EG 25). Si tratta in effetti di un documento che presenta il carattere di “manifesto” pastorale e programmatico, nel quale si è cercato di focalizzare alcuni punti nevralgici, di tracciare linee guida per la realizzazione della missione e, soprattutto, di delineare uno stile evangelizzatore impregnato di un dinamismo e un fervore rinnovati, in una Chiesa che Dio chiama a uno «stato permanente di missione» (EG 25). Ne consegue che la descrizione dell’attività del laicato negli ultimi decenni, contenuta nel n. 102 – e che è necessario completare, tra gli altri, con quelli dedicati ai movimenti e alle altre forme di aggregazione laicale (EG 29), alla donna (EG 103), ai giovani (EG 105-106) e alla sottolineatura della responsabilità dei laici verso i poveri e la giustizia sociale (EG 201) – sebbene non sia completa, riesce a sbizzare un panorama rappresentativo della complessa tappa post-conciliare, e insieme illuminante e orientatore per la nuova fase evangelizzatrice che si apre alla Chiesa.

In effetti, il documento dedica esplicitamente ai fedeli laici soprattutto il n. 102, che colloca nell’ultimo paragrafo della seconda parte del capitolo II, riguardante la crisi dell’impegno comunitario, e che dedica ad altre sfide ecclesiali (EG 102-109).⁴ Dopo aver presentato i dati più significativi, Francesco conclude questo numero volgendo lo sguardo a un’evangelizzazione che fecondi la società con lo spirito cristiano, un compito di fronte al quale avverte: «La formazione dei laici e l’evangelizzazione delle categorie professionali e intellettuali rappresentano un’importante sfida pastorale» (EG 102).

Il numero citato offre un sereno bilancio con un chiaro intento valutativo nel quale si evidenziano – grazie al discernimento evangelico operato⁵ – i seguenti dati: la constatazione di una maggiore coscienza dell’identità e della missione del laico; l’esistenza di un numeroso laicato – che, nonostante tutto, appare insufficiente – dotato di un radicato senso di appartenenza ecclesiale e una grande fedeltà nel servizio della carità, della catechesi e della celebrazione della fede; una presa di coscienza della responsabilità dei laici nella missione, sebbene essa non si manifesti nello stesso modo da tutte le parti, soprattutto a causa della mancan-

⁴ La prima parte del capitolo tratta di alcune sfide del mondo di oggi; la seconda, delle tentazioni degli operatori pastorali.

⁵ Cfr. EG 50.

za di formazione e del clericalismo che li mantiene al margine delle decisioni; una maggiore partecipazione di molti laici ai cosiddetti “ministeri laicali”, anche se questo impegno non si riflette nella penetrazione dei valori cristiani negli ambienti del mondo sociale, politico ed economico: una situazione che Francesco correla al fatto che l’azione dei laici si limita spesso ai compiti intraecclesiali, senza che vi sia un impegno reale nell’applicazione del Vangelo alla trasformazione della società in cui essi vivono e lavorano.⁶

A questi aspetti occorrerebbe aggiungere, inoltre, quelli che segnala nei numeri poc’anzi citati: la vitalità e il fervore evangelizzatore dei nuovi movimenti, delle comunità e delle altre forme di aggregazione laicale, unitamente allo sforzo che ha comportato la loro integrazione nella pastorale organica della Chiesa (EG 29); il peso pastorale che molte donne portano sulle loro spalle, insieme al fatto che ancora è necessario ampliare spazi affinché la loro presenza ecclesiale sia più incisiva (EG 103); la fecondità con la quale lo Spirito si è prodigato nella diffusione e nella crescita di associazioni e movimenti giovanili e, al contempo, la constatazione dei colpi che il vento dei forti cambiamenti sociali ha causato nella pastorale giovanile (EG 105-106).

Si tratta, come si può vedere, di una lettura in chiave teologico-pastorale, che rivela discernimento e incisività nella sua capacità di identificare e interpretare alcuni dati significativi e certe linee di tendenza predominanti nella complessa fase che ha seguito il Concilio. Tali elementi delineano un quadro che, come ogni quadro, presenta punti di luce ma anche di ombra: segno, i primi – tra le altre cose – della ricezione ecclesiale della rinnovata ecclesiologia conciliare e del suo ricco portato dottrinale sulla vocazione e sulla missione dei laici, in un terreno già seminato e preparato nella prima metà del xx secolo dai tanti fermenti che hanno contribuito a rinnovare la vita e la teologia della Chiesa⁷ e dalla loro successiva riaffermazione, approfondimento e sviluppo in ambito teologico e magisteriale;⁸ segno invece, i secondi, di un complesso insieme di fattori che vanno dal peso della visione ecclesiologica prevalente fino a xx secolo inoltrato (la Chiesa come *societas perfecta e inaequalis*), da una mentalità e da una prassi segnate da un forte accento clericale e gerarchico predominanti per secoli nella Chiesa, a una ricezione della dottrina conciliare sui laici non poco influenzata e rallentata dalla discussione teologica post-conciliare sul tema, con le relative e marcate conseguenze pastorali.

All’interno di questo quadro di luci e ombre si riconoscono chiaramente quattro realtà emergenti nel mondo del laicato cattolico di questo mezzo secolo.

⁶ Questo aspetto viene ripreso in EG 201.

⁷ Mi permetto di rimandare al mio studio: P. Río, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo. Reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2015, capitoli IV-V.

⁸ Tale approfondimento è stato effettuato principalmente intorno a tre aspetti: Mistero, comunione e missione.

Sebbene in questa esposizione sia impossibile dedicarvi lo spazio che meriterebbero, non vogliamo rinunciare a farvi brevemente menzione, lasciando da parte le questioni ancora aperte o dibattute, che richiederebbero un trattamento più profondo e dettagliato. In primo luogo il riconoscimento di ministeri, incarichi e funzioni che i laici, in quanto *christifideles*, possono legittimamente realizzare nelle strutture pastorali della Chiesa, in virtù dei sacramenti del battesimo e della cresima – e, per molti di loro, del matrimonio – e non solo di funzioni di collaborazione o supplenza in alcuni compiti propri del sacro ministero che non richiedono il sacramento dell'ordine.⁹ Il periodo postconciliare è stato anche testimone della manifestazione di una particolare prodigalità dello Spirito: l'irruzione e la vigorosa diffusione nella vita ecclesiale dei movimenti, di nuove comunità e di altre forme di aggregazione ecclesiale. Queste realtà, senza alcuna previsione programmatica, hanno contribuito a dare inizio ad «una nuova epoca associativa dei fedeli laici» (ChL 29) e hanno apportato alle Chiese locali la loro ricchezza carismatica, educativa e il loro dinamismo missionario. A partire dal Vaticano II ha cominciato anche a profilarsi – forse ancora in modo più teorico che pratico – il lento riconoscimento, già sollecitato in qualcuno dei documenti conciliari¹⁰, del peculiare e indispensabile contributo della donna all'edificazione della Chiesa e della società, di fronte a non poche situazioni di discriminazione, di emarginazione o di esclusione. In questi cinquant'anni, infine, si è presa coscienza del fatto che i giovani costituiscono una forza eccezionale e rappresentano una grande sfida per il futuro della Chiesa. Essi, insieme alla famiglia, sono diventati obiettivo prioritario della sua azione pastorale. Ciò è dimostrato, ad esempio, dal grande sforzo dispiegato intorno alle Giornate Mondiali della Gioventù promosse da Giovanni Paolo II e portate avanti dai suoi successori,¹¹ le quali – al fine di ottenere frutti più profondi e duraturi – richiederebbero forse uno sforzo di continuità formativa e di accompagnamento spirituale per contribuire a porre o a rafforzare le basi di un autentico processo di maturazione cristiana dei loro partecipanti.

Tuttavia, come dicevamo, in questo quadro panoramico si scorgono anche certe linee di tendenza predominanti, che sembrano particolarmente significative e orientative al fine di individuare alcune sfide e di rilanciare l'apporto peculiare che i fedeli laici possono e devono dare all'uscita e alla trasformazione missionaria della Chiesa in questo terzo millennio.

⁹ Cfr. PAOLO VI, Motu proprio *Ministeria quaedam*, 15-VIII-1972; Esort. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, AAS 68 (1976), 70; GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Christifideles laici* (ChL), 30-XII-1988, AAS 81 (1989) 23; CIC 228; 229/3; 317/3; 463/1, n. 5 e 3; 483; 494; 537; 759; 776; 784; 785; 1282; 1421/2; 1424; 1428/2; 1435, tra gli altri.

¹⁰ Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, decr. *Apostolicam actuositatem* (AA) 9; decr. *Ad gentes* (AG) 19, 21; Cost. past. *Gaudium et spes* (GS) 9, 29, 49, 60. Conviene ricordare che la maggior parte dei servizi comunitari nella Chiesa si fondano, per titolo proprio, sulla condizione di fedele, a meno che non si tratti di una collaborazione al ministero pastorale dei ministri. I primi sono esercizio della "corresponsabilità" di tutti nella Chiesa; i secondi sono "collaborazione" con i ministri sacri.

¹¹ Cfr. M. DELGADO GALINDO, *Un Papa que dialogaba con los jóvenes*, «Temas d'Avui» 40 (2011).

1) Una maggiore coscienza personale ed ecclesiale (collettiva) dell'identità e della conseguente dignità cristiana, dell'appartenenza al mistero della Chiesa (Popolo di Dio), della piena partecipazione e della relativa corresponsabilità dei fedeli laici alla missione ecclesiale, radicate nell'unzione dello Spirito Santo: tutti aspetti fondati sull'ontologia sacramentale derivante dal battesimo e dalla cresima.

2) La presa di coscienza, da parte di molti laici, della responsabilità di assumersi compiti intraecclesiali che spettano a tutta la Chiesa e che, pertanto, non sono solo un diritto ma, in certi casi, costituiscono un dovere, perché senza la collaborazione di tutti rimarrebbero scoperti. Si tratta però di una coscienza e di una responsabilità che non sono presenti in modo omogeneo, per la mancanza di preparazione o per l'emarginazione dei laici, né sono sufficienti per tutto l'insieme della Chiesa, come fa notare Francesco alludendo alla difficoltà di trovare laici preparati, disponibili e perseveranti nel portare avanti la catechesi e altri compiti (EG 81).

3) In stretta relazione con la presa di coscienza appena segnalata, si apprezza anche una maggiore partecipazione dei laici nei cosiddetti "ministeri laicali", radicati nei sacramenti del battesimo e della cresima; possiamo aggiungere, anche, nella realizzazione di alcuni compiti vincolati al ministero proprio dei pastori che non richiedono il sacramento dell'ordine.

4) La persistenza di un eccessivo clericalismo da parte dei pastori – e degli stessi laici – nella vita e nella realizzazione della missione, che si manifesta in atteggiamenti di emarginazione e in altri modi, come quelli descritti da Francesco riferendosi soprattutto alla situazione dell'America Latina: «Questo atteggiamento non solo annulla la personalità dei cristiani, ma tende anche a sminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore della nostra gente. Il clericalismo porta a una omologazione del laicato; trattandolo come "mandatario" limita le diverse iniziative e sforzi e, oserei dire, le audacie necessarie per poter portare la Buona Novella del Vangelo a tutti gli ambiti dell'attività sociale e soprattutto politica. Il clericalismo, lungi dal dare impulso ai diversi contributi e proposte, va spegnendo poco a poco il fuoco profetico di cui l'intera Chiesa è chiamata a rendere testimonianza nel cuore dei suoi popoli. Il clericalismo dimentica che la visibilità e la sacramentalità della Chiesa appartengono a tutto il popolo di Dio (cfr. *Lumen gentium*, nn. 9-14), e non solo a pochi eletti e illuminati».¹²

5) Una lenta e faticosa maturazione della presa di coscienza, tanto da parte dei pastori quanto dei laici stessi, circa la modalità propria, specifica e insostituibile di partecipazione dei fedeli laici alla missione ecclesiale – modalità profilata dal Concilio nella linea dell'"indole secolare" (LG 31), riaffermata, approfondita e sviluppata nell'Esortazione apostolica *Christifideles laici* (ChL 15) – , che ha fatto

¹² FRANCESCO, *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19-III-2016.

in modo che la presenza e l'azione *cristiana* dei laici in tanti ambiti temporali non sia visibile come dovrebbe.

Lette nel loro insieme, queste linee di tendenza mettono in luce un fatto. Il periodo post-conciliare, tanto nella riflessione quanto nella prassi, ha teso a concentrarsi *più* sulla collaborazione che i laici possono prestare alla gerarchia in alcuni compiti¹³ e sui diversi servizi ecclesiali che essi possono realizzare, *che* sui loro compiti propri e specifici – così come il Concilio li ha esposti – e che vengono determinati dalla loro peculiare vocazione:¹⁴ vale a dire, dal fatto che Dio li chiama in mezzo al mondo e affida loro quel mondo – nel quale antropologicamente sono situati – e i compiti intramondani di cui la loro esistenza è intessuta, come dono (vocazione) e compito (missione) nella Chiesa, affinché «guidati dallo spirito evangelico, contribuiscano alla santificazione del mondo dal di dentro, come il lievito» (LG 31).

Tali tendenze indicano quindi una certa accentuazione nell'azione cristiana dei laici, con un impatto non piccolo sull'insieme della vita e della missione della Chiesa post-conciliare, che non esiterei a qualificare come alquanto particolare, per non dire anomala. In effetti, da una parte si constata la generosa e lodevole dedizione di molti laici ai compiti intraecclesiali; ma dall'altra si verifica la mancanza di una coscienza matura quando si tratta di assumersi il protagonismo e la responsabilità *specifica* che in quanto laici hanno, all'interno del compito di una Chiesa inviata a instaurare un dialogo salvifico con il mondo, in ogni momento della storia. Di fronte a questa situazione, non possiamo dimenticare che, secondo la dottrina ecclesiologica conciliare, la Chiesa è convocata per portare la forza trasformatrice del Vangelo non solo *per* il mondo e *in occasione* delle attività temporali, ma per farlo *dal cuore stesso* del mondo e *attraverso* la realizzazione dei compiti intramondani, informati dalla carità di Cristo e ordinati alla costruzione del mondo, secondo l'eterno disegno divino. Ne consegue che senza la partecipazione e l'impegno *peculiare* dei fedeli laici la Chiesa non può vivere in pienezza la sua dimensione secolare costitutiva e, pertanto, la sua vocazione missionaria nella storia.¹⁵ Insomma, come direbbe Papa Francesco, non può essere una "Chiesa in uscita".

Letto in chiave ecclesiologica, questo stato di cose mette in evidenza una questione cruciale dal punto di vista pastorale: nell'azione del laico, si verifica un certo "squilibrio" – per dirla in qualche modo – tra i compiti che gli spettano in quanto *fedele*, cioè secondo la sua condizione cristiana fondata sul battesimo e sulla confermazione, comune a tutti i battezzati, nella quale radica la possibilità e

¹³ Cfr. *Lumen gentium* (LG) 33.

¹⁴ Cfr. R. PELLITERO, *La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II*, «Scripta-Theologica» 47 (2015) 495; A. CATTANEO, *Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici*, «Annales theologici» 19 (2005) 217.

¹⁵ Sulla relazione tra secolarità della Chiesa e "indole secolare" del laico rimando a: J.R. VILLAR, *Gli elementi definitivi dell'identità del fedele laico*, in NAVARRO, PUIG, *Il fedele laico*. 124-134.

in alcuni casi l'obbligo di collaborare ai diversi servizi intraecclesiali,¹⁶ e i compiti che gli spettano in quanto *laico*, ossia secondo la sua identità cristiana caratterizzata dall'"indole secolare", che determina la modalità propria e specifica (sebbene non esclusiva) di partecipare alla missione comune di tutta la Chiesa: vale a dire, attraverso la sua presenza e la trasformazione *ab intra* del mondo. Non si tratta quindi di una possibilità facoltativa per i laici, né di un *optional* per la Chiesa, ma della loro ineludibile e insostituibile corresponsabilità nell'unica missione. Ne consegue che, ad esempio, sarebbe un errore ridurre la "corresponsabilità dei laici nella missione" alla "collaborazione nella missione propria della gerarchia".

Tra le possibili cause, legate sia alla riflessione che alla vita della Chiesa, si potrebbero segnalare, tra le altre, il forte peso della concezione, predominante durante gli ultimi secoli nella Chiesa, dell'identità e della missione ecclesiale del laico come soggetto passivo a cui spetterebbe essere beneficiario dell'azione santificatrice dei pastori e semplice collaboratore nel loro compito apostolico, ma non la responsabilità attiva nella missione della Chiesa; i residui di un clericalismo multisecolare, imparentato con un'immagine della Chiesa vista dal punto di vista del sacramento dell'ordine e non del battesimo; le numerose e urgenti necessità pastorali motivate dalla diminuzione delle vocazioni sacerdotali e religiose, che ha inciso su una progressiva situazione di distribuzione non omogenea della cura pastorale dei fedeli; l'emergere di nuovi fenomeni di urbanizzazione e di mobilità, con serie ripercussioni pastorali; una certa sottovalutazione del significato ecclesiale – non ecclesiastico – dei compiti propri del laico nel mondo, e l'influenza, sia sul piano della riflessione teologica che della prassi, del dibattito post-conciliare sulla caratterizzazione del fedele laico e della sua missione nella Chiesa. A questi fattori bisognerebbe aggiungere, inoltre, la lenta ricezione della dottrina conciliare – soprattutto di *Gaudium et spes* – sulla missione della Chiesa nel mondo e la tuttora incipiente riflessione sul significato teologico del mondo stesso.¹⁷

¹⁶ Si potrebbe distinguere tra: servizi ecclesialmente riconosciuti (che richiedono l'abilitazione battesimale, ma senza alcuna formalità giuridica: cioè senza delega, dato che vengono esercitati per titolo proprio) e servizi ecclesialmente istituiti (che richiedono l'abilitazione battesimale e giuridica, per collaborare all'esercizio del ministero pastorale).

¹⁷ «A fronte di tanta enfasi sulla presenza e partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, oggi stenta invece a trovare la dovuta attenzione l'impegno dei laici nel mondo, fondato sul carattere secolare del loro stato. Questo fatto pone la questione più ampia, se sia stata recepita la proposta di *Gaudium et spes* sul dialogo – sul "colloquio", amava dire Paolo VI – della Chiesa con il mondo. (...) L'impressione è però che su questo punto i credenti stentino ad assumere un reale protagonismo, vuoi perché faticano a muoversi fuori di una tutela della gerarchia, vuoi perché non è pienamente maturata la consapevolezza che la dimensione secolare è lo specifico dei fedeli laici, chiamati a santificare il mondo dal di dentro con la loro stessa vita» (D. VITALI, *Commento al Capitolo IV. I laici*, in S. NOCETI - R. REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2: Lumen gentium*, Edb, Bologna 2015, 328-329). Si potrebbe precisare, tuttavia, che la dimensione secolare non è lo specifico del laico, ma è comune a tutti i fedeli come proprietà della Chiesa stessa. Ciò che è proprio del laico è il suo modo di vivere la dimensione secolare e questo modo è quello indicato con l'espressione "indole secolare". Inoltre, in questo contesto, l'uso della parola "specifico" risulta discriminante.

Vale la pena riprendere brevemente il dibattito post-conciliare, menzionato tra le possibili cause, dal momento che alcune posizioni – certamente insieme ad intuizioni valide e apporti positivi – hanno contribuito non poco a deformare il profilo dell'identità e del compito del fedele laico, *in quanto laico*, e di conseguenza hanno contribuito a far cristallizzare l'accentuazione o polarizzazione che stiamo commentando, nel tessuto della vita e delle strutture ecclesiali. In concreto faremo riferimento a tre linee di riflessione emerse progressivamente nel panorama teologico successivo al Concilio e precedente il Sinodo sui laici del 1987¹⁸, che hanno particolare impatto su questo punto.

La prima linea, aperta da Y. Congar negli anni '70 – condivisa da vari teologi, come gli italiani L. Sartori e B. Forte – corrisponde alla cosiddetta *teologia dei ministeri*. Qui si concepisce la Chiesa come comunità che attraversa la storia, chiamata nel suo insieme alla missione. La distinzione fra tre grandi stati, categorie o situazioni ecclesiali (laici, sacerdoti, religiosi), di uso comune nella tradizione teologica precedente, doveva essere abbandonata poiché si trattava di una schematizzazione semplificata della realtà. Ciò che esiste nella Chiesa non sono tre situazioni o stati che possono essere descritti o tipificati, ma una pluralità di compiti, ministeri e funzioni – alcuni stabili e altri circostanziali, alcuni che presuppongono l'ordine e altri no –, suscettibili di essere modificati a seconda delle esigenze di ogni momento storico ma irriducibili – data la loro varietà – ad una classificazione. La riflessione sul laico, pertanto, non ha senso, così come l'uso di tale vocabolo. La teologia del laico deve cedere il passo ad una teologia sulla ministerialità della Chiesa: di una Chiesa, cioè, vista nella molteplicità e variabilità delle sue concretizzazioni storiche e nella diversità di ministeri che da tali concretizzazioni derivano.

In questa proposta, afferma Illanes, ci sono senza dubbio «aspetti validi; concretamente, il suo atteggiamento critico nei confronti di ogni interpretazione troppo rigida della distinzione tra situazioni e missioni nella Chiesa e il suo conseguente richiamo ad un'ecclesiologia integrale. Ma, allo stesso tempo, è necessario segnalare che presenta difficoltà gravi, almeno in quanto interpretazione globale della vocazione laicale come del darsi della Chiesa nella storia. Da una parte perché, facendo girare la partecipazione alla missione della Chiesa intorno al concetto di ministero, promuove un processo di progressiva “ministerializzazione” di tutta l'attività cristiana, che conduce, in ultima analisi, a disconoscere le virtualità della grazia battesimale: il ministero, e non il battesimo, sarebbe l'unica fonte di missione. Dall'altra perché, nell'esasperare la preoccupazione di evitare schematizzazioni semplificatrici, finisce per rendere impossibile qualunque riflessione e

¹⁸ Rimandiamo a D.G. ASTIGUETA, *El problema de la secularidad. El debate post-conciliar y su incidencia en el CIC*, «Estudios Eclesiásticos» 74 (1999) 737-786; J.L. ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2001, 143-161; D.G. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC* 83, «Periódica» 90 (2001) 549-589; M. DE SALIS, *Laicato*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 792-796.

per impedire di apprezzare le sfumature che caratterizzano, a seconda dei casi, la relazione tra il cristiano e il mondo».¹⁹

La seconda linea considera la *secolarità come caratteristica di tutta la Chiesa*, piuttosto che come indole propria del laico. Questa corrente teologica, rappresentata tra gli altri dal teologo italiano S. Dianich, aveva i vantaggi di mettere in luce la relazione salvifica di tutta la Chiesa con il mondo, annullando gli esclusivismi, tanto dei laici quanto dei religiosi; di permettere l'inclusione dei legittimi valori del mondo all'interno di una Chiesa che cammina nella storia e in relazione reciproca con il mondo verso il suo compimento in Cristo, nel senso indicato da *Gaudium et spes*; e di inibire la connotazione anticattolica della parola "laico", presente soprattutto in ambito latino. Nonostante ciò, aveva anche l'inconveniente di diluire la positività della figura del laico proposta nei documenti conciliari.²⁰ Com'è noto, *Christifideles laici* ha riaffermato l'interpretazione conciliare sull'indole secolare del laico come nota teologica che determina la peculiarità della sua vocazione, l'ha situata all'interno della Chiesa – vista come mistero di comunione per la missione – e l'ha sviluppata a partire dalla secolarità (relazione salvifica con il mondo) di tutta la Chiesa. In tal modo ha potuto affermare, compiendo un passo avanti rispetto alla dottrina conciliare: «Certamente tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro «propria e peculiare»: tale modalità viene designata con l'espressione "indole secolare" (LG 31)» (ChL 15). Questa, sottolinea il testo, li distingue, senza separarli, dagli altri fedeli (ministri sacri e consacrati).²¹

La terza linea di riflessione, che emerse con forza nel periodo immediatamente precedente il Sinodo del 1987, prese corpo a partire dalla posizione di diversi autori – tra cui gli italiani G. Colombo, G. Angelini e altri – , i quali neppure erano pienamente convinti delle formulazioni del Concilio sui laici ma, allo stesso tempo, erano consapevoli dei limiti della lettura effettuata dalla teologia dei ministeri. La loro teologia, dunque, prese una direzione funzionale o pastorale, ed è stata conosciuta come *teologia del cristiano*.

Il laico – rispetto al sacerdote, la cui vita e missione si strutturano a partire dal ministero, e rispetto al religioso, che è chiamato ad uno stato di vita che è segno della situazione escatologica – rappresenta la condizione ordinaria o comune nella Chiesa. Pertanto non ha bisogno di essere caratterizzato o definito; anzi, non può esserlo, poiché la condizione comune non è suscettibile di caratterizzazione. In definitiva, "il laico non è qualcosa d'altro o distinto dal cri-

¹⁹ ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, 151-152.

²⁰ Cfr. DE SALIS, *Laicato*, 794-795.

²¹ Cfr. ChL 15.

stiano”;²² è il cristiano “sine addito” senza altre aggettivazioni o specificazioni. In altre parole, “il laico è un cristiano e basta!”. Così, anche se per via diversa, questa corrente giunse ad una conclusione simile a quella della teologia dei ministeri: la riflessione sul laico deve scomparire, sostituita da una considerazione del configurarsi della posizione della Chiesa nel mondo in ogni momento storico, con le conseguenze pastorali che ne derivano. Tuttavia, l’asse che struttura le loro riflessioni è molto diverso e, almeno in parte, opposto: la realtà del battesimo, con le implicazioni e le virtualità che la grazia battesimale porta con sé. D’accordo con Illanes, possiamo dire che «questa “teologia del cristiano” ha dalla sua parte, oltre alla riaffermazione del battesimo come sacramento ordinato alla santificazione della totalità dell’esistenza, un’estrema semplicità. Solo che (...) a volte la semplicità può risultare eccessiva. La realtà è che, in effetti, la diversità delle forme di relazione con il mondo ha una rilevanza non solo pastorale ma anche teologica; dimenticarlo, rimandando semplicemente alla condizione cristiana e all’analisi delle configurazioni storiche della situazione della Chiesa di fronte al mondo, significa ignorare un problema che, in un modo o nell’altro, finirà per imporsi».²³ Secondo Pellitero, «è stata forse questa la prospettiva che più ha contribuito ad offuscare l’identità dei laici fino ai nostri giorni».²⁴

Le conseguenze pastorali di queste tre letture teologiche sono molto evidenti: da un lato, una forte inclinazione alla “ministerializzazione” del laico e alla focalizzazione della sua missione nell’ambito dei servizi intraecclesiali; dall’altro, un’accentuata tendenza a diluire la positività della sua vocazione specifica e l’inibizione di un’azione pastorale che potesse contrastare tale processo. Si comprende così come queste tre correnti, insieme ai fattori menzionati precedentemente, abbiano potuto effettivamente portare ad una situazione che Papa Francesco vede come il frutto di un modo sbagliato di vivere l’ecclesiologia conciliare. «Molte volte – commenta – siamo caduti nella tentazione di pensare che il laico impegnato sia colui che lavora nelle opere della Chiesa e/o nelle cose della parrocchia o della diocesi, e abbiamo riflettuto poco su come accompagnare un battezzato nella sua vita pubblica e quotidiana; su come, nella sua attività quotidiana, con le responsabilità che ha, s’impegna come cristiano nella vita pubblica. Senza rendercene conto, abbiamo generato una élite laicale credendo che sono laici impegnati solo quelli che lavorano in cose “dei preti”, e abbiamo dimenticato, trascurandolo, il credente che molte volte brucia la sua speranza nella lotta quotidiana per vivere la fede».²⁵

Avviandoci verso una conclusione, potremmo dire che il breve bilancio sborzato da Francesco in *Evangelii gaudium* interpella la Chiesa, in questa nuova

²² Cfr. G. COLOMBO, *La teologia del laicato, bilancio di una vicenda storica*, in G. ANGELINI E ALTRI, *I laici nella Chiesa*, ElleDiCi, Torino 1986, 24.

²³ ILLANES, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, 153.

²⁴ PELLITERO, *La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II*, 495-496.

²⁵ FRANCESCO, *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l’America Latina*, 19-III-2016.

tappa missionaria, in due direzioni: mantenere e rafforzare le luci del quadro, e trasformare le ombre – nel concreto la suddetta accentuazione, focalizzazione e riduzione dei compiti del laico – in sfide. Per quanto riguarda questa seconda direzione, evidentemente non si tratta di rinunciare ai risultati ottenuti nella linea di un'effettiva partecipazione dei laici negli organismi e nei compiti intraecclesiali, di ridurre gli spazi nei quali il loro contributo si è dimostrato necessario e arricchente e la loro competenza professionale insostituibile, ma di risvegliare in loro non solo la coscienza e la responsabilità di essere Chiesa, ma anche di esserlo nella storia e nel cuore del mondo creato e redento in Cristo, chiamato ad essere spazio di attuazione storica del Regno escatologico. Questa chiamata vocazionale “a 360 gradi” – cioè non settoriale o parziale, ma integrale – dovrebbe fare in modo che i laici possano coniugare con maggiore equilibrio e fedeltà al proprio dono nella Chiesa, le esigenze proprie della loro condizione di *fedeli cristiani* con quelle specifiche della loro *modalità laicale* di esserlo. Un equilibrio che non è artificiale o semplicemente strategico, e neppure una soluzione di compromesso, bensì espressione della loro condizione ecclesiale «radicalmente definita dalla loro novità cristiana e caratterizzata dalla loro indole secolare» (ChL 15). In altre parole, un equilibrio che è manifestazione della loro appartenenza ad una Chiesa che vive nella storia e possiede una dimensione secolare costitutiva, della quale i laici sono espressione paradigmatica (anche se non esclusiva).²⁶ Non dobbiamo dimenticare questa affermazione del Concilio, che risulta particolarmente valida nel momento presente: «i laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo» (LG 33).²⁷

II. PROSPETTIVE SUL CONTRIBUTO PECULIARE DEI FEDELI LAICI IN QUESTA NUOVA TAPPA EVANGELIZZATRICE

In questa seconda parte della nostra riflessione presenteremo, a partire dal quadro appena tracciato, alcune prospettive suggerite da Francesco in EG 102, con le relative sfide. Esse ripropongono punti chiave della dottrina ecclesiological conciliare. In tal senso potrebbero essere di aiuto, in questa nuova tappa evangelizzatrice, a rilanciare il contributo proprio e specifico dei fedeli laici delineato dal Vaticano II e, di conseguenza, a ridimensionare la riduzione intraecclesiale della missione del laico, senza ovviamente disconoscere il loro importante e necessario apporto – esso pure specifico: laicale – in quell'ambito.

²⁶ I laici, inoltre, non sono solo segno della Chiesa nel mondo, ma anche del mondo nella Chiesa, dal momento che la loro esperienza di vita come cristiani nelle realtà ordinarie li configura nel loro essere Chiesa. In questo senso si può parlare di una “laicità dinamica”. Cfr. ASTIGUETA, *Los laicos en la discusión teológico-canónica desde el Concilio al CIC* 83, 555-559, 774-581.

²⁷ Cfr. AA 1.

1. *I cristiani laici, soggetti attivi della missione affidata all'intero Popolo di Dio*

«Guardare continuamente al Popolo di Dio – consiglia Francesco – ci salva da certi nominalismi dichiarazionisti (slogan) che sono belle frasi ma che non riescono a sostenere la vita delle nostre comunità. Per esempio, ricordo ora la famosa frase: “è l’ora dei laici”, ma sembra che l’orologio si sia fermato. Guardare al Popolo di Dio è ricordare che tutti facciamo il nostro ingresso nella Chiesa come laici».²⁸ Proprio da questa prospettiva basilare, riscoperta e ripresa dal Concilio – quella del Popolo di Dio –, il Papa guarda i fedeli laici in *Evangelii gaudium*. In questo modo torna a riproporre con forza l’ontologia dinamica che il battesimo imprime indelebilmente in loro e che li rende cristiani – discepoli –, membri di un Popolo sacerdotale, unto – come Cristo – dalla grazia dello Spirito Santo per la missione. La condizione di discepoli pertanto non è prerogativa di pochi, bensì di tutti i battezzati, tra i quali si conta l’immensa maggioranza costituita dai laici; e la chiamata alla missione non è solo responsabilità della gerarchia o di un’*élite* di consacrati o di laici impegnati, ma di tutti. Ne deriva una chiara conseguenza: «sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente ricettivo delle loro azioni. La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati» (EG 120). Pertanto, al momento di riflettere, pensare, valutare, discernere, dare impulso e compiere la missione – indica Francesco – si deve prendere profondamente sul serio l’unzione battesimale che i laici possiedono in quanto *christifideles*, dal momento che questa costituisce il titolo e l’abilitazione a realizzare tale compito, così come il senso della fede prodotto dal battesimo, che li dota di un proprio “olfatto” per scoprire e realizzare i nuovi sentieri che il Signore apre alla missione della Chiesa nel mondo.²⁹ Così, solo recuperando questa prospettiva, che permette di riconoscere in tutto il loro valore e la loro portata la densità cristiana e il dinamismo sacerdotale della vocazione e della missione di questi fedeli, l’orologio che segna “l’ora dei laici” – cioè l’ora della maggioranza dei battezzati – potrà rimettersi di nuovo in marcia.

²⁸ FRANCESCO, *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l’America Latina*, 19-III-2016.

²⁹ Cfr. FRANCESCO, EG 31; *Discorso nell’incontro con i vescovi responsabili del Consiglio episcopale latinoamericano (Celam) in occasione della riunione generale di coordinamento*, Rio de Janeiro, 28-VII-2013; *Discorso nell’incontro con il clero, le persone della vita consacrata e i membri del Consiglio pastorale*, Assisi, 4-X-2013; *Discorso in commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17-X-2015. Si veda D. VITALI, *Una Chiesa di popolo: il sensus fidei come principio dell’evangelizzazione*, in H.M. YÁÑEZ (a cura di), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 53-66.

2. *I ministri sacri al servizio della missione dei laici*

Al servizio dei laici, che sono la maggioranza del Popolo di Dio – afferma Francesco –, c'è una minoranza, costituita dai ministri ordinati (cfr. EG 102). Evidentemente tale affermazione non è una semplice constatazione numerica, ma esprime ancora una volta una prospettiva conciliare: quella di una Chiesa contemplata a partire dal sacramento del battesimo (non dell'ordine), dove il ministero sacro appare dentro (non sopra) e in funzione del Popolo dei battezzati, costituendolo – in virtù del sacramento dell'ordine – come Popolo sacerdotale organicamente strutturato (cfr. LG 11). In questo “Santo Popolo fedele di Dio” – come al Papa piace chiamarlo – si danno pertanto due modi di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, due forme di partecipazione alla missione per la quale è stato unto: il sacerdozio comune, che procede dal battesimo, e il sacerdozio ministeriale, conferito dell'ordine. Essi, differenti nell'essenza e non solo nel grado, sono ordinati l'uno all'altro (cfr. LG 10), si completano reciprocamente e si articolano in vista della realizzazione organica dell'unica missione.³⁰ In questa dinamica, propria del corpo ecclesiale, in cui entrambi compiono funzioni diverse ma essenziali e complementari, il sacerdozio dei ministri è ordinato al servizio del sacerdozio comune dell'intero popolo di Dio, in modo che tutti i fedeli possano svolgere il loro sacerdozio profetico e regale in tutta la sua forza e portata, secondo il proprio dono.

In questo senso, il servizio che il sacerdozio ministeriale deve prestare al sacerdozio battesimale dei laici non è di sostituzione, ma di promozione della sua piena attuazione ecclesiale³¹, principalmente – in linea con la loro indole secolare – nel cuore del mondo e attraverso la realizzazione delle loro attività familiari, professionali, sociali, ecc, ordinate alla trasformazione e alla costruzione della società secondo lo spirito evangelico. Si tratta quindi di una funzione pastorale chiave, insostituibile in vista del contributo effettivo dei laici e dell'unione armonica della loro azione peculiare con quella dei ministri nell'unica missione. Nulla di più lontano, dunque, da un falso paternalismo o da una nuova forma di clericalismo che Francesco non esita a denunciare: «I laici sono parte del Santo Popolo fedele

³⁰ Cfr. ChL 20-22.

³¹ Il magistero post-conciliare, nello sviluppare l'ecclesologia di comunione, ha evidenziato anche questo aspetto: «Il ministero del presbitero è totalmente a favore della Chiesa; è per la promozione dell'esercizio del sacerdozio comune di tutto il popolo di Dio» (GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Pastores dabo vobis* [PDV], 25-III-1992, AAS 84 (1992), 16). «I presbiteri, infine, poiché la loro figura e il loro compito nella Chiesa non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale, si trovano in relazione positiva e promovente con i laici. Della loro fede, speranza e carità sono al servizio. Ne riconoscono e sostengono, come fratelli ed amici, la dignità di figli di Dio e li aiutano ad esercitare in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (PDV 17).

di Dio e pertanto sono i protagonisti della Chiesa e del mondo; siamo chiamati a servirli, non a servirci di loro». ³²

Ora, quale servizio concreto devono compiere i ministri sacri affinché i laici assumano veramente e realizzino in pienezza la propria peculiare missione nel Popolo di Dio? Quali aspetti di questo servizio si rivelano di particolare importanza in ordine a promuovere – ossia a spingere, accompagnare e sostenere – il protagonismo e la corresponsabilità dei laici, in questo tempo di conversione missionaria per la Chiesa? E viceversa, cosa devono cercare e sperare questi ultimi dal sacerdozio ministeriale dei loro pastori al fine di non rinunciare a dare il proprio contributo ecclesiale? ³³ Noi ci limiteremo a segnalare brevemente gli aspetti che sembrano più rilevanti, preceduti da una premessa.

Cominciamo da questa: la realizzazione di tale servizio di promozione esige che i ministri sacri comprendano a fondo l'importanza, le caratteristiche proprie e anche le difficoltà della missione dei laici. In altre parole, che abbiano realmente assimilato sia l'aspetto sostantivo (identità cristiana) che quello aggettivo (modalità laicale) della loro condizione e del loro compito, in modo che la loro presenza cristiana nel mondo sia compresa in tutta la sua profondità, in tutto il suo valore e significato teologico ed ecclesiale: come autentico dono e missione nella Chiesa. A sua volta, ciò richiede una comprensione positiva del mondo, nella profonda prospettiva teologica dell'intenzione creatrice e salvifica della Trinità, ³⁴ e della relazione Chiesa-mondo, in accordo con la visione conciliare. ³⁵ Altrimenti sarà facile cadere in approcci di tipo sociologico, funzionale o clericale, che tradirebbero non solo la modalità secolare propria della vocazione laicale, ma anche la secolarità della Chiesa stessa. ³⁶ Pertanto la loro azione dovrebbe essere guidata da una convinzione ecclesiologica di base che – nelle parole incisive di Francesco – si può così definire: «il laico dev'essere laico, battezzato, ha la forza che viene dal suo Battesimo. Servitore, ma con la sua vocazione laicale, e questo non si vende, non si negozia (...) Perché ne va dell'identità, lì. Tante volte ho sentito questo,

³² FRANCESCO, *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19-III-2016. Tuttavia, il clericalismo rappresenta una tentazione per i laici stessi: «Curiosamente, nella maggioranza dei casi, si tratta di una complicità peccatrice: il parroco clericalizza e il laico gli chiede per favore che lo clericalizzi, perché in fondo gli risulta più comodo. Il fenomeno del clericalismo spiega, in gran parte, la mancanza di maturità e di libertà cristiana in parte del laicato latinoamericano. O non cresce (la maggioranza), o si rannicchia sotto coperture di ideologizzazioni come quelle già viste, o in appartenenze parziali e limitate» (FRANCESCO, *Discorso nell'incontro con i vescovi responsabili del Consiglio episcopale latinoamericano (Celam) in occasione della riunione generale di coordinamento*, Rio de Janeiro, 28-VII-2013).

³³ Tralascio quindi ciò che tale servizio implicherebbe nell'ambito delle funzioni intraecclesiali svolte dai fedeli laici.

³⁴ Cfr. P. CODA, *Il laicato in un'ecclesiologia di comunione*, in G. ANZANI - D. TETTAMANZI (a cura di), *Laici verso il terzo millennio. Esort. ap. Christifideles laici. Testo e commento*, Città Nuova, Roma 1989, 179.

³⁵ La visione conciliare, esposta in GS, è quella di una Chiesa che non è in opposizione o di fronte al mondo, ma che vive in esso e cammina nella storia, in una relazione reciproca con il mondo, entrambi volti al loro compimento escatologico in Cristo.

³⁶ Questi due atteggiamenti provengono da visioni distorte del rapporto Chiesa-mondo, non rispettose della dimensione secolare della Chiesa e, di conseguenza, dell'indole secolare dei laici.

nella mia terra: “Io nella mia parrocchia, sa? ho un laico bravissimo... Eminenza, perché non lo facciamo diacono?” (...) No! È questo lo sbaglio! È un buon laico? Che continui così e che cresca così. Perché ne va dell'identità dell'appartenenza cristiana, lì». ³⁷ A partire da questa premessa, non è difficile focalizzare alcuni aspetti di questo importante e insostituibile servizio di promozione.

In primo luogo, i pastori sono chiamati a formare e sostenere con il loro ministero sacerdotale i laici nella realtà e nella forza della grazia battesimale, che deve dispiegarsi nelle loro vite come vita cristiana – vita di fede, speranza e carità – giorno per giorno, sempre in tensione verso una pienezza senza sconti, che è la santità. ³⁸ In caso contrario, l'ambiente secolarizzato nel quale abitualmente vivono e lavorano avrà la meglio su di loro e non saranno in grado di sviluppare la loro esistenza come autentici cristiani né di testimoniare la loro fede in un mondo che oggi ne ha più che mai bisogno. Senza la forza della grazia – e quindi senza la Parola di Dio, senza i sacramenti (specialmente l'Eucaristia) e senza la preghiera – i laici, come del resto nessun battezzato, non possono sopravvivere come cristiani. Questo aspetto pone in prima linea la sfida della formazione cristiana dei laici, così come la necessità di creare nuove forme di organizzazione e di celebrazione della fede, «stimolando quell'immaginazione capace di rispondere alla problematica attuale». ³⁹

La vocazione apostolica dei laici, fondata sul battesimo, ⁴⁰ si mostra vivendola: vivificando, a partire dall'incontro con Cristo e dall'unione con Lui nell'Eucaristia e nella preghiera, ⁴¹ tutte le dimensioni dell'esistenza cristiana, le persone e gli ambienti che li circondano. Compito dei ministri sacri è aiutare i laici a scoprire questa chiamata onnicomprensiva e a rispondere nelle non sempre facili situazioni ordinarie della loro esistenza, nel momento e nelle concrete circostanze storiche che sono chiamati a vivere; è far vibrare questa chiamata e aiutare a mantenerla accesa e piena di speranza – a partire dal rapporto con Gesù nella Parola e nell'Eucaristia – nel clima di relativismo e di indifferenza nel quale molti laici vivono, affinché ognuno giunga effettivamente ad essere un autentico “apostolo nel quartiere”: vale a dire un discepolo missionario nel suo focolare, nell'ambiente in cui si muove, nel lavoro e in tutte le sue attività quotidiane. ⁴² Questo secondo aspetto

³⁷ FRANCESCO, *Discorso ai membri dell'associazione Corallo*, 22-III-2014.

³⁸ Si tratta, ha indicato Giovanni Paolo II nella Lettera ap. *Novo millennio ineunte* (NMI), di aiutarli a camminare a partire da Cristo (cfr. NMI, c. III).

³⁹ FRANCESCO, *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19-III-2016.

⁴⁰ Cfr. LG 33; AA 2.

⁴¹ Cfr. NMI 32-36.

⁴² «È importante... curare la formazione dei laici: educarli ad avere quello sguardo di fede, pieno di speranza, che sappia vedere la città con gli occhi di Dio. Vedere la città con gli occhi di Dio. Incoraggiarli a vivere il Vangelo, sapendo che ogni vita cristianamente vissuta ha sempre un forte impatto sociale. Al tempo stesso, è necessario alimentare in loro il desiderio della testimonianza, affinché possano donare agli altri con amore il dono della fede che hanno ricevuto, accompagnando con affetto quei loro fratelli che muovono i primi passi nella vita di fede. In una parola: i laici sono chiamati a

pone la sfida della formazione apostolica dei laici, già auspicata dal Concilio.⁴³ Promuovere la loro peculiare vocazione e missione comporta anche che i pastori aiutino i fedeli laici ad assumersi le conseguenze sociali della propria fede nelle circostanze ordinarie della loro esistenza. Nella linea tracciata da *Gaudium et spes*, devono offrire loro orientamento e impulso spirituale affinché compiano con fedeltà e competenza i propri doveri temporali, informati dallo spirito evangelico; affinché vivano e agiscano con coerenza cristiana senza incorrere in atteggiamenti schizofrenici, che conducono a una doppia vita; affinché agiscano con libertà e responsabilità personali nell'ambito secolare, senza aspettare che i pastori dettino loro le decisioni o le soluzioni concrete ai problemi.⁴⁴ Il nucleo fondamentale di questo orientamento e di questo impulso dev'essere diretto ad incentivare il loro impegno nell'effettiva trasformazione della società, a cui ci riferiremo a breve. Come spiega un santo che ha dedicato tutta la vita e il suo ministero alla formazione dei laici, «la missione di dare dottrina, di aiutare ad approfondire le esigenze personali e sociali del Vangelo, di spingere a discernere i segni dei tempi, è e sarà sempre uno dei compiti fondamentali del sacerdote. Ma ogni attività sacerdotale deve esercitarsi con il massimo rispetto della legittima libertà delle coscienze: ogni uomo deve liberamente rispondere a Dio. Peraltro, ogni cattolico, oltre all'aiuto del sacerdote, ha anche luci proprie che riceve da Dio, grazia di stato per portare avanti la missione specifica che, come uomo e come cristiano, ha ricevuto. Chi pensa che, affinché la voce di Cristo si faccia sentire nel mondo di oggi, sia necessario che il clero parli o si renda sempre presente, non ha ancora capito bene la dignità della vocazione divina di tutti e di ciascuno dei fedeli cristiani».⁴⁵ Questo terzo aspetto pone la sfida dell'urgente formazione dei laici nella Dottrina Sociale della Chiesa.

Quello dei pastori deve anche essere un servizio che aiuti i laici a non chiudersi e a non adagiarsi in ambienti "protetti". In una Chiesa in uscita, i laici sono chiamati ad andare incontro alle persone senza timore, a raggiungere le periferie di tutti gli ambienti in cui vivono e in cui si muovono. Per farlo, hanno bisogno certamente dell'accompagnamento dei ministri sacri e del sostegno della comunità cristiana. Tuttavia, questo sostegno e questo ambiente devono servire ad alimentare il «dinamismo di "uscita"» (EG 20), non a cercare rifugio. In questo senso la parrocchia – e qualcosa di analogo si potrebbe dire di altre strutture, come pure dei movimenti e delle nuove comunità – dovrebbe svolgere un ruolo paragonabile a quello di «un "campo base" che stimola nei suoi membri il desiderio e la capacità di affrontare lo spazio aperto della società con una te-

vivere un umile protagonismo nella Chiesa e diventare *fermento di vita cristiana per tutta la città*» (FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti della Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 7-II-2015).

⁴³ Cfr. AA, cap. VI.

⁴⁴ Cfr. GS 43.

⁴⁵ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer. Edición crítico-histórica*, preparata sotto la direzione di J.L. ILLANES, Rialp, Madrid 2012, n. 59g-59h, 306-307.

stimonianza semplice e coraggiosa».⁴⁶ Nelle escursioni in montagna, in effetti, si torna al campo base non per cercare un comodo riparo, ma per rinnovare le forze e, con nuovo slancio, tentare un'altra cima. Come spiega Cattaneo, questo significa che il ministero sacro «dovrebbe formare i laici ravvivando in essi uno spirito di iniziativa che li spinga, con libertà e responsabilità personale, a portare la loro testimonianza cristiana all'interno dei diversi ambiti in cui vivono. (...) La *tentazione* di adagiarsi nel "campo base", invece di intraprendere nuove ascensioni e aprire nuovi cammini, potrebbe essere costituita non solo dalle attività parrocchiali, ma forse anche da quelle di un'associazione di fedeli con indubbe finalità apostoliche. Potrebbe essere una tentazione nella misura in cui si dimentica che la responsabilità apostolica personale del battezzato è "la prima forma e la condizione di ogni apostolato dei laici, anche di quello associato, ed è insostituibile" (AA 16). In questo senso, è stata denunciata "la tendenza dei cattolici ad appartenere a gruppi, comitati e consigli pastorali senza esporsi effettivamente all'annuncio e alla testimonianza della fede"⁴⁷». ⁴⁸ Questo aspetto mette i pastori di fronte a una doppia sfida: da una parte, la formazione spirituale dei laici, perché «senza una spiritualità che trasforma il cuore» (EG 262) il fervore si spegne e l'impulso evangelizzatore si paralizza; dall'altra, superare la tentazione di essere protagonisti esclusivi della propria parrocchia (o di una struttura analoga), considerandola come una realtà autoreferenziale o una "stazione di servizio" a cui i fedeli si recano semplicemente per ricevere i sacramenti.

In conclusione, il sacerdozio ministeriale dei pastori deve incentivare nei laici una sincera e rispettosa relazione reciproca di comunione, aiutandoli anche a vivere la loro partecipazione e corresponsabilità nella missione, con la consapevolezza che il dono ricevuto – così come gli altri carismi – non è un patrimonio chiuso, affidato a un gruppo, ma un dono dello Spirito per rinnovare ed edificare la Chiesa.⁴⁹ Quest'ultimo aspetto comporta la sfida della formazione di un profondo senso ecclesiale nei laici.⁵⁰

3. *L'impegno per la trasformazione della società nello spirito del Vangelo*

In *Evangelii gaudium*, Francesco constata – come abbiamo detto – un impegno laicale debole nella missione ecclesiale della trasformazione effettiva della società (cfr. EG 102); constatazione che balza chiaramente all'occhio alla luce di due gran-

⁴⁶ R. CORTI, *Relazione alla LII Assemblea generale della CEI*, «Il Regno documenti» 48 (2003) 674.

⁴⁷ C. BALDI, *La coscienza missionaria della Chiesa: una verifica*. «La Rivista del Clero Italiano» 84 (2003) 541.

⁴⁸ CATTANEO, *Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici*, 225-226.

⁴⁹ Cfr. EG 130.

⁵⁰ Nella linea tracciata nel documento di Aparecida, Francesco ha ricordato all'episcopato latinoamericano che il discepolato missionario «implica il comprendere l'identità del cristiano come appartenenza ecclesiale» (*Discorso nell'incontro con i vescovi responsabili del Consiglio episcopale latinoamericano (Celam) in occasione della riunione generale di coordinamento*, Rio de Janeiro, 28-VII-2013).

di affermazioni del documento: quella di una Chiesa vista come Popolo di Dio che cammina nella storia e che è stata inviata al mondo per annunciare il Vangelo della salvezza (III); e quella della dimensione sociale costitutiva del Vangelo, per cui se essa manca o non si esplicita non vi può essere autentica evangelizzazione (IV). Di fatto, nello stesso capitolo IV, il Papa ricorda e riafferma l'intimo vincolo dei laici con questo compito, tornando a proporre la dottrina conciliare secondo la quale la vocazione e la missione propria di questi fedeli è, appunto, la trasformazione delle realtà temporali secondo lo spirito del Vangelo.⁵¹

Già in precedenza, e in linea con la Conferenza di Aparecida che aveva constatato un divorzio tra la fede e la pratica sociale concreta dei credenti nel continente latinoamericano, l'allora Cardinale Bergoglio sottolineava spesso questo aspetto, ridimensionando la focalizzazione del laico sulla vita e sulle attività intraecclesiali. Così, in una conferenza pronunciata nel 2008, aveva affermato: «La sfida di inculturare il Vangelo nella società richiede di evitare che i laici riducano la loro azione all'ambito intraecclesiale, per spingerli a "penetrare gli ambienti socio-culturali e ad essere lì protagonisti della trasformazione della società alla luce del Vangelo". I laici devono smettere di essere "cristiani di sacrestia" in ciascuna delle loro parrocchie e devono assumersi la propria responsabilità nella costruzione della società politica, economica, professionale, culturale e ambientale».⁵² E insisteva: «È il mondo laicale quello che ha come compito principale testimoniare la presenza di Dio nell'impegno per trasformare le strutture sociali».⁵³ Nella stessa direzione Francesco si è pronunciato in interventi recenti.⁵⁴

In tal senso bisogna dire che, se è vero che nel capitolo IV di EG ("La dimensione sociale dell'evangelizzazione") il Papa si riferisce in modo esplicito ai fedeli laici solo nel n. 201, ciò non significa che voglia attenuare la loro responsabilità peculiare in questo compito. Al contrario, tutto ciò che lì afferma vale in particolare modo per loro, in quanto membri del Popolo di Dio, che Egli chiama per portare la potenza trasformatrice del Vangelo fino al cuore stesso della società in cui vivono e lavorano. Ne consegue che essi dovranno declinare questo compito secondo la loro vocazione laicale e farsi carico della sua realizzazione con pieno protagonismo e responsabilità, in comunione con la gerarchia e gli altri fedeli. Ad ogni modo, il contenuto di questo numero del documento interpella esplicitamente i laici riguardo al nucleo stesso di tale impegno sociale: «Nessuno dovrebbe dire che si mantiene lontano dai poveri perché le sue scelte di vita

⁵¹ Cfr. EG 201. Anche se in questa affermazione il Papa rimanda solo alla *Propositio 45* della *Relatio* del Sinodo, è evidente l'allusione alla dottrina esposta nei documenti conciliari; per esempio: LG 31, GS 43, AA 7, AG 21.

⁵² J.M. BERGOGLIO, *Religiosidad popular como inculturación de la fe*, 19-I-2008, in <http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2008.htm>.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. FRANCESCO, *Discorso all'associazione Corallo*, 22-III-2014; *Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 7-II-2015; *Lettera al Card. M. Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina*, 19-III-2016.

comportano di prestare più attenzione ad altre incombenze. Questa è una scusa frequente negli ambiti accademici, imprenditoriali o professionali, e persino ecclesiali. Sebbene si possa dire in generale che la vocazione e la missione propria dei fedeli laici è la trasformazione delle varie realtà terrene affinché ogni attività umana sia trasformata dal Vangelo, nessuno può sentirsi esonerato dalla preoccupazione per i poveri e per la giustizia sociale» (EG 201).

Questo paragrafo chiama in causa una formazione e una modalità seria di vivere la Dottrina sociale della Chiesa da parte dei laici, che sbocchi in una ricerca e in una pratica concreta ed effettiva della giustizia e della carità nelle circostanze ordinarie della vita. In particolare, nel loro ambiente familiare e professionale, poiché il mondo si trasforma a partire dalle relazioni con coloro che abbiamo più vicino, informate dalla carità di Cristo, e mediante il proprio lavoro trasformato in amore: vale a dire, tradotto in un compimento competente e responsabile dei propri doveri professionali, nel servizio e nell'attenzione ai colleghi e ai destinatari del proprio sforzo, nell'espressione concreta delle opere di misericordia.

Di fronte all'immenso compito di trasformazione sociale che attende i laici, responsabilità di fronte alla quale potrebbero sentirsi sopraffatti, vale in modo particolare l'applicazione di uno dei principi enunciati da Francesco per la costruzione di una società più giusta:⁵⁵ «Il tempo è superiore allo spazio» (EG 222).⁵⁶ Cioè «si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici» (EG 223), non si tratta quindi di prendere possesso degli spazi di potere e di autoaffermazione. Il Papa conclude la formulazione di questo principio con un orientamento concreto e realistico: «Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci» (EG 223). Propone così tutto un programma formativo che si potrebbe distinguere in quattro aspetti: 1) formare un'identità cristiana chiara e riflessivamente acquisita, che genera una positiva visione di missione nel mondo; 2) formare convinzioni cristiane ferme e consapevolmente assunte, che creano uno stato d'animo propositivo (non di autodifesa) e aperto al dialogo con tutti; 3) formare atteggiamenti coerenti con questa identità e con queste convinzioni – prima di tutto, la carità, cominciando dai poveri e dai più bisognosi –, che conferiscono uno stile vicino, relazionale e solidale; 4) e, infine, formare una tenacia cristiana fondata sul primato della grazia, che permette di lavorare a lungo termine con fiducia, ottimismo e speranza.

Tali convinzioni ed atteggiamenti devono essere in accordo con la gerarchia delle verità della fede e con la gerarchia delle virtù, che Francesco sottolinea in *Evangelii gaudium*; ciò comporta mettere al centro della vita e della condotta il cuore del Vangelo.⁵⁷ Così i fedeli laici potranno avvicinarsi ed assistere la multi-

⁵⁵ Cfr. EG 221-237.

⁵⁶ Si veda G. MASPERO, *Il tempo superiore allo spazio (EG 222): un principio teologico fondamentale per l'agire cristiano*, «PATH» 13 (2014) 403-412.

⁵⁷ Cfr. EG 34-39.

tudine di “feriti”, a cui il Papa si riferisce con l’espressione “ospedale da campo”, portando loro l’*essenziale*: l’amore di Dio con la vicinanza a tutti, la grazia che possa agire in tutti, l’autenticità e la coerenza della vita cristiana, anch’essa per tutti ma soprattutto per coloro che la accettano e la vivono solo in parte, l’abilitazione in vista di una reale trasformazione della società con la forza amabile e quasi sempre discreta della vita divina nella propria esistenza.

ABSTRACT

L’articolo tenta di offrire un bilancio sui fedeli laici nei cinquant’anni successivi al Concilio Vaticano II alla luce del “discernimento” operato da Papa Francesco in *Evangelii gaudium*. La sua lettura, che comporta sia il riconoscimento dei passi positivi che la critica serena degli aspetti migliorabili, consente di evidenziare le linee essenziali che hanno caratterizzato la cosiddetta “ora dei laici” e delineare alcune sfide che si aprono alla loro missione in questa nuova tappa evangelizzatrice inaugurata dal pontificato di Francesco. La prospettiva pertanto è quella di una “Chiesa in uscita” e chiamata alla conversione missionaria.

This article seeks to offer an assessment on the lay faithful in the fifty years following the Second Vatican Council in the light of the “discernment” carried out by Pope Francis in *Evangelii gaudium*. His analysis, which includes both a recognition of positive steps and a balanced critique of aspects that could be improved, allows for an overall understanding of the essential lines of action that have characterised the so-called “hour of the laity” and delineates some challenges for their mission in the new step of evangelisation inaugurated by his pontificate. The perspective is, thus, one of a “Church that goes forth” and is called to a missionary conversion.

DIO TRINITÀ, UNITÀ DEGLI UOMINI. LA RISPOSTA TRINITARIA ALLA CRITICA POSTMODERNA DEL MONOTEISMO CRISTIANO

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Contenuto teologico del documento*. III. *Diagnosi storico-teologica*. IV. *Conclusione terapeutica*.

I. INTRODUZIONE

Il 6 dicembre 2013, la Commissione Teologica Internazionale (CTI) ha approvato il documento “Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza”,¹ la cui pubblicazione è stata autorizzata da S.Em.R. il Card. Müller. L’attualità del testo è evidente a tutti, per gli sviluppi storici degli ultimi anni.

È utile chiarire fin dal principio che non si tratta di un documento magisteriale, ma di un testo propriamente ed esclusivamente teologico, il quale gode ovviamente di una certa autorevolezza per il contesto e il *Sitz in Leben* in cui è stato elaborato.

Il titolo del presente intervento richiama esplicitamente tale documento, declinando “Dio Trinità, unità degli uomini” in termini di risposta che la teologia trinitaria può offrire alle critiche postmoderne, le quali girano principalmente attorno alla presunta correlazione tra verità e violenza.

Il contributo sarà articolato in due parti. In primo luogo è chiaramente necessario presentare il documento, nei suoi contenuti essenziali. Quindi si proporrà una lettura dello stato attuale del pensiero postmoderno da una prospettiva storica, al fine di illustrare perché, almeno secondo noi, la CTI ha ritenuto necessario porre a tema tale questione. Questa parte rappresenterà, dunque, una sorta di diagnosi, alla quale dovrà seguire necessariamente un momento per così dire “terapeutico”, nel quale si valuterà la proposta del documento, illustrando anche alcuni spunti concreti che il suo contenuto offre per lo studio della teologia oggi. Attraverso questa triplice scansione si cercherà di rispondere, dunque, alle seguenti domande: cosa dice il documento? Perché lo dice? Come se ne può trarre profitto in una facoltà teologica?

* Il presente testo costituisce la prolusione di inizio anno accademico della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, sezione di Genova, che ha avuto luogo il 29 ottobre 2015 alla presenza di S.Em.R. il Card. Angelo Bagnasco.

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (a cura di), *Dio trinità, unità degli uomini*, Lev, Città del Vaticano 2014.

II. CONTENUTO TEOLOGICO DEL DOCUMENTO

Il documento è organizzato in cinque capitoli, che presentano un pensiero vigoroso e sistematicamente molto ben strutturato. Esso gira attorno a due questioni, delle quali la prima si potrebbe definire *ad extra*, mentre la seconda sarebbe principalmente *ad intra*. Inizialmente si presenta e discute la critica rivolta al cristianesimo dal pensiero moderno e, ancora più, da quello postmoderno mediante l'identificazione tra monoteismo e pensiero violento. La questione ha, per certo, risvolti non solo immediatamente filosofici, ma anche politici. Punto di forza della proposta teologica avanzata dal documento è il fatto che esso non si limiti alla dimensione apologetica ma, appunto, rivolga l'attenzione anche *ad intra*, proponendo come la fede trinitaria nell'unico Dio, quando è intesa nella sua forma pura e scevra da false interpretazioni e condizionamenti estrinseci, fondi e permetta l'unità degli uomini proprio a partire dall'unità di Dio.

Il primo capitolo risponde ai sospetti sul monoteismo ricollocando, in prima battuta, la pretesa universalità di tale presunta dimensione negativa sullo sfondo dello sviluppo del pensiero dell'uomo, che da sempre per quanto riguarda la storia, e ancora ora in stragrande maggioranza per quanto riguarda la geografia, si considera profondamente religioso. Ciò è riconnesso al suo cuore e all'apertura radicale in esso iscritta, che si è espressa in forme molto diverse, da Platone in occidente a Confucio in oriente, ma che comunque è sempre stata presente, tanto da poter essere letta addirittura come testimonianza di una dimensione divina che precede l'uomo e fonda la sua esistenza.²

I due punti successivi entrano al cuore della questione, che ancora una volta è affrontata in prospettiva storica: il monoteismo da un punto di vista evolutivo è stato considerato in passato un guadagno il cui fondamento sarebbe testimoniato anche dalla convergenza tra la dimensione religiosa e la ricerca razionale. Anzi proprio il monoteismo si sarebbe rivelato prezioso nel dirimere conflitti tra prospettive religiose diverse. Nello stesso tempo, lo sguardo alla storia indica anche nel rapporto con il potere politico il punto critico dello sviluppo, in quanto la religione è sempre esposta alla manipolazione, proprio per la forza che tale dimensione ha nella vita dell'uomo. Così i tentativi di giustificare la monarchia politica a partire dal monoteismo, presenti anche nella modernità, hanno a poco a poco offuscato la dimensione propriamente trinitaria del cristianesimo, trascinando verso il deismo e una concezione dialettica del rapporto tra l'uomo e Dio.

Questa sarebbe l'origine remota del sorprendente rovesciamento contemporaneo, dove il monoteismo è presentato come superato, mentre il politeismo è considerato tollerante e democratico. La critica a tale lettura si muove, in primo luogo, sul piano ancora una volta storico, dove la stessa storia biblica presenta casi evidenti di persecuzione da parte di popoli politeisti nei confronti della

² Cfr. *ibidem*, nn. 1-2.

nazione ebraica. Le stesse persecuzioni promosse dall'impero romano ai primi cristiani dimostrano come nei primi tre secoli della nostra era l'identificazione tra politeismo e tolleranza sia semplicemente insostenibile.

In seconda battuta la critica all'identificazione tra monoteismo e violenza si basa sulla constatazione che essa si concentra principalmente sul cristianesimo e che proprio laddove la matrice cristiana viene meno nella società si moltiplicano l'intolleranza e le minacce per l'uomo, soprattutto per il debole. La ragione profonda di tutto ciò sarebbe individuata in una concezione dialettica del reale, che porta ad identificare l'affermazione del vero con la negazione di una posizione opposta.

Invece, il rapporto con la verità così come è presentata dal cristianesimo richiede una conversione continua e una crescita costante, che si muove tra due direttrici relazionali: una orizzontale e una verticale. Con parole del documento stesso: «L'unità indissolubile del comandamento evangelico dell'amore di Dio e del prossimo stabilisce il grado di autenticità della religione. In ogni religione. E anche in ogni presunto umanesimo, religioso o non religioso. I Vangeli presentano Gesù Cristo nell'unicità della Sua personale relazione con il Padre. In Lui riconosciamo Dio che si rende visibile, proprio nel momento in cui vediamo la perfezione dell'uomo che corrisponde intimamente alla relazione con Dio».³

Dopo l'esposizione della problematica e dei suoi elementi essenziali, il secondo capitolo, in primo luogo, come sempre avviene nella prospettiva teologica, si rivolge alla fonte scritturistica e, in particolare, a quelle pagine difficili dove Dio sembra coinvolto nella violenza umana. La risposta alla questione è ricercata in una interpretazione della Scrittura che parta dalla Scrittura stessa, in modo tale da mettere in primo piano il principio pedagogico e il valore salvifico della storia. In questo senso si recupera l'esegesi patristica e l'ermeneutica teologico-cristologica da essa introdotta. Da qui emerge appunto il comandamento dell'amore come universalizzazione rispetto all'esclusivismo ebraico e come radicale apertura sia al Creatore sia alla creatura.

Questo passaggio prepara il terzo capitolo incentrato su un elemento teologico divenuto strutturale a partire dai Padri, e molto ben evidenziato da Gilles Emery, uno dei membri della sottocommissione che ha redatto il documento, nella sua rilettura di Tommaso d'Aquino: il rapporto teologico tra economia e immanenza, con la conseguente possibilità di conoscere la seconda solo a partire dalla prima. Infatti, l'universalità del comandamento dell'amore viene riconosciuta in tutta la sua radicalità solo con la rivelazione della Paternità di Dio nei confronti di tutti gli uomini in Cristo. La lettura trinitaria permette di cogliere la Croce come rivelazione somma dell'amore: «La violenza è il frutto dell'uomo peccatore e colpisce Dio stesso: non nella sua divinità, ma nei doni del suo amore. Lo colpisce nel cuore della pace che Egli vuole fra gli uomini, lo colpisce nel corpo stesso

³ *Ibidem*, n. 17.

del Figlio».⁴ La connessione tra economia e immanenza, come si manifesta nella formula *Unus de Trinitate passus est*, del secondo Concilio costantinopolitano, è riconosciuta come punto di non ritorno definitivo nella separazione netta tra il messaggio propriamente cristiano e ogni sua manipolazione politica che reintroduca il principio violento nell'ambito religioso. La possibilità di passare dalle opere all'essere di Dio, e viceversa, cristologicamente falsifica ogni appello all'uso religioso della violenza. Infatti, se Gesù di Nazareth in quanto vero Dio e vero uomo agisce in conformità alle Sue due nature, allora a partire dalla Sua umanità si può riconoscere la trascendenza del Dio rivelato rispetto alla ricerca del divino da parte dell'uomo, a livello sia del culto naturale sia del pensiero filosofico. Nello stesso tempo, a partire dalla Sua divinità si può verificare l'insufficienza di questi ultimi per dare risposta al desiderio infinito d'amore che caratterizza da sempre l'uomo stesso.

Teologicamente, infatti, l'economia divina è unica e riguarda ogni uomo, indipendentemente dalla sua appartenenza religiosa: «Non esistono due economie: una speciale e privilegiata per i cristiani, e una più vaga e generica per i non cristiani».⁵ Maria e il suo unico rapporto con il Dio uno e trino e con ogni uomo, di cui in Cristo è madre, illustra in modo esimo tale dimensione con la sua radicalità.⁶

Da qui il percorso del documento si apre, nel quarto capitolo, al rapporto tra la teologia e la filosofia, a partire dal loro incontro iniziale e dalla loro alleanza sul terreno di una purificazione sempre maggiore dell'immagine divina. Tale approssimazione era già iniziata nell'ebraismo e svolge un ruolo notevole anche in ambito interreligioso. Su questo sfondo ha poi fatto irruzione l'ateismo moderno, prima come posizione di singoli pensatori e ora come vero e proprio sistema di pensiero in funzione anticristiana e antireligiosa.

Di fronte a ciò sembra essenziale affermare contemporaneamente la distinzione e la correlazione tra la conoscibilità di Dio in ambito filosofico e nel contesto teologico, radicata nell'affermazione dell'eccedenza del vero rispetto alle capacità di comprensione umane: «D'altra parte, la fede rimane convinta che la piena verità su Dio va infinitamente di là di quello che la ragione umana può afferrare: in questo senso, la sua rivelazione supera le possibilità della filosofia. Per questo motivo la teologia cattolica non rinuncia a cercare la sua strada nel rispetto di questa duplice istanza: quella dell'armonia della fede con i principi della ragione, da un lato, e quella del trascendimento della filosofia da parte della fede».⁷

In questo senso la cura della ricerca filosofica è essenziale e, come già segnalava l'Aquinate, un errore a tale livello avrebbe un influsso deleterio anche sulla comprensione del dato rivelato. Ma nello stesso tempo l'eccedenza del vero che

⁴ *Ibidem*, n. 45.

⁵ *Ibidem*, n. 57.

⁶ Cfr. *ibidem*, n. 59.

⁷ *Ibidem*, n. 69.

di per sé si impone al pensiero teologico deve sempre serrare il passo ad ogni riduzionismo che si possa tradurre in un confronto dialettico e violento tra posizioni di principio diverse, come purtroppo anche nella storia si è dato. Così la libertà religiosa e la condanna di ogni imposizione in tale ambito devono essere posti alla base di ogni agire che aspiri ad essere cristiano.

Chiaramente ciò richiede una grande cura per evitare nel dialogo tra la teologia e le altre dimensioni del pensiero umano ogni confusione dovuta alla differenza di metodo e linguaggio. Ma proprio quella libertà e capacità di stupore che rinviano all'eccedenza del vero non possono essere mai sacrificati o negati sull'altare di un riduzionismo metodologico che separa in modo assoluto e arbitrario le dimensioni spirituali e materiali.

Invece lo stesso pensare su Dio e sul mondo hanno delle precondizioni che influiscono decisamente sul risultato della ricerca. Quello che si costata è che: «La potenza della realtà di Dio sollecita la ragione e suscita la libertà dell'uomo. L'ordine che si fa trovare dalla ragione, precede sempre quello che la ragione cerca di portare. E anzi, lo rende possibile. Non c'è nulla di più emozionante di questo riconoscimento, nell'avventura della conoscenza».⁸

Anche a livello di conoscenza del mondo naturale, si osserva sempre uno iato tra il desiderio di trovare un ordine che muove la ricerca e la capacità dell'intelligenza umana di rinvenire tutte le relazioni che emergono dalla realtà studiata. Il male stesso – ad esempio in ambito ecologico – fa prendere all'uomo coscienza di tale limite. Quindi il rapporto con la filosofia è essenziale, in quanto proprio la fede che muove a credere chiede che si renda ragione e si mostri la ragionevolezza di quanto si crede a chi fede non ha. Ma nello stesso tempo non è possibile arrestare il movimento del pensiero: «Non basta, ad esempio, affermare semplicemente che Dio è unico. Si tratta di comprendere in quale senso viene intesa questa affermazione: si deve dunque stabilire come Dio sia unico, e che cosa questo significhi per la sua relazione con il mondo e gli uomini. Il compito ecclesiale della teologia include certamente l'impegno intellettuale di questa chiarificazione».⁹

Il riferimento alla relazione pare essenziale per cogliere il contributo del documento e la sua proposta di metodo, che assume in tutta la sua radicalità la semplicità divina, elemento comune con la prospettiva filosofica, ma nello stesso tempo riconosce come essenziale la relazione con e in Dio stesso, dalla quale sgorga proprio quella forma di conoscenza che è la fede.

Si ha qui uno dei nuclei speculativi più profondi del testo, che esemplifica l'esigenza della semplicità divina come identificazione tra il Suo essere e i Suoi attributi, ma contemporaneamente estende tale identificazione all'esistenza stessa, in modo tale da evidenziare la ragione ultima e più profonda dell'incomprensibilità

⁸ *Ibidem*, n. 75-76.

⁹ *Ibidem*, n. 77.

di Dio. Per questo non esiste concetto o categoria che possa abbracciare contemporaneamente Dio e le creature, ma la Sua conoscenza si può articolare solo in termini analogici.¹⁰ Così la pericorese e l'identificazione di ciascuna Persona divina con una relazione sussistente permettono di rileggere la relazione che Dio stringe con l'uomo come puro dono. Egli non si perde nel darsi e si comunica come pura effusione di bene.

Tale prospettiva contemporaneamente teologica e metafisica mette radicalmente in scacco ogni tentativo di fondare nel rapporto con Dio il ricorso alla violenza. La relazione stessa dell'uomo con Lui non può essere più intesa come imposizione di una legge estrinseca, ma è autentica solo nella misura in cui è libera e liberante.

Il quinto capitolo del documento riassume i risultati proposti in termini di una duplice necessità: quella di purificare la religione attraverso il pensiero che si appoggia alla rivelazione e quella di presentare sempre insieme il contenuto teologico e la dimensione storica della rivelazione. La persona è unica e inviolabile proprio perché in sé e nella sua relazionalità è immagine di un Dio che è uno e trino, cioè che è comunione e relazione. L'origine stessa dell'uomo è riconosciuta, così, nella dimensione trinitaria che è teologicamente inseparabile dalla semplicità e dall'unità. La perdita di tale prospettiva nel pensiero moderno ha indotto un impoverimento antropologico, ferendo quella correlazione tra la rivelazione divina e la percezione della dignità umana verso cui punta *Gaudium et Spes* 22. Terribile conseguenza di ciò è la perdita della percezione del valore della generatività, che sfigura anche la concezione del rapporto tra uomo e donna.¹¹

Dalla prospettiva prettamente teologica, il documento si spinge fino ad evidenziare i rischi di una concezione meramente *kenotica* del darsi di Dio all'uomo, che metta in ombra l'onnipotenza dell'amore che sgorga da tale relazione: «Il rischio è quello di spingere il ragionamento fino al punto di far coincidere la qualità divina con una sorta di depotenziamento radicale dell'essere, che – nel suo fondo – si concede irrevocabilmente, e senza potenza di riscatto, all'ingiustizia e alla prevaricazione. Come se l'essenza dell'amore di Dio coincidesse in se stessa con una sorta di “etica dell'impotenza”, fondata su una “metafisica dell'avvilimento”, che pronuncia l'ultima parola sul senso ultimo del sacrificio del Figlio».¹²

La violenza religiosa non trova giustificazione nel sacrificio del Figlio in quanto questo non è voluto dal Padre ma è solo permesso come amore, appunto, cioè fedeltà senza limiti alla relazione con l'uomo, il quale è il vero e unico responsabile della violenza stessa. Infatti, la morte del Cristo rivela che nulla lo può separare dal Padre, cioè dischiude proprio la comunione e la vita trinitarie il cui dono costituisce la salvezza dell'uomo.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, n. 79.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 87.

¹² *Ibidem*, 90.

Quindi la teologia attraverso la sua dimensione cristologico-trinitaria deve sempre vegliare perché si dia una continua purificazione che respinga la tentazione del potere e del possesso, sempre presente nel cuore dell'uomo, ma che Cristo ha vinto. In questo senso anche per le altre religioni la testimonianza di pace della comunione ecclesiale, tesa durante la missione *in via* verso il compimento escatologico, favorisce tale processo di purificazione fondato nella fede trinitaria: «L'icona ecclesiale deve suscitare, dal canto suo, l'immagine di una *religio* che si è definitivamente congedata – in anticipo sulla storia che deve seguire – da ogni strumentale sovrapposizione della sovranità politica e della Signoria di Dio». ¹³

III. DIAGNOSI STORICO-TEOLOGICA

In sintesi, il movimento ideale del documento ha come punto di partenza la presunta connessione tra monoteismo e violenza, cui si offre in prima battuta una risposta dalla prospettiva storica e fenomenologica (capitolo I), per passare poi all'ambito esegetico, dove ancora una volta la dimensione storica è al centro per il riferimento alla pedagogia divina e alla necessità di una rilettura cristologica (capitolo II). Si giunge così al cuore della risposta con la considerazione propriamente dogmatica della distinzione senza separazione e unione senza confusione tra l'essere (immanenza) e l'agire (economia) di Dio, che dall'epoca patristica, passando per Tommaso, fino ad arrivare alle discussioni riguardo al *Grundaxiom* rahneriano, segnano il passo del pensiero trinitario (capitolo III). Da qui ci si muove nel dialogo con la filosofia a partire dall'affermazione dell'eccedenza del vero, la quale obbliga a riconoscere la necessità di spingere il pensiero fondato sulla Rivelazione fino al cuore dell'essere, per mettere in luce il *proprium* teologico nell'immagine divina, che insieme alla riflessione razionale continua un'opera di vera e propria purificazione che mai può darsi per terminata (capitolo IV). Ciò permette di concludere con l'affermazione dell'impossibilità radicale di fondare teologicamente la violenza religiosa quando si parte da un'autentica riflessione sul Mistero di Dio uno e trino, in quanto la Sua libertà e la Sua relazionalità si riversano nella storia degli uomini, offrendosi come possibilità di fondamento della loro unità (capitolo V).

Numerose sono le fonti a livello di storia delle religioni, di riflessione filosofica e di pensiero propriamente teologico che si lasciano intravedere al di là dei diversi momenti del testo. Il punto di partenza può essere ricollegato a due elementi rilevanti nella parabola intellettuale di Joseph Ratzinger.

Il primo è il riferimento alle tesi dell'egittologo Jan Assmann che, in particolare nella sua opera *Mosè L'egizio*, introdusse la supposta correlazione tra monoteismo e violenza. ¹⁴ L'autore non è mai citato esplicitamente nel testo, ma le sue

¹³ *Ibidem*, n. 100.

¹⁴ J. ASSMANN, *Mosè L'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000.

posizioni sembrano sottostare alla riflessione della CTI. Come si vedrà, Joseph Ratzinger stesso si era occupato del tema in *Fede, verità, tolleranza*.¹⁵

Un altro evento che sembra poter inquadrare e ispirare la riflessione della CTI è la *lectio magistralis* di Papa Benedetto XVI a Regensburg, tenuta il 12 settembre 2006, tre anni prima dell'inizio del quinquennio di lavoro del gruppo di teologi che hanno prodotto il documento analizzato. Nel 2016 si compiono dieci anni da questo magnifico discorso, purtroppo in alcuni casi mal interpretato. Le parole che lo concludono sembrano particolarmente utili per situare il documento in una prospettiva storica:

Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. «Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio», ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università¹⁶.

Si incrociano in queste parole alcuni elementi essenziali che permettono di leggere la soluzione proposta dalla CTI come valida risposta alla critica postmoderna che vuole accostare monoteismo e violenza. Il progetto moderno non ha nulla da temere da parte della teologia e del pensiero cristiano, in quanto non si cerca in modo alcuno un ritorno ad uno *status quo* precedente alla rivoluzione francese, nella misura in cui non si vuole sminuire la ragione da nessun punto di vista. Anzi, quello che è in gioco nel rapporto tra teologia e filosofia è proprio la grandezza della ragione, cioè la possibilità di un *logos* più grande che sappia accogliere il riferimento a una dimensione ulteriore capace di fare da sicura al desiderio e alla pretesa dell'uomo di vivere in pace.

In tale prospettiva il pericolo della violenza è ricondotto a un'autolimitazione della ragione o, se mi si consente un'espressione icastica, perfino ad un'autocastrazione del pensiero, che ha cessato di slanciarsi nella direzione verso la quale sempre lo spinge il desiderio di infinito che alberga nel cuore di ogni uomo. La situazione è paradossale, perché il progetto moderno sembra aver reciso il ramo dell'albero sul quale era seduto. Fuor di metafora, nella ricerca della propria autonomia e nella difesa del proprio valore la *ratio* moderna ha attaccato il riferimento alla presenza del Mistero nel reale, chiudendo il pensiero a quell'*oltre* che è la ragione ultima di ogni tensione verso la conoscenza. In tal modo due diverse letture di qualsiasi fenomeno non possono più trovare un terzo che le “relativiz-

¹⁵ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Incontro con i rappresentanti della scienza presso l'Università di Ratisbona*, 12 settembre 2006.

zi”, non in senso negativo, ma nel senso della capacità di metterle in relazione, facendo da ponte tra loro.

La violenza religiosa sembra, così, aver radice non nel monoteismo, e tanto meno nel monoteismo trinitario, ma nella perdita del *sensu* del mistero, dove per *sensu* si intende proprio la capacità di sentire, di percepire la profondità del reale. Il *logos* che si autorestringe diventa incapace di percepire la grandezza, chiudendosi a riccio per proteggere il proprio ambito di indagine. Così ogni prospettiva parziale si assolutizza e non è più in grado di dialogare con ciò che è altro, di entrare in relazione.

Si giunge in questo modo alla paradossale conclusione che la violenza non sorge dalla religione monoteistica, ma proprio al contrario da quel *farsi idoli* dei concetti cui fa riferimento Gregorio di Nissa.¹⁷ La causa ultima non è la religione pagana o la religione cristiana, ma l’assurgere a religione della *ratio*. In questo senso la modernità rivela una dimensione profondamente clericale, poiché la ragione si autodivinizza, costruendo la sua “chiesa”, la sua “liturgia”, i suoi “dogmi” e così via. Tale secolarizzazione è simile a un bifolco miope che prende il posto della statua di un dio e si convince di esserlo, litigando in modo petulante con chiunque pretenda di ricondurlo “a ragione”, mostrando il ridicolo della sua pretesa.

In alcuni casi, però, non si tratta per nulla dell’ingenuità di un bifolco o delle illusioni di un adolescente, ma quello che entra in gioco è di una lucidità demoniaca, come avviene nell’uccisione del padre nietzschiana. In questo senso il *logos* rinuncia alla propria capacità di conoscere e, quindi, secondo la metafora sopra citata, alla sua virilità, perché si separa coscientemente dalla sorgente che lo ha generato, perdendo così la capacità di generare a sua volta.

Da qui la profondissima lettura di Rémi Brague, che in *Ancore nel cielo* richiama l’attenzione sul fatto che la modernità ha sempre dato per scontata la volontà di vivere dell’uomo, mentre ora si avverte il bisogno di dare senso all’esistere, giustificando quindi l’opportunità stessa di trasmettere la vita. E tale domanda è letta come questione filosofica e metafisica per eccellenza. Scrive, dunque, alla fine del piccolo e prezioso volume citato: «La metafisica, lungi dall’essere una sovrastruttura superflua, si rivela allora come l’infrastruttura indispensabile alla continuazione della vita degli uomini.» E a partire da un passo del *Timeo* (90a), dove l’uomo è presentato come un albero capovolto le cui radici sono in alto, traduce tale convinzione nella metafora che dà titolo al libro: «Per ogni uomo le ancore sono nel cielo. È in alto che bisogna cercare quello che ci salva dal naufragio».¹⁸

Per cogliere da una prospettiva storica come si è giunti a questo punto può servire considerare la differenza tra la teologia patristica, la *Summa* medioeva-

¹⁷ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum*, GNO VI, 358, 12-359,4.

¹⁸ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, Vita e pensiero, Milano 2012, 100.

le e l'Enciclopedia moderna. La prima è profondamente sensibile al Mistero e la sua epistemologia teologica è fondata sull'apofatismo, cioè sull'affermazione dell'eccedenza di Dio e del reale rispetto alla capacità di conoscere dell'uomo. Ciò introdusse un'autentica distinzione tra gnoseologia e ontologia, che in ambito metafisico greco erano semplicemente identificate. Ora l'essere coincide sempre con l'intelligibile, come la dottrina degli universali richiede, ma tale intelligibilità – tale possibilità di *intelligere* – è considerata accessibile in pienezza solo al *Logos*, cioè solo da *dentro* Dio, nell'immanenza trinitaria appunto, e non all'uomo con le sue sole forze. Dio e il cosmo non sono più necessariamente connessi da una scala graduata di diversi gradi ontologici, che il pensiero può risalire seguendo la connessione di cause necessarie, come avveniva nella catena di motori che unisce il mondo e il Primo Motore secondo il pensiero di Aristotele.

È interessante notare che tale nuova epistemologia fu sviluppata dai Padri in primo luogo greci proprio per contrastare l'arianesimo che non riusciva, nella sua lettura del mistero trinitario, a liberarsi dalla concezione di ontologia scalare che dall'aristotelismo si trasmetteva attraverso il mezzo neoplatonico alla teologia cristiana. In tale visione Dio e il mondo rimanevano in un certo senso necessariamente connessi e non si poteva concepire un'autentica eccedenza di Dio rispetto al mondo e, quindi, un autentico mistero ontologico. La distinzione tra economia e immanenza divine permise proprio di proteggere il Mistero del Dio uno e trino, rileggendo quindi il rapporto con il Primo principio in termini di dono e non di rapporto di forza. Significativa è la traduzione politica di tale confronto teologico, poiché l'arianesimo, da Eusebio in poi, assunse anche una funzione di fondamento teorico del potere imperiale.¹⁹

Da questa prospettiva è preziosa la prima risposta di Joseph Ratzinger stesso ad Assmann, il quale identificava l'origine più remota della connessione tra violenza e religione nella *distinzione mosaica*, cioè nella pretesa introdotta a partire dall'Esodo che ci sia verità e falsità in religione. Tale distinzione avrebbe soppiantato l'intercambiabilità funzionale degli dèi pagani, la quale conosceva solo la distinzione tra puro e impuro o tra sacro e profano. La nostalgia dell'Egitto, sperimentata dal popolo ebraico nel deserto, è, dunque, secondo l'egittologo tedesco, desiderio del ritorno a un'epoca di tolleranza. A ciò Ratzinger risponde: «La distinzione tra vero e falso può essere espunta dalla religione se cade la distinzione tra Dio e cosmo, se il divino e il "mondo" vengono di nuovo visti indistintamente come un'unica realtà. La distinzione tra vero e falso è indissolubilmente connessa alla distinzione tra Dio e il mondo».²⁰

Da queste parole emerge la profonda connessione tra concezione ontologica e religione. In questo senso non si possono pensare la storia o l'esistenza concreta

¹⁹ Cfr. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del cristianesimo*, Pas, Zurigo 1966; E. PETERSON, *Der monotheismus als politisches problem: ein Beitrag zur geschichte der politischen theologie im imperium romanum*, Hegner, Lipsia 1935.

²⁰ RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 226-227.

dell'uomo come opposte alla metafisica. Perciò Ratzinger mostra la convergenza tra l'analisi di ragione appena citata e l'argomento storico, rispondendo alla lettura di Assmann anche mediante il ricorso ad Omero e alla sua concezione delle guerre degli uomini come riflesso delle guerre tra dèi. A questo aggiunge la testimonianza di un Padre della Chiesa egiziano, Atanasio di Alessandria, il quale evidenzia il cambiamento avvenuto nella società grazie al cristianesimo in termini di scomparsa della violenza.²¹

In questo nuovo quadro la storia cambiava valore, in quanto Dio si era non solo rivelato in essa, come già nell'Antico Testamento, ma Dio era entrato in essa, ne era diventato parte, unendo per sempre il tempo e l'eternità. La riflessione cristiana si configurò, così, fin da subito come teologia della storia, che era nello stesso tempo un'ontologia della storia. Il principio della Tradizione ha il suo fondamento ultimo proprio in questa articolazione filosofico-dogmatica, in quanto l'evento e le parole che lo hanno accompagnato non possono essere dimenticati, insieme con gli interlocutori ai quali tali parole erano rivolte. La Scrittura e i Padri non possono essere separati, e così anche la comprensione magisteriale del senso di tali eventi e di tali parole.

La *Summa* medioevale ha origine da tale principio, rafforzato dalla fiducia incondizionata che tale dinamica permettesse una comprensione di tutto il reale. Come per la cattedrale, si tratta di rendere visibile Dio in quanto centro e senso di tutto ciò che esiste. La catena di citazioni delle posizioni degli autori a favore o contro la proposizione studiata ha proprio la funzione di rendere ragione alla Tradizione, di fondare nella comunione e nella storia la formulazione proposta.²² Così, nell'impresa tomista l'epistemologia rimane profondamente teologica e in linea con la concezione patristica, come testimoniano i riferimenti all'apofatismo presenti nella sua opera²³ e le sue critiche ad altri autori ad essa meno sensibili, quali Anselmo di Aosta e Riccardo di S. Vittore.²⁴ Lo stesso episodio del 6 dicembre 1273 deve essere considerato parte fondamentale dell'eredità dell'Aquinate, poiché obbliga a leggere in modo relativo il contenuto proposto, preservando dalla possibilità di perdere l'eccedenza del Mistero. L'equilibrio tomista permette di lanciarsi nella ricerca di una presentazione unitaria di tutto il sapere, ma nello stesso tempo conserva il senso della realtà e non dimentica mai che il valore della proposta non è *in sé*, ma *in alio*, cioè nella relazione al reale, in questo caso al Mistero stesso.

L'uso della distinzione come metodo per risolvere le tensioni non è di per sé dialettico, ma propriamente relazionale, in quanto la *distinctio* dice insieme

²¹ Cfr. *ibidem*, 231-232.

²² Si vedano le preziose affermazioni sulla "dimensione narrativa" della *Summa* in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

²³ Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, «Annales theologici» 21 (2007) 279-298.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Boetium*, q.1, a. 4.

differenza ed unità. Nello stesso tempo, però, l'eccesso della tensione verso una visione unitaria spinta dalla forza del pensiero teologico stesso ha potuto creare uno spazio perché dall'analogia, che costitutivamente è sempre conscia dell'eccezione del reale rispetto alla sua formulazione, si passasse alla metafora, dove la dimensione propriamente relazionale rinvenuta dal pensiero viene messa in ombra dallo sforzo del pensiero stesso di porre positivamente delle relazioni. Infatti, in quest'ultimo caso, l'illustrazione di una realtà meno nota attraverso una più nota dipende radicalmente sia dall'interlocutore, perché l'essere noto è relativo a lui, sia dal comunicatore, che pone logicamente la relazione tra le due realtà. La dimenticanza di tale relatività della metafora e la sua assolutizzazione corrono il rischio di proiettare la dimensione cognitiva nell'ambito ontologico, mischiando i piani.

Il nominalismo trova qui il suo *humus*, preparando così la presunta emancipazione della ragione moderna, che aspira ad ergersi come unica istanza di giudizio critico nella ricerca della verità. Questa ora pare essere questione di uno solo, del genio, e non di relazione e comunione. Il progetto dell'*Enciclopedia*, forse il simbolo più importante dell'epoca che l'ha prodotta, può essere contemplato, dunque, come secolarizzazione della *Summa*: dell'eredità filosofico-teologica mantiene l'aspirazione a leggere l'intera realtà, ma nello stesso tempo perde il freno dell'epistemologia propriamente teologica, lasciandosi così trascinare dalla pretesa di "dire" il reale, di classificarlo e categorizzarlo. La verità diventa questione di coerenza e di *ratio*; le idee chiare e distinte assurgono ad unica possibilità di conoscenza autentica. Chiaramente una ragione così configurata non può più percepire la profondità del Mistero, sia trascendente sia naturale, per il semplice fatto di muovere da presupposti che impediscono la visione, come una persona che pensa che non ci sia luce perché gira sempre con occhiali scuri.

La dialettica hegeliana sarà il vertice di tale desacralizzazione, con la secolarizzazione del principio trinitario ribassato dalla trascendenza all'immanenza del mondo.²⁵ Spirito e storia collassano in un'unica realtà necessaria, dove alla comunione delle tre Persone divine si sostituisce il processo necessario di tesi, antitesi e sintesi. La dialettica si erge a senso ultimo del reale.

È chiaramente superfluo, oltre che impossibile, descrivere la violenza sorta dal progetto moderno, a partire dalla Rivoluzione Francese stessa fino ai tragici esiti politici della destra e della sinistra hegeliana. Quello che qui pare importante rilevare è che tali esiti sono insiti nel metodo stesso utilizzato, che contempla a) il ritorno ad una ragione necessaria, quindi il restringimento del pensiero, insieme b) alla negazione di ogni elemento cristiano. Il risultato è terribile in quanto, mentre il primo passaggio potrebbe riportare ad uno stadio precristiano, politeista appunto, il secondo elimina con il cristianesimo anche tutta la dimensione umana che dall'eredità greca il pensiero cristiano aveva attinto. La sintesi della

²⁵ Cfr. M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo 1990, 43.

teologia patristica e medioevale aveva, infatti, trasmesso un ricco patrimonio di conoscenza dell'uomo, che la luce della Rivelazione aveva permesso di apprezzare appieno.

La scristianizzazione moderna si rivela, dunque, anche come disumanizzazione, dalla quale emerge una violenza non legata solo a un'insufficienza nella fedeltà alle esigenze del proprio pensiero e della propria umanità, sempre presenti nella storia dell'uomo, ma una violenza ora eretta a sistema. La tragedia greca si ripresenta in una dimensione inaudita, in quanto viene globalizzata e privata dell'elemento più nobile che la caratterizzava. Il pensiero greco, infatti, non riusciva a risolvere l'antinomia tra universale e particolare, ma nello stesso tempo, nella sua grande pietà e nel suo profondo amore per l'uomo, volle far ricorso alla bellezza più sublime che la sua arte poteva attingere per lasciare traccia di tale antinomia. La profonda fedeltà greca alla ricerca del vero ci ha lasciato questo grande tesoro, che ora si rischia di perdere insieme alla negazione del cristianesimo. Illuminanti sono le parole di Pierangelo Sequeri, anch'egli membro della sottocommissione che ha redatto il documento, nella prefazione al suo *Contro gli idoli postmoderni*: «In un mondo che perde *logos*, la reazione a catena del *polemos* (della guerra, della violenza, dell'aggressività, di tutti contro tutti) guadagna terreno e si fa incontrollabile. In un mondo che rimane senza l'audace testimonianza dell'umanesimo cristologico, il politeismo degli dèi razzisti e corporativi occupa la scena. Il tentativo di annichilire il cristianesimo lavora certamente per il nichilismo – dovunque accada. Lo svuotamento dell'incarnazione di Dio fa regredire la religione e l'ominizzazione: indisgiungibilmente. Per questo, noi per primi ci dobbiamo purificare con il fuoco, pur di restituire all'Evangelo il suo onore. Non solo la sua verità».²⁶

La paura di fronte alla verità da parte del mondo contemporaneo pare dettata dal confronto con una versione sfigurata del cristianesimo stesso, che a poco a poco nel corso della modernità, e sempre più nell'epoca contemporanea, ha perso la fiducia nell'eccedenza del Mistero, e quindi la capacità di stupirsi e di lasciarsi innalzare dal grande desiderio che abita il cuore di ogni uomo. Il pensiero si è lasciato intrappolare da una ragione piccola, che ha sempre più moltiplicato i conflitti in assenza di una dimensione più grande che li potesse ricomporre, che ne potesse mostrare il senso. Ciò ha generato la paura profonda di ogni differenza e, quindi, l'identificazione della causa della violenza stessa con il *logos* che per sua natura distingue e, quindi, marca le differenze.

Oggi ci troviamo di fronte al parossismo in tale processo. Si tratta di un bivio fatale per il futuro dell'uomo. Il pensiero postmoderno ha di fronte due strade: riconoscere i limiti del progetto moderno, riaprendosi ad un *logos* più grande che abbia in sé lo spazio per abbracciare la differenza relazionale, oppure attribuire

²⁶ P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 6-7.

tali limiti all'insufficienza con cui è stato perseguito il progetto moderno e quindi impegnarsi con tutte le forze per portarlo all'estremo.

Per valutare queste due ipotesi può essere estremamente interessante che la teologia cattolica ricorra ad un'alleanza impensabile: Friedrich Nietzsche. Nessuno più di lui ha messo in crisi il sistema hegeliano, facendo leva sulla sua principale aporia: se ad ogni tesi deve seguire un'antitesi perché si possa dare una sintesi che prenda il posto delle prime due, il pensiero di Hegel stesso dovrà a sua volta diventare tesi dialetticamente negata da un'antitesi. Nietzsche ha svolto tale compito in modo tragicamente lucido e radicale, facendo emergere la dimensione borghese della concezione hegeliana, insieme a quella di ogni cristianesimo vissuto solo a livello sociologico e non autenticamente personale ed ecclesiale. Da tale critica la violenza emerge come nucleo profondo ed esito coerente del progetto moderno, perché se non esiste il Mistero di Dio, se la comunione personale è per i deboli, se solo la ragione del soggetto singolo può cogliere il vero, allora il superuomo prenderà il sopravvento e mostrerà come il nemico principale della violenza è proprio il cristianesimo, cioè la religione del *Logos* che si è fatto carne ed ha amato l'uomo, ogni uomo, anche il più peccatore, debole e reietto, con la passione di un vero amante, fino all'estremo di prendere su di sé la violenza scagliata dai suoi simili contro di lui.

Il parossismo del processo postmoderno è dettato dal fatto che la paura delle differenze porta a volerle negare, come accade ad esempio con la differenza tra uomo e donna, ma questa stessa negazione moltiplica proprio le differenze, come avviene tra i diversi *gender*. Ci si illude di superare la paura di essere classificati e perdere la propria unicità negando le diverse categorizzazioni, ma ciò spinge a moltiplicare le categorie, creando ulteriori differenze. Invece il problema è il restringimento del *logos* che non permette più il riferimento ad una verità capace di trattare e articolare le differenze stesse.

Un autore che ha con straordinaria lucidità smascherato questo processo, evidenziando contemporaneamente la dimensione nietzschiana del pensiero debole e la violenza del relativismo postmoderno, è René Girard.²⁷ In un mio incontro personale con lui a Standford, nell'estate del 2007, egli mi confidò di essere convinto che la fine del mondo sarà un conflitto mimetico globale, nel quale tutti si scaglieranno contro tutti.²⁸ Questo sarebbe proprio un trionfo della violenza permesso dalla rimozione del cristianesimo dalla storia.

Il suo approccio è particolarmente interessante alla luce della lettura proposta, anche perché oppone al "clericalismo" moderno una sorta di "laicità" metodologica. Il suo pensiero spiega, in primo luogo, il fenomeno citato di "clericizzazione" della modernità a partire dall'effetto di identificazione con il proprio

²⁷ R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Feltrinelli, Milano 2015. Si veda anche R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002.

²⁸ Cfr. G. MASPERO, *Il desiderio di Girard e la croce di Nietzsche*, «Acta Philosophica» 22 (2013) 155-159.

avversario che la dialettica inopinatamente provoca. Inoltre egli, in un certo senso, prende sul serio il progetto genealogico nietzschiano e la pretesa moderna che il cristianesimo sia una religione come le altre, un mito come tanti nella storia. A ciò semplicemente risponde accostando le diverse fonti. Il risultato sconcertante è che in nessun testo letterario esterno alla Bibbia si presenta la vittima come innocente. La verità della violenza dei sacrifici è svelata solo da Dio, che interviene *da fuori* la storia, fino all'estremo di Cristo che si fa capro espiatorio *dentro* la storia, per liberare l'uomo da quel meccanismo che questi continuamente riproduce. Tale metodo comparativo – e quindi intrinsecamente relazionale – di accesso alle fonti può essere di grande aiuto oggi per cogliere la vera fonte della violenza religiosa e lasciare che il *Logos* grande purifichi sempre più le nostre concezioni disponendo il nostro pensiero e il nostro cuore all'incontro e all'unione con il Dio uno e trino.²⁹

IV. CONCLUSIONE TERAPEUTICA

Il richiamo a Girard alla fine della diagnosi della sezione precedente introduce anche a delle possibili raccomandazioni terapeutiche, con le quali si conclude l'analisi proposta.

La teologia contemporanea ha raccolto con grande ardore la sfida lanciata da Hegel alla fede e i risultati sono stati rilevanti. Nello stesso tempo la forza speculativa di tale autore e la parabola storica tracciata più sopra hanno cooperato, in alcuni casi, ad attirare la teologia stessa su un terreno più filosofico che teologico, staccandola dalla fonte trinitaria. Ciò si è rivelato ancor più drammatico nel momento in cui Hegel stesso è scomparso dall'anima postmoderna, dominata invece dalla presenza di Nietzsche. Oggi nessuno regge un pensiero forte, mentre ovunque domina il dionisiaco. Le critiche mosse al cristianesimo su questo fronte rimangono in attesa di una risposta, la quale per la forza del pensiero che le ha prodotte non potrà che essere radicale e pura. In un certo senso nessun cristiano può osare pararsi da solo dinanzi a Zarathustra, perché unicamente il Crocifisso può veramente offrirgli una risposta autentica. In questo, come lo stesso Nietzsche aveva dialetticamente intuito, Socrate è un grande alleato del cristianesimo. I Padri della Chiesa furono i primi a cogliere la portata della metafisica greca per un pensiero fecondato dalla fede. E proprio loro nel secolo xx sono stati protagonisti di quella rinascita della teologia e del ritorno ad un'epistemologia rispettosa del Mistero i cui frutti oggi godiamo.³⁰

²⁹ Significativa è la parabola del pensiero di Girard a partire dal suo dialogo con il teologo dogmatico svizzero Raymund Schwager: cfr. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, Monaco 1989 e R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, 80.

³⁰ Si rimanda, come esempio fra i tanti di tale fruttuoso fenomeno, alla breve e intensa interpretazione da parte di Balthasar dell'opera di Gregorio di Nissa: H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Parigi 1942.

Per questo, alla luce del documento della CTI, uno studio della teologia capace di rispondere alla critica postmoderna dovrebbe in primo luogo muovere dalle fonti, e dall'ascolto, in coerenza con quella triplice precedenza che secondo Joseph Ratzinger costituisce l'essenza dell'atto propriamente teologico: «ovvero la precedenza della Parola di Dio sul pensiero, la precedenza della fede sulla teologia e la precedenza dell'esperienza di vita sulla teoria teologica».³¹

L'attenzione alle fonti dovrebbe estendersi, dunque, alla dimensione filosofica, e metafisica in particolare. Infatti, non è possibile parlare a chi non crede se non si condivide con lui un *logos* comune e la filosofia è proprio il *logos* comune che permette il dialogo evitando che ciascuno si chiuda in un proprio linguaggio e in un mondo angusto. La violenza, infatti, è favorita nel momento in cui la ragione moderna, sotto la minaccia dell'assenza di scientificità, obbliga i diversi *logoi* a ritirarsi e rinchiudersi su di sé, fino all'estremo di esaurire un terreno comune e perdere sovrapposibilità. Da qui discende l'assolutizzazione delle prospettive parziali e l'incomunicabilità, che porta ad avvertire oggi l'urgenza dell'interdisciplinarietà.

La risposta del documento si muove, dunque, nella tensione polare – espressione guardiniana cara anche a Papa Francesco – tra storia e metafisica. L'elemento dogmatico che permette il darsi di questa relazione e che teologicamente la preserva dalla sclerotizzazione dialettica è la distinzione e l'unione di economia ed immanenza, punto essenziale a partire dal IV secolo della dottrina trinitaria. Essa è il fondamento dell'apofatismo, cioè dell'affermazione dell'eccedenza del Mistero. E tale eccedenza assicura nel *logos* l'apertura alla relazione in Dio, tra gli uomini e tra i diversi *logoi*. La risposta trinitaria alle critiche postmoderne fondate sulla presunta correlazione di violenza e verità pare avere la sua chiave di volta, allora, nella *relazione*, elemento che richiama filosofia e teologia insieme, economia e immanenza.

Si tratta di lavorare per fare emergere la valenza per l'uomo e per la vita di tutti, anche dei non credenti, con i quali si condivide l'ambito studiato dalla filosofia, di ciò che la Rivelazione indica come vero. Se l'*Ipsum Esse Subsistens* è trinitario, infatti, ciò che la fede permette di conoscere deve avere un'eco per tutti. È questa la domanda messa a tema dall'ontologia trinitaria, particolarmente cara a Piero Coda,³² ma che già era presente, sia per quanto riguarda il metodo sia per i contenuti, nella riflessione dei Padri.

Una teologia capace di muoversi tra storia, metafisica e dimensione propriamente trinitaria è capace di “far vedere” la dogmatica. Il punto, infatti, non è solo “dire” le cose giuste, ma dirle all'uomo concreto, renderle comprensibili in quanto significative per la vita. Le famose affermazioni di Karl Rahner sulla dottrina

³¹ K. KOCH, *Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico, Roma, 14-16 novembre 2013*, Edusc, Roma 2014, 112.

³² Cfr. P. CODA, *L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?*, «Sophia» 2 (2012) 159-170.

trinitaria e il cuore dell'uomo sono state causate da un atteggiamento teologico riduzionista, che non riusciva a dare il passo dall'*enuntiabile* alla *rem*,³³ e ancora alla *rem* dell'uomo concreto. Un atteggiamento che, soprattutto, non arrivava a mostrare la presenza della dogmatica nella storia dell'uomo, a farne risaltare l'influsso e la bellezza. Un semplice esempio di ciò che oggi è particolarmente necessario è la seguente affermazione di un santo dei nostri giorni: «In tutti i misteri della nostra fede cattolica aleggia il canto alla libertà».³⁴

In sintesi, la relazione è la chiave per aprirsi a un rapporto reciproco tra filosofia, teologia e storia capace di fronteggiare la critica postmoderna: senza il riferimento alla filosofia, e in particolare alla metafisica, non è possibile parlare a chi non crede e mostrare la significatività della fede per il desiderio dell'uomo, di ogni uomo; ma nello stesso tempo tale significatività si fonda su quel contenuto proprio che differenzia la dimensione teologica da quella filosofica, in quanto si appoggia a quegli eventi unici attraverso i quali Dio si è fatto presente nella storia e continua ad essere presente in essa. Solo il passaggio dalla dialettica alla relazione può permettere di muoversi in queste tre dimensioni. Infatti, dogmaticamente tale possibilità è fondata sulla relazione tra economia ed immanenza e, quindi, sull'eccedenza del Mistero del Dio uno e trino rispetto alle capacità del linguaggio umano. A questo nucleo dogmatico punta la triplice antecedente cui si ispira Ratzinger. Il suo richiamo all'apertura ad una ragione "grande" traduce il bisogno di un *logos* capace di portare in sé la relazione, cioè capace di una apertura radicale all'altro, che richiede al soggetto pensante, credente o meno, una costante tensione verso la conversione e verso quella misericordia, di cui "laicamente" continua a parlarci Papa Francesco.

ABSTRACT

Nel 2014 la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato il documento "Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza", la cui attualità è a distanza di soli pochi anni più che mai evidente. L'articolo analizza i passaggi essenziali del testo, mostrando come proprio la fedele adesione al contenuto trinitario della Rivelazione cristiana sia la risposta più efficace alla presunta identificazione tra affermazione della verità e violenza. La risposta è quindi riconsiderata sullo sfondo di una proposta di rilettura della parabola che ha condotto al postmoderno, per trarre conseguenze pratiche per lo studio della teologia oggi, in particolare per quanto riguarda il necessario approfondimento della dimensione metafisica e del valore della relazione per una ontologia che voglia ispirarsi alla fede.

In 2014 the International Theological Commission published the document "God the Trinity and the unity of humanity. Christian monotheism and its opposition to vio-

³³ Secondo la bella e nota formula tommasiana: *Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*Summa*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2).

³⁴ J. ESCRIVÀ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2002, n. 25.

lence". After only few years it is evident how topical the document is. The present paper presents its main elements, which show that the fidelity to the Trinitarian dimension of Christian revelation is the most effective response to the postmodern claim of the necessary link between truth and violence. This response is analyzed on the background of a proposal of reading of the development of postmodernity. This suggests some practical consequences for the study of theology in present time, especially for the necessity of a deeper understanding of the metaphysical dimension and of the value of relation for an ontology inspired by faith.

PREVENTIVARE NELLA PROGETTAZIONE PASTORALE. ASPETTI TEOLOGICI

ROBERTO REPOLE

SOMMARIO: I. *Senso del preventivo e natura della Chiesa*. II. *Preventivo e finalità della Chiesa*. III. *Soggetto del preventivare*.

Se – a quanto mi è dato di comprendere – il tema del preventivo non è così diffuso a livello di diritto canonico occidentale, ancor meno esso è comunemente oggetto di riflessione teologica. Anche solo uno sguardo agli indici dei più comuni manuali o ai titoli dei diversi saggi o monografie di carattere ecclesiologicalo sarebbe sufficiente ad affermare che si tratta, probabilmente, di un tema inedito.

Nella misura in cui, tuttavia, il preventivare è un aspetto che rientra nel fatto che la Chiesa ha una chiara e concreta dimensione sociale, anch'esso può (e forse deve) diventare oggetto di una speculazione teologica. La dimensione sociale della Chiesa, infatti, vive della singolarità di essere il luogo del darsi e del manifestarsi della presenza stessa del Dio uni-trino: anche la prassi del preventivo dovrà quindi essere espressione della singolarità della comunità cristiana.¹

Sulla base di questa premessa fondamentale, può pertanto essere utile provare a scandagliare: il senso del preventivare alla luce della natura misterica della Chiesa; i criteri che debbono guidare il preventivo in relazione al fine della stessa Chiesa e al suo esistere in un orizzonte di attesa escatologica; e, infine, chi sia il soggetto ultimo del preventivare nella Chiesa.

Sono fondamentalmente queste le tappe del discorso che si vuole provare a svolgere qui di seguito.

I. SENSO DEL PREVENTIVO E NATURA DELLA CHIESA

Una visione meramente “immanentista” della Chiesa potrebbe indurre a ritenere che l'atto del preventivare sia semplicemente omologabile a quello di una qualunque altra società umana. In tal caso, con esso si tratterebbe di garantire il futuro di una data comunità umana, come se questo non fosse altro che il frutto del solo intervento, della sola intelligenza, della sola capacità anticipatoria e

¹ Cfr. S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 11-68; cfr. anche quanto viene enunciato da Kehl nel suo manuale circa il “fenomeno Chiesa”: M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 49-50.

della sola volontà umana. È fin troppo evidente come, in tal caso, il prevenire nella Chiesa non potrebbe essere fatto oggetto, in partenza, di alcuna riflessione teologica.

Forse non è inutile ricordare, tuttavia, come una tale visione non sia certo facilmente rintracciabile sul piano teorico, benché possa essere decisamente viva su quello pratico. Essa si accompagna, in genere, ad una forte proclamazione formale della relazione al Dio di cui vivrebbe la Chiesa, incorrendo perciò nel pericolo del misticismo: il rischio, cioè, di programmare l'uso delle risorse e di fare una previsione di entrata e di spesa, escludendo di fatto Dio, ma avallando le scelte e la programmazione effettuate con un forte richiamo alla referenza a Lui.

Più comune pare essere l'antitetica visione "soprannaturalista" della Chiesa, in base alla quale, in forza del fatto che la Chiesa è mistero e dell'idea che Dio provveda, in qualche modo, ai bisogni di quanti si affidano a Lui, si può essere indotti a svalutare o a sottovalutare il compito di programmare le spese e le uscite per il buon andamento della comunità cristiana, ai suoi vari livelli. Una tale visione potrebbe giungere addirittura a giudicare tale istituto come un vero e proprio attentato e una smentita della fede che sia Dio a guidare la sua Chiesa. Fare una programmazione anche economica dell'azione pastorale della Chiesa, ipotizzando quali possano essere le entrate e quali dovrebbero essere le uscite, non rappresenterebbe, infatti, la negazione della fiducia che sia Dio il Signore della Chiesa, che Lui provveda e che Lui dia ciò di cui essa sempre abbisogna?

Proprio al fine di evitare, da un lato, la Scilla della visione "immanentista" e, dall'altro lato, la Cariddi di quella "soprannaturalista", sembra di fondamentale importanza investigare che cosa significhi che ci sia una natura misterica della Chiesa: per meglio cogliere come il senso del prevenire nella progettazione pastorale si radichi precisamente in una visione corretta del suo essere mistero.

A questo scopo, può essere quanto mai proficuo riferirsi ad uno dei guadagni maggiori cui è pervenuto il magistero del Concilio Vaticano II, nel noto primo capitolo della *Lumen gentium* (da adesso LG). Come si sa, a dispetto di una visione sostanzialmente societaria di Chiesa, il principale rinnovamento ecclesio-logico offerto dal Vaticano II va nella considerazione del suo essere mistero.² Un rinnovamento che supera, di gran lunga, quello già avvenuto con la *Mystici corporis* (1943) di Pio XII. Il primo schema *de Ecclesia* recepiva già il meglio di quella importante enciclica; ne conservava, tuttavia, anche i grandi limiti. Esso partiva, infatti, dalla missione di Cristo per giungere a una visione ancora corporativa del Corpo mistico di Cristo, per la quale Cristo appariva come il fondatore della Chiesa, che aveva dotato il corpo soprattutto dei suoi organi gerarchici e per cui questo era visto come organismo in cui erano evidenziate, in particola-

² Cfr. quanto già messo in evidenza alcuni decenni or sono dal padre Antón: A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella, Assisi 1988², 365; cfr. anche quanto poco dopo il Concilio notava de Lubac: H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997³, 37-42.

re, le diverse funzioni.³ Rispetto a tale schema si apprezza già la grande novità rappresentata dal primo capitolo del secondo schema che, arricchendosi di tutto il travaglio dell'iter conciliare, diventerà il primo capitolo della costituzione conciliare. In esso, la Chiesa appare come mistero, ovvero come frutto del disegno salvifico di Dio che si è manifestato sommamente in Cristo, la cui missione sboccia nell'invio dello Spirito. E' in questo preciso senso, chiaramente debitore delle prospettive e del linguaggio paolini, che la Chiesa è mistero, strettamente congiunto e relativo al mistero stesso e per eccellenza che è Cristo. Come chiarifica opportunamente la *Relatio* al terzo schema, con tale lemma non si intende perciò – in senso razionalistico e moderno – una realtà inconoscibile o astratta, ma «una realtà divina, trascendente e salvifica, che si è rivelata e manifestata in un qualche modo visibile».⁴

In ordine al nostro tema, è tuttavia indispensabile comprendere secondo quale precisa logica – essendo la Chiesa mistero – tale realtà divina si riveli e si manifesti in un qualche modo visibile. A tale scopo, è indispensabile riferirsi alle due analogie con il mistero cristologico contenute in LG 8.⁵ La prima è più nota o comunque più citata, anche in ambito canonistico; la seconda – a quanto consta – è più facilmente ignorata. In entrambi i casi, l'intento è di mostrare che la Chiesa sia una sola realtà, benché complessa, in quanto divina e umana insieme.

Per spiegare tale unità singolare, LG 8,1 ricorre ad una prima analogia con il mistero del Verbo incarnato, con cui si vogliono evitare due pericoli paventati anche in sede di dibattito conciliare: quello di un “dualismo ecclesiologico”, che finisce per pensare alla struttura sociale della Chiesa come giustapposta alla dimensione divina; e quello di un “apollinarismo ecclesiologico”, per cui si toglie consistenza alla dimensione umana della stessa. LG 8,1 afferma, come noto, che «per una non debole analogia» la Chiesa è «*incarnati Verbi mysterio assimilatur*». L'analogia presenta delle chiare dissomiglianze tra Cristo e la Chiesa: la prima e più evidente è data dalla differenza del soggetto divino, nel caso del Verbo incarnato e nel caso della Chiesa. Mentre nel caso di Cristo, infatti, soggetto è l'ipostasi del Verbo, nel caso della Chiesa il soggetto divino è lo Spirito di Cristo. La Chiesa non può essere, dunque, pensata come la continuazione dell'incarnazione del Verbo, secondo quanto il Möhler della *Simbolica* prospettava. Inoltre, mentre il testo conciliare riserva il linguaggio dell'unione per indicare la singolarità dell'unione ipostatica, nel caso della Chiesa ricorre all'idea di vivificazione: lo Spirito non si unisce all'organismo sociale della Chiesa, ma lo vivifica.

³ Cfr. R. REPOLE, *Capitolo I. Il mistero della Chiesa*, in S. NOCETI-R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Vol. 2, *Lumen gentium*, Dehoniane, Bologna 2015, 79-81. Per quanto concerne l'iter conciliare si può utilmente consultare nel medesimo testo, il saggio introduttivo: G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, 25-52.

⁴ *Acta Synodalia* III/1, 170.

⁵ Per un commento a tutto il numero mi permetto di rimandare, ancora una volta, al commentario già citato: cfr. REPOLE, *Capitolo I. Il mistero*, 129-142.

Nel contempo esiste pure, come in ogni analogia, una somiglianza, data dal fatto che l'opera di vivificazione compiuta dallo Spirito deve essere vista, anche alla luce del guadagno pneumatologico rintracciabile in LG 4,⁶ nell'unione che lo Spirito fa della *compago socialis* della Chiesa a Cristo e di Cristo ad essa, in modo tale che sul volto della Chiesa risplenda davvero il *lumen gentium* che è Cristo (cfr. LG 1). In tal senso non si può dire che lo Spirito diventi Chiesa, ma che si serva di essa affinché splenda della luce di Cristo: non in modo meramente strumentale – come se la Chiesa esistesse antecedentemente all'esternarsi dello Spirito – ma quale luogo dell'espressione e del concretizzarsi dello Spirito stesso nell'altro da Sè.

Per cogliere in che maniera la Chiesa sia una sola complessa realtà è tuttavia indispensabile integrare questa prima analogia con la seconda, offerta al paragrafo 3 dello stesso numero 8 di LG. Vale la pena riportare l'intero passo conciliare, per poterne coglierne tutta la portata in ordine al nostro tema:

Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo «che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo» (Fil 2,6-7) e per noi «da ricco che era si fece povero» (2Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre «ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito» (Lc 4,18), «a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo. Ma mentre Cristo, «santo, innocente, immacolato» (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2Cor 5,21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento.

L'intenzione di mostrare che la Chiesa sia una complessa realtà, umana e divina insieme, fa dunque sì che l'analogia con il Verbo incarnato presentata nella prima parte di LG 8 venga, di fatto, completata e sviluppata nel passo appena citato. Anche in questo caso, infatti, si ha a che fare con un'analogia, non meno importante della precedente al fine di penetrare il mistero della Chiesa. All'inizio del terzo capoverso, infatti, viene espressa per tre volte una somiglianza tra Cristo e la Chiesa (*Sicut autem Christus... ita Ecclesia; Christus Iesus... ita Ecclesia; Christus... similiter Ecclesia*) e riconosciuto un tratto di dissomiglianza (*Dum vero Christus... Ecclesia*).

⁶ Molto utile per la comprensione di LG 4 e per il guadagno pneumatologico che esso apporta è: V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 303-339.

Quanto del mistero della Chiesa viene in tal modo evidenziato è chiarificato nel riassunto che di questo paragrafo offre la *Relatio*, nel quale si asserisce che la «manifestazione del mistero nella Chiesa cattolica avviene insieme *in virtute et debilitate*, cioè insieme in condizione di povertà e persecuzione, di peccato e di purificazione, *ut Ecclesia assimiletur Christo (...)*».⁷

Attraverso tale indicazione si evidenzia come il mistero si manifesti anche nel fatto che la Chiesa viene assimilata a Cristo e, dunque, deve crescere nella conformazione a Lui. Essa è realizzazione stessa dello Spirito di Cristo, secondo quanto espresso dalla prima analogia; ma è, nel contempo, in cammino verso la piena unità a Lui. In essa Dio si manifesta e si lascia incontrare, perciò, anche nella parzialità della sua conformazione a Cristo e, addirittura, nella sua stessa condizione di peccato e di purificazione.

Si tratta di un elemento assai istruttivo in ordine al senso del preventivare nella Chiesa. Perché un tale istituto è sensato e forse essenziale non malgrado, ma proprio in quanto la Chiesa è mistero? Perché non esiste altro modo in cui Cristo manifesti nella Chiesa la sua luce se non nell'autonomia e nel realismo di una *compago socialis* che, vivificata dallo Spirito che lavora per unirla a Lui, cammina verso la piena unificazione a Cristo. Tale realismo è così profondo che persino il peccato diviene luogo di manifestazione di un amore divino più grande di ogni 'no' umano. In altri termini, la mistericità della Chiesa non significa affatto che il Dio unitrino agisca nella Chiesa e provveda ad essa in maniera estranea ed esterna al modo in cui la *compago socialis* della stessa risponde ed è trasparente alla voce dello Spirito. Al contrario, essa è già il corpo di Cristo, in quanto cammina però per divenirlo in pienezza, come mostra anche un'analisi puntuale di LG 7;⁸ essa è riflesso della luce di Cristo (LG 1), ma nel suo camminare verso il giorno in cui tale lume possa risplendere in pienezza (LG 8,4). Il che significa che l'amore indefettibile di Dio si presenta sempre nella debolezza con cui quella porzione concreta di umanità che compone la Chiesa si lascia unire a Cristo dall'agire dello Spirito.

In questo pare risiedere il senso più profondo del fatto che non solo sia possibile ma sia indispensabile il preventivo nella Chiesa, a tutti i livelli. Il modo in cui Dio provvede ad essa è strettamente correlato alla modalità con cui la porzione dell'umanità che la compone mette in campo intelligenza, discernimento, sapienza, competenza, lungimiranza nel preventivare, quale azione in cui si esprime la risposta umana all'agire salvifico di Dio. Ciò comporta che il non preventivare rappresenta un ostacolo posto alla guida e al provvedere di Dio; ed implica

⁷ *Acta Synodalia* III/1, 176.

⁸ Cfr. S. ALBERTO, *Corpus suum mystice constituit* (LG 7). *La Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della Lumen gentium*, Friedrich Pustet, Ratisbona 1996, 556-561. Per inquadrare il testo conciliare (e apprezzarne anche la novità) rispetto all'uso della nozione lungo la storia del pensiero teologico, cfr. Y. CONGAR, *Lumen gentium n. 7, l'Église, corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du corps mystique*, in Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, 137-161.

anche, però, che si è alle prese con un preventivare autenticamente ecclesiale laddove esso non risponda a fini estrinseci alla natura e alla missione della Chiesa che, nello stesso testo di LG, al n. 1, vengono sinteticamente riassunti nell'unità dell'umanità in Cristo. Non solo: proprio l'analogia svolta da LG 8,3 esprime molto bene come il preventivare, nella pastorale della Chiesa a tutti i suoi livelli, non possa seguire una logica diversa da quella che è rintracciabile nella ricerca di una sempre maggiore conformazione a Cristo povero, che si è preso cura dei poveri e sofferenti.⁹ Si tratta cioè del fatto di fare dei preventivi che permettano alla Chiesa di svolgere la sua missione; e ciò non può realmente essere fatto se, anche con la gestione delle sue finanze, non si esprima che è costituito Signore della Chiesa e del mondo proprio quel Gesù che è vissuto povero e indifeso.

II. PREVENTIVO E FINALITÀ DELLA CHIESA

Le considerazioni fatte inducono a riflettere sul secondo aspetto accennato, ovvero quello dei criteri che debbono guidare il preventivare nella Chiesa

Anche alla luce di quanto già evidenziato, dovrebbe apparire evidente come essi non possano venire desunti se non da uno sguardo attento a quello che è il fine stesso della Chiesa. Del resto, si tratta di qualcosa che viene recepito ed espresso dallo stesso Codice, nella misura in cui si consideri che il paragrafo 3 del canone 1284 nel quale «si raccomanda vivamente agli amministratori di redigere ogni anno il preventivo delle entrate e delle uscite» deve essere contestualizzato non solo in relazione al canone 493 – come notano i commentatori nel Commento al Codice offerto dalla Redazione dei *Quaderni di diritto ecclesiale*¹⁰ –, ma anche in connessione al canone 1254 in cui si afferma che «la Chiesa cattolica ha il diritto nativo, indipendentemente dal potere civile, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire *i fini che le sono propri*».

⁹ Per l'importanza di tale passo conciliare, così spesso dimenticato (salvo eccezioni offerte da alcune Conferenze episcopali, quali quelle latino-americane) nella recezione magisteriale post-conciliare, cfr. J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418. L'Autore sottolineava, sin dall'apertura del contributo, come rispetto ai dibattiti conciliari il tema della povertà avesse trovato in LG 8,3 un posto modesto, aggiungendo tuttavia: «la brevità del passo che noi dobbiamo commentare non gli impedisce di avere molta importanza e di presentare, sull'argomento di cui si tratta, l'essenziale del messaggio rivelato» (386). Dupont metteva altresì in evidenza, molto opportunamente, l'importanza della lettura cristologica del tema: «Ciò che colpisce nel testo – affermava – e ciò che mette in rilievo anche la storia della sua elaborazione, è la sua prospettiva essenzialmente cristologica. Si poteva affrontare la questione dal punto di vista della opportunità, sottolineando l'urgenza attuale della testimonianza della povertà e della missione di evangelizzare i poveri. (...) Invece la Costituzione parla di Cristo, di ciò che la Scrittura insegna della sua povertà e della sua sollecitudine verso i poveri. Il problema della povertà è affrontato unicamente dal punto di vista cristologico» (389). Cfr. anche G. RUGGIERI, *Evangelizzazione e stili ecclesiali: Lumen gentium 8,3*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 225-256. Non vi è dubbio che il tema abbia ripreso ad essere centrale, sul piano magisteriale, nell'insegnamento di papa Francesco: cfr., a titolo di esempio, la Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

¹⁰ Cfr. REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di Diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 1014-1015.

Anche in questo caso, ci si può richiamare sinteticamente al rinnovamento ecclesiologicalo offerto dall'ultimo Concilio per meglio esplicitare la finalità della Chiesa. L'aver evidenziato che essa è frutto della doppia missione divina ha, infatti, permesso di mettere in luce come la missione connoti la sua stessa natura. La Chiesa è, infatti, il realizzarsi incipiente del disegno salvifico del Padre, rivelatosi nell'invio del Figlio e dello Spirito, di unificare in Cristo tutta l'umanità. Essa non potrà dunque essere fedele a se stessa, se non esistendo in una strutturale estroversione, essendo anch'essa missionaria e vivendo per null'altro se non per annunciare il Vangelo, per permettere l'incontro di ogni essere umano con Cristo e perché tutti vengano unificati in Lui. Da questo punto di vista il recente invito di papa Francesco ad una Chiesa in uscita missionaria appare del tutto tradizionale.¹¹ Nella maniera più icastica ciò è infatti già espresso da *Ad gentes* 2, laddove si afferma che «la chiesa peregrinante è per natura missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre». Ciò verrà confermato da alcuni significativi documenti magisteriali post-conciliari: nel 1975, Paolo VI scriverà nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* al n. 14 che «evangelizzare (...) è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare (...)».¹² Nel 1990, a distanza di 15 anni, l'importante lettera enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, scritta in occasione del XXV anniversario del Decreto conciliare *Ad Gentes*, sin dal n. 1 asserirà che «l'impulso missionario (...) appartiene all'intima natura della vita cristiana (...)»; e, a conclusione della introduzione, al n. 11, dichiarerà che la missione «oltre che dal mandato formale del Signore, deriva dall'esigenza profonda della vita di Dio in noi».¹³

Nella misura in cui con l'evangelizzazione (assunta in tutta la sua ampiezza e non, dunque, come semplice comunicazione formale o intellettuale della fede, ma quale atto con cui si mette Cristo a contatto con la vita di altre donne e uomini e si permette loro di entrare nella *communio*, in tutte le sue dimensioni) si esprime, pertanto, il fine specifico della Chiesa, è evidente che esso divenga anche il criterio sommo per orientare l'atto del preventivare nella comunità dei credenti in Cristo, a qualunque suo livello.

Non è, dunque, sufficiente perché si tratti di un autentico preventivare ecclesiale, che si faccia un prospetto di entrate e di uscite. Questo potrebbe, infatti, seguire delle logiche, forse legittime in altre compagini sociali, ma estranee se non antitetico a quanto la Chiesa è ed al fine singolare che essa deve perseguire. Si potrebbe, infatti, fare un preventivo facendosi orientare da esigenze di profitto

¹¹ Può essere citato quale esempio della seria riassunzione del tema al centro dell'ecclesiologia tutta l'opera di Severino Dianich, nel contesto italiano. Si veda, in particolare, S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987².

¹² PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, EV 5 (1979) n. 1061. Per una lettura della esortazione apostolica cfr. G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 91-116.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, EV 12 (1992) n. 549.

economico, di espansione del capitale, di perseguimento dell'interesse di una comunità ecclesiale anche se a discapito di altre comunità ecclesiali con cui si è invece strutturalmente in comunione, di bisogno di visibilità e pubblicità, ecc. L'atto del preventivare risulta invece ecclesiale, nella misura in cui è uno strumento a servizio dell'evangelizzazione, in tutti i suoi aspetti. Esso è ecclesialmente sensato, solo se e nella misura in cui serve a garantire e favorire l'evangelizzazione.

Proprio per questo, uno dei criteri di fondo da cui deve essere orientato tale atto è la priorità che, agli occhi del Dio di Gesù Cristo, hanno i poveri e i più deboli. Non si tratta di una questione moralistica, ma profondamente teologica. Il ruolo privilegiato che, agli occhi di Gesù hanno avuto i poveri e il fatto che il lieto annunzio sia stato portato anzitutto a loro, esprime infatti la volontà salvifica universale del Dio annunciato e rivelato in Cristo: soltanto iniziando dagli ultimi, il Vangelo può realmente mostrarsi come la buona novella di una vita divina offerta a tutti e non, invece, esclusiva. In tal senso, si deve concordare con quelle proposte teologiche in cui si è evidenziato come per comprendere appieno la realtà del Regno rivelato da Cristo occorra anche riferirsi ai primi destinatari di tale Regno.¹⁴ Ora, ciò ha come effetto che il preventivo, a qualunque livello della vita ecclesiale, debba essere guidato dalla consapevolezza di dover salvaguardare e far crescere, nella comunità cristiana, il posto privilegiato di quanti nella vita di altre società rischiano di divenire invece "scarto", secondo l'espressione pregnante di papa Francesco; e dalla consapevolezza che non si fa una previsione davvero ecclesiale se, in una qualche forma, essa non risulta a servizio dell'unità di tutta l'umanità in Cristo.

Questo discorso induce a concretizzare in una doppia direzione le osservazioni sin qui esposte.

Se è vero, infatti, che il fine della Chiesa è l'incontro delle persone con Cristo e la loro entrata nella comunione (in tutte le sue dimensioni), è altrettanto vero che tale fine viene perseguito dalla comunità dei cristiani in modi differenti. Già a livello neotestamentario appare diverso il tenore dell'insegnamento apostolico quando si tratti di annunciare Cristo per la prima volta – cosa di cui, ad esempio, gli Atti ci danno testimonianza – o qualora l'annuncio venga fatto a comunità cristiane già esistenti (cosa di cui ci offrono testimonianza diverse epistole apostoliche). Nell'uno e nell'altro caso, ci si trova dinanzi ad atti di annuncio del Vangelo; ma il contesto diverso obbliga a porre accenti diversificati e ad annunciare in modalità differenti.

Alla luce di duemila anni di storia, una tale differenziazione è andata evidentemente accentuandosi. La già citata *Ad gentes*, al n. 6, mentre richiama il fatto

¹⁴ Può essere istruttiva al riguardo la proposta cristologica di J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995. Uno degli aspetti più interessanti della sua proposta sembra quella in cui il teologo invita a seguire anche la via dei destinatari (accanto a quella nozionale) cui si rivolge l'annuncio del Regno da parte di Gesù per poterne comprendere la realtà: cfr. 141.

che il compito missionario è connaturale all'esserci della Chiesa, afferma che esso si esplicita poi in termini diversi a seconda che si tratti di un contesto di prima evangelizzazione o di luogo antropologico in cui la Chiesa è già esistente.¹⁵ Alla luce di ciò, si può anche desumerne, che l'unico criterio dell'evangelizzazione che dovrebbe sottostare ad ogni atto del preventivare nella Chiesa, si concretizzi e si espliciti in modi differenti a seconda del contesto concreto in cui una data comunità cristiana si trova a vivere.

Portando il discorso al nostro occidentale, in cui si vive ormai nella cornice della fine della cristianità, ciò significherà, ad esempio, che quando si faccia un preventivo (soprattutto di spesa), non si possa fingere che tutti siano già normalmente cristiani e che l'evangelizzazione consista soltanto nel custodire e nell'incrementare la fede di chi è già credente. Si tratta, al contrario, di mettere in conto che le risorse economiche dovranno forse servire in prima battuta per favorire il primo incontro tra le persone e Cristo: nella consapevolezza, oltre tutto, che questo primo incontro sarà realizzabile solo se si tiene opportunamente conto del fatto che si proviene da due millenni di cristianesimo e che esiste, dunque – che lo si voglia o no – una pre-comprensione del Vangelo. Fare dei preventivi di entrata come di spesa, senza tenere conto di questa situazione inedita ma oltremodo concreta, vuol dire non fare in modo che questo atto sia fino in fondo a servizio di quel che la Chiesa è.

Una seconda concretizzazione, strettamente congiunta e dipendente dalla precedente, induce a riconoscere come, in un tale contesto, il preventivo debba implicare anche un chiaro e sapiente atto di discernimento di quanto del patrimonio, frutto del grande passato di una Chiesa in regime di cristianità, dovrà essere alienato e quanto invece è indispensabile trattenere e trasmettere. Preventivare dovrà significare anche discernere quanto, di tale patrimonio ereditato, si debba conservare perché indispensabile per una Chiesa che voglia continuare ad annunciare il Vangelo; e quanto, al contrario, risulti invece una zavorra in ordine al perseguimento, nella concretezza di questa storia e di questo tempo, delle finalità della Chiesa. E non si deve essere dotati di molto spirito profetico per divinare come, in un tale contesto, preventivare di mantenere sempre e comunque tutto significhi, *ipso facto*, ostacolare fortemente, invece che favorire, il motivo per cui la Chiesa c'è ed esiste.

Nell'ambito di una riflessione circa i criteri che debbono orientare l'atto del preventivare va, infine, messo in luce un ultimo aspetto. La Chiesa, sacramento del disegno salvifico universale e finalizzata per questo all'evangelizzazione, vive nell'attesa della venuta definitiva di Cristo. Il Cristo che annuncia è Colui che essa attende, nella manifestazione della sua universale signoria. Il preventivare nella Chiesa non potrà mai essere conforme alle sue autentiche finalità, se non è espressione di tale attesa escatologica. Ciò induce, mi pare, a focalizzare un

¹⁵ Cfr. G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996, 105-109.

doppio criterio, semplice e molto concreto: bisogna preventivare, non pensando di essere “gli ultimi cristiani”; bisogna preventivare, non pensando di essere una società destinata a questo mondo e in esso rinchiusa.

Ignorare il primo criterio può portare a non mettere in conto di dover lasciare alla generazione cristiana successiva delle risorse affinché l’annuncio evangelico possa essere ancora offerto. Ignorare, nei fatti, il secondo criterio può invece portare la Chiesa a riporre l’attesa, non più nel Signore che viene ma nelle ricchezze di cui dispone e che potrebbe addirittura, anche a mezzo dell’istituto del preventivo, far crescere. Non si può in tale contesto obliare come il grande invito a vivere la povertà e a guardarsi dal pericolo della ricchezza che l’evangelista Luca rivolge alla primitiva comunità cristiana degli anni 80 d. C., abbia la sua ragione profonda proprio nella volontà di scongiurare un tale pericolo. Quella a cui egli si rivolge è, infatti, una comunità cristiana che sta smarrendo l’attesa escatologica, finendo per riporre la propria speranza nelle ricchezze e snaturando, così, se stessa.¹⁶

III. SOGGETTO DEL PREVENTIVARE

Un ultimo ambito di ricerca concernente il preventivare nella progettazione pastorale non può che implicare, ovviamente, una riflessione sul soggetto ultimo di tale atto. Il paragrafo 3 del canone 1284 del CIC indica quale soggetto immediato dell’azione gli amministratori. E’ dunque evidente che a compiere una tale azione sia qualche cristiano specifico deputato a ciò. Nella *mens* del Codice, a quanto sembra, la sua responsabilità all’interno di una Chiesa locale è poi da collegarsi a quella dell’Ordinario, a cui compete la responsabilità ultima sull’amministrazione (CIC 1277).¹⁷

Anche stando all’interno di questo orizzonte canonico e del suo linguaggio, mi pare assai significativo da un punto di vista ecclesiologico, che si faccia ricorso al termine “amministratore”. Chi è chiamato a preventivare è un amministratore. Il punto nevralgico, sul piano ecclesiologico, è determinare chi debba essere un tale amministratore; e di chi egli sia amministratore o, in altri termini, a nome di chi egli amministri.

Quanto al primo aspetto, mi pare che si debba riflettere sul fatto che in una Chiesa pensata come abitata dallo Spirito che effonde i suoi carismi, in quanto determina in senso teologico ed ecclesiale le qualità e le competenze di cui un cristiano è detentore, amministratore dovrebbe essere chi ha qualità e competenza per farlo. Non ogni cristiano, per il fatto di essere cristiano o di aver ricevuto, ad esempio, il sacramento dell’ordine, potrà essere amministratore.

¹⁶ Cfr. M. LACONI, *S. Luca e la sua Chiesa*, Gribaudi, Torino 1986, 40-49.

¹⁷ Cfr. REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di Diritto canonico commentato*, 1011; 1009-1010.

In ordine alla seconda questione, ponendomi nell'orizzonte di quanto sin qui espresso (ovvero che la sensatezza del preventivare è data dal mistero stesso della Chiesa e che i criteri vadano desunti dalle finalità della Chiesa) pare abbastanza evidente che la risposta non possa che essere una: la Chiesa stessa, ovvero il popolo di Dio, o quella determinata porzione di popolo di Dio in cui il mistero si incarna. Chi amministra – e, dunque, è chiamato a offrire la propria competenza, intelligenza e il servizio del proprio discernimento al fine di preventivare entrate e uscite – lo fa in nome del popolo di Dio o di una determinata porzione di esso, sulla cui totalità sono effusi i doni dello Spirito di Cristo.

Proprio per questo, mi pare che egli non possa agire in maniera autarchica. Affinché il suo preventivo risponda realmente alle esigenze di un progetto pastorale (che vede coinvolta la totalità dei componenti la comunità cristiana), l'amministratore non potrà esprimere quella che è, per così dire, "l'immaginazione" della Chiesa o di una porzione di essa in ordine alle risorse economiche, senza coinvolgere diversi cristiani che mettono la loro intelligenza e competenza a servizio dell'essere stesso della Chiesa. Che l'amministrazione, anche sul piano (e forse soprattutto su quello) di un preventivo, sia fatta nel modo più collegiale possibile, è esigenza che deriva dal soggetto ultimo di questo preventivare e dalle finalità che debbono guidarlo.

Si tratta di una esigenza così profonda e così connaturale a questo specifico atto, che un tale coinvolgimento non può ridursi soltanto ad una pratica per così dire collegiale del preventivo. Il preventivo dovrà anche essere in un qualche modo soggetto alla visione, all'attenzione e al giudizio di tutti i componenti del popolo di Dio. Se è vero, infatti, che i criteri del preventivare vanno rintracciati nelle finalità della Chiesa stessa, ovvero di tutto il popolo di Dio, è evidente che questo dovrà in qualche modo essere coinvolto e messo a parte delle scelte che, sul piano prettamente economico, si stanno prendendo e prospettando: affinché, al peggio, ci possa essere una verifica del fatto che si stia realmente preventivando in modo conforme a quelle che sono le finalità della Chiesa; e in maniera che, al meglio, cresca la corresponsabilità (anche sul piano economico) dei progetti che si intendono realizzare e delle scelte economiche che si vogliono compiere.

L'intero popolo di Dio non è, tuttavia, informe e indistinto. Poiché infatti, esso è tale non in forza della semplice volontà umana di unirsi, ma in ragione della missione del Figlio e dello Spirito ad opera del Padre, il ministro ordinato e nella fattispecie il vescovo nella pienezza del ministero, esprime e realizza con la sua presenza nella Chiesa, il fatto che essa provenga dalla elezione e dalla presenza divina.

Proprio perché, dunque, l'amministratore amministra a nome del popolo di Dio, che è il soggetto ultimo del preventivare, come è tenuto a rendere partecipe in qualche modo la più grande parte dei fedeli, così è tenuto a sottoporre il suo operato all'autorità di chi, nella Chiesa, esprime e realizza il fatto che essa ha la sua ultima ragion d'essere in Dio stesso.

I due versanti del suo “rendere conto” e “coinvolgere” non sono, in realtà, che l’espressione del soggetto ultimo dell’azione ecclesiale e, dunque, del preventivare nella Chiesa: il popolo di Dio, il quale non può essere tale, però, se non in forza dell’agire trascendente del Dio di Gesù Cristo, espresso anche attraverso l’agire del vescovo.

ABSTRACT

Il preventivare nell’azione pastorale deve corrispondere alla realtà della Chiesa, ovvero al suo essere misterico: ciò fa prendere le distanze tanto da una tentazione “immanentista” quanto da una “soprannaturalista” nell’amministrazione economica. Il preventivare ha un senso, nella vita ecclesiale, proprio in ordine al fatto che la provvidenza divina non vi agisce al margine dell’agire libero e responsabile degli uomini. La finalità evangelizzatrice della Chiesa, come realtà che include oltre ad una ortodossia anche una ortoprassi, offre poi i criteri in base ai quali preventivare e gestire i beni economici della Chiesa. Il fatto che la Chiesa sia, poi, il popolo di Dio nella differenza dei diversi carismi invita a riflettere sulla necessità di valorizzare le competenze economiche dei cristiani che ne sono in possesso: sapendo che il loro lavoro amministrativo dovrà essere riferito all’intero popolo di Dio e al vescovo quale garante che la Chiesa sia tale in quanto si riceva da Dio.

Budgeting, as part of pastoral care, needs to correspond to the reality of the Church, that is, to her mysteric being and thus avoiding the temptation of both the “immanentist” or “supernaturalist” approach towards economic administration. Budgeting is meaningful in the life of the Church exactly because divine providence does not operate outside of free and responsible human actions. The evangelizing finality of the Church, then, as a reality which includes not only orthodoxy but also orthopraxy, offers the criteria on the basis of which to budget and manage the economic goods of the Church. The fact that the Church is the people of God diversified in various charisms, invites reflection on the necessity of drawing the most value from the economic competencies of the Christian faithful, knowing that their administrative work must be referred to the entire people of God and to the Bishop as guarantor that the Church be in accordance with all she receives from God.

LA SPERANZA CRISTIANA SECONDO SAN MASSIMO IL CONFESSORE

MANUEL BELDA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Il rapporto della speranza con le altre virtù teologali*. III. *Il contenuto della speranza*. IV. *Il motivo della speranza*. V. *Speranza e preghiera*. VI. *Speranza e combattimento spirituale*. VII. *La gioia e la consolazione della speranza*. VIII. *Epilogo*.

I. INTRODUZIONE

In questo articolo si studia il pensiero sulla speranza cristiana del grande teologo bizantino san Massimo il Confessore (580-662), del quale ha affermato Benedetto XVI: «Il monaco san Massimo, uno dei grandi Padri della Chiesa di Oriente del tempo tardivo, meritò dalla Tradizione cristiana il titolo di *Confessore* per l'intrepido coraggio con cui seppe testimoniare – “confessare” – anche con la sofferenza l'integrità della sua fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, Salvatore del mondo».¹

La dottrina di san Massimo sulla seconda virtù teologale si trova disseminata qua e là attraverso l'insieme dei suoi scritti, giacché non costituisce una tematica centrale nei suoi insegnamenti, anzi ne è una questione assai marginale. Tuttavia, nelle sue opere si possono reperire testi sufficienti sulla speranza cristiana da permettere di realizzare una ricerca su questo argomento negli insegnamenti del Confessore.

Il nostro studio prende le mosse dalla raccolta di tutti i testi massimiani in cui si trova il sostantivo greco ἐλπίς («speranza»), nonché il verbo ἐλπίζω («sperare») nelle loro diverse forme grammaticali. Tali testi sono organizzati e presentati di seguito in una prospettiva sincronica, allo scopo di esporre in maniera organica il pensiero del Padre della Chiesa sull'argomento.

In qualche nota in calce si offrono alcuni testi dei Padri della Chiesa anteriori a san Massimo che contengono insegnamenti sulla speranza simili al suo, con una finalità meramente illustrativa e ornamentale, e di conseguenza senza alcuna pretesa di segnalare eventuali influenze di tali Padri sulla dottrina di san Massimo.

Per quanto riguarda lo *status quaestionis* del nostro lavoro, bisogna dire che la bibliografia sull'argomento è pressoché inesistente. In alcuni studi specifici sulla virtù della speranza nei Padri non si trova alcun riferimento all'insegnamento

¹ BENEDETTO XVI, *San Massimo il Confessore* (Udienza Generale, 25-VI-2008), in *Insegnamenti di Benedetto XVI* 4/1 (2008) 1061.

di san Massimo², mentre in altre opere che vertono sulla dottrina spirituale del Confessore si trova appena qualche accenno ai suoi insegnamenti sulla speranza cristiana.³

II. IL RAPPORTO DELLA SPERANZA CON LE ALTRE VIRTÙ TEOLOGALI

San Massimo non offre mai una definizione della speranza, ma piuttosto alcune descrizioni nel contesto del suo rapporto con le altre virtù teologali.

In *Mystagogia*, parlando della somiglianza dell'uomo con Dio, ricevuta per partecipazione, insegna che la speranza dipende dalla fede, ed è qualificata con l'aggettivo ἄπτωτος ("incrollabile", "infallibile"):

Per mezzo della quale [somiglianza], da uomo, l'uomo è fatto degno di diventare Dio. Di quei doni infatti dello Spirito Santo, che qui, nella presente vita, per grazia della fede confidiamo di ricevere, di questi, nel tempo futuro, veramente in realtà sostanzialmente, secondo l'incrollabile speranza della nostra fede (κατὰ τὴν ἄπτωτον ἐλπίδα τῆς πίστεως ἡμῶν), e la salda ed inviolabile promessa dell'annuncio, confidiamo che parteciperemo.⁴

In *Expositio in Psalmum LIX* (secondo i Settanta), commentando queste parole del versetto 9: Ἐμός ἐστι Γαλαὰδ καὶ ἐμός ἐστι Μαννασσηῆς καὶ Ἐφραὶμ κραταίωσις τῆς κεφαλῆς μου («Mio è Galaad, mio è Manasse ed Efraim è la fortezza del mio capo»), il Confessore afferma che la speranza è la fortezza della fede, giacché ci fa vedere i beni futuri come presenti, e applica di nuovo l'aggettivo ἄπτωτος alla speranza, nonché un altro molto simile, ἀδιάπτωτος, che ha lo stesso significato di ἄπτωτος:

Ciò che è la incrollabile speranza, secondo la fede, nei beni futuri (ὅπερ ἐστὶν ἡ κατὰ πίστιν ἐπὶ τοῖς μέλλουσιν ἀγαθοῖς ἄπτωτος ἐλπίς), la quale è sostegno o difesa della testa del giusto, cioè della fede. Poiché la fede è il capo di ogni giusto, e di ogni opera buona. E l'infallibile speranza dei beni futuri (ἡ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀδιάπτωτος

² Cfr. ad esempio: B. STUDER, *Speranza*, in A. DI BERARDINO (dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Casale Monferrato 1984, 3268-3278; *La speranza nei Padri*, Introduzione, traduzione e note di G. Visonà, Paoline, Milano 1993.

³ Cfr. ad esempio: W. VÖLKER, *Massimo il Confessore, maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 437 (edizione originale: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Franz Steiner, Wiesbaden 1965).

⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Mystagogia*, XXIV, in *La Mistagogia ed altri scritti*, edizione critica bilingue con introduzione, versione e note a cura di R. Cantarella (CANTARELLA), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1991², 195. Il testo greco si trova anche nella più recente edizione critica di Christian Boudignon, in *Corpus Christianorum. Series Graeca* (CCSG), vol. 69, Brepols, Turnhout 2011, 59. San Zenone di Verona († 380), aveva segnalato così il fatto che la speranza dipende dalla fede: «Ma la speranza viene dalla fede e, quantunque sia collocata nel futuro, dalla fede a buon diritto dipende. Dove infatti non c'è la fede, non c'è neppure la speranza, perché la fede è il fondamento della speranza (cfr. Eb 11, 1) e la speranza è la gloria della fede: il premio conseguito dalla speranza è meritato dalla fede, la quale combatte sì per la speranza, ma vince per sé» (*Omèlie*, 1, 36, 2: CCSL 22, Brepols, Turnhout 1971, 92).

ἐλπίς) è la sicura fortezza di questa; secondo la speranza, vedendo il futuro come presente ci dilatiamo nelle tribolazioni, rimanendo incrollabili nelle tentazioni.⁵

In *Quaestiones et dubia*, commenta il testo della lettera agli Efesini 6,10-17, in cui san Paolo parla della famosa πανοπλία, ossia la dotazione completa di armi del cristiano, e prendendone spunto descrive la speranza con l'espressione paolina "elmo della salvezza" (Ef 6, 17), giacché questa virtù esercita un ruolo di protezione nei confronti della fede:

"Elmo di salvezza" è la speranza (Περικεφαλαία δὲ σωτηρίου ἐστὶν ἡ ἐλπίς), giacché il casco di cavalleria è un casco sensibile, fabbricato da cuoio, e il cuoio è brillante, resistente, che non si logora; la testa mostra la fede (ἡ δὲ κεφαλή τὴν πίστιν δηλοῖ) e bisogna intendere che la speranza tiene la fede ben protetta (ἡ κατασφαλιζομένη τὴν πίστιν ἐστὶν ἡ ἐλπίς): essendo il casco ben chiuso (...), non lascia che la fede sia ferita. Lui [san Paolo] spera tutto (Πάντα γὰρ ἐλπίζει), non si allontana dalla fiducia in Dio.⁶

In *Quaestiones ad Thalassios*, il Confessore si interroga sul rapporto vicendevole fra le tre virtù teologali. Commentando il testo del secondo libro delle Cronache 32,2-4,⁷ dice che Ezechia rappresenta il *noûs* o intelletto, la parte superiore dell'anima, e insegna che le tre virtù sono ugualmente necessarie per distruggere i mali e acquisire i beni. A tale scopo, il compito specifico della speranza è di annunciare la vittoria sulle potenze avversarie al bene:

I principi di un tale νοῦς sono il λόγος della fede, della speranza e della carità ("Ἀρχοντες δὲ τυγχάνουσι τοῦ τοιοῦτου νοῦς ὁ τῆς πίστεως λόγος καὶ ὁ τῆς ἐλπίδος καὶ ὁ τῆς ἀγάπης) (...). Senza la fede, la speranza e la carità (Χωρὶς γὰρ πίστεως καὶ ἐλπίδος καὶ ἀγάπης) nessuno dei mali è totalmente distrutto e nessuno dei beni è totalmente acquisito. (...). La speranza stabilisce l'aiuto divino (...), promettendo la distruzione delle potenze contrarie ("Ἡ ἐλπίς δὲ τῆς θείας αὐτῷ καθίσταται βοηθείας (...), τὴν τῶν ἐναντίων καθαίρεισιν ἐπαγγελλομένη δυνάμεων).⁸

⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Expositio in Psalmum LIX*, edizione critica di Peter Van Deun, in CCSG, vol. 23, Brepols, Turnhout 1991, 15. Traduzione italiana in CANTARELLA, 17.

⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones et dubia. Qu. XLVIII*, edizione critica di J.H. Declerck, in CCSG 10, Brepols, Turnhout 1982, 41.

⁷ «Ezechia vide l'avanzata di Sennacherib, che si dirigeva verso Gerusalemme per assediare. Egli decise con i suoi comandanti e con i suoi prodi di ostruire le acque sorgive, che erano fuori della città. Essi l'aiutarono. Si radunò un popolo numeroso per ostruire tutte le sorgenti e il torrente che scorreva attraverso la regione, dicendo: "Perché dovrebbero venire i re d'Assiria e trovare acqua in abbondanza"?» (I testi biblici italiani sono presi dalla nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana: *La Bibbia, via, verità e vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium. Qu. XLIX*, edizione critica di C. Laga e C. Steel, in CCSG 7, Brepols, Turnhout 1980, 351-353. Il Confessore insegna che ogni realtà creata possiede un suo λόγος particolare, che è il principio o ragione essenziale che lo definisce ma è anche la sua finalità, lo scopo per cui esiste, in definitiva la sua ragione di essere nel duplice senso di principio e fine del suo essere. Ma questo principio e questo fine sono in Dio, per cui la parola λόγος ha un significato spirituale. I λόγοι sono stati creati da Dio prima della creazione del mondo. Essi giacciono nel Λόγος divino, ma naturalmente non nella molteplicità delle forme con cui si sono manifestati più tardi, bensì con un'unica forma; esistono nel Λόγος solo in potenza, non in atto: così si descrive il loro rapporto con il Λόγος, facendo ricorso ad una distinzione aristotelica. Ma ogni cosa che esiste attualmente e che esisterà in futuro è conosciuta da Dio già prima, ed è conosciuta nei λόγοι.

In una lettera che ha come argomento la carità, il Confessore ritiene che la speranza sia una sorta di anello di congiunzione tra la fede e la carità, in quanto insegna a queste due virtù a dirigersi verso il loro oggetto:

La fede è la base di ciò che viene dietro di essa, e cioè della speranza e dell'amore, dando a loro tutta la forza della verità. La speranza è la forza degli estremi, e cioè l'amore e la fede (Ἡ δὲ ἐλπὶς, τῶν ἄκρων ἐστὶν ἰσχύς, ἀγάπης λέγω καὶ πίστεως), facendo vedere dai due lati ciò che bisogna credere e amare e insegnando a dirigersi verso di essi. E l'amore è il loro compimento, abbracciando tutto intero l'ultimo desiderio, procurando loro il riposo del loro movimento verso ciò che si deve credere e sperare, e permettendo persino di gioirne da quaggiù.⁹

Nella stessa lettera, san Massimo aveva affermato poco prima la supremazia dell'amore sulla fede e la speranza, giacché l'amore racchiude in sé le altre due virtù teologali, perché può gioire in anticipo di ciò che crediamo e speriamo:

Quale genere di bene non possiede l'amore? Non ha la fede come primo fondamento delle cose della pietà, dando a chi la possiede la piena garanzia dell'esistenza di Dio, nonché delle cose divine? (...). Non possiede l'amore la speranza, che grazie a lui, produce questo bene che ne è in realtà il fondamento, tenendolo più fermamente della mano che tocca la realtà della materia? Forse non dà la gioia di ciò che crediamo e speriamo? (Οὐκ ἐλπίδα, τὴν ὑφιστάσαν ἑαυτῇ τὸ ὄντως ὑφιστάμενον ἀγαθόν, καὶ πλεον κατέχουσιν, ἢ ὅσον χεὶρ τὸ τῇ ἀφῆ ὑποπίπτων τῆς ὕλης παχύτατον; Οὐ τῶν πιστευθέντων τε καὶ ἐλπισθέντων δίδωσι τὴν ἀπόλαυσιν;).¹⁰

D'altronde, san Massimo sostiene il primato della carità sulla fede e la speranza, argomentando che queste due virtù non possono durare sempre, come la carità:

La fede e la speranza durano sino a un determinato momento (Καὶ ἡ μὲν πίστις καὶ ἐλπὶς μέχρι τίνος); la carità invece dura per infiniti secoli, in suprema unione con Colui che è supremamente infinito e in continuo aumento: e per questo più grande di tutte è la carità (cfr. 1Cor 13,13).¹¹

Un principio spesso ripetuto da Massimo è che tutte le cose sono state create da Dio secondo il loro modello. Di conseguenza, le cose non hanno preso sussistenza insieme ai loro λόγοι, ma ciascuna secondo la sapiente decisione del Creatore, nel tempo a lei destinato. Per approfondire la dottrina massimiana sul Λόγος e sui λόγοι, vedi T.T. TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford – New York 2008, 64-137.

⁹ IDEM, *Epistola II ad Ioannem cubicularium, de charitate* (PG 91, 396B-C). Traduzione francese in MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye (PONSOYE 1), Les Éditions du Cerf, Parigi 1998, 83.

¹⁰ *Ibidem* (PG 91, 393CD – 395; PONSOYE 1, 82).

¹¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate, III*, 100, in MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, editi criticamente con introduzione, versione e note da A. Ceresa-Gastaldo, (CERESA-GASTALDO), Studium, Roma 1963, 193.

III. IL CONTENUTO DELLA SPERANZA

Il contenuto della speranza risponde alla domanda seguente: in che cosa spera il cristiano? La risposta di san Massimo a tale domanda non è univoca giacché egli segnala con diverse espressioni l'oggetto o contenuto della speranza cristiana. In una lettera esorta Cosma, diacono di Alessandria, a ormeggiare il suo desiderio solo in ciò che spera l'anima, in contrapposizione alla vita presente:

È la fermezza della tua confessione di fede in Nostro Signore Gesù Cristo, nostro vero Dio, ciò che (...) ti ha reso incrollabile, lasciando in disparte la miserabile vita presente, la cui dolcezza hai poco fa disprezzato per ormeggiare il tuo desiderio solo in ciò che spera l'anima (πρὸς μόνα τὰ ἐλπίζόμενα τῆς ψυχῆς ὄλον πόθον μεθώρμισας), e che la fede e una buona coscienza segnano con il loro sigillo.¹²

Il Confessore usa qui una forma del verbo μεθορμίζω: "Trasferire la flotta da un seno di mare o da una baia a un'altra", che è un vocabolo affine al verbo ὀρμίζω: "Portare la nave al porto, ormeggiare", per cui si potrebbe congetturare ragionevolmente che si è ispirato al celebre testo della *Lettera agli Ebrei* 6,19, ove si paragona la fermezza della speranza a quella di un'ancora: «In essa [la speranza] abbiamo per l'anima un'ancora sicura e solida» (ἦν ὡς ἄγκυραν ἔχομεν τῆς ψυχῆς ἀσφαλῆ τε καὶ βεβαίαν).

Più avanti nella stessa lettera, san Massimo concretizza ancora di più l'oggetto della speranza, quando afferma che questa virtù ci rende certi del possesso e godimento dei beni eterni:

Non cediamo allo scoraggiamento nelle tribolazioni (...), sapendo che la tribolazione genera la pazienza; la pazienza, la fedeltà; la fedeltà, la speranza; e la speranza non ci rende confusi, perché ha la certezza del possesso e godimento dei beni eterni (ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, βεβαίαν ἔχουσα τὴν ὑπὲρ ὧν πάσχομεν αἰώνιων ἀπόλαυσιν ἀγαθῶν).¹³

Una espressione simile a "beni eterni" è quella di "beni futuri", come insegna il Confessore quando si domanda che cosa significhi il numero 153 dei pesci della pesca miracolosa (cfr. Gv 21,11), e risponde che tale numero può rappresentare:

I salvati e i degni del Regno dei Cieli per la fede nella Santa Triade e la speranza dei beni futuri (καὶ τῆς τῶν μελλόντων ἐλπίδος).¹⁴

La espressione "speranza dei beni futuri" compare anche in *Capita theologica et oeconomica*:

Chi abbraccia sinceramente la vita evangelica ha reciso pure da sé il principio e la fine del male e raggiunge ogni virtù in opera ed in parola, offrendo sacrifici di lode e ringraziamento, separato da ogni turbamento delle passioni in atto e libero dalla lotta

¹² MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistola XVI ad Cosmam religiosissimum diaconum Alexandrinum* (PG 91, 577A).

¹³ *Ibidem*, 579A.

¹⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones et dubia. Qu. LVI* (CCSG 10, 70).

della mente contro di esse; egli possiede inoltre l'unico piacere inesauribile che alimenta la sua anima per la speranza dei beni futuri (καὶ μόνην ἔχων τὴν ἐπ' ἐλπίδι τῶν μελλόντων ἀγαθῶν τὴν ψυχὴν διατρέφουσιν, ἀκόρεστον ἡδονήν).¹⁵

La stessa espressione compare altresì in due *Quaestiones ad Thalassium*. Nella *Quaestio XXVI*, san Massimo spiega le parole di Daniele a Nabucodonosor: «Sarai bagnato dalla rugiada del cielo» (Dn 4, 22), dicendo che ciò può significare la Provvidenza, oppure:

La legge naturale, non interamente corrotta, o forse la stessa conoscenza secondo la grazia di Dio degli intelligibili a partire dai visibili (cfr. 1Cor 13,9), che conforta l'uomo quaggiù per la speranza dei beni futuri (δι' ἣν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ἐνταῦθα τῇ ἐλπίδι τῶν μελλόντων κρατούμενος).¹⁶

Inoltre, nella *Quaestio XXXIX ad Thalassium*, quando il Confessore si domanda circa il significato dei tre giorni trascorsi dalla folla con Gesù nel deserto (cfr. Mt 15,32), risponde che il deserto:

È la natura degli uomini o questo mondo in cui perseverano nel λόγος della virtù e della conoscenza coloro che soffrono a causa della fede e della speranza dei beni futuri (οἱ διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐλπίδος κακοπαθοῦντες).¹⁷

D'altronde, san Massimo insegna che la speranza ha il compito di portare sotto la vista le cose future come se fossero presenti. Nel commentare il testo di 2Re 18,18: «Essi chiesero del re e incontro a loro vennero Eliakim figlio di Chelkia, il maggiordomo, Sebna lo scriba e Ioach figlio di Asaf, l'archivista», interpreta così il nome dello scriba Sebna:

Sebna, lo scriba, vale a dire: *conversione*, mostrando chiaramente (...) il λόγος più compiuto della divina speranza (τὸν πληρέστατον τῆς θείας ἐλπίδος λόγον), senza la quale non si produrrebbe nessuna conversione a Dio, perché certamente il proprio della speranza è descrivere, cioè insegnare e portare sotto la vista come presenti le cose future (εἴπερ ἐλπίδος ἴδιον τὸ γραμματεῦειν ἤγουν διδάσκειν τε καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγειν ὡς παρόντα τὰ μέλλοντα).¹⁸

Nella *Quaestio LVIII ad Thalassium*, san Massimo commenta il testo della prima lettera di san Pietro 1,6: «Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove», e si domanda: «Come colui che piange nelle prove può gioire in ciò che lo fa piangere?». Risponde dicendo che ciò è possibile grazie alla speranza dei beni eterni, che fa vedere all'uomo come presente la bellezza dei beni futuri:

¹⁵ IDEM, *Capita theologica et oeconomica*, I, 96 (PG 90, 1121 C). Ho riportato la traduzione italiana in MASSIMO CONFESSORE, *Il Dio-Uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, Introduzione, traduzione e note di A. Ceresa-Gastaldo, Jaca Book, Milano 1980, 64.

¹⁶ IDEM, *Quaestiones ad Thalassium*. Qu. XXVI (CCSG 7, 185).

¹⁷ *Ibidem*. Qu. XXXIX (CCSG 7, 259).

¹⁸ *Ibidem*. Qu. XLIX (CCSG 7, 353).

Occorre che il νοῦς, che nella vita presente soffre secondo la carne di numerose pene che comportano le prove per la virtù, sia sempre gioioso ed esulti nella sua anima per la speranza dei beni eterni (καὶ ἠδεσθαι διὰ τὴν ἐλπίδα τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν), persino se la sua sensibilità soffre (...). È così, mi sembra, che l'uomo può gioire in ciò che lo fa soffrire. Perché soffrendo nella sua carne per le sue pene e i suoi sforzi per la virtù, egli gioisce in questa stessa virtù secondo l'anima (ἐν αὐτῇ χαίρει τῇ ἀρετῇ κατὰ ψυχὴν), vedendo come presente la bellezza dei beni futuri (ὡς παροῦσαν θεώμενος τὴν τῶν μελλόντων εὐπρέπειαν).¹⁹

In *Ambiguorum liber ad Ioannem*, san Massimo annovera la risurrezione del corpo tra i beni futuri che costituiscono il contenuto della speranza:

Egli [Cristo] ha già attuato precedentemente in se stesso, per formare noi, tutto quello che si deve dire e fare, morendo e risorgendo ed essendo assunto nei cieli e sedendo con il suo corpo alla destra di Dio il Padre, affinché anche noi, morendo, sperassimo con certezza (βεβαίως ἐλπίζωμεν) nella risurrezione e nella vita assolutamente libera da ogni morte e da ogni corruzione e nella assunzione nei cieli e nel conseguimento dell'onore e della gloria in Dio il Padre grazie alla mediazione del Figlio stesso, nella beata ed eterna permanenza insieme con lui e nella assoluta conservazione del nostro corpo.²⁰

Secondo Sherwood,²¹ san Massimo reagisce qui contro l'errore dei monaci origenisti di Palestina, che nella prima metà del secolo sesto sostenevano la scomparsa o abolizione del corpo umano, sia del corpo di Cristo che degli altri corpi umani, dopo la risurrezione finale.²²

¹⁹ *Ibidem*. Qu. LVIII, edizione critica di C. Laga e C. Steel, in CCSG 22, Brepols, Turnhout 1990, 36.

²⁰ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber ad Ioannem. Ambiguum XLII*, in MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini (MORESCHINI), Bompiani, Milano 2003, 482s. Testo greco in PG 91, 1031-1417 (citazione: 1333 C-D). Sant'Agostino d'Ippona († 430), nel commentare le parole del Salmo 63 (62), 2: *Di te ha sete l'anima mia. In molti modi ha avuto sete di te anche la mia carne*, aveva parlato così della risurrezione del corpo quale oggetto della speranza: «È giusto, dunque, che allo stato attuale abbia sete la nostra anima. Ma come si spiega che anche la nostra carne ha sete, e per di più in molti modi? (...). È perché anche alla nostra carne è promessa la risurrezione (...). Sì, non ci viene promesso niente di meno che la risurrezione della carne. Ascoltate e imparate, perché sappiate qual è la speranza dei cristiani e per quale motivo siamo cristiani!» (*Commento ai Salmi*, 62, 6: CCSL 39, Brepols, Turnhout 1956, 797).

²¹ Cfr. P. SHERWOOD, *The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1955, 73, nota 1.

²² Questo errore era stato denunciato dall'imperatore Giustiniano in una lettera inviata ai Padri del Quinto Concilio Ecumenico (II di Costantinopoli) nell'anno 553, prima dell'inizio dei lavori conciliari. Giustiniano allegava alla lettera quindici anatematismi, di cui il decimo e l'undicesimo condannano la dottrina della scomparsa o abolizione del corpo umano dopo la risurrezione:

«' Εἴ τις λέγει, ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ σφαιροειδὲς τῷ σχήματι, καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα· καὶ ὅτι αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἢ τῶν σωμάτων φύσις, ἀνάθεμα ἔστω».

(«X. Si quis dixerit, Domini corpus post resurrectionem fuisse aethereum et figura sphaerica: et quod talia etiam reliquorum post resurrectionem futura sunt corpora: et quod ipso Domino primum deponente proprium suum corpus et omnibus similiter, abibit in nihilum natura corporum: anathema sit»).

Anche in *Expositio in Psalmum LIX* (secondo i Settanta), allorché commenta il versetto 13: Δὸς ἡμῖν βοήθειαν ἐκ θλίψεως· καὶ ματαία σωτηρία ἀνθρώπου («Dacci aiuto nella tribolazione; vana è la salvezza dell'uomo»), san Massimo afferma la speranza nella risurrezione:

Tribolazione infatti, a mio parere, è la tirannica signoria della morte e della corruzione; aiuto è, per grazia, la salda speranza della risurrezione (βοήθεια δὲ ἡ διὰ τῆς χάριτος βεβαία τῆς ἀναστάσεως ἐλπίς): alla quale guardando, gli uomini sopportano senza dolore la tristezza della morte.²³

Nella *Epistola IV*, ove Massimo tratta della tristezza secondo Dio,²⁴ si può reperire ancora un'allusione alla risurrezione quale oggetto della speranza:

La speranza della risurrezione suscita questa tristezza (ταύτην συνίστησι τὴν λύπην ἡ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίς).²⁵

Anche nella stessa lettera, dopo aver elencato alcune opere di carità che deve praticare il cristiano, afferma che l'oggetto della speranza è la salvezza:

Facciamoci tutto per tutti, sia per il timore di Dio, sia per la minaccia dei giudizi futuri, giacché senza queste cose che ho elencato non c'è assolutamente speranza di salvezza (οὐκ ἔστιν οὐδενὶ τὸ παράπαν σωτηρίας ἐλπίς).²⁶

D'altronde, in *Ambiguorum liber ad Ioannem*, il Confessore afferma che l'oggetto della speranza è al di sopra di ogni bene circoscritto o creato:

Ciò che noi speriamo è al di sopra di tutto questo (ὕπερ ταῦτα πάντα τὰ ἐπιζόμενά ἐστιν): come sta scritto (1Cor 2,9: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano»), è al di là della vista e dell'udito e del pensiero.²⁷

Nella stessa opera, san Massimo insegna che l'oggetto della speranza è anche «la grazia della divinizzazione (τῆς θεώσεως χάρις), la quale è proposta nella spe-

«α' Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι τέλος ἐστὶ τοῦ μυθεομένου ἢ αἴλος φύσις, καὶ οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἀνάθεμα ἔστω».

(«XI. Si quis dixerit, quod futurum iudicium significat omnimodam corporum abolitionem: et quod finis conflictae fabulae est natura expers materiae: et quod in futuro nihil eorum erit quae constant materia, se nuda et sola mens: anathema sit») (MANSI, 9, 399-400). Il testo greco dei quindici anatematismi è stato rieditato da F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster i. W. 1899, 90-96.

²³ MASSIMO IL CONFESSORE, *Expositio in Psalmum LIX* (CCSG 23, 21; CANTARELLA, 23).

²⁴ Massimo si riferisce al testo paolino di 2Cor 7,9-10: «Ora ne godo, non per la vostra tristezza, ma perché vi siete rattristati per convertirvi; vi siete infatti rattristati secondo Dio, e così non siete stati puniti da noi. La tristezza secondo Dio infatti (ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη) genera una conversione per la salvezza e di cui non ci si pente, mentre la tristezza del mondo genera la morte».

²⁵ MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistola IV ad Ioannem cubicularium* (PG 91, 416C; PONSOYE 1, 94).

²⁶ *Ibidem* (PG 91, 420A; PONSOYE 1, 96).

²⁷ MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambiguorum liber ad Ioannem. Ambiguuum VII* (PG 91, 1076A; MORESCHINI, 218).

ranza (ή κατ' ἐλπίδας προκειμένη) a coloro che amano Cristo»,²⁸ e più avanti sviluppa la stessa idea allorché, parlando della Provvidenza divina nei confronti del mondo, afferma che il movimento delle creature razionali è uno "scherzo di Dio":

A causa della loro stabilità fluttuante e mutevole, o per meglio dire, del loro scorrere stabile. Ed è straordinario vedere una stabilità che sempre scorre e si muove e uno scorrere sempre in movimento, come vuole la provvidenza, escogitato da Dio in funzione del miglioramento delle realtà che sono oggetto della sua economia. Tale movimento è in grado di rendere sapienti coloro che sono da lui educati e far loro sperare certamente di andare in un luogo diverso (ἀλλαχοῦ μεταστήσεσθαι πάντως ἐλπίζειν) e di credere che la fine del mistero di tale movimento che li riguarda consista nell'essere certamente divinizzati per grazia (διὰ τῆς χάριτος θεωθήσεσθαι) in seguito al loro protendersi verso Dio.²⁹

La fine, dunque, del movimento delle creature razionali è la loro divinizzazione. Sempre in *Ambiguorum liber ad Ioannem*, il Confessore rifiuta la teoria origeniana della preesistenza degli esseri razionali in Dio e la loro dispersione causata per aver preso sazieta dell'amore e della contemplazione di Dio, con questo argomento:

Ma se essi [gli avversari di Massimo] vogliono che questo è avvenuto un tempo in seguito ad un ordine, e se gli esseri razionali si procurarono la loro dispersione perché si mossero dall'essere fissi e stabili nella realtà che è l'estrema e l'unica desiderabile (...), come lo potranno dimostrare? Essi logicamente sopportano che le creature razionali di necessità avranno all'infinito le medesime cadute per le medesime cause. Una volta, infatti, che le creature razionali hanno potuto disprezzare qualche cosa, per averne fatto la prova, non ci sarà nessun modo per impedire che lo possano fare sempre. E cosa potrebbe essere più miserabile del fatto che esse si muovano in questo modo e non possano avere o sperare nessuna collocazione che sia immobile per la sua stabilità nel bene? (καὶ μηδεμίαν ἔχειν ἢ ἐλπίζειν βάσιν ἀμετάθετον τῆς ἐν τῷ καλῷ παγιότητος, τί ἄλλο γένοιτ' ἂν ἐλεεινότερον);³⁰

In *Opuscula theologica et polemica*, si può reperire un'altra allusione alla deificazione come oggetto della speranza. Nell'*Opusculum VII*, Massimo si rivolge così al diacono Marino di Cipro:

Tu illumini (...) coloro che desiderano la luce, e che per piacere della sapienza si fanno all'immagine, per mezzo della speranza (δι' ἐλπίδος εἰκονισθέντας), di ciò che, per

²⁸ *Ibidem. Ambiguum X* (PG 91, 1200A; MORESCHINI, 337).

²⁹ *Ibidem. Ambiguum LXXI* (PG 91, 1412C; MORESCHINI, 567).

³⁰ *Ibidem. Ambiguum VII* (PG 91, 1069C; MORESCHINI, 213). A questo riguardo commenta Cooper: «He [Maximus] argues that the doctrine of *henad*, which holds that "stasis" or rest designates an actual original state from which rational beings fell through motion, fundamentally destabilizes the hope of eternal salvation in Christ inasmuch as it conceives this original state of union with God as metaphysically unstable» (A. COOPER, *Spiritual Anthropology in Ambiguum 7*, in P. ALLEN, B. NEIL (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford 2015, 362).

natura, è ciò che desiderano, e li porti ad sperimentarlo, promuovendo alla fine con pietà la loro trasformazione integrale (ὀλικὴν μεταποίησιν).³¹

Nell'*Opusculum* VIII della stessa opera, una lettera al vescovo Nicandros, il Confessore afferma che in speranza riceviamo la vittoria finale:

Ricevendo già da Lui in speranza (ἤδη κατ' ἐλπίδας λαβῶν) la corona verdeggiate, fiorita di carismi e mai appassita, per le energie dello Spirito.³²

In *Mystagogia*, san Massimo insegna che con “buona speranza” si possono raggiungere le divine promesse:

Se così dunque vivessimo, potremmo venire alla fine delle divine promesse, con buona speranza (μετ' ἐλπίδος ἀγαθῆς).³³

Infine, la liberazione dalle calamità costituisce anche un oggetto della speranza:

Compi tutti gli altri miracoli e segni di allora per dare ai suoi fedeli la speranza di essere liberati (ἐλευθερίας ἐλπίδα) dalle calamità che li assediavano.³⁴

IV. IL MOTIVO DELLA SPERANZA

San Massimo parla non soltanto dell'oggetto o contenuto della speranza, ma anche del motivo o ragione per cui dobbiamo sperare i cristiani. A questo riguardo insegna innanzitutto che non si deve sperare negli uomini, ma in Dio solo:

Poniamo ogni nostra speranza in lui solo (Πᾶσαν τὴν ἐλπίδα ἡμῶν ἐπ' αὐτὸν μόνον θήσωμεν), ed ogni nostra cura in lui solo mettiamo, ed egli stesso ci libererà da ogni tribolazione, e per tutta la vita ci nutrirà. Amiamo di cuore ogni uomo, ma in nessun uomo poniamo la speranza (ἐπὶ μηδενὶ δὲ ἀνθρώπων τὴν ἐλπίδα θήσωμεν).³⁵

³¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica VII* (PG 91, 72A-B). Traduzione francese in MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye (PONSOYE 2), Les Éditions du Cerf, Paris 1998, 145.

³² *Ibidem VIII* (PG 91, 89D; PONSOYE 2, 157).

³³ MASSIMO IL CONFESSORE, *Mystagogia, XXIV* (CCSG 69, 67; CANTARELLA, 205). L'espressione “buona speranza” è messa da Platone nel suo dialogo sull'immortalità dell'anima sulla bocca di Socrate, che dopo aver argomentato che l'anima può raggiungere ciò cui aspira solo quando si sia staccata dal corpo, afferma: «Questo viaggio nell'aldilà che ora mi viene imposto si compie con buona speranza» (*Fedone* 67c). Negli *Stromata IV, XXII, 144, 2*, Clemente Alessandrino († 215) raccoglie queste parole di Socrate: «Quanto alla speranza dopo la morte, non solo i cultori della filosofia barbara sanno che essa è positiva per i buoni e viceversa per i cattivi, ma anche i pitagorici. Anch'essi, infatti, proponevano come fine ai filosofi la speranza, come del resto anche Socrate nel *Fedone*, quando dice che le anime elette si dipartono da questo mondo “con buona speranza”» (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* [GCS: Corpus Berolinense], 2, ed. O. Stählin – L. Früchtel, Berlino 1985⁴, 312).

³⁴ IDEM, *Ambiguorum liber ad Ioannem. Ambiguum XLII* (PG 91, 1344B; MORESCHINI, 491).

³⁵ IDEM, *Liber asceticus, XLIII* (CANTARELLA, 95). Testo greco anche nella edizione critica più recente di Peter van Deun, in CCSG, vol. 40, Brepols, Turnhout 2000, 117. San Massimo si riallaccia qui all'antitesi veterotestamentaria tra lo sperare in Dio e lo sperare nell'uomo, come si legge in Geremia: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo, che pone nella carne il suo sostegno (...). Benedetto l'uomo che confida nel Signore e il Signore è la sua fiducia» (Ger 17, 5-7). Anche nei Salmi, ad esempio:

Lo stesso insegnamento è presente anche in *Capita de caritate*:

Si deve amare di cuore ogni uomo, ma si deve porre la speranza in Dio solo (ἐπὶ τῷ Θεῷ δὲ μόνῳ τὴν ἐλπίδα θετερόν).³⁶

Nella stessa opera, san Massimo qualifica la speranza in Dio come “salda” (βέβαια):

Messo così provvidenzialmente alla prova mediante le afflizioni, terrai salda la speranza in Dio (ἔξεις βεβαίαν τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα).³⁷

In *Quaestiones ad Thalassium*, nel commentare il naufragio di Paolo davanti all'isola di Malta (cfr. At 27, 39-44), insiste di nuovo sulla saldezza della divina speranza:

Così si può pensare, secondo me, che le tempeste che gli vengono nella notte sono le prove involontarie; l'isola, l'abito fermo e inconcusso della speranza divina (τὴν δὲ νῆσον τὴν παγίαν ἔξιν τῆς θείας ἐλπίδος καὶ ἄσειστον).³⁸

In una lettera alle monache dissidenti di Alessandria, insegna che la confessione retta della fede nonché della speranza, è dovuta alla grazia di Dio. Ecco l'inizio della lettera:

Sono sicuro che voi siete veramente ferme nel bene, che le vostre anime non inciampino fuori dei sentieri della confessione retta e pia della fede pura e senza difetto in Cristo e della speranza (τε καὶ ἐλπίδος), per la grazia di Dio che vi ha chiamato.³⁹

Infine afferma altrove che chi non ha la fede spera più nel denaro che in Dio:

Chi non ha fede [ama il denaro] (...) e spera più in esso (καὶ ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἐλπίζει) che in Dio, autore e provvidenza di ogni creatura.⁴⁰

«Non confidate nei potenti, in un uomo che non può salvare (...). Beato chi ha per aiuto il Dio di Giacobbe, chi spera nel Signore suo Dio» (Sal 145 [146]). Lo stesso insegnamento è reperibile nella tradizione patristica precedente, ad esempio, in san Giustino Martire († 165), quando risponde al giudeo Trifone il quale accusa i cristiani di riporre la speranza in un uomo (Cristo), dicendo: «Né riteniamo che altro sia il nostro Dio e altro il vostro, bensì è quel medesimo che ha tratto i vostri padri dalla terra d'Egitto (...). Non in un altro abbiamo sperato – ché non ve n'è un altro – ma in colui nel quale avete sperato anche voi, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (*Dialogo con Trifone*, 11, 1, Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Visonà, Milano 1988, 112). Un'applicazione cristologica di Ger 17,5,7 è reperibile in Origene: «*Maledetto chi spera nell'uomo* (LXX). Sono pure presi di mira coloro che sperano negli onori. “Quel tal mio amico è centurione..., è governatore (...). Contro questa gente è detto: *Maledetto chi spera nell'uomo*. Noi però non riponiamo la nostra speranza in nessun uomo, anche se sembra esserci amico. Non in lui speriamo, ma nel Signore nostro Cristo Gesù» (*Omelia su Geremia* 15, 6, in *Sources Chrétiennes* 238, ed. P. Nautin, Paris 1977, 128-129).

³⁶ *Ibidem*, IV, 95 (CERESA-GASTALDO, 237).

³⁷ *Ibidem*, I, 52 (CERESA-GASTALDO, 69). San Giovanni Crisostomo († 407) aveva sottolineato così la saldezza della speranza in Dio: «Chi aggredisce uno che ha riposto la sua speranza in Dio se ne tornerà indietro a mani vuote, perché la speranza in Dio è molto più salda di una montagna» (*Commento ai Salmi* 124, 1: PG 55, 357).

³⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*. Qu. XXXVII (CCSG 7, 249-251).

³⁹ IDEM, *Lettera XVIII ad moniales quae Alexandriae a catholica fide discesserant* (PG 91, 584D; PONSOYE 1, 195).

⁴⁰ IDEM, *Capita de caritate*, III, 18 (CERESA-GASTALDO, 151).

V. SPERANZA E PREGHIERA

San Massimo ritiene che la virtù della speranza sia una condizione di possibilità della preghiera incessante, quando afferma:

E il Fratello disse: “E come può la mente pregare senza tregua? Infatti suonando e leggendo, frequentando e adempiendo il ministero la distogliamo verso molti pensieri e sensazioni”. E rispose il Vecchio: “Nulla di impossibile prescrive la divina Scrittura: poiché lo stesso Apostolo suonava e leggeva e ministrava, e pur pregava senza interruzione. Ininterrotta preghiera infatti è l’aver sempre la mente (νοῦς) vicina a Dio con molta riverenza e con amore, ed esser sempre sospeso alla speranza di lui (καὶ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ αἰεὶ ἀποκρέμασθαι), e l’aver fiducia in lui in ogni cosa, e nelle azioni e in ciò che accada. In tale condizione l’Apostolo diceva: *Chi ci separerà dall’amor di Cristo? Afflizione o distretta?*, e ciò che segue. E poco dopo: *Poiché son persuaso che né morte, né vita, né angeli. E ancora: In ogni cosa afflitti, e non tormentati; perplessi, e non disperati; perseguiti, ma non abbandonati; abbattuti, ma non perduti. Portando sempre nel nostro corpo la mortificazione del Signore Gesù; affinché la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale.*⁴¹

Massimo insegna qui la possibilità di pregare sempre a patto che il νοῦς resti sempre vicino a Dio (προσκειμενον),⁴² e rimaniamo sospesi alla speranza, riponendo sempre la fiducia in Dio per ogni cosa. Per sottolineare l’importanza del ruolo della virtù della speranza nella preghiera continua, il santo presenta nuovamente l’esempio di san Paolo, che poteva pregare ininterrottamente perché in tutte le sue azioni riponeva la sua speranza in Dio:

In tale condizione dunque l’Apostolo incessantemente pregava: e invero in tutte le sue azioni e in tutto ciò che gli accadesse, egli, come si è detto, era sospeso alla speranza di Dio (τῆς ἐλπίδος τοῦ Θεοῦ ἀπεκρέματο). Per questo tutti i santi godettero sempre degli affanni, per giungere allo stato del divino amore. E per questo l’Apostolo diceva: *Molto volentieri dunque mi glorierò nelle mie debolezze, affinché abiti in me la virtù di Cristo.* E poco dopo: *quando io sono debole, allora sono forte.* Ma guai a noi miseri, perché abbandonammo la via dei santi Padri, e per questo siamo privi di ogni opera spirituale.⁴³

D’altronde, in *Capita de caritate*, il Confessore afferma che uno dei due stati più alti della preghiera pura nasce dalla “buona speranza”:

Due sono gli stati più alti della preghiera pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς): l’uno è proprio degli uomini attivi (τοῖς πρακτικοῖς), l’altro di quelli contemplativi (τοῖς θεωρητικοῖς). E l’uno nasce nell’anima dal timore di Dio e dalla buona speranza (ἐλπίδος ἀγαθῆς).⁴⁴

⁴¹ IDEM, *Liber asceticus*, XXV (CCSG 40, 51; CANTARELLA, 59).

⁴² Il verbo greco πρόσκειμαι può significare, sia «essere situato vicino a», sia «aderire a, votarsi a, consacrarsi a». Cantarella ne ha scelto il primo significato.

⁴³ MASSIMO IL CONFESSORE, *Liber asceticus*, XXV (CCSG 40, 53; CANTARELLA, 59).

⁴⁴ IDEM, *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93). Sherwood afferma che in questo testo «two supreme states of pure prayer are distinguished, one for the practical, one for the contemplative. The first is characterized by the uninterrupted making of prayers in the presence of God; the other by seizure by the divine light and love, apart from all perception of things. Consequent on this rapture the mind is moved constantly about the properties of God and receives clear impressions of Him»

In quest'opera, san Massimo insegna altresì che per pregare incessantemente bisogna raggiungere il più alto grado della preghiera, che denomina usualmente con l'espressione tecnica *preghiera pura*, mutuata da Evagrio Pontico,⁴⁵ e rimanere stabilmente in esso:

Il più alto grado della preghiera dicono sia questo: il trovarsi la mente fuori della carne e del mondo, del tutto immateriale e senza forma durante la preghiera (ἐν τῷ προσεύχεσθαι). Chi dunque mantiene questo stato (τὴν κατάστασιν) integro, costui prega davvero incessantemente (ἀδιαλείπτως προσεύχεται).⁴⁶

La principale originalità di Massimo nei confronti di Evagrio Pontico per quanto riguarda la preghiera pura, risiede soprattutto nel fatto che Massimo ne ha un duplice concetto giacché, come abbiamo visto poc'anzi, sostiene l'esistenza di un tipo di preghiera pura al vertice della vita pratica e un altro tipo di preghiera pura al vertice della vita contemplativa.⁴⁷

VI. SPERANZA E COMBATTIMENTO SPIRITUALE

San Massimo mette in rapporto la speranza cristiana con altre virtù necessarie per il combattimento spirituale, come sono la pazienza e la longanimità:

La imperturbabilità partorisce la carità (Ἀγάπην μὲν τίκτει ἀπάθεια); la speranza in Dio (ἡ εἰς Θεὸν ἐλπὶς) partorisce la imperturbabilità; la pazienza (ὕπομονή) e la longanimità (μακροθυμία) partoriscono la speranza (τὴν δὲ ἐλπίδα).⁴⁸

Soltanto chi è paziente avrà la speranza in Dio:

Chi sopporta le affezioni avrà la speranza in Dio (Ὁ δὲ ὑπομένων τὰ θλιβερά ἔξει τὴν εἰς Θεὸν ἐλπίδα); la speranza in Dio (ἡ δὲ εἰς Θεὸν ἐλπὶς) separa da ogni passione terrena.⁴⁹

Più avanti nella stessa opera, san Massimo afferma che la speranza nasce dal timore di Dio:

Duplici è il timore di Dio: il primo è prodotto in noi dalle minacce del castigo e per mezzo di esso nascono in noi progressivamente il dominio di noi stessi e la pazienza e la speranza in Dio (καὶ ἡ εἰς Θεὸν ἐλπὶς).⁵⁰

(P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, The Newman Press, New York/Mahwah N. J. 1955, 88). Dal canto suo, Völker afferma che qui Massimo «distingue due forme per la preghiera pura, una destinata alle persone attive, per la quale il presupposto è costituito dal timor di Dio e dalla speranza, e l'altra, che è propria dei contemplativi e proviene dalla purificazione totale» (*Massimo il Confessore*, 491).

⁴⁵ Per approfondire questo tipo di preghiera in Evagrio, vedi C. STEWART, *Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus*, «Journal of Early Christian Studies» 9 (2001/2) 173 – 204.

⁴⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, II, 61 (CERESA-GASTALDO, 123).

⁴⁷ Per ulteriori chiarimenti sull'argomento, vedi M. BELDA, *La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore*, «Annales theologici», 26 (2012) 305 – 322.

⁴⁸ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, I, 2 (CERESA-GASTALDO, 51).

⁴⁹ *Ibidem*, I, 3 (CERESA-GASTALDO, 51).

⁵⁰ *Ibidem*, I, 81 (CERESA-GASTALDO, 81).

Secondo il Confessore, la speranza sprona al combattimento spirituale con la certezza di contare sull'aiuto divino:

Il proprio della speranza (ἐλπίδος ἴδιον) (...) è di mai lasciare credere a coloro che combattono le potenze avverse che Dio ha cessato di coprirle con il suo scudo. Donde il combattimento dei santi per Lui.⁵¹

Nel commento ai versetti 9-10 del Salmo LIX (secondo i Settanta): Ιούδας Βασιλεύς μου, Μωὰβ λέβης τῆς ἐλπίδος μου («Giuda è il mio re, Moab il bacino della mia speranza»), il Confessore insegna che la vita cristiana richiede la purificazione della speranza come preparazione per ricevere i beni futuri.

La purificazione è il bacino della speranza (Κάθαρσις γὰρ ἐστὶν ὁ λέβης τῆς ἐλπίδος), cioè la preparazione, per mezzo di una vita secondo la purificazione, all'eredità dei beni riservati per noi secondo la speranza (κατ' ἐλπίδας).⁵²

Di seguito stabilisce il fondamento cristologico della speranza, quando afferma che Moab può anche significare l'Incarnazione del Signore, il vero bacino della nostra speranza:

Moab può anche intendersi della Incarnazione del Signore, giacché il Figlio dell'uomo per causa nostra si è fatto, e rimane, il vero bacino della nostra speranza (ὁ ἀληθινὸς λέβης τῆς ἐλπίδος ἡμῶν), cioè colui che lava e purifica in noi le sozzure e le macchie causate dal nostro peccato.⁵³

VII. LA GIOIA E LA CONSOLAZIONE DELLA SPERANZA

La speranza di partecipare alla stessa vita divina riempie l'anima di una gioia indescrivibile:

È con giusta ragione che colui che è incitato da una speranza di vita del nostro Dio e Salvatore (εἰκότως ὁ τῆς κατ' ἐλπίδα ζωῆς, τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν [...] ἐφιέμενος), esulta nella sua anima con una gioia ineffabile, sempre con una speranza degli splendidi beni futuri (διηνεκῶς τῇ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐλπίδι γανυμένην).⁵⁴

In questa stessa linea, san Massimo scrive altrove:

Colui che dentro di sé si rallegra di speranza è tutto brillante e radioso (ἀλλ' ἔνδον ὁ τοιοῦτος στίλβων ἐστὶν καὶ φαιδρός, τῇ ἐλπίδι γαννύμενος).⁵⁵

⁵¹ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium. Qu. XLIX* (CCSG 7, 353).

⁵² IDEM, *Expositio in Psalmum LIX* (CCSG 23, 16; CANTARELLA, 17).

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium. Qu. LVIII* (CCSG 22, 35). A questo riguardo, san Basilio Magno († 379), nel commentare le parole di san Paolo: «Siate lieti nella speranza» (Rm 12,12), afferma: «La speranza dunque è quella che fa sì che la gioia abiti nell'animo dell'uomo virtuoso» (*Omelia sull'azione di grazie*, 3; PG 31, 224C).

⁵⁵ IDEM, *Quaestiones et dubia. Qu. XLVIII*, edizione critica di J.H. Declerck, in CCSG 10, Brepols, Turnhout 1982, 41.

Infine, la speranza della ricompensa reca conforto nelle sofferenze:

Per queste ragioni si sopporta soffrendo: o per l'amore di Dio o per la speranza della ricompensa (διὰ τὴν ἐλπίδα τῆς μισθαποδοσίας).⁵⁶

VIII. EPILOGO

Come è stato già segnalato all'inizio del nostro studio, anche se il Confessore non ha dedicato uno studio specifico alla speranza cristiana, tuttavia nelle sue opere si possono reperire abbondanti testi che mettono in rilievo il suo pensiero sulla seconda virtù teologale.

San Massimo insegna che la speranza dipende dalla fede, essendo nel contempo la fortezza della fede, giacché fa vedere i beni futuri come presenti. Per mettere in rilievo la fermezza della speranza cristiana, usa alcuni aggettivi significativi: ἄπτωτος: "incrollabile", "infallibile"; ἀδιάπτωτος, con lo stesso significato; βέβαια: "salda", nonché l'espressione paolina "elmo di salvezza", in quanto esercita un ruolo di protezione nei confronti della fede

Per quanto riguarda il contenuto della speranza, san Massimo utilizza le espressioni: "beni eterni", "beni futuri". È proprio della speranza portare sotto la vista come presente la bellezza dei beni futuri. Tra questi annovera la risurrezione del corpo, la salvezza eterna e la grazia della divinizzazione. Insegna altresì che con "buona speranza" (μετ' ἐλπίδος ἀγαθῆς) si possono raggiungere le divine promesse. Infine, la liberazione dalle calamità costituisce anche un oggetto della speranza.

In relazione al motivo della speranza cristiana, il Confessore insegna che non si deve sperare negli uomini, ma in Dio solo. La speranza in Dio viene da lui qualificata con l'aggettivo θεῖα: "divina", e perciò rimane sempre salda.

D'altronde, san Massimo ritiene che questa virtù sia una condizione di possibilità della preghiera incessante, a patto che rimaniamo sospesi alla speranza, riponendo sempre la fiducia in Dio in ogni cosa, alla stregua di san Paolo.

Inoltre, mette in rapporto la speranza cristiana con altre virtù necessarie per il combattimento spirituale, come la pazienza e la longanimità. Soltanto chi è paziente avrà speranza in Dio. La speranza è necessaria per il combattimento spirituale perché sprona il cristiano con la certezza di contare sull'aiuto divino, e anche perché in questo mondo la vita cristiana richiede la purificazione della speranza quale preparazione per ricevere i beni futuri.

Infine, la speranza di partecipare alla stessa vita divina riempie l'anima di una gioia indescrivibile, e le reca conforto nelle sofferenze.

⁵⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita de caritate*, III, 77 (CERESA-GASTALDO, 181). San Basilio Magno insegnava che la speranza allevia le sofferenze: «Se dunque ti capita una qualche avversità, in primo luogo non devi patire turbamento perché ti sei preparato prima l'animo; poi devi alleviare il presente con la speranza delle realtà future» (*Omelia sull'azione di grazie*, 7: PG 31, 236A).

ABSTRACT

San Massimo il Confessore non scrisse alcuna opera specifica sulla speranza cristiana. Tuttavia nei suoi scritti si possono trovare numerosi testi che fanno riferimento alla seconda virtù teologale. Il Confessore insegna che la speranza dipende dalla fede e nel contempo è la sua forza. Secondo lui, è proprio della speranza mostrare come presenti i beni futuri, ad esempio la risurrezione del corpo umano, la salvezza eterna e la grazia della divinizzazione. Riguardo al motivo della speranza, afferma che non si deve sperare negli uomini, ma in Dio solo. Ritiene altresì che la speranza è una condizione di possibilità della preghiera incessante. Inoltre, mette in rapporto la speranza con le altre virtù necessarie per il combattimento spirituale. Infine, la speranza di partecipare alla stessa vita divina riempie l'anima di una gioia indescrivibile, e le reca conforto nelle sofferenze.

St. Maximus the Confessor never wrote a specific study on the Christian virtue of hope. Nevertheless, his works contain many texts which talk about this significant theological virtue. Thus, St. Maximus teaches that hope depends upon faith and, at the same time, the former is the strength of the latter. He claims that it is proper for hope to show future realities as existing in the present, for instance: the resurrection of the body, eternal salvation and the grace of divinization. Regarding the reason for hope, he affirms that a Christian must place his hope not in man but in God only. The Confessor also believes that hope is indispensable for reaching unceasing prayer. He explains hope in relation to the other virtues necessary for spiritual warfare. Finally, the hope of participating in divine life fills the soul with an indescribable joy, as well as, providing comfort in suffering.

STATUS QUAESTIONIS

THE REVIVAL OF THE NOTION OF PURE NATURE IN RECENT DEBATES IN ENGLISH SPEAKING THEOLOGY

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ - JOHN WATSON

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *De Lubac's criticism of the system of pure nature*. 1. The central thesis of *Surnaturel* (1946). 2. The gratuity of the supernatural in *The Mystery of the Supernatural* (1965). 3. The existence of a proportional natural end. 4. De Lubac's understanding of human nature and the natural desire to see God. 5. The change of emphasis in the *Petite Catechèse* (1980). 6. The immediate reaction to *Surnaturel*. III. *The response to de Lubac on the supernatural. Reception and critique of de Lubac's thesis up until 2000*. 1. Positive reception of de Lubac's thesis. 2. Criticism of de Lubac's thesis. 3. Other positions. IV. *Lawrence Feingold and the natural desire to see God*. 1. Elicited natural desire. 2. Natural and supernatural love. 3. Twofold Beatitude. 4. Obediential potency. 5. Pure nature. V. *Reactions to the thesis of Feingold*. 1. Support for de Lubac's thesis. 2. Support for Feingold's thesis. 3. Alternative positions. VI. *Three specific studies on pure nature*. 1. Steven Long: *Natura pura* and the recovery of nature in the doctrine of grace. 2. Bernard Mulcahy: Aquinas's notion of pure nature and the Christian integralism of Henri de Lubac. 3. Andrew Swofford: *Nature and Grace. A New Approach to Thomistic Ressourcement*. VII. *Concluding remarks*.

I. INTRODUCTION

The announcement of the good news of salvation in the New Testament implies a need to reflect on the newness of the Christian's life (cfr. Jn 3:3-5). By birth, man is a son of Adam, but by a new birth in Christ (the second Adam) man becomes an adopted son of God (cfr. Jn 1:12-13; Rom 5:12; Gal 6:15; 2Cor 5:17), "partaker of the divine nature" (1Pet 1:4). The binomial natural-supernatural has historically been used to express the two orders found in man, whose elevation to the supernatural life presupposes the existence of a metaphysical principle called nature, as the classic axiom says: *gratia supponit naturam*.¹ Man's capacity for grace (*capax gratiae*) is not something radically extraneous to his nature, yet at the same time is completely out of proportion to his nature. Thus, man is in a certain sense paradoxical, for he is only satisfied in the vision of God, for which he has a natural desire, but cannot attain this (ultimate) end through his own forces.

It has been constantly necessary to search for equilibrium between these two affirmations. From the 16th to the beginning of the 20th centuries theology ap-

¹ Cfr. J.B. BEUMER, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, «Gregorianum» 20 (1939) 381-406; 535-552; B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam: Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Herder, Roma 1962.

peared to obtain a certain consensus in this question.² Man's capacity for grace was described as a specific obediencial potency. Simultaneously, the notion of pure nature was used to defend the gratuity of man's supernatural elevation. Pure nature refers to the hypothetical possibility that God could have created man without ordering him to a supernatural end. It was argued that this notion ensures that man's elevation to the supernatural order was absolutely gratuitous, not owing or corresponding to man's nature. As such God could have chosen not to elevate man to the supernatural life.

In 1946, Henri de Lubac published his book *Surnaturel: Études historiques*,³ and his thesis turned the general consensus of the preceding centuries on its head. De Lubac's first claim was historical. He argued that the notion of pure nature was an invention of St. Thomas Aquinas's commentators, and not found in his teachings or the Christian tradition. However, de Lubac's thesis was not purely exegetical. He also believed that this concept of pure nature had contributed to the rise of secularism. For him, the notion of pure nature had developed into a system that conceived human nature as autonomous, and with no reference to faith, thereby making grace an 'additional extra'. It led to the consideration of man closed off from the supernatural, with no real reference to the supernatural life and completely self-sufficient.

De Lubac strongly emphasized that man has only one ultimate end, which is supernatural. Man has been made to be with God, and has an innate desire for this ultimate end—the beatific vision. According to de Lubac, there is a supernatural finality inscribed in human nature in its concrete, historical existence in human persons. Thus, he explained that grace is not something extraneous to man, but really does perfect his nature. It is absurd to speak of human nature isolated from its supernatural end, for this end is precisely what constitutes man. Secularism, on the other hand, is absolutely insufficient to explain man's significance and identity. According to de Lubac, the separation of the natural order from the supernatural, by means of the notion of pure nature, had led to the exile of Christianity from the world. This was because, gradually, the world or the 'natural' had become sufficient in itself, and isolated from faith.

² When the topic is studied closer, one realizes that a perfect consensus on the interpretation of Aquinas in this point has never existed. Cfr. for example the already classic study of W.R. O'CONNOR, *The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God*, Longmans, New York 1947 (written without knowing the contents of de Lubac's book).

³ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946. Two articles published in the following years tried to clarify some points of his thesis: *Duplex hominis beatitudo*, «Recherches de science religieuse» 35 (1948) 290-299; *Le mystère du surnaturel*, «Recherches de science religieuse» 36 (1949) 80-121 (English translation in *Theology in History*, Ignatius Press, San Francisco 1996, 281-316). An excellent exposition of the circumstances around the author and the book, especially the influence of Blondel on him, can be found in C. IZQUIERDO, *El teólogo y su teología: Henri de Lubac y Surnaturel* (1946), «Revista Española de Teología» 64 (2004) 483-510. For other influences on de Lubac, like those of Rousselot, Maréchal, etc., see also M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979.

Henri de Lubac's thesis initially encountered strong opposition, especially among Thomist theologians, some of whom thought that a dangerous new theology was developing.⁴ Many believed that Pius XII's Encyclical *Humani generis* (1950) condemned his thesis by saying that "others destroy the gratuity of the supernatural order, since God, they say, cannot create intellectual beings without ordering and calling them to the beatific vision".⁵ De Lubac would, in fact, refine his thought (without fundamentally changing it) in his later works *The Mystery of the Supernatural* and *Augustinianism and Modern Theology*, both published in 1965.⁶ Despite this initial opposition, de Lubac was seemingly vindicated in the Second Vatican Council⁷ and, as a result, the consensus following the Council has been on the side of de Lubac, while criticisms and precisions have come from distinguished theologians such as Rahner and Balthasar.⁸

However, just when there seemed to be a new general consensus over the supernatural, in recent years the debate has been revived, particularly follow-

⁴ We cannot enter here into the details of the theological atmosphere of those years. For an overview, among many others, see A. NICHOLS, *Thomism and the Nouvelle Théologie*, «The Thomist» 64 (2000) 1–19; J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T & T Clark International, New York 2010; W.F. MURPHY, *Thomism and the Nouvelle Théologie: A Dialogue Renewed?*, «Josephinum Journal of Theology» 18 (2011/1) 4–36.

⁵ «Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (PIUS XII, Encyclical *Humani generis*, 2 September 1950: DH 3891).

⁶ H. DE LUBAC, *The Mystery of the Supernatural*, Herder & Herder, New York 1967, originally published as *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965; IDEM, *Augustinianism and Modern Theology*, Crossroad, New York 2000, originally published as *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965.

⁷ See especially *Gaudium et spes*, n. 22: "only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come (cfr. 1Cor 13,8; 3,14), namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear". Cfr. S. WOOD, *The Nature-Grace Problematic within Henri de Lubac's Christological Paradox*, «Communio» (English edition) 19 (1992) 389–403; R.F. GOTCHER, *Henri de Lubac and Communio: The Significance of His Theology of the Supernatural for an Interpretation of Gaudium et Spes*, Marquette University, Milwaukee 2002; N. O'SULLIVAN, *Christ and Creation: Christology as the Key to Interpreting the Theology of Creation in the Works of Henri de Lubac*, P. Lang, Oxford 2009 [see a synthesis in IDEM, *Henri de Lubac's Surnaturel: An Emerging Christology*, «Irish Theological Quarterly» 72 (2007) 3–31]; M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac dans la théologie contemporaine (1991–2016). Fécondité et actualité d'une pensée*, «Gregorianum» 97 (2016/1) 7–28, here 13–17. See also T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II*, Routledge, London 2003.

⁸ Cfr. S.J. DUFFY, *The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1992; A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la Théologie occidentale. Dialogue avec H. de Lubac*, Peeters, Leuven 1996; D. BERGER, *Natur und Gnade in Systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte Des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Roderer, Regensburg 1998; C. RUINI, *La questione del soprannaturale*, «Nuovo Areopago» 2–3 (2000) 5–24; F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla natura pura tra H. de Lubac e K. Rahner*, Pazzini, Verucchio 2007. For a comparative study on Garrigou-Lagrange, de Lubac and Rahner, cfr. A.G. COOPER, *Naturally Human, Supernaturally God: Deification in pre-conciliar Catholicism*, Fortress Press, Minneapolis 2014. It is easy to note that in recent years most of the manuals on Theological Anthropology refer to this point, adding to these names in some cases that of Juan Alfaro; see for example P. O'CALLAGHAN, *Children of God in the World. An Introduction to Theological Anthropology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2016, 387–405.

ing the publishing of Lawrence Feingold's doctoral thesis entitled *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*⁹ and a Symposium convoked by the *Revue Thomiste* and the *Institut Saint Thomas d'Aquin* in Toulouse in 2000.¹⁰ In his historical and theological study, Feingold argues that de Lubac's interpretation of St. Thomas regarding man's natural desire to see God is mistaken.¹¹ While de Lubac had argued that in St. Thomas man has an innate desire to see God (i.e. for his supernatural end), Feingold believed that St. Thomas conceives of man's desire to see God as elicited by the natural knowledge of God's existence. It is a desire provoked by the indirect knowledge of God through creation. The Symposium held in Toulouse aimed to provide a balanced critique of de Lubac's theses on the supernatural, identifying positive aspects while aiming to correct others.

The re-ignition of the debate on the supernatural has been very pronounced in the English-speaking world,¹² as is testified by some monographic issues and an increasing number of papers in several theological journals.¹³ Among other topics that have resurfaced, the notion of pure nature has been the object of studies that try to recover its place in theology.¹⁴ Vanneste wrote in 2005 that "the

⁹ This thesis was initially published as the third volume of the «Series Theologica» of the Pontifical University of the Holy Cross (Apollinare Studi, Roma 2001). The Second Edition (which we will use here) was later published with the same title and a number of alterations: L. FEINGOLD, *The Natural Desire to see God According to St. Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples (FL) 2010. See Santiago Sanz's review in «Annales theologici» 25 (2011) 205-208.

¹⁰ The proceedings of this symposium were later translated into English and published in 2009: S.-T. BONINO (ed.), *Surnaturel: A Controversy at the Heart of Twentieth-century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Naples (FL) 2009.

¹¹ Two other important (and unfortunately often neglected) historical studies are: J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Csic, Madrid 1952, which studies the relation between the natural and the supernatural from St. Thomas up until Cajetan; and G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, which focuses on the 16th-20th centuries; the latter puts together a number of his previous articles along with some new material.

¹² There are obviously recent contributions to the debate in other languages, for example B. CHOLVY, *Une controverse majeure: Henri de Lubac et le surnaturel*, «Gregorianum» 92 (2011/4) 797-827. Although this study makes an interesting point, that is, the confusion between 'supernatural' and 'grace' at the origin of the controversy, it ignores almost completely the bibliography in English of the last decades on this topic. The same applies to her recent valuable work *Le Surnaturel incarné dans la création: une lecture de la théologie du Surnaturel d'Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2015.

¹³ Cfr. *Book Symposium*, «Nova et Vetera» 5 (2007/1) 95-200; *Thomism and the Nouvelle Théologie*, «Josephinum Journal of Theology» 18 (2011/1). Cfr. also, *pars pro toto*: G. MANSINI, *Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature*, «Gregorianum» 83 (2002/1) 89-109; N.J. HEALY, *Henri de Lubac on Nature and Grace: A Note on Some Recent Contributions to the Debate*, «Communio» 35 (2008) 535-564; C. CUNNINGHAM, *Natura Pura: The Invention of the Anti-Christ: A Week With No Sabbath*, «Communio» 37 (2010) 243-254; T.J. WHITE, *The Pure Nature of Christology: Human Nature and Gaudium et spes* 22, «Nova et Vetera», English edition, 8 (2010/2) 283-322; C.M. CULLEN, *The Natural Desire for God and Pure Nature: A Debate Renewed*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 86 (2012/4) 705-730; C. SEILER, *Natura Pura: A Concept for the New Evangelization*, «Theological Research» 2 (2014) 53-65; D. GRUMETT, *De Lubac, Grace, and the Pure Nature Debate*, «Modern Theology» 31 (2015) 123-146.

¹⁴ Cfr. S. LONG, *Natura Pura: on the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010; B. MULCAHY, *Aquinas's Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henri de Lubac: Not Everything is Grace*, P. Lang, New York 2011. For a review of both, cfr. T.M.

same notion of *natura pura* seems to us, theologically speaking, useless, badly chosen and in the end incoherent [...], a false and harmful idea, that should be definitively banished from Catholic theology".¹⁵ It seems that, at least in the English speaking area, his suggestion has not been received.

We are aware of the fact that others have recently provided comprehensive studies of the contemporary debate on the supernatural in general, including some of the publications just mentioned.¹⁶ Our intention here is to provide an overview of the various positions about the concept of pure nature, so as to evaluate its significance in the contemporary discussion on the supernatural.

We will proceed in the following way. After a brief synthesis of de Lubac's ideas on pure nature and the first reactions (II), we will focus on the contributions of the Symposium of Toulouse (III)¹⁷ and Lawrence Feingold (IV), and then on the reactions to these criticisms (V). After this we will consider the specific studies on the notion of pure nature by Steven Long, Bernard Mulcahy and Andrew Swofford (VI). In the concluding remarks we will summarize the results of our investigation.

II. DE LUBAC'S CRITICISM OF THE SYSTEM OF PURE NATURE

De Lubac defines 'pure nature' as "a state in which man would be given to his own wisdom and reduced to his own strength, where he would have to grow and be completed alone".¹⁸ In *Surnaturel* and *Augustinisme et théologie moderne* de Lubac discusses the origin of this notion. In *Surnaturel*, he attributes it firstly to Cajetan and Suárez's (mis-)interpretations of St. Thomas and then also to the reaction to Baius and Jansen.

De Lubac sees Cajetan as the theologian who systematically developed a vision of the natural end of man. Others would later take this on, such as Domingo Báñez, Luis de Molina, Robert Bellarmine and Francisco Suárez. De Lubac ar-

OSBORNE Jr., *Natura Pura: Two Recent Books*, «Nova et Vetera», English edition, 11 (2013/1) 265–279. More recently, we should add A. SWAFFORD, *Nature and Grace: A New Approach to Thomistic Resourcement*, Pickwick, Eugene (OR) 2014; published also in James Clarke & Co, Cambridge (UK) 2015.

¹⁵ A. VANNESTE, *La question de la natura pura. Note complémentaire*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 81 (2005/1) 1–28, here 3: "la notion même de *natura pura* nous paraît, théologiquement parlant, inutile, mal choisie et en fin de compte incohérente [...]; nous tenons la *natura pura* tout simplement comme une idée fausse, nocive même, à bannir définitivement du vocabulaire de la théologie catholique".

¹⁶ To these should be added C. SMITH, *Surnaturel Revisited: Henri de Lubac's Theology of the Supernatural in Contemporary Theology*, Unpublished Doctoral Thesis, Universidad de Navarra, Pamplona 2012 (partially published in «Cuadernos Doctorales de la Facultad de Teología» 61, Universidad de Navarra, Pamplona 2014, 153–237). We will deal here with a number of publications that Smith could not take into account, as they have been produced in the meantime.

¹⁷ We will include in this section other publications from the years surrounding 2000, especially those published by moral theologians on the ultimate end of human being.

¹⁸ DE LUBAC, *Surnaturel*, 15: "un état où l'homme serait remis à sa propre sagesse et réduit à ses propres forces, où il aurait à se développer et à s'achever seul".

gues that it is Suárez who strictly applies Aristotle's principle of proportion between means and end, whereas in St. Thomas it had been used only relatively for the case of man. As such, the state of pure nature is no longer seen simply as a possibility, but as a metaphysical demand.¹⁹

During the debates with Baius and Jansen, the notion of 'pure nature' took on more importance, for it was considered to be necessary for the defence of the gratuity of grace and the beatific vision.²⁰ In attempting to emphasise man's need for grace in his condition of original sin, Baius and Jansen had argued that the state of original justice was demanded by man's nature. Grace was not seen from the point of view of donation and liberality, but in terms of necessity and demand. The notion of 'pure nature' was used to counter this argument and support the gratuity of grace. From this moment, says de Lubac, 'pure nature' became one of the fundamental points of theology – rather than simply a hypothetical question of possibility of pure nature, there arose a 'system of pure nature'.

As can be deduced, de Lubac's principal problem lies in the affirmation that spiritual creatures have both a natural and supernatural end. The notion of pure nature developed into the system of pure nature, in which man's natural end was so emphasised that it seemed to be able to fulfil him. Grace, on the other hand, seemed to lose importance, and be considered ornamental. Pure nature gradually came to be considered as complete in itself; the natural and the supernatural were divided and isolated. As a result, "in the means in which one [nature] was converted into a complete system, the other [supernatural] came to be, in the eyes of thinkers, something superfluous".²¹ De Lubac argues that this approach leads to a dimming of man's divine vocation and a rupture in the unity of the divine design. The supernatural end of man was no longer a key-stone in theology, man was split in two and philosophy seemed able to provide a valid explanation of man. De Lubac sees this as the abdication of theology.

1. *The central thesis of Surnaturel (1946)*

In this work, de Lubac's message is that the notion of pure nature, used principally to defend the gratuity of the supernatural, has obscured the ordering of man's spirit to God. In fact, according to de Lubac, the gratuity of the supernatural can be easily maintained without recourse to this concept. In his argument, de Lubac makes two fundamental affirmations. Firstly, the human spirit, created in the image of God, tends toward God: man desires God. But this desire must

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 158.

²⁰ For a detailed study of the supernatural in the debates with Baius and Jansen, see COLOMBO, *Del soprannaturale*, 3-141.

²¹ DE LUBAC, *Surnaturel*, 175: "A mesure que l'une devenait un système complet, corrélativement, l'autre devenait aux yeux du senseur une superfétation".

be understood in terms of donation; as the desire for the self-giving of God,²² not from Baius and Jansen's perspective of necessity. While this is the absolute of human desires, it is inefficacious. It is rather the hope of a gift. Secondly, God, when creating man, is not obliged to order him to the beatific vision. Rather it is the result of his divine will, which encompasses everything (creation and elevation). "If there is in our nature a desire for God, this cannot be but due to God wanting for us that supernatural end that consists in seeing Him".²³ The desire to see God is, in fact, his calling man to himself.

In this way, the divine gift of man's calling to the beatific vision participates in the gratuity that marks creation itself. De Lubac's thesis is that man has written on his nature a desire for his ultimate end. For this reason, he argues that it is impossible to speak of a human nature apart from grace. Man is by his very essence called to be with God, it is what defines him. In this way, de Lubac appears to give precedence to finality over nature.²⁴

The vision of human nature isolated from the supernatural, and to which the supernatural was something entirely extrinsic, led to the loss of the sense of the unity of God's design present in the Church Fathers. De Lubac wanted to recuperate this unity of creation and the divine plan for man. Rather than the concept of pure nature, the salvific plan of God should be the starting point for a true understanding of man and his ultimate end.

According to de Lubac, St. Thomas teaches that man has a natural desire for the beatific vision. This desire has been implanted into human nature, it is *innate*; it is not merely an abstract possibility. At the same time, the actual attainment of the supernatural order is always gratuitous. Thus de Lubac is making two affirmations: firstly with respect to the teaching of St. Thomas, and secondly refuting the possibility of a purely natural order.

2. *The gratuity of the supernatural in The Mystery of the Supernatural (1965)*

Despite de Lubac's insistence, the gratuity of the supernatural in his vision did not appear to be entirely well founded. Firstly, does not this argument exclude all that Christian tradition states regarding the gratuity of our elevation to be chil-

²² Cfr. *ibidem*, 483.

²³ *Ibidem*, 486: "S'il y a dans notre nature un désir de voir Dieu, ce ne peut être que parce que Dieu veut pour nous cette fin surnaturelle qui consiste à le voir".

²⁴ Cfr. J.M. GALVÁN, *Henri de Lubac: El misterio del hombre en el misterio de Dios*, «Anuario Filosófico» 39 (2006/1) 163-177, here 167 and 169. Thus, even hypothetically, the notion of 'pure nature' would seem illogical, as can be seen in the following citation: "This desire [for God] is not some 'accident' in me [...]. It is in me as a result of my belonging to humanity as it is, that humanity which is, as we say, 'called'. For God's call is constitutive. My finality, which is expressed by this desire, is inscribed upon my very being as it has been put into this universe by God. And by God's will, I now have no other genuine end, no end really assigned to my nature or presented for my free acceptance under any guise, except that of 'seeing God'" (DE LUBAC, *The Mystery*, 70).

dren of God? And secondly, do not Scripture, the Fathers and the Magisterium speak of a new, added gratuity to creation?

These questions led de Lubac to return to the topic of the gratuity of the supernatural in his later book *Le mystère du surnaturel* (1965). Here he reaffirms his argument that pure nature is not needed to defend the gratuity of the supernatural but is, in fact, insufficient to this purpose. De Lubac argues that what is really needed is to show that the beatific vision is a gratuitous gift for man situated *in his present situation*.²⁵ Thus, the reflection on whether man could have been created without being ordered to the beatific vision is, according to de Lubac, irrelevant.

What is then, de Lubac's proposal so as to defend the gratuity of the supernatural? Firstly, he distinguishes between the gift of man's being and the imprint of a supernatural finality on this being. However, de Lubac says that, in reality, the subject which the gift presupposes does not precede the gift, but is constituted by it: "Considered in itself, statistically one might say, my nature or my essence is no more than what it is. There is, let me repeat, no slightest element of the supernatural in it, nor the slightest power to raise itself up to it, nor the smallest principle for laying claim to it. But no more than we can envisage, except in order to represent the thing humanly to ourselves, any real subject existing before being brought into being by the creative act, can we now envisage that nature in its concrete reality as existing before having its finality imprinted upon it; and that finality, by God's free will, is supernatural. Thus, it is never nature which of itself has any call on the supernatural: it is the supernatural which, so to say, must summon up nature before nature can be in a position to receive it".²⁶ Thus, being and finality occur at the same time. While there is a distinction between the two, neither precedes the other.

In his vision, de Lubac argues on a fundamental point concerning spiritual beings: there is no necessary proportion between nature and end, for they are open to the infinite, to the universal, and they are endowed with a certain capacity for the transcendent. It is only non-spiritual natures that are ordered to a connatural or proportionate end: "For there is nature and nature. If, in contrast with the supernatural order, the being of angels and men as resulting simply from their being created must be called natural, we must allow that their situation, in relation to other natures, is 'singular and paradoxical'; for it is the situation 'of a spirit which is to become subject and agent of an act of knowledge for which it has no natural equipment, and which is thus to be fulfilled by getting beyond itself' (*Bulletin thomiste*, vol. 4, 1934-1936, 590). If, then, there is a human nature and an angelic nature, we cannot use the terms *wholly* in the sense in which we speak of animal nature, for instance, or cosmic nature [...]. Spiritual beings cannot be confounded with beings known simply as 'natural beings': *naturalia, entia*

²⁵ Cfr. *ibidem*, 71, 78-79, 94.

²⁶ *Ibidem*, 124.

naturalia, res naturales, causae naturales, creaturae naturales, corpora naturalia, formae naturales".²⁷

In this way, perhaps de Lubac's central problem with the system of pure nature is the presence of a natural finality in man; a finality that would logically precede the supernatural and would be still present, though subordinate, in elevation. In fact, de Lubac argues that God does not create and then determine the end of the creature. Rather, God wants a particular end and then creates a nature for this end: "it is not the supernatural which is explained by nature, at least as something postulated by it: it is, on the contrary, nature which is explained in the eyes of faith by the supernatural".²⁸

This is what de Lubac affirms as the paradox of the Christian: that he desires something more than he can achieve by his own powers. This is the aspiration placed by God in man; it is the impulse towards what transcends him.

3. *The existence of a proportional natural end*

De Lubac explains that while St. Thomas took on the Aristotelian concept of nature, at the same time he inherited the patristic vision of man as spiritual and therefore open to the infinite. For this reason, he argues that the proportionality described by Aristotle between the forces of creatures' nature and the good to which they are directed, is not strictly applicable to man.²⁹ De Lubac argues that this understanding is present in Aquinas: "[St. Thomas] knows that while other natural beings bear within them a distant reflection of God, 'by way of a trace', only man resembles God 'by way of an image' (*Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes eius per modum vestigii*", I, q. 93, a. 6), and that this image, which is 'intellectual nature itself' (*Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur*', I, q. 93, a. 4) within him, is drawn towards its Model".³⁰ Thus, for de Lubac, the notion of human nature present in St. Thomas is not the same as that in Aristotle.

De Lubac accepted that the use of the Aristotelian notion of nature in Aquinas implied the affirmation of a happiness proportional to man's nature. However, this happiness was spoken of as an imperfect happiness and only possible in this life: "[In St. Thomas] the first of these two 'beatitudes,' which is 'proportionate to our nature,' is not a transcendent beatitude, a final or definitive end of the created spirit in a hypothetical world of 'pure nature.' Rather, it is an imperfect 'beati-

²⁷ *Ibidem*, 133.

²⁸ *Ibidem*, 123.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 154.

³⁰ *Ibidem*, 140.

tude,' terrestrial and temporal, immanent to the world itself'.³¹ However, only eternal beatitude is the true beatitude, or beatitude itself.³² This, says de Lubac, is the difference between natural and supernatural beatitude. For St. Thomas, man's only true happiness is found in the vision of God. It is only this true happiness that can be considered with regard to man in his actual, concrete existence.³³

This point is vital for de Lubac's understanding of nature. Man, since he is a spiritual being, is not closed in on himself, but open to the infinite. There is a radical difference between those beings whose nature is directed to an end proportionate to their forces, and spiritual beings, which are open to the infinite. Man cannot be defined by a nature that excludes his calling to a perfection that transcends him. The proportionality of nature and end is not applicable to man for he is a spiritual being. As de Lubac says, "there is something in man, a certain capacity for the infinite, which makes it impossible to consider him one of those beings whose whole nature and destiny are inscribed within the cosmos".³⁴

4. *De Lubac's understanding of human nature and the natural desire to see God*

Up until now, we have spoken of de Lubac's criticism of 'pure nature'. This criticism is not necessarily of the *concept* of pure nature, but more specifically of the *system* of pure nature. "It is not the ancient concept of *natura pura*, but the system which has grown up around it in modern theology and profoundly changed its meaning, which it seems to me could be set aside without any loss".³⁵

This clarification is of great importance. De Lubac is not opposed to the concept of nature itself and its use in theology, including for spiritual beings. The idea of a spiritual nature, or even of a merely pure nature understood as the "structure proper to the created spirit" or as "essence well defined, endowed with proper laws and natural means", does not offer him any difficulty; on the contrary, he considers that it ought to be fully accepted and defended.³⁶ According to him, the consistency of nature as the substrate of grace does not imply the affirmation of a double ultimate end.

De Lubac, at least in 1965, does not object to the recognition that man could have been created by God without being elevated to the beatific vision and destined to another end, but he rejects that, supposing man to be called to that vi-

³¹ IDEM, *Duplex Hominis Beatitudo*, «Communio» 35 (2008) 599-612, here 603; first published in «Recherches de science religieuse» 35 (1948) 290-299.

³² Cfr. *ibidem*, 609.

³³ Cfr. DE LUBAC, *Surnaturel*, 129-132.

³⁴ DE LUBAC, *The Mystery*, 142.

³⁵ *Ibidem*, 42.

³⁶ The quotations come from *ibidem*, 77 and 81. Cfr. J.L. ILLANES, *La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac*, «Revista española de teología» 48 (1988) 149-192, here 167.

sion—as is in fact the case—, there subsists in man a second ultimate end, even though it be subordinated to that exalted end. He is only really concerned with man in his concrete and historical state. His ultimate end affects man's nature, as it is found concretely.

The supernatural finality for which man is created and to which he aspires, leads de Lubac to affirm that man has a natural desire to see God. This is something that constitutes man as man. "God's call is constitutive. My finality, which is expressed by this desire, is inscribed upon my very being as it has been put into this universe by God".³⁷ No other finality, apart from that supernatural, "now seems possible for me than that which is now really inscribed in the depths of my nature; there is only one end, and therefore I bear within me, consciously or otherwise, a 'natural desire' for it".³⁸ This natural desire could thus be described as an ontological desire, which is a consequence of the orientation that God imprints on man when he gives him a supernatural finality.

De Lubac also clarifies that this desire does not render Revelation irrelevant; it does not imply a natural knowledge of the supernatural. He argues that this desire cannot be fully known without Revelation. In fact, his reasoning works in a way inversely: it is Revelation that shows to us our calling, and in revealing to us our supernatural end, makes us recognise in us the existence and nature of that desire.³⁹ This desire for the vision of God, while existing naturally in us, is not something that we discover naturally. It is God's revelation that shows to man what are his deepest desires.

5. *The change of emphasis in the Petite Catechèse (1980)*

De Lubac didn't stop his treatment on the supernatural with his 1965's 'twins'. As some authors have pointed out, there is a later, often overlooked, fundamental work: his *Petite catéchèse sur nature et grâce*.⁴⁰ There de Lubac re-addresses the question on the supernatural, attempting to distinguish without separating the two orders; for the circumstances in theology, especially after the Second Vatican Council, had changed in a radical way. De Lubac insists in several occasions on the fact that "to deny this fundamental distinction (nature and the supernatural), if one truly understands what it means, to deny it regardless of the words in which it is expressed, would be to deny as well and in its very principle every

³⁷ DE LUBAC, *The Mystery*, 70.

³⁸ *Ibidem*, 71-72.

³⁹ Cfr. *ibidem*, 274.

⁴⁰ IDEM, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, Ignatius Press, San Francisco 1984 (originally published as *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Arthème Fayard, Paris 1980). Cfr. SMITH, *Surnaturel Revisited*, 55-60. He refers there, among others, to G. COLOMBO, *Henri de Lubac 1896-1991 in Italia*, «Teologia» 16 (1993) 72-98; and B. SESBOÛÉ, *Le surnaturel chez Henri de Lubac: Un conflit autour d'une théologie*, «Recherches de science religieuse» 80 (1992) 373-408.

notion of revelation, mystery, divine Incarnation, redemption or salvation. That would be to deny the Christian faith itself".⁴¹

On the other hand, de Lubac came to the conclusion that the presentation of the debate would be more adequate from the point of view of the binomial nature-grace, rather than natural-supernatural. This is partly due to the fact that the term 'nature' does not fully account for man's freedom, and 'supernatural' does not adequately express the self-communication of God in Jesus Christ.⁴² Nature and the supernatural have been united through the Incarnation; thus they are united, with the supernatural transforming nature. Grace is communicated to man, and in this way, de Lubac presents the distinction between nature and grace. For man, seen historically in his sinful nature, has received the gift of grace, which he either rejects or accepts. "Be this as it may, the fundamental distinction between 'human nature' and the 'supernatural', a distinction which underlies their union brought about by grace as we have tried to explain it here, remains a fundamental element in Catholic doctrine".⁴³

De Lubac presents his explanation on the gratuity of grace along the lines of the teachings of *Gaudium et spes*, where he notices the absence of any reference to the hypothesis of pure nature. "The Council [...] does not seem to feel the need, in order to maintain this gratuity, of calling upon the hypothesis of a 'purely natural order', complete in itself. It never 'speaks of man as God's creature without reminding us that his Creator' destines him 'to be united with himself in Christ'; 'the two notions of creation and of vocation to divine communion are always associated'. By thus avoiding (it was certainly done on purpose) the language of the 'two different orders', as it was used in one whole theological school (and without pretending to exclude it either), the Council 'assumed a very important position'. Indeed, as Jean Mouroux wrote, 'if there are in the universe varying levels of analysis (creation, sin, redemption), there are not two different orders of reality, but only one, that of the Covenant which had creation for its first act; and Christ is its Alpha and Omega, its beginning and end; and this order is supernatural'".⁴⁴

We can conclude that, due to the new situation after the Council, de Lubac highlighted the importance of the supernatural and its distinction from nature, without changing his basic vision about the un-necessity of pure nature to explain the gratuity of grace.

⁴¹ DE LUBAC, *A Brief Catechesis*, 20-21.

⁴² Cfr. *ibidem*, 39-41, where de Lubac quotes H. BOUILLARD, *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien*, in *L'homme devant Dieu. III. Perspectives d'aujourd'hui*, Aubier, Paris 1964, 153-166.

⁴³ DE LUBAC, *A Brief Catechesis*, 186.

⁴⁴ *Ibidem*, 189-190. The first two internal quotations come from J. MOUROUX, *Le concile et le sens de l'homme*, in C. PICARD et al., *L'ère des ordinateurs. Dialogue de l'homme et de la machine*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, 144 and 149. The last one is taken from J. MOUROUX, *Sur la dignité de la personne humaine*, in Y. CONGAR, M. PEUCHMAURD (dirs.), *L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale Gaudium et spes. II: Commentaires*, Cerf, Paris 1967, 232.

6. *The immediate reaction to Surnaturel*

a) From within traditional Thomism

Charles Boyer

In his contribution to the Symposium convoked by the *Revue Thomiste* and the *Institut Saint Thomas d'Aquin*, Henry Donneaud examines the reaction to de Lubac's *Surnaturel* on the part of three traditional Thomists. The first is Charles Boyer, a professor at the *Gregoriana* and one of the pillars of the Neo-Scholasticism that defended Catholic theology from modernist thought.⁴⁵ In 1947 he published an article responding to de Lubac's thesis.⁴⁶ Boyer does not address the validity of de Lubac's interpretation of St. Thomas. He does not enter into a historical discussion on the origin of 'pure nature'; rather, his defense is purely theological and speculative. He aims to show the logical impossibility of de Lubac's thesis.

Boyer identifies two principal points in de Lubac's work. Firstly, the negation of pure nature and the denial of a natural ultimate end proportionate to man's nature. Man, therefore, is directed to God purely by a supernatural love. Secondly, a natural desire in man to see God, which is proof of man's supernatural end. Boyer then asks: if man only has a supernatural end, and if he has a natural desire for this end, then is it possible to say that this end goes beyond the demands of human nature? Is this end still supernatural? According to Boyer, de Lubac's answer is that, while the desire is natural, our nature is not entitled to the supernatural. The supernatural is entirely gratuitous – it is a demand written gratuitously on our nature.

Boyer's criticism is that the concept of nature necessarily "implies an essence with its own faculties and an end that is proportionate to it. It would therefore be a contradiction to posit a nature without positing at the same time an end that it could attain".⁴⁷ Therefore, Boyer is concerned with de Lubac's concept of nature itself. To say that there is only one end of man would signify: this end is in fact natural (in which case, the supernatural is lost), or it is supernatural (which destroys the very concept of nature).

Rosaire Gagnebet

The second author considered by Donneaud is Rosaire Gagnebet, a disciple of Garrigou-Lagrange and a professor at the *Angelicum*. In 1948 and 1949 he pub-

⁴⁵ Cfr. H. DONNEAUD, *Surnaturel through the Fine-Tooth Comb of Traditional Thomism*, in BONINO, *Surnaturel. A Controversy*, 41-57, here 42.

⁴⁶ Cfr. C. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le Surnaturel du Père de Lubac*, «Gregorianum» 28 (1947) 379-395.

⁴⁷ DONNEAUD, *Surnaturel through*, 44.

lished, in two parts, a long article in which he addresses one concrete issue: de Lubac's interpretation of the notion of natural love of God.⁴⁸ Unlike Boyer, Gagnebet aims to prove that de Lubac's interpretation of St. Thomas is mistaken; thus, his discussion is more historical. Donneaud argues that Gagnebet's article is rigorous in its analysis of the texts of St. Thomas and "provides objective material for some serious corrections that de Lubac's interpretation of St. Thomas deserves".⁴⁹

Gagnebet sees in de Lubac's thesis a denial of a true natural love of God. For de Lubac considers natural love of God as something necessary or instinctive, and not due to free will. It is only supernatural love of God that truly "can put us in a voluntary and moral relationship with God as our end".⁵⁰ Gagnebet therefore sets out to prove that St. Thomas's true teaching is that natural love of God (while not supernatural) is voluntary and free, and proportionate to man's nature and faculties. In St. Thomas, this natural love is not limited to the *voluntas ut natura*, an impulse where the creature is pushed towards its end, but extends to the *voluntas ut ratio*, a free act, grounded in the natural knowledge of God.

Thus, Gagnebet defends the natural end proportionate to man's nature. This end is not the beatific vision, but the natural contemplation of God through his creatures. This argument is also used by St. Thomas when discussing limbo. Those babies who died without baptism do not attain the beatific vision, but do attain a natural happiness proportionate to the natural capacities to know and love.

However, Donneaud notes that Gagnebet does not address the texts where St. Thomas refers to a natural desire for the beatific vision, an end disproportionate to man's nature. Donneaud accepts that Gagnebet's argument on the natural love of God is convincing and well-founded, but he does not explain de Lubac's argument on the natural desire of which St. Thomas speaks. Thus, both Gagnebet and de Lubac commit the same error: they appeal to only some of St. Thomas's texts, but not others, to support their argument.

Marie-Joseph Le Guillou

A third reaction came from Marie-Joseph Le Guillou, who published an article in 1950, shortly before the encyclical *Humani generis*, in which he, like Gagnebet, aims to faithfully interpret St. Thomas.⁵¹ However, he was much more receptive to de Lubac than Gagnebet. He accepted much of what de Lubac says, while intending to correct some defects in de Lubac's argument.

⁴⁸ R. GAGNEBET, *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, «Revue Thomiste» 48 (1948) 394-446; 49 (1949) 31-102.

⁴⁹ DONNEAUD, *Surnaturel through*, 46.

⁵⁰ *Ibidem*, 47.

⁵¹ M.-J. LE GUILLOU, *Surnaturel*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 34 (1950) 226-243.

Le Guillou tries to balance between the two points on which the debate hinges. Firstly, he accepts a natural desire to see God. Man's relation to the supernatural is not simply that of pure passivity, but is truly open and ordered to the beatific vision. At the same time, he defends the gratuity of grace and the distinction between "two orders of finality".⁵² Le Guillou recognises a connatural end, attainable by man's faculties. The natural desire for God is directed not to the beatific vision itself, but to the vision of God as First Cause.

Le Guillou thus defends the necessity of the notion of 'pure nature' for the gratuity of grace. Through this notion, creation does not necessarily imply elevation. Le Guillou rejects de Lubac's argument on this point and believes that de Lubac necessarily connects human nature with the beatific vision. Le Guillou believes that the natural desire to see God does not signify the necessity of the supernatural, but its possibility.

Donneaud says that Le Guillou's explanation of the natural desire is insufficient, for how then can St. Thomas speak of the *lumen gloriae* as the object of the *desiderium naturale*? Donneaud himself suggests that the answer is that there are two possible meanings of natural desire: as either a metaphysical/ontological appetite or as an elicited/conscious act.⁵³ Donneaud himself proposes that in St. Thomas the natural desire for God is not a concrete act, but an "unconscious finality, ontologically inscribed in our nature".⁵⁴

b) From outside traditional Thomism

Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar

Although this study deals mainly with the debate generated by de Lubac inside the Thomist school, we cannot avoid referring here, at least briefly, to the reactions of two of the most important contemporary theologians, who do not strictly belong to the Thomist school: Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar.⁵⁵

As is well known, before the publication of *Humani generis*, in August 1950, an anonymous article appeared in the German theological journal *Orientierung*, where the ideas of de Lubac, in the context of *Nouvelle Théologie*, were syntheti-

⁵² DONNEAUD, *Surnaturel through*, 52.

⁵³ Donneaud here makes reference to the article by J. LAPORTA, *Pour trouver le sens exact des termes: appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc. chez Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 40 (1973) 37-95. This line of reasoning will be of great importance in the years following this Symposium, particularly in the work of Lawrence Feingold, as we will see later.

⁵⁴ DONNEAUD, *Surnaturel through*, 55. The importance of this contribution of Le-Guillou for the future debate should not be underestimated, as can be seen, for example in G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2002, especially 228-232, where the importance of the notion of pure nature is highly defended. We will see how other authors in recent English speaking debates refer to Le Guillou.

⁵⁵ Cfr. L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel*, «Nouvelle Revue Théologique» 75 (1953) 561-586, 673-689; GIANFREDA, *Il dibattito*, 55-115.

cally expounded: the supernatural end is inscribed in the very structure of man, so that his desire of the supernatural is absolute; at the same time, a hypothetical pure nature would be a very abstract and unreal concept.⁵⁶

Karl Rahner published an answer to these theses in the same issue of *Orientierung*. Basically, Rahner agreed with the denial of the Neo-Scholastic notion of *duplex ordo* and its extrinsicist view of the supernatural.⁵⁷ But Rahner criticized de Lubac because his idea of a natural desire for the supernatural would imply that the supernatural is constitutive of human nature, and this would not respect the gratuity of grace. For this reason the notion of pure nature should not be denied, but considered as a residual concept (*Restbegriff*), necessary to affirm the gratuity of the supernatural, to which man is inclined in virtue of a capacity given to him by God, the 'supernatural existential'.⁵⁸

A year later, Balthasar published his study on the theology of Karl Barth, whose third part is dedicated to the concept of nature in Catholic theology.⁵⁹ There he affirmed that de Lubac's focus on the *desiderium naturale videndi Deum* implied a real theological progress, avoiding the extrinsic view of grace in theology. At the same time, Balthasar weighed up Rahner's defense of the notion of pure nature against de Lubac's criticism. There is here a sort of unavoidable oscillation in theological thought. For we cannot develop a purely divine theology (where the hypothesis of pure nature would simply have no relation to reality) but always need a human expression for the reality of grace, and there 'pure nature' (although inexistent) offers the necessary foundation for the freedom of real grace. Balthasar expresses this oscillation by saying that nature in itself has no access to the world of grace, and at the same time, it has been created and can be completely understood only in reference to grace. In the end, as Malevez points out, Rahner and Balthasar agree to the formal character of the notion of nature in theology, as its content cannot be determined with certainty outside the context of grace and salvation in which it has been created.⁶⁰

Juan Alfaro

As we have mentioned, in 1952 Juan Alfaro published his historical study on the supernatural. He found that the vast majority of theologians in the period be-

⁵⁶ D., *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, «Orientierung» 14 (1950) 138-141. The anonymous author (D.) of this article is commonly identified as E. Delhaye.

⁵⁷ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, «Orientierung» 14 (1950) 141-145, published later in his *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1960, 323-345.

⁵⁸ See also IDEM, *Existential II. Theologische Anwendung*, in *Sacramentum mundi*, Herder, Freiburg i.B. 1967, 1298-1300; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i.B. 2008 (orig. 1976), 116-136.

⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Hegner, Köln 1951. See E. GUTWENGER, *Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 75 (1953) 82-97, 461-464.

⁶⁰ Cfr. MALEVEZ, *La gratuité*, 685; GIANFREDA, *Il Dibattito*, 114.

tween Aquinas and Cajetan affirmed the existence of an innate appetite in man to see God. In their discussions of this natural tendency, they often compared it to the natural inclination of beings to their natural perfections.

However, Alfaro also found that these same theologians affirm that the vision of God is absolutely un-owed to human nature; that is, they do not see this vision of God as demanded by human nature, for its communication to man depends entirely on the divine will.⁶¹ Yet are not these two affirmations contradictory? Is it possible to harmonise the gratuity of man's supernatural end with the existence of an innate appetite for this end?

Without attempting to arrive at a definitive speculative solution to this problem, Alfaro tried to establish the fundamental points made by these theologians, and ascertain what was left unsaid by them.⁶² Firstly, when they affirm the existence in man of an innate appetite for the vision of God, they do not conclude that this end is ontologically necessary, but only that it is *possible*; and they do not affirm that this possibility is knowable through reason.

Secondly, they do not affirm that the vision of God is the only possible end of man, the lack of which would imply suffering. In fact, almost all argue that unbaptized infants do not suffer after death even though they lack the beatific vision. They refer to a state of perfection of natural knowledge of God and some even refer to this state as one of natural happiness. Obviously, this natural happiness is far from being the fullness of the beatific vision.

Thirdly, while they affirm the existence of an innate appetite for the vision of God, they do not accept that it is an ontological necessity, but that it is totally un-owed to man. Most, in fact, expressly reject that it is a necessity, and almost all "present positive symptoms in favour of the possibility of the state of pure nature",⁶³ without explicitly formulating it. If this is the case, then how can these theologians not have realised that an innate appetite would imply a requirement for the desired perfection, thus making that perfection not gratuitous but necessary? Alfaro says that they simply do not see the difficulty in affirming both the innate appetite for the vision of God and the gratuity of this vision.⁶⁴

Alfaro argues that the thesis of the possibility of the non-elevation of the entire human race to the supernatural order had not been entirely formulated during this period. While the logical principles were established, the explicit possibility of a state of pure nature for the human race was not yet formulated, whereby God could have not destined man to the beatific vision. This hypothesis of the state of pure nature does present difficulties for the innate appetite to see God, for in the state of pure nature the innate appetite would be completely frustrated. But with-

⁶¹ Cfr. ALFARO, *Lo natural*, 400-401.

⁶² Cfr. *ibidem*, 402-403.

⁶³ *Ibidem*, 403.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 404.

out this hypothesis, these theologians did not perceive the problem and therefore did not attempt a solution.

Alfaro then explains the thesis of Cajetan, who denies the existence in man of an innate appetite for the vision of God and concludes that a purely natural happiness is possible. He says that this particular aspect of his teaching broke with most theological schools in the 14th and 15th centuries, but was not entirely original.⁶⁵ However, according to Alfaro, in the other fundamental aspect of his thesis – the possibility of the non-elevation of man to the beatific vision –, Cajetan was very much in line with theologians preceding him. As already mentioned, most theologians in this period recognise the existence of a state of natural happiness – specifically in relation to the souls of unbaptized infants. While they do not affirm in a universal way the possibility of this non-elevation, “St. Thomas, Durando, Palude, Savonarola, Scotus, Bassolis and Argentina develop and present in such a way the concept of the supernatural and gratuity of the beatific vision that their conception logically leads to the universal conclusion of this possibility”.⁶⁶

Thus, Alfaro concludes that Cajetan did not invent the notion of the state of pure nature and possibility of a natural happiness, even if he was the one to systematically develop it. Rather, it was the conclusion of the general theological opinion in the preceding centuries.⁶⁷ Moreover, he was not the first to deny of the existence of an innate appetite to see God.

For this reason, Alfaro rejects the historical thesis of de Lubac regarding the notion of pure nature. For de Lubac believed that Cajetan erroneously introduced this notion into Thomism, due to the influence of nominalist conceptions on the power of God. Alfaro argues that “Cajetan’s theory has clearer and more precise origins than that which Father de Lubac imagines”.⁶⁸ Alfaro accepts that Cajetan’s denial of the innate appetite for the vision of God and the affirmation of a perfect natural happiness outside the vision of God differed to the traditional Thomist doctrine in the 14th and 15th centuries, even though this was not entirely original in Cajetan. However, Alfaro argues that it was within Thomist thought that Cajetan came to the conclusion of the possibility of a state of pure nature. Therefore, it was “a legitimate prolongation of the thought, not only of St. Thomas and the Thomist school of the 14th and 15th centuries, but of all the theological thought during these two centuries, that conceived the beatific vision as a perfection whose collation to created nature depends only on the divine will”.⁶⁹ In an

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 407-408.

⁶⁶ *Ibidem*, 409.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, 412. Vanneste has also shown some insufficiencies in de Lubac’s explanation on the origins of the notion of pure nature: cfr. A. VANNESTE, *Saint Thomas et le problème du surnaturel*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 64 (1988) 348–370. See also ILLANES, *La teología*, 156.

⁶⁹ ALFARO, *Lo natural*, 412. We can recall here the doctoral thesis, directed by Alfaro some years later, of C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d’Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971.

article published in 1957,⁷⁰ Alfaro argues that the question on the supernatural must balance the transcendence and immanence of the vision of God, and presents a solution that aims to protect both dimensions.

III. THE RESPONSE TO DE LUBAC ON THE SUPERNATURAL. RECEPTION AND CRITIQUE OF DE LUBAC'S THESIS UP UNTIL 2000

De Lubac's thesis, despite the initial opposition, was widely accepted, especially from the time of the Second Vatican Council onwards. This *status quo* lasted until the year 2000, when the *Revue Thomiste* and the *Institut Saint Thomas d'Aquin* organised a Symposium at the *Institut Catholique* of Toulouse on Henri de Lubac and the debate on the supernatural. As we have said, the English translation of the proceedings of this symposium was published in 2009.⁷¹ This volume principally aimed to challenge the widely accepted consensus on the theses of Henri de Lubac regarding the supernatural. Yet it is a balanced challenge, identifying many of the positive aspects of de Lubac's thought, while aiming to correct others.

In the foreword, Serge-Thomas Bonino states that one of the aims of this Symposium was to emphasise the equilibrium required in interpreting St. Thomas's doctrine on the natural and the supernatural. "On the one hand, the insistence on the gratuity of the supernatural does not entail the idea of a natural order absolutely closed in on itself. On the other hand, exhibiting the stepping stones of the supernatural in a human nature capable of God does not lead to the destabilizing of the coherence of this nature or to its absorption without further ado into the unity of the unique divine project".⁷² Grace requires "a nature subsisting in itself".⁷³ Yet this does not mean that nature exists, concretely, outside the order of grace, "but, in the concreteness of human life called to divinization, it represents a group of structures that possesses its coherence, its ends, and its own meaning".⁷⁴

⁷⁰ ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, «Gregorianum» 38 (1957) 5-50. See also IDEM, *El problema teológico de la trascendencia y de la inmanencia de la gracia*, in *Cristología y Antropología: Temas Teológicos Actuales*, Cristiandad, Madrid 1973, 227-336. Alfaro sustains that the "intellectual creature is intelligible and realisable without in fact being destined to the vision of God"; and secondly, that the immediate knowledge of Infinite Being is the supreme perfection of man, and therefore, his existence would be absurd without an intrinsic ordination to this ultimate end (IDEM, *Trascendencia*, 5). Man could have been created without in fact being destined to the vision of God; that is, man is something in himself intelligible and realisable (*ibidem*, 7). Alfaro argues that man only attains his perfect immobility in the vision of God, and this is due to his 'intellectuality', his capacity for the truth and the good (cfr. *ibidem*, 46). Because of his 'intellectuality', man is only definitively perfectible in the supernatural. The supernatural is the only ultimate response to the created intellect, yet this response is not necessary so as to affirm the intelligibility and existence of the intellectual creature (cfr. *ibidem*, 50).

⁷¹In this volume are found 15 essays that address the debate on the supernatural. We will focus here only on those particularly relevant for our examination of the notion of 'pure nature', along with other contributions in the same period, not necessarily linked to this Symposium.

⁷²S.-T. BONINO, *The Conception of Thomism after Henri de Lubac*, in IDEM (ed.), *Surnaturel: A Controversy*, vii-xii, here xi.

⁷³*Ibidem*.

⁷⁴*Ibidem*.

1. *Positive reception of de Lubac's thesis*

a) Georges Chantraine and de Lubac's *Surnaturel*

Georges Chantraine, in his essay,⁷⁵ outlines the basic ideas in *Surnaturel* and some effects that this work has had on the present day. He argues that “the goal of *Surnaturel* was to engage in a dialogue with contemporary thought by restoring the doctrine of nature and the supernatural in accord with the Tradition of the Church”, which “unites the gift of God the Creator and the supernatural gift of God the Saviour”⁷⁶ – thus rendering the notion of ‘pure nature’ irrelevant.

The Fathers of the Church, describing the relation between God and man, say that man is created by God in His image. Man thus bears in him the divine image and is open to the divine likeness. Man's spirit is therefore capable of the supernatural, and has a longing for it. In the medieval age, the reception of Aristotle altered this patristic vision, for Aristotle does not consider man in relation to his call to participate in the Trinitarian life. According to de Lubac, while St. Thomas is Aristotelian, he does not follow Aristotle's argument that “the end of every being is proportionate to its nature”, for “man is created with a view to participation in the divine life, and this end is internal to the created nature and moves it. Man naturally tends toward God himself; he also naturally desires to see him with a beatific vision”.⁷⁷

De Lubac believed that later interpreters, such as Denis the Carthusian, Cajetan and Suárez distorted this view, applying to human nature Aristotle's principle that all natural beings require an end proportionate to their nature, and thus cementing the notion of ‘pure nature’. As a result, man's supernatural end would be an addition, and only the natural end would be naturally knowable. According to de Lubac, St. Thomas aimed to connect the philosophical and theological visions of man through the use of ‘natural desire’, but his commentators separated the philosophical and theological points of view – simply connected by a miracle.

Chantraine also briefly addresses the relation between *Surnaturel* and *Humani generis*. De Lubac did not consider that this magisterial teaching, in particular the phrase concerning the gratuity of grace, was directed to him. He mentions that the encyclical never endorses the notion of ‘pure nature’, and instead uses similar language to de Lubac's own in *Le mystère du surnaturel* (1949). Chantraine also recalls that de Lubac recognised the usefulness of the notion of ‘pure nature’, but argued that it had wrongly replaced the authentic view of the tradition of the Church.

⁷⁵ G. CHANTRAINE, *The Supernatural: Discernment of Catholic Thought according to Henri de Lubac*, in BONINO (ed.), *Surnaturel: A Controversy*, 21-40.

⁷⁶ *Ibidem*, 22.

⁷⁷ *Ibidem*, 25.

b) Joseph Komonchak and the recovery of the Catholic vision

In an article on Henri de Lubac in the context of mid-century theology, Joseph Komonchak argues that the *Nouvelle Théologie* achieved what it intended: to bring back theology from the cultural exile in which it found itself. It would be vindicated in the Second Vatican Council, which ended the opposition between theology and modernity. According to Komonchak, de Lubac's *Surnaturel* is the work that typified this new theology.⁷⁸ De Lubac aimed to overcome the narrow boundaries into which modern theology had been restricted.

Komonchak believes that de Lubac's diagnosis of theology was correct, and that his thesis outlined in *Surnaturel* was at the heart of his intention to "recover the breadth and the depth of Catholic tradition".⁷⁹ De Lubac aimed to show from Tradition that "one of the central meanings of the Church's catholicity is precisely that it addresses all aspects of human life".⁸⁰ Religion and man's relation to God are not merely extrinsic elements to his life, but that "nature is made for the supernatural, and without having any rights over it, it cannot be explained without it".⁸¹ Komonchak says that *Surnaturel*'s central argument is to recover the notion of the image of God, so as "to defend the sacred or religious character of all human life".⁸² It was to recover the "inclusive, world-embracing, history-defining, and redemptive role of theology".⁸³

c) Laurence Renault and the influence of William of Ockham

Coming back to the volume of the Toulouse Symposium, Laurence Renault argues that William of Ockham introduced into theology the principle of equivalence between the natural desire of an end and the natural access to this end. This vision was not present in the writings of other important medieval doctors, including both St. Thomas and Scotus.⁸⁴

Renault argues that Ockham was the first to deny that man's desire for the beatific vision was natural. He claims that this denial is a result of Ockham's equivalence between the "naturalness of the *desire* for the end and the naturalness of the *access* to the end".⁸⁵ For Ockham, if the desire is natural, then it neces-

⁷⁸ Cfr. J. KOMONCHAK, *Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac*, «Josephinum Journal of Theology» 18 (2011/1) 79-100, here 81; originally published in «Theological Studies» 51 (1990) 579-602.

⁷⁹ *Ibidem*, 90.

⁸⁰ *Ibidem*, 91.

⁸¹ H. DE LUBAC, *Internal Causes of the Weakening and Disappearance of the Sense of the Sacred*, «Josephinum Journal of Theology» 18 (2011/1) 37-50, here 43; originally published in «Bulletin des aumôniers catholiques. Chantiers de la jeunesse» 31 (August 1942).

⁸² KOMONCHAK, *Theology*, 93.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 100.

⁸⁴ Cfr. L. RENAULT, *William of Ockham and the Distinction between Nature and Supernature*, in BONINO (ed.), *Surnaturel. A Controversy*, 191-202, here 201-202.

⁸⁵ *Ibidem*, 192.

sarily implies an understanding of how this desire is to be satisfied, which would render Revelation irrelevant. There is an “asserted proportion between the desire and the means to satisfy it”.⁸⁶ In this way, Renault argues that Ockham takes this notion of proportion and makes it one of the keys of theology – and it becomes one of the principal characteristics of the system of pure nature. Thus, he isolates the natural and supernatural orders and distorts the traditional vision of their relation.

d) Marie-Bruno Borde and the interpretation of the *Salmanticenses*

Marie-Bruno Borde then presents one of the most classical interpretations of the natural desire for God in St. Thomas – that found in the *Salmanticenses* (Thomistic Carmelites of the 17th century). In his essay, Borde argues that the natural desire to see God was understood by the majority of Thomists in the 16th and 17th centuries as an “elicited, inefficacious, and conditioned desire”, and not as an innate desire.⁸⁷ Borde believes that this is not the true teaching of St. Thomas, but a distortion due to the influence of Cajetan.

In theology, two affirmations must be simultaneously maintained: the vision of God fulfils man’s nature and he desires it, yet the divine communion to which man is called transcends him. Borde explains that interpreters of St. Thomas have taken two differing paths in attempting to resolve this question. Some, such as Ambroise Gardeil,⁸⁸ Reginald Garrigou-Lagrangé⁸⁹ and Jean-Hervé Nicolas,⁹⁰ have understood man’s natural desire for the vision of God as a ‘natural *elicited* appetite’. This refers to the desire of one who knows; it is a desire that arises precisely because of knowledge. This desire is natural not in the sense that it necessarily arises, but because “it expresses the *nature of the mind* in its quest for cause and essence”.⁹¹ These theologians believe that an innate natural desire implies that the vision of God is something demanded by nature itself. This would endanger the gratuity of man’s supernatural calling and blur the distinction between the natural and supernatural orders.

Borde refers to others, such as Henri de Lubac, Jorge Laporta⁹² and Yves Floucat,⁹³ who understand man’s natural desire to see God as an “*innate* natural appetite”, that is an ontological inclination characteristic of the human spirit. This “innate appetite is an inclination, or a propensity, inscribed by the Author of

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ M.-B. BORDE, *The Natural Desire to See God According to the Salmanticenses*, in BONINO (ed.), *Surnaturel. A Controversy*, 251-268, here 267.

⁸⁸ Cfr. A. GARDEIL, *Le désir naturel de voir Dieu*, «Revue Thomiste» 31 (1926) 381-410.

⁸⁹ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'appétit naturel et la puissance obéissante*, «Revue Thomiste» 33 (1928) 474-478.

⁹⁰ Cfr. J.-H. NICOLAS, *Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains*, «Revue Thomiste» 95 (1995) 399-416.

⁹¹ BORDE, *The Natural Desire*, 254.

⁹² Cfr. J. LAPORTA, *La Destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965.

⁹³ Cfr. Y. FLOUCAT, *Métaphysique et religion*, Pierre Téqui, Paris 1989, 14-25.

nature, whereby each thing pursues its good and perfection without any knowledge being required".⁹⁴

These argue that if man's ultimate end is the vision of God and man is only satisfied in the attainment of this end, there must be an innate desire for God in human nature. And for the vision of God to be the end of our nature, our nature must be "carried toward it by a natural weight".⁹⁵ The Salmanticenses believed that this innate appetite only referred to the ultimate natural end, which is not the vision of God in himself, but the knowledge of Him as He is in his creatures – "this knowledge constitutes connatural beatitude".⁹⁶ In this way, there are two "hierarchically ordered beatitudes", and in the ultimate end (beatific vision) is found "in an eminent mode all the perfection of the natural end".⁹⁷

e) Denis Bradley and human happiness

Outside the contributions to the Toulouse's Symposium, we should mention that in the late 90's Denis Bradley published a valuable study on Aquinas' conception of human happiness from the point of view of moral theology.⁹⁸ Bradley's essential point in his analysis is St. Thomas's philosophical demonstration that, for man to attain ultimate human happiness, he needs the other-worldly vision of God: "it is the only satisfying end of an intellectual nature".⁹⁹ There is no such thing as an ultimate, natural end, because man is only truly satisfied in the vision of the divine essence. However, at the same time, human nature does not have the capacity to attain this end. Human nature is intrinsically oriented to an end that it cannot attain.

Bradley essentially shares de Lubac's position on the human final end. As a consequence, he maintains that the construction of a systematic philosophical ethics grounded on an ultimate natural end is impossible. The notion of natural beatitude in St. Thomas is neither "the ultimate natural end of man nor a constituent of ultimate beatitude. All that Aquinas allows is that natural beatitude that can never 'satisfy' is a participation or similitude of perfect or supernatural beatitude".¹⁰⁰ As a result, "insofar as no natural end – including a life combining contemplation and action – adequately satisfies man's desire for beatitude, man is naturally endless".¹⁰¹

Nevertheless, Bradley admits the hypothetical concept of a pure nature: "man – considered entirely apart from anything known through revelation and given

⁹⁴ BORDE, *The Natural Desire*, 256.

⁹⁵ *Ibidem*, 257.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ D. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997.

⁹⁹ *Ibidem*, 423.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 513.

¹⁰¹ *Ibidem*, 512.

through grace – could have been created in a state of pure nature, in which state man would have had a solely natural end”.¹⁰² The fact that man was ordered in creation to the supernatural end does not place any necessity on God, because He could have created man without this supernatural destiny: “lacking that destiny, human nature, nevertheless, would be human nature”.¹⁰³

Although Bradley allows for the possibility of pure nature, and agrees that it may be found in St. Thomas, he argues, along the lines of the late de Lubac, that for Aquinas this notion holds no importance. “This conceptual possibility is a corollary of the supernatural character of the beatific vision. Now this corollary is the ‘hypothesis’ that looms so large among the modern theologians reacting negatively to Baius. But the hypothesis enjoys no such importance for Aquinas. Aquinas, assuredly, affirms the gratuity of man’s supernatural elevation. Yet he never puts into abeyance the divine generosity; he never argues that men *de facto* have or ever have had a strictly natural ultimate end”.¹⁰⁴

Thus, Bradley brings de Lubac’s epistemology of paradox to the Christian moral reflection. “This, then, is the deep paradox confronting the Thomistic philosopher. Philosophical reason, beginning with the natural desire for happiness, demonstrates that human nature cannot be satisfied by any end naturally attainable, and concludes that only a supernatural end, the vision of the divine essence, could satisfy man’s natural desire. This conclusion is both a paradox and an *aporia*. It marks an impasse beyond which reason can go no further. Once philosophical reason has reached its paradoxical conclusion, the natural endlessness of human nature, it must also acknowledge that it is impossible to know philosophically whether man, whose intelligence is naturally oriented to the vision of God, is actually given such fulfillment. On the contrary, the philosopher must allow that it is entirely possible that human nature is vain or futile”.¹⁰⁵

2. Criticism of de Lubac’s thesis

a) Serge-Thomas Bonino and limbo

Serge-Thomas Bonino examines St. Thomas’s discussion on limbo, because he argues that this topic demonstrates his conception of man and man’s relation to the supernatural. His conclusion is that St. Thomas does seem to support a relative integrity of human nature.

Bonino defines limbo as a state in which “the human person is deprived of his supernatural last end, which is the beatific vision of the divine essence, but where

¹⁰² *Ibidem*, 471.

¹⁰³ *Ibidem*, 474.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 475.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 527-528.

on the other hand he does not suffer from this".¹⁰⁶ It is a state in which man's nature seems in some way fulfilled, but where he is at the same time deprived of the beatific vision. This doctrine of limbo has much to do with the notion of pure nature. In fact, "limbo constitutes the real state that is closest to the hypothetical state of pure nature".¹⁰⁷ Bonino mentions that this topic of limbo is, unfortunately, hardly addressed in the writings of Henri de Lubac.

St. Thomas holds that in the souls of unbaptized infants is found "simultaneously the existence of a perfect knowledge [of the existence of the beatific vision] [...] and the absence of all sorrow".¹⁰⁸ According to St. Thomas, man "is only distressed when he is deprived of that to which he has been in some way made proportionate. Thus no wise man is distressed because he cannot fly like a bird or because he is not a king or an emperor, since that is not his due, but he would be distressed if he were deprived of something which he has had in some way a capacity to possess".¹⁰⁹ Thus, the souls in limbo do not suffer for their lack of the beatific vision, for it is out of their reach.

In *De malo*, St. Thomas refines this vision distinguishing between natural and supernatural knowledge. The souls in limbo possess perfect natural knowledge, and know that "the soul is created for beatitude and that this beatitude consists in obtaining the perfect good".¹¹⁰ They are like "good philosophers".¹¹¹ However, they do not have supernatural knowledge and are ignorant of Revelation, as St. Paul says: "Eye has not seen, ear has not heard, nor has it entered into the heart of man what things God has prepared for those that love him" (1 Cor 2:9).

St. Thomas argues that while man naturally longs for beatitude,¹¹² the souls of unbaptized infants know of beatitude in general, but not specifically. It is for this reason that they do not suffer.¹¹³ Here, St. Thomas does not speak of two different beatitudes, but of two kinds of knowledge of this one beatitude: "a general knowledge that engenders an explicit desire for happiness in general, and a specific supernatural knowledge that provokes a desire for the glory of heaven".¹¹⁴ Revelation manifests that this beatitude is the vision of the divine essence, possible through grace. "But left to its own resources and deprived of faith's enlightenment, as is the case with the soul in limbo, the intelligence spontaneously identifies this happiness with the goods it can attain naturally and the use of which it effectively enjoys: the natural knowledge and love of God".¹¹⁵

¹⁰⁶ S.-T. BONINO, *The Theory of Limbo and the Mystery of the Supernatural in St. Thomas Aquinas*, in IDEM, *Surnaturel. A Controversy*, 117-154, here 118.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 119.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 131.

¹⁰⁹ THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2.

¹¹⁰ IDEM, *De malo*, q. 5, a. 3.

¹¹¹ BONINO, *The Theory*, 139.

¹¹² THOMAS AQUINAS, *De malo*, q. 5, a. 3, arg. 1.

¹¹³ *Ibidem*, q. 5, a. 3, ad 1.

¹¹⁴ BONINO, *The Theory*, 142.

¹¹⁵ *Ibidem*, 143.

For St. Thomas, the absence of true beatitude is a penalty for those souls in limbo, for this loss does in some way go against their natural inclination. Yet while man is ordered to the beatific vision, this ordering is not in an immediate way.¹¹⁶ He has not the means to know or attain this end and “human nature, of itself, does not entail such an end”.¹¹⁷

b) Jacob Schmutz and the doctrine of causality

Jacob Schmutz argues that the development of the theology of pure nature was made possible, apart from the theological controversies such as Baianism, by the metaphysical structure of medieval philosophy – specifically the relation between the first cause and secondary causes. Schmutz believes that it is the “autonomy bestowed on the secondary cause and the efficacy in its order that allows us to think of an appetite of nature as efficacious and self-sufficient in its order”.¹¹⁸

One of many explanations given for the relation between the first cause and secondary causes was that of Luis de Molina, who believed that divine causality could be described as a “general concurrence that flows *with* the secondary cause, immediately and simultaneously, into the latter’s effects”.¹¹⁹

Schmutz says that in St. Thomas, however, the first cause acts *immediately* in the secondary cause. This causality does not remove the secondary causality proper to the creature, for the creature contributes to the action in the world *secundum illud quod est sibi proprium*.¹²⁰ God enables the secondary cause to act of itself, while acting on it “in order to produce its actual operations according to a mode that is proper to the secondary cause”.¹²¹

Schmutz says that traditional Thomism “explained the relationship between first cause and secondary cause in the form of an action fully performed by two *total* but subordinated causes”,¹²² while Molina, along with Suárez, proposes that neither of the two causes is *superfluous*. Molina describes the behaviour of the first cause and secondary cause like two men rowing the same boat. Yet Schmutz says that in this approach the action is not due to two total causes, but the “cooperation of two partial causes”.¹²³

Molina’s argument on the “concurrence of two partial causes thus enables one to establish two distinct orders of causality, a veritable *duplex ordo causalitatis*”.¹²⁴ Molina sees it as the cooperation of two causes, not the “operation of one cause in

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, 145.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ J. SCHMUTZ, *The Medieval Doctrine of Causality and the Theology of Pure Nature (13th to 17th Centuries)*, in BONINO (ed.), *Surnaturel. A Controversy*, 203-250, here 205.

¹¹⁹ *Ibidem*, 206-207.

¹²⁰ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, co.

¹²¹ J. SCHMUTZ, *The Medieval*, 209.

¹²² *Ibidem*, 237.

¹²³ *Ibidem*, 238.

¹²⁴ *Ibidem*, 241-242.

the other".¹²⁵ Schmutz argues that the double order of nature and the supernatural is "founded on a causal *duplex ordo*".¹²⁶

It is precisely these two orders of causality that were separated and led to a separation between the orders of nature and the supernatural. God's action in the world is greatly reduced, and the "world of secondary causality becomes a world with its own proper and self-sufficient nature that must seek in its own power for the definition of its possibilities, the determination of its merits, and the finalization of its acts".¹²⁷

c) André-Mutien Léonard and the necessity of the pure nature concept

André-Mutien Léonard argues that the notion of pure nature is necessary to preserve the consistency of nature and the gratuity of the supernatural. Léonard does not agree that the gratuity of grace is adequately defended "by emphasizing that the expectation, even the requirement, of the supernatural, inscribed as a necessity in our nature, rests first on the gift, itself gratuitous, of the creation of man in the image of God".¹²⁸ Rather, Léonard emphasises the distinction between the gratuity of the act of creation and the gratuity of the introduction into the divine life.

Léonard believes that de Lubac mistakenly attacked 'pure nature' as he believed it to imply a vision of human nature closed in itself, and closed off from the divine. Yet Léonard argues that, while some may have abused the concept of pure nature in this way, pure nature is not necessarily autonomous from the transcendent. "This pure nature of man, being in the image of God, would have been constitutively capable of God through the transcendental openness of the intellect and will to the infinity of being that belongs to the metaphysical nature of the soul".¹²⁹ For man is open to the transcendent, human nature is *capax Dei*, and its fulfilment is only attained beyond itself.

Léonard's central argument is that if grace is to be gratuitous to man, then he requires certain integrity in himself. "Divinizing grace cannot belong to the necessary intelligibility and, in this sense, to the 'nature' of man". Rather, "the gratuity of divinization entails that it not form a part of the necessary nature of man and that this nature has, or at least can have, an authentic meaning even outside grace".¹³⁰ The concept of 'grace' requires that there be a concept of 'nature', so that man can be defined in his essence – without it he would be unintelligible.

¹²⁵ *Ibidem*, 243.

¹²⁶ *Ibidem*, 249.

¹²⁷ *Ibidem*, 249-250.

¹²⁸ A.-M. LÉONARD, *The Theological Necessity of the Pure Nature Concept*, in BONINO (ed.), *Surnaturel. A Controversy*, 325-330, here 325.

¹²⁹ *Ibidem*, 327.

¹³⁰ *Ibidem*, 328.

Léonard acknowledges that this approach must strive to avoid the error of extrinsicism, which sees grace as something entirely extrinsic to human nature. Léonard argues that man is, in his nature, not “a divinised being, but a being capable of the infinite, and hence, a being capable of receiving the gift of divinization”.¹³¹ While human nature is not necessarily assumed by grace, it is “intrinsically capable of being assumed by it”.¹³²

In summary, grace fulfils the deepest longing of man’s nature. Yet at the same time, human nature has a real meaning apart from this divinisation – thus safeguarding the gratuity of grace and the integrity of human nature. This vision sees human nature as perpetually in search for the Absolute, a desire that could never be fully satisfied.

Léonard argues that this approach to nature and grace does not imply that God first created, then elevated man. Instead, he says that man has been created in grace. In his concrete existence, man has only one calling, only one final end – he is “positively ordered to personal friendship with God”.¹³³ The significance of pure nature is to specify the “zone, discernible with great difficulty, that must correspond to man’s essential nature and that could have had a real integrity outside of grace”.¹³⁴

d) Peter Pagan-Aguiar and the defense of a natural human finality

Aside from the Toulouse Symposium, a relevant study that criticises de Lubac’s position is that of Peter Pagan-Aguiar, in which he discusses human finality according to Aquinas.¹³⁵ It is relevant for, together with Steven Long’s analysis, it is in a sense the counterpart of Bradley’s opinions.¹³⁶ Pagan-Aguiar cannot deny the affirmation (obvious for a Christian thinker) that a purely natural moral philosophy is insufficient. What he denies is “the claim that a purely natural and complete moral philosophy is intrinsically impossible [...]. If Bradley’s position is correct, then the very notion of a complete philosophy independent from *sacra doctrina* involves not simply a paradox but an internal contradiction”. As a consequence, “the possibility of the state of pure nature – a theory intended to preserve the gratuity of the supernatural order and the integrity of reason within its own proportionate sphere of operation – would be left without any ultimate justification”.¹³⁷

¹³¹ *Ibidem*, 329.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, 330.

¹³⁵ P.A. PAGAN-AGUIAR, *St. Thomas Aquinas and Human Finality: Paradox or Mysterium Fidei?*, «The Thomist» 64 (2000) 375-399. Here he presents a synthesis of his unpublished dissertation: IDEM, *A Thomistic Defense of Perfect Natural Beatitude*, Fordham University, New York 1998.

¹³⁶ As we will see later, S. Long’s contribution to this debate started in those years.

¹³⁷ IDEM, *St. Thomas*, 378.

Bradley's position would imply that human nature is endless in itself until it attains by grace its only final and supernatural end. There seem to be only two alternatives: either deny the universality of the principle of finality, or accept that there is a natural final end. However, Pagan-Aguiar identifies a third possibility: sustain that "human nature's obediential potency for the supernatural is sufficient to establish the theoretical possibility of the immediate divine vision as man's last end, so that the possibility of this supernatural good could be positively known without presupposing on our part any knowledge of grace".¹³⁸ Against the objection of Bradley (and de Lubac) about the restriction of the notion of obediential potency to the realm of the miraculous in Aquinas, Pagan-Aguiar notes that "although Aquinas may not explicitly employ the term 'obediential potency' in arguments intended to show that man's last end consists in the immediate vision of God, these Thomistic arguments necessarily presuppose the notion of obediential potency. [...] As Long recognizes, Bradley's interpretation is questionable insofar as it completely reduces the notion of obediential potency to the notion of extrinsic susceptibility to miraculous transmutation. It is true that for Aquinas this susceptibility is an obediential potency. Bradley has not shown, however, that *every* obediential potency must be a susceptibility to miraculous transmutation".¹³⁹

Pagan-Aguiar sustains the possibility of a state of pure nature, but he delineates very clearly the necessary context in which it must be understood. "Aquinas, unlike Duns Scotus and others, held that spiritual creatures were in fact created in the state of grace, not in the state of pure nature. Given this presupposition, the Thomistic arguments at issue cannot properly be viewed as complete without reference to the intrinsically supernatural principles possessed by spiritual creatures in the original state of nature. Contrary to Scotistic interpretations, the Thomistic arguments are meant to show that nature as originally constituted, not pure nature, is ordered to the immediate vision of God".¹⁴⁰

Pagan-Aguiar explains the different approach of Aquinas and Scotus on the natural desire to see God. While from a Scotistic viewpoint the natural desire for the immediate divine vision is understood univocally, from a Thomistic standpoint, however, natural desire is understood analogically. It means that, although not completely unrelated, the natural desire of graced nature and that of pure nature are not of the same order. The former is directed to God as triune Godhead and as knowable through intrinsically supernatural principles, whereas the latter is directed to God as first efficient cause and as knowable through means other than intrinsically supernatural principles. Consequently, "in the state of pure nature the desire to know the divine essence directly would be nothing more than

¹³⁸ *Ibidem*, 381. This is Long's view.

¹³⁹ *Ibidem*, 383. After having praised him, Pagan-Aguiar then criticizes what he considers an exaggerated philosophical optimism in Long's approach, due to his dependence on Maritain on this point.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 388.

a pure velleity [...]; in the state of pure nature man would require for his commensurate perfection not a supernatural but a strictly natural final end, namely, an exalted analogical knowledge of God's nature by means of divinely infused species".¹⁴¹

Pagan-Aguiar is aware that defenders of 'theological intrinsicism' might object that his reading of the natural desire to know God stems from an exaggerated conception of the gratuity of the supernatural order, from an 'extrinsicist' theology of grace foreign to the mind of Aquinas. At this point, he answers that in his view "the supernatural is far from irrelevant in the actual historical order. In this order we are not free to dismiss our supernatural vocation without the most tragic of consequences. On the contrary, we are obliged to affirm that without Christ's grace human nature cannot attain its *de facto* final end, the immediate divine vision. From the supra-philosophical perspective of infused faith one can affirm, through an infallible act of intellectual assent, that a purely philosophical ethics is incomplete not *de jure* but *de facto*. But the practical inadequacy of a purely philosophical ethics in the present divine economy is cognitively inaccessible to unaided reason". And so, he concludes, "an extrinsicist theology of grace properly understood is wholly consistent with *Fides et ratio*, and in my judgment this theology is the very one developed so admirably by the Angelic Doctor".¹⁴²

3. Other positions

a) Jean-Pierre Torrell on Nature and Grace in Aquinas

In his intervention in the Symposium at the *Institut Catholique* of Toulouse on the supernatural debate, Jean-Pierre Torrell makes the very relevant point that St. Thomas did not treat nature as a univocal concept. Torrell believes that an examination of these conceptions of nature is vital for the debate on the supernatural, and sheds light on the notion of pure nature.

St. Thomas, in contrast with the general consensus of his time (which saw creation and elevation as two distinct moments)¹⁴³ believed that man was created in grace: "turned toward God in the first instant of his creation, he received

¹⁴¹ *Ibidem*, 390. He later explains: "It is not clear how the desire for the divine vision, insofar as this desire emanates from nature left to itself, can be anything more than a simple velleity, unless one is prepared to sacrifice either the gratuity of the supernatural order (reason without faith) or the natural integrity of reason (voluntarist faith without reason) [...]. An unfulfilled velleity does not by itself entail a frustration of the relevant natural desire" (*ibidem*, 397-398).

¹⁴² *Ibidem*, 397. So, "both the principle of finality (Aristotle) and the radical gratuity of grace (SS. Paul and Augustine) can be preserved without compromise, granted that the notion of natural desire is employed analogically (Aquinas) rather than univocally (Scotus)" (*ibidem*, 398).

¹⁴³ This was the opinion of St. Bonaventure, among others. On this particular point, see the interesting study of C. CULLEN, *Bonaventure on Nature before Grace: A Historical Moment Reconsidered*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 85 (2011/1) 161-176.

grace”.¹⁴⁴ Since man was created with an ultimate end that is beyond his capabilities, he was constituted in such a way so as to be able to attain this end. With this end in mind, man was constituted in a state of original justice. St. Thomas does not see creation as separate from elevation, but that “God created man to invite him to share in his own communion”.¹⁴⁵ Man is ordered to the beatific vision from the very moment of his creation and for this reason God grants him the means of attaining this end.

While St. Thomas never uses the term *natura pura*, he often uses terms such as *bona naturalia* (41 times), *data naturalia* (14), and *pura naturalia* (32). In this way, he draws a distinction between the *naturalia* and the *gratuita*.¹⁴⁶ Torrell says that the expression *in statu naturalium* cannot be translated simply as “in the state of pure nature”, but rather as “natural powers alone”.¹⁴⁷ In this way, St. Thomas describes the concept of nature that has an “autonomy in relation to grace”.¹⁴⁸ And inversely, we see that “grace is not included in the definition of nature”.¹⁴⁹ For St. Thomas, “it is as a hypothesis that the consideration of a human nature *in puris naturalibus* is useful: by strictly setting aside what only grace can give, it not only marks out the limits beyond with nature cannot go, but it also shows what the powers of nature can do by themselves”.¹⁵⁰

This understanding of the *bona naturalia* appears in St. Thomas’s use of the term *natura integra* (‘integral nature,’)¹⁵¹ a state that describes Adam before the fall, “in possession of the privileges with which God endowed him at the moment of his creation, *but abstracting from sanctifying grace*”.¹⁵² Integral nature and the state of original justice were part of the same concrete reality of our first parents. While they cannot be separated, they can be considered under different aspects. Torrell argues that this notion of integral nature has two intentions: to clarify the distinction between nature and grace (that grace not be due to nature), and to safeguard nature’s autonomy. For this reason, “nature remains with its own characteristics, even if in concrete reality there are no separated ‘natural’ acts any more than there is an integral nature apart from the state of innocence”.¹⁵³

Due to original sin, man lost this state of original justice, and was deprived of goods that he had received in creation. St. Thomas considers these depriva-

¹⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2.

¹⁴⁵ J.-P. TORRELL, *Nature and Grace In Thomas Aquinas*, in BONINO (ed.), *Surnaturel. A Controversy*, 155-188, here 185.

¹⁴⁶ For example: *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2, ad 1; *De veritate*, q. 29, a. 6; *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4; *Summa Theologiae* II-II, q. 5, a. 1; *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 12; *De veritate*, q. 24, a. 7; *De malo*, q. 4, a. 2, ad 22.

¹⁴⁷ TORRELL, *Nature and Grace*, 169.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 186.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 169-170.

¹⁵¹ *Summa Theologiae* I-II, q. 114, a. 2

¹⁵² TORRELL, *Nature and Grace*, 171.

¹⁵³ *Ibidem*, 172.

tions under two aspects. Firstly, “if we consider human nature according to its natural principles only, there is no doubt that these [consequences of original sin] are not penalties, but merely natural deficiencies (*defectus naturales*) [...]. If [we consider human nature] as it was created (*instituta*), there is no doubt that these are penalties for it, for we can say that someone is punished when he is deprived afterwards even of something that was given him”¹⁵⁴

For St. Thomas, things that are natural to man were not taken away by sin¹⁵⁵. Yet he also says that man’s nature, apart from losing the gratuitous gifts, has been wounded in its natural gifts. While before original sin man could do all the connatural good (e.g. natural love of God), afterwards he cannot. His nature is in some sense undamaged by sin, but also wounded. This clarification shows the different ways in which Aquinas understood ‘nature’. In one sense, ‘nature’ was not affected by original sin, when ‘nature’ refers to those “constitutive principles of human nature”¹⁵⁶. This regards those properties that belong to man’s specific nature and without which he would not be a man. However, the inclination to virtue, which is a good of nature, has been lessened by sin, due to the loss of the harmony of the powers of the soul. Finally, the gift of original justice, which St. Thomas says can be termed a good of nature,¹⁵⁷ was lost through original sin.

It may appear unusual for St. Thomas to include the gift of original justice within the goods of man’s nature, but it is a logical conclusion to his affirmation that man was created in grace. This gift of sanctifying grace and original justice was natural in the sense that “in the person of the first man, the divine economy had granted it to the whole of human nature”¹⁵⁸. These gifts were natural to man, in the sense that his nature was integral – endowed with the natural and gratuitous gifts.

Here, Torrell sees in St. Thomas a distinction between the natural understood in a “metaphysical, essential” sense, considered in the first place, and the natural understood in an “existential and historical sense”¹⁵⁹. Therefore, the meaning of the phrase *spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus* signifies that: (1) man lost sanctifying grace and his original justice; (2) he was wounded in his natural gifts, those that were part of his nature “in the historical sense”, that is, due to his creation in grace.

¹⁵⁴ THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1.

¹⁵⁵ Cfr. IDEM, *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1, arg. 5; *De malo*, q. 2, a. 11, arg. 1; *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 2, obj. 3 and q. 98, a. 2.

¹⁵⁶ TORRELL, *Nature and Grace*, 186.

¹⁵⁷ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a. 1.

¹⁵⁸ TORRELL, *Nature and Grace*, 175.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

b) Peter Ryan proposal on the fulfilling
and gratuitous character of the beatific vision

In a dense article published in *Gregorianum*,¹⁶⁰ the Jesuit theologian Peter Ryan discusses the opposed positions of Garrigou-Lagrange and de Lubac, and sees Rahner's thought as the midpoint between the pure nature tradition and *Nouvelle Théologie*. He concludes by giving his own proposal about how the beatific vision can be both gratuitous and fulfilling.

In his view, "Rahner saw something I consider absolutely essential: human nature is unconditionally oriented, not to perfect happiness, but only to ever-greater happiness".¹⁶¹ According to Ryan, Aquinas plainly holds what Rahner denies, namely, that human nature itself is unconditionally oriented to perfect happiness. Aquinas never clarified how his teaching on limbo, that logically presupposes a nature not unconditionally oriented to perfect happiness, "can be reconciled with his more central teaching that we do necessarily desire perfect happiness".¹⁶²

Garrigou-Lagrange holds that the beatific vision, being the proper object of the divine intellect, exceeds the proper object of the human intellect and, thus, is not innately desired. On the other hand, de Lubac and Scotus hold that if the beatific vision is not innately desired, human nature can never be raised up to that vision, because human nature's elevation would so profoundly alter it that it would be essentially changed. Ryan says that he agrees with both points, and concludes: "the beatific vision is not a fulfillment of human nature as such".¹⁶³ He later clarifies this position: "human persons have the capacity to receive the gift of a share in the divine nature, and that capacity pertains to human nature. But the share in the divine nature that they receive does not transform their human nature to make *it* capable of being fulfilled in the beatific vision. This vision is not, as theologians on all sides of the dispute have assumed, a direct fulfillment of human *nature* but of human *persons* insofar as they share in the *divine* nature".¹⁶⁴

According to Ryan this point is crucial, "for it explains how the beatific vision can be both naturally fulfilling and utterly gratuitous. It is naturally fulfilling in the sense that it is entirely fitting to human beings to accept the share in the

¹⁶⁰ P.F. RYAN, *How Can the Beatific Vision Both Fulfill Human Nature and Be Utterly Gratuitous?*, «*Gregorianum*» 83 (2002/4) 717-754. Some years before he had discussed and (partially) published his doctoral thesis: IDEM, *Moral Action and the Ultimate End of Man: The Significance of the Debate between Henri de Lubac and his Critics*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1996.

¹⁶¹ IDEM, *How Can the Beatific*, 747. See also *ibidem*, 752, where Ryan criticizes the Rahnerian supernatural existential.

¹⁶² *Ibidem*, note 97.

¹⁶³ *Ibidem*, 751, note 103.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 751. In note 104 he ascribes this idea to G. Grisez. Cooper has criticised this approach as introducing a Kantian-like division between nature and person, tending to a deistic view of ethics and an extrinsic juxtaposition of the natural and the supernatural: cfr. COOPER, *Naturally Human*, 226-229.

divine nature God offers them [...]. And yet, not being *per se* a fulfillment of human nature that divinization and the beatific vision to which it leads remain gifts over and above the gift of creation and are therefore utterly gratuitous”.¹⁶⁵

Ryan believes that his denial that the beatific vision is *in principle* necessary for human fulfillment does not imply that human beings can *de facto* be fulfilled without it. Nor does it deny that *de facto* human beings have restless hearts. Our *de facto* situation is our fallen condition, in which we cannot achieve the ever-greater fulfillment in human goods that we naturally desire. To escape it and find genuine human fulfillment, we need a divine help that is utterly gratuitous. God offers that help (healing grace) only by also offering us a share in the divine nature (elevating grace). Thus accepting a share in the divine nature is *de facto* the only way we can achieve even our natural human fulfillment. It is in this way that our hearts are restless until they rest in God.

Ryan tries to correct what he considers a mistaken understanding of the restless heart, “the idea that human beings naturally desire perfect happiness and thus implicitly desire the beatific vision as the direct fulfillment of their *human* nature. That idea seems obvious to those who already believe that God is offering two things –the beatific vision and the happiness human hearts naturally desire – but fail to distinguish those two things”.¹⁶⁶ This suggests that “the human goods essential to happiness here and now are not essential to heavenly happiness. The destruction of human death and gaining of bodily life that Jesus accomplished for us by dying and rising inevitably seem only incidental to our heavenly fulfillment”.¹⁶⁷ A right vision of the restless heart, according to Ryan, implies that “our natural desire is directed to human goods, including the good of friendship with God. But we should not expect to find integral fulfillment in those goods in this world, for here we have no lasting city. We can expect to find what our hearts desire only in God’s kingdom, where, as his children, we shall see him as he is”.¹⁶⁸

c) Other moral theologians’ positions on the final human beatitude.

The contribution of Pinckaers

Stephen Wang also refers to the paradox that we naturally desire what we cannot naturally attain, and observes how Aquinas uses Aristotle’s example of the help of a friend: what we do with the aid of our friends, we do ourselves. This helps to explain that “the fact that the *achievement* of happiness can only be a supernatural gift from God does not mean that our *desire* or *request* for it needs some supernatural cause”.¹⁶⁹

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 753.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 753-754.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 754.

¹⁶⁹ S. WANG, *Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God*, «New Blackfriars» 88 (2007) 322-334, here 333.

His conclusion moves along the lines of Bradley's and Ryan's idea of natural human incompleteness. Wang observes that we are *ecstatic* creatures. This implies that we are restless and *in via*. "We are fragmented persons, internally displaced, perpetually going beyond ourselves to a future fulfillment [...]. It is a constitutive part of our nature to seek a deeper happiness and to be aware that any happiness we do achieve in the future will soon slip through our fingers".¹⁷⁰

Wang refers also to the Dominican moral theologian, Benedict Ashley. In an essay quoted by Wang, Ashley writes against those who deny a proper human natural end. "Such objections seem based on a failure to see that if the natural ultimate end is subordinated to the supernatural end and the two ends are seen as pertaining to different and purely analogical orders, the natural end is not extrinsic to the supernatural end, but is subsumed to and included in it, so that the axiom 'grace perfects nature' is realized. Grace perfects nature not by adding something extrinsic and accidental to it, but by profoundly transforming and elevating it to a higher, even an infinitely higher order of being".¹⁷¹

Ashley agrees with de Lubac on the existence of a natural desire for God. But "de Lubac's conclusion, however, that the fact of this natural desire to know God proves that at least in the present state the human person has no natural ultimate end, leads to what for an Aristotelian, at least, is an absurdity – a human nature that is not a nature".¹⁷² Ashley explains later that "contrary to de Lubac and others, we must retain the notion of a natural ultimate end, but only if it is also understood that in God's actual dispensation this natural end is subsumed *within* the supernatural ultimate end, perfect beatitude in the Trinity. To reject the present existence of a natural end is to render absurd the very concept of human nature, hence of the hypostatic union and of the transformation of human nature by grace".¹⁷³

We should observe that these authors are indebted, in one way or another, to the remarkable figure of Servais Pinckaers. In an article published originally in 1976, and recently translated into English, Pinckaers analyzes the natural desire for God together with the question of the final end and pure nature.¹⁷⁴

¹⁷⁰ *Ibidem*, 334.

¹⁷¹ B.M. ASHLEY, *What is the End of the Human Person?*, in L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Court Press, Dublin 1994, 68-96, especially 76-81; here 79.

¹⁷² *Ibidem*, 80, where he continues: "For Aristotle 'nature' is defined dynamically as 'an intrinsic principle of motion and rest' and 'motion' implies a pre-determined goal (*Physics* 192a23; 198b10-199b32). Thus a nature or essence which has no proper final cause is impossible, since an essence is a formal principle, and finality is simply the form considered as the goal attained, perfect and complete. Only chance entities lack an intrinsic final cause. Hence, as *Humani generis* taught, no impossibility appears why God could not have created human persons in a merely natural state, although in fact we were not so created" (*ibidem*, 80-81).

¹⁷³ *Ibidem*, 94. See also B.M. ASHLEY, *A Biblical Introduction to Moral Theology*, St. Pauls, New York 1996, 96-103.

¹⁷⁴ S. PINCKAERS, *The Natural Desire to See God*, «Nova et Vetera», English edition, 8 (2010/3) 627-646 (orig. *Le désir naturel de voir Dieu*, «Nova et Vetera» 4 (1976) 255-273).

Pinckaers states clearly the position of Aquinas, who does not appear to be at all concerned about the coordination of the natural desire with the gratuity and transcendence of the vision of God. This problem came later, due to the tension in nominalism between God and human freedom. Along with human nature itself, human freedom would be later considered, especially in the Lutheran crisis, as self-sufficient. The relation of nature with the supernatural becomes in this way critical. If human nature is self-sufficient, how can we conceive of a desire for God that is really natural but yet is directed to the vision of God, which is evidently supernatural?¹⁷⁵

As Pinckaers observes, “it is important to note how St. Thomas’ conception of human nature is not quite the same as the one presented by Père de Lubac. St. Thomas’ use of Aristotle does not entail a self-sufficient human nature, as it does with Suárez and others of his time. Rather human nature for St. Thomas is open to God and his grace”.¹⁷⁶ If Aquinas refers to some paradox, it is the paradox of friendship as true love: to the extent that man discovers God as the source of all truth and goodness, he comes spontaneously to love him as the most desirous object of his love. From this love of friendship toward God proceeds a natural desire to know God in himself and to attain him as the cause of goodness and truth. “The natural desire to see God –which is rooted in the natural love of friendship for God and is fulfilled in the beatific vision of God in supernatural terms– is proper to the nature of spiritual beings. Because this desire proceeds from the intellect (which seeks to know God in himself, in all truth) and from the will (which tends already to love God in himself in all purity) this desire naturally contains within itself a refusal to assert an exigency by which it could itself reach God”.¹⁷⁷

Precisely because this desire and love have a natural dimension, this view allows the possibility of pure nature. In the end, Pinckaers observes that his emphasis of friendship is something forgotten in the modern age, but that belongs to the proper nature of man, to know and love the other for himself.¹⁷⁸ So, he explains, “if we insist on considering man in a hypothetical state in which he is placed in the world by God in a state of pure nature, where he is not accorded the promise of vision, then we must say that whatever happiness man could find would be imperfect yet real. In this state man’s knowledge and love of God would be developed according to his natural powers”.¹⁷⁹ At the same time, it should be clear that we are speaking about a state “which of course never existed”.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 632.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 638.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 642.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 646: “This new sense of friendship was unfortunately neglected by subsequent modern theologians. Friendship, taken as a superior form of love, reveals the proper nature of man: his capacity to know and love the other as himself and for himself”.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 642.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 644.

IV. LAWRENCE FEINGOLD AND THE NATURAL DESIRE TO SEE GOD

As we said at the beginning, the study that has greatly contributed to the resurgence of the debate in the English-speaking world is that of Lawrence Feingold, first published in 2001.

Feingold challenges de Lubac's interpretation of St. Thomas's teaching on man's natural desire to see God. As we have seen, de Lubac argued that, in St. Thomas, this natural desire in man is innate. Feingold's rigorous study covers the writings of St. Thomas Aquinas (1225-1274), Duns Scotus (1266-1308), Capreolus (1380-1444), Denis the Carthusian (1402-1471), Cajetan (1469-1534), Sylvester of Ferrara (1474-1528), Domingo de Soto (1494-1560), Francisco de Toledo (1532-1596), Bartolomé de Medina (1527-1580), Domingo Báñez (1528-1604), Gabriel Vázquez (1549-1604), Francisco Suárez (1548-1617), Cornelius Jansenius (1585-1638) and Henri de Lubac on this issue, and he concludes that St. Thomas teaches that man's desire for God is natural, but elicited.¹⁸¹ This means that man's desire to see God is provoked by the prior knowledge of God's existence as First Cause. Therefore, according to Feingold, man does not have an innate appetite implanted on his will and intellect directly for the beatific vision.¹⁸² Feingold's analysis is substantially historical in that he intends to show that this understanding is found in St. Thomas himself, and is not the result of misinterpretations by later commentators, particularly Cajetan.¹⁸³

Those who affirm an innate desire to see God argue that all beings have an innate appetite for their ultimate end. Therefore, if the beatific vision is man's ultimate end, it is naturally desired. If man had no innate appetite for the vision of God, then its attainment would be extrinsic to the inclination of man's nature.¹⁸⁴

On the other hand, those who present the natural desire to see God as elicited argue that an innate appetite is always with respect to something proportionate to nature and nature's potencies. Therefore, an innate appetite cannot tend towards what exceeds the natural order. Feingold argues that in numerous texts, St. Thomas refers to natural and supernatural beatitude. For man's will is not naturally inclined to the supernatural end, but to the connatural end – i.e. that end which is proportional to his nature. He says that man cannot have a natural

¹⁸¹ Feingold states that this has been the traditional Thomistic position, held by theologians such as: Sylvester of Ferrara, Francisco de Vitoria, Báñez, Suárez, Vázquez, the Salmanticenses, John of St. Thomas, J. M. Ripalda, J. B. Gonet, G.-L. Gotti, C. R. Billuart, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, W. O'Connor, A. Finili, M.-R. Gagnebet, J.-H. Nicolas, A. Piolanti.

¹⁸² According to Feingold, principal proponents include: Durandus of Saint Pourçain, Domingo de Soto, Francisco de Toledo, St. Robert Bellarmine, C. Jansenius, A. Arnould, Henry Noris, Fulgentius Bellelli, J. L. Berti, J. Maréchal, J. Laporta, E. Brisbois, H. de Lubac, S. Dockx, and Q. Turiel.

¹⁸³ Among other recent attempts to regain the figure of Cajetan in contrast with de Lubac's criticisms, it should be mentioned at least R. McINERNEY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2005, especially 69-90, where he quotes F. GABORIAU, *Thomas d'Aquin en dialogue*, Fac, Paris 1993. Cfr. also R. CESSARIO, *Cardinal Cajetan and His Critics*, «Nova et Vetera», English edition, 2 (2004/2) 109-118.

¹⁸⁴ Cfr. FEINGOLD, *The Natural Desire*, xxviii-xxix.

inclination for what goes beyond his nature.¹⁸⁵ Rather, it is grace that enables man to be ordered to the vision of God.¹⁸⁶ Feingold says that de Lubac does not reflect the thinking of St. Thomas on this point, because in de Lubac “our nature is intrinsically finalized and inclined exclusively to our supernatural end in virtue of the imprinting of a supernatural finality on the soul in the moment of its creation”.¹⁸⁷ An innate appetite for the beatific vision would appear to deny the existence of a natural beatitude for man, and endanger the distinction between the natural and supernatural orders and the gratuity of grace. Finally, there are many places in which St. Thomas says, in line with 1Cor 2:9, that the vision of God goes beyond man’s natural desire.¹⁸⁸

Feingold says that the principal difficulty with de Lubac’s position is to explain how grace is not due to human nature, given that it has an innate desire for the beatific vision. He believes that de Lubac’s thesis does not show how the gratuity of grace differs or exceeds the gratuity of creation. The gratuity of grace supposes that some things are due to nature, such as the “ordination to a proportionate end, and the availability of means to achieve it”.¹⁸⁹ Feingold believes that this is perhaps the strongest argument to demonstrate that man has an elicited natural desire to see God, but not an innate appetite.¹⁹⁰

Despite his disagreement with de Lubac’s interpretation of the natural desire to see God, Feingold believes that de Lubac’s aim to recover “the sense of the supernatural character of the Christian promise and vocation” was correct.¹⁹¹ He agrees, therefore, with de Lubac’s emphasis on the relation between man’s “natural aspirations and his supernatural vocation”.¹⁹²

1. *Elicited natural desire*

Feingold takes on Suárez’s definition of innate appetite as “a natural weight or inclination (*pondus naturae*), held in common with other living and inanimate creatures”.¹⁹³ It “flows from the very essence of a thing in a constant, immutable, and unconscious way”.¹⁹⁴ On the other hand, an elicited desire “is a particular conscious movement of the will or sense appetite attracted by some object

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 406-409.

¹⁸⁶ Cfr. *ibidem*, xxix, 409-411.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 323.

¹⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 411-412.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 424.

¹⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*, xxxv.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*, 15.

¹⁹⁴ *Ibidem*, xxiv. Feingold assumes that an innate natural desire implies that this desire be unconditional or absolute.

known either by the senses or the intellect”.¹⁹⁵ It is an inclination that is “‘drawn out’, as it were, by the desirability of the known object”.¹⁹⁶

Feingold explains that this elicited natural desire flows spontaneously from the will when confronted with its object.¹⁹⁷ He argues that in St. Thomas man’s natural desire to know the essence of God is an elicited natural desire: “a desire spontaneously aroused on the basis of prior knowledge of God’s effects in the world”.¹⁹⁸

However, Feingold concedes that this is not sufficient. For this elicited natural desire could correspond to an underlying innate appetite for the vision of God. For example, “the natural elicited desire for happiness in general corresponds to an innate appetite of or natural inclination of the will itself, which by its nature is ordered to happiness”.¹⁹⁹ Feingold asks whether this natural elicited desire to see God means that man’s will and intellect are in themselves ordered to the beatific vision. For this reason, he examines whether in St. Thomas an innate desire to see God founds the elicited desire.

Feingold follows the position taken by Suárez, who argues that the elicited desire to see God is founded in the innate inclination to know in general, not on an innate appetite to see God. In this way, an innate appetite for a universal object can be applied to a particular object (the universal object being proportional to human nature, but the particular not necessarily).²⁰⁰

This approach depends on the principle that an innate appetite refers only to an object that is proportionate to the nature of the subject. An elicited desire is based on knowledge and can therefore be extended to what exceeds the subject, for example the vision of God.²⁰¹ In fact, a natural inclination to the vision of God is only possible for God, or those to whom God has given grace. Feingold argues that the ‘divineness’ in man because he has been made in God’s image only orders man to God “insofar as He can be naturally known and loved”,²⁰² it does not in itself give man a natural inclination for the beatific vision.²⁰³

While St. Thomas never explicitly distinguishes between an innate and an elicited desire to see God, Feingold argues that an innate desire to see God is foreign to St. Thomas’s thinking.²⁰⁴ Man has no natural inclination for a supernatural end because it surpasses his natural forces. On the other hand, an elicited natural desire can be directed to an object that exceeds man’s natural forces. In

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ *Ibidem*, xxiv-xxv.

¹⁹⁸ *Ibidem*, xxv.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*, 265-267, 401.

²⁰¹ Cfr. *ibidem*, 397-401.

²⁰² *Ibidem*, 406.

²⁰³ Cfr. *ibidem*, 404-406.

²⁰⁴ *Ibidem*, 397-401.

some places, St. Thomas does affirm the existence of a natural desire, but Feingold argues that in these cases he is referring to an elicited natural desire. Feingold also considers it to be absolutely certain that, in the teachings of St. Thomas, man has an innate appetite for connatural beatitude, i.e. that which is proportionate to his nature.²⁰⁵

2. *Natural and supernatural love*

Furthermore, Feingold also argues that an innate appetite for the vision of God would imply that man had a natural love for God “insofar as He is the *object of supernatural beatitude*”.²⁰⁶ Yet man’s love for God as object of supernatural beatitude is charity, a theological virtue and caused by sanctifying grace.²⁰⁷ Feingold proposes, based on a large number of texts of St. Thomas, that man can love God naturally or supernaturally, and these correspond to two types of natural inclination towards God.²⁰⁸ These are determined by God’s natural and supernatural activity in creation. “A love for God directed to union with Him in the beatific vision must itself be the product of a *supernatural* intervention of God, infusing the theological virtues and creating a supernatural friendship with Him. An innate love for God can only be directed to God as the author of nature and of natural perfections, and insofar as He can naturally be participated in”.²⁰⁹ This argument is of particular importance for our topic as the two types of love reflect two ways in which God can be considered the final end of man.

3. *Twofold Beatitude*

Feingold presents various citations in which St. Thomas says that man is ordered to the vision of God by grace, but not by nature.²¹⁰ This would also support his argument that man has no innate appetite to the vision of God. Man’s will and intellect are instead ordered to his connatural end (the contemplation of God through his effects); for them to be ordered to God, grace is necessary.²¹¹

Feingold argues that there is abundant evidence to suggest that St. Thomas considers man’s beatitude to be twofold. Yet an innate appetite can only be direct to one final end. Were it directed to the supernatural end, then the connatural end would not satisfy and therefore would not be a final end. Feingold states that St. Thomas does speak of the natural contemplation of God as a connatural ‘final

²⁰⁵ Cfr. *ibidem*, 414-415.

²⁰⁶ *Ibidem*, 415.

²⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 415-416.

²⁰⁸ *Ibidem*, 416-421.

²⁰⁹ *Ibidem*, 420.

²¹⁰ Cfr. *ibidem*, 318.

²¹¹ Cfr. *ibidem*, 409-411.

end' and also affirms the existence of a natural inclination in the will and intellect for this connatural end. Feingold concludes that St. Thomas affirms the existence of this innate appetite for man's connatural end, but not for his supernatural end.²¹² The connatural end is, according to Feingold, a true final end, for while "it does not mark the limit of our natural aspirations, it marks the limit of our unconditional, proportionate and innate natural aspirations".²¹³

4. *Obediential potency*

Feingold argues that in man there is no natural passive potency for the vision of God, but a *specific obediential potency*.²¹⁴ As we have seen, Feingold argues that man has no innate appetite for the vision of God, and that there is only an innate appetite for what can be attained by the natural powers. Neither can there be a passive natural potency for the supernatural, because this would correspond to an active natural potency. This implies that man has no natural passive potency for grace, for a natural passive potency only refers to what is proportionate to nature and can be perfected by a natural agent. However, an obediential potency is different, for "it is open to an undetermined range of *disproportionate* realizations above its nature".²¹⁵ This obediential potency in man is not generic, but "proper to the spiritual creature".²¹⁶ Due to his intellectual nature, because he has been created in the image of God, he is capable of receiving grace.

5. *Pure nature*

The affirmation of the innate appetite for the vision of God, according to Feingold, necessarily excludes the possibility of a state of pure nature.²¹⁷ Apart from resorting to magisterial defences of this notion, Feingold also believes that this notion is necessary for it philosophically ensures the "coherence of the natural order" and theologically preserves "the full gratuitousness of grace".²¹⁸ Feingold clarifies that the possibility of a state of pure nature does not mean that the elevation of man is not fitting. This elevation is fitting for man's nature and this is demonstrated in his (elicited) natural desire to see God. Despite this fittingness,

²¹² Cfr. *ibidem*, 422-423.

²¹³ *Ibidem*, 423.

²¹⁴ Cfr. *ibidem*, 101-165.

²¹⁵ *Ibidem*, 413.

²¹⁶ *Ibidem*, 165.

²¹⁷ Cfr. *ibidem*, 424-426. Feingold mentions that Scotus, St. Robert Bellarmine, Toledo and Soto affirm the existence of an innate appetite for the vision of God without rejecting the possibility of a state of pure nature.

²¹⁸ *Ibidem*, 425.

Feingold believes that it would not be absurd or impossible for human nature to be created without this supernatural end.²¹⁹

Feingold also refers to de Lubac's attempt, in *The Mystery of the Supernatural*, to allow for the possibility of a state of pure nature for a 'generic' human nature (and not for our 'concrete' nature). However, Feingold believes that this solution is inadequate, and does not preserve the gratuity of grace "with respect to the condition of the nature as we have actually received it".²²⁰

V. REACTIONS TO THE THESIS OF FEINGOLD

1. Support for de Lubac's thesis

a) Nicholas Healy

Some authors in the journal «Communio» have reacted against Feingold's criticism of the French Jesuit theologian. Healy defends de Lubac's argument that the "logic of gift that informs both creation and redemption" respects the integrity of nature and the originality of grace.²²¹ Healy proposes that when de Lubac speaks of the beatific vision as the final end of man, he does not imply that it draws from the principles of nature. Instead, he argues that this finality has been inscribed on nature, prior to grace.²²² This natural desire is not grace, but is "the natural infrastructure placed by God in intellectual nature for the sake of realizing his plan to bestow the call to supernatural happiness in a second 'moment' that is logically and ontologically distinct with respect to the act of creating intellectual nature in the first place".²²³

He argues that what de Lubac really denies is that the natural end is man's *final* end. De Lubac accepts that St. Thomas speaks of a twofold happiness; his real argument is that this natural happiness is imperfect and only to be attained in this world. Therefore, Healy argues that regarding "the accusation that de Lubac 'rejects the natural end' —if this is taken to mean that de Lubac rejects the idea of a 'natural beatitude' proportionate to our nature, it is a demonstrably false accusation".²²⁴ De Lubac wants to emphasise that the ultimate end of human nature is supernatural, even if there may exist an imperfect, proportional end attainable in this life. Thus, Healy believes that in "the present providential economy, God places in created intellectual nature a natural basis for his call to that end, the issuing of which constitutes a second, ontologically/logically distinct 'moment.'"²²⁵

²¹⁹ Cfr. *ibidem*, 425-426.

²²⁰ Cfr. *ibidem*, 426.

²²¹ N.J. HEALY, *Henri de Lubac on Nature and Grace: A note on some recent contributions to the debate*, «Communio» 35 (2008) 535-564, here 547.

²²² Cfr. *ibidem*, 551.

²²³ *Ibidem*, 553.

²²⁴ *Ibidem*, 555.

²²⁵ *Ibidem*, 562.

A weak point in Healy's argument is that he does not refer to St. Thomas's argument on limbo. If Healy were correct in his interpretation, then St. Thomas would not speak of a natural beatitude for unbaptized infants after death. Thus, it would seem that St. Thomas allows for the attainment of this imperfect beatitude not just in this life.

b) Support from Non-Catholic theologians. John Milbank and others

A strong supporter of de Lubac's thesis is the Anglican theologian John Milbank, the leading representative of the movement known as *Radical Orthodoxy*.²²⁶ He has also reacted critically to Lawrence Feingold's work, and has defined his own theological movement as the legitimate heir to the teachings of Henri de Lubac. Like de Lubac, Milbank argues that the notion of pure nature encouraged the consideration of scientific disciplines and aspects of life independent from faith or the supernatural, and has resulted in the exclusion of Christianity from society. The Radical Orthodoxy movement is a battle against secularism, and it aims "to reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework".²²⁷

Milbank sees de Lubac as the forerunner of an integralist revolution of a new theology of grace, where "in concrete, historical humanity there is no such thing as a state of 'pure nature'. [Instead] every person has always already been worked upon by divine grace, with the consequence that one cannot analytically separate 'natural' and 'supernatural' contributions to this integral unity".²²⁸

Milbank focuses particularly on de Lubac's argument that man's (spiritual) nature cannot be spoken of in the same way as other natures. Instead it requires a different kind of ontology than Aristotle's more biologically determined ontology can provide. It is for this reason that Milbank says that de Lubac's "account of grace and the supernatural is *ontologically revisionary*. The natural desire cannot be frustrated, yet it cannot be of itself fulfilled. Human nature in its self-exceeding seems in justice to require a gift – yet the gift of grace remains beyond all justice and all requirement".²²⁹ Therefore, Milbank explains "for de Lubac [...] the logic of spirit as gift governs both the realm of nature and the realm of grace and the hinge between them that is the mystery of the supernatural".²³⁰

Milbank is highly critical of Cajetan's interpretation of the teachings of St. Thomas concerning the end of man. According to Milbank, Cajetan's vision en-

²²⁶ Cfr. J. MILBANK, C. PICKSTOCK, G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London 1999. For a Catholic perspective of this movement, see L.P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Routledge, London 2000.

²²⁷ MILBANK, *Radical Orthodoxy*, 1.

²²⁸ IDEM, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1991, 206.

²²⁹ IDEM, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2005, 30.

²³⁰ *Ibidem*, 44-45.

closed man within himself; it secularised the concept of nature and led to the conclusion “that human nature *in actuality* is fully definable in natural terms. This means that there can be an entirely natural and adequate ethics, politics, and philosophy and so forth”.²³¹ The cause of this was the separation of the single (but twofold) end in St. Thomas into two separate ends, parallel and not subordinated. Grace was therefore seen as something extrinsic to nature. Milbank believes that this error of Cajetan has led to the creation of a purely philosophical ethics (in fact a complete philosophical system) that is distinct from faith. As can be deduced, Milbank does not consider philosophy to be the handmaid, but rather an organ of theology.

More recently, Connor Cunningham, a disciple of Milbank, has published a ‘provocative’ article where, through a sort of ‘intellectual experiment’, he reluctantly allows a certain use of the notion of pure nature while describing it as counterfactual, in favor of the affirmation that man and his nature can be understood only in the light of Christ.²³²

Cunningham criticizes the allergy to paradox of some theologians who defend the pure nature tradition, and the fact that they prefer abstractions to the reality of paradox. He therefore follows on from de Lubac and Milbank, especially in asserting that there are not two orders, there is only one life, and this is God’s life.²³³ “The term *supernatural* does not refer to a new order of being added to nature but to the means for attaining the one final end for which the power of nature alone does not suffice’. The fact that it does not suffice signals a natural call or desire for that which lies beyond, and for that very reason such a call is in some way indigenous: ‘*The ultimate purpose of a rational creature exceeds the capacity of its own nature*’ (*Comp. Theol.* I.143, n. 82). Indeed, man is in this world a sort of microcosm, uniting in himself all that which is below him and offering it to that which is above him. Nature and grace form a union analogous to a seamless robe, which was not to be ripped asunder and sold off”.²³⁴

Cunningham then observes: “it is man that is made in or to the image of God, and not the other way around. Moreover, as Irenaeus (to name but one) argues, we don’t even know what man being made in the image of God means until the Incarnation—for Christ is the perfect image of God, and thus we are made in Christ’s image, and Christ is the God-Man: the paradox of the Incarnation reveals the paradox of humans”.²³⁵ The conclusion is very clear: “the only nature

²³¹ *Ibidem*, 17.

²³² C. CUNNINGHAM, *Natura Pura, the Invention of the Anti-Christ: A Week With No Sabbath*, «Comunio» (English edition) 37 (2010) 243–254.

²³³ “There can only be one life, and life is God” (*ibidem*, 253).

²³⁴ *Ibidem*, 250. The internal quotation corresponds to L. DUPRÉ, *Passage to Modernity*, Yale University Press, New Haven 1993, 171.

²³⁵ CUNNINGHAM, *Natura pura*, 252. “Only through the Incarnation and Passion are ‘good’ and ‘evil’ truly known, for as we know already, there God suffered in the Incarnate Son and therefore, Christ alone is Adam” (*ibidem*, 253).

that is pure is that of Christ, but as he is our beginning and end, this purity is offered to us, being so as our natural end".²³⁶

Outside the area of *Radical Orthodoxy*, we now turn to the reformed theologian Hans Boersma, who agrees with de Lubac's criticism of the system of pure nature and his thesis on the rise of secularism as the result of the radical separation between the supernatural and natural orders, caused by theologians such as Cajetan and Suárez. Boersma, like de Lubac, is principally concerned with the radical autonomy given to the natural order, "in which human beings could attain their own natural ends quite apart from divine intervention".²³⁷ He argues that the result was that "the realm of nature became a realm in which human beings had no need for God".²³⁸ While Boersma accepts a certain affirmation of the created order, he argues that these areas of human endeavour do not have their own natural *telos* and cannot "be viewed apart from the supernatural redemptive purposes of the eternal vision of God".²³⁹

Besides sixteenth century Thomism, Boersma sees the roots of the modern independence of natural order in Scotus' affirmation of the univocity of being, which replaced the Thomist analogy and the participatory ontology that was characteristic of the Christian alliance with Platonism. Boersma shares Radical Orthodoxy's criticism of the *Doctor subtilis*, according to which, "what Scotus does is to make the created order independent from God".²⁴⁰ He prefers what he calls the Christologically based analogical approach of Irenaeus, where "the imperfection of creation highlights the incarnation as the model of Adamic growth towards perfection. The Word of God is not just the climax but also the template for the creation of humanity".²⁴¹

In this way he tries to avoid a temptation that he calls, borrowing the term from K. Barth, 'accommodation'. "As evangelicals we may be particularly tempted to confuse an affirmation of the created order with accommodation to an immanent culture. We may not talk about 'pure nature', but whenever we neglect

²³⁶ *Ibidem*, 254. In the same line of thought, from a Catholic scholar, cfr. C. SMITH GILSON, *The Political Dialogue of Nature and Grace. Toward a Phenomenology of Chaste Anarchism*, Bloomsbury Academic, New York - London 2015. In this very peculiar book, the author manifests her rejection of the notion of pure nature, that "can only be considered a faithful expression of St. Thomas when a narrow view of his work is defended" (*ibidem*, xvii). Although interesting critical remarks can be found in her exposition, nevertheless, her discussion on the arguments of Feingold and Long is very limited and seems to have misunderstood some important points (see, for example, *ibidem*, 26-29).

²³⁷ H. BOERSMA, *Accommodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St Irenaeus*, «International Journal of Systematic Theology» 8 (2006) 266-293, here 285. Cfr. also, from the same author, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford 2009.

²³⁸ *Idem*, *Accommodation*, 285.

²³⁹ *Ibidem*, 286.

²⁴⁰ *Ibidem*, 275.

²⁴¹ *Ibidem*, 279.

to ask the culturally relevant question, ‘Accommodation to what?’ we fall into the same trap of allowing the immanent ends of our culture to set the agenda”.²⁴²

c) David Grumett

We conclude this section with the noteworthy study of David Grumett, who argues (in line with some other authors, as we will see later) that de Lubac is an Augustinian theologian.²⁴³ This would be the proper perspective with which to accurately approach his thought. Grumett documents how de Lubac was interested in Augustine from the beginning of his academic career. This would explain, among other things, why the principal focus of de Lubac’s works on the supernatural concerned the wrong interpretations of Augustinian thought in Baius and Janse-
nius. “The primary theological inspiration for de Lubac’s theology of grace and nature was neither Thomism nor secularism, but Augustinianism”.²⁴⁴

It is precisely this Augustinian framework the only real context within which de Lubac admits the notion of pure nature. Grumett claims that in his later works, de Lubac, while recognizing a certain usefulness of such a concept, denounces what he considers the error of developing “pure nature as a theory”, for this implies “to separate the discussion of pure nature from its primary scriptural context of the prelapsarian state of Adam. This had the effect of removing the idea of pure nature from the Christian narrative of creation, fall, and redemption, in which the person of Adam was central, and relocating it into a realm of purportedly objective metaphysical theory”.²⁴⁵ Grumett states in a simple and brief way the real Augustinian approach to the theory of pure nature. “For a creature to believe that it is self-sufficient is for it to turn away from God, from whom it receives its perfections, and to descend into the nothingness of evil. To assert such self-sufficiency is effectively to deny that the world was created by God out of nothing”.²⁴⁶

According to Grumett it is evident that de Lubac perceived “an essential difference but not a contradiction” between Thomas and Augustine on topics related to pure nature. “In general terms, de Lubac recognizes that Thomas and Augustine adopt distinct theological methodologies. The ‘most usual difference’ between them is that, whereas Thomas ‘frequently begins by considering human nature as such in the abstract, independent of sin and its consequences,’ Augustine ‘takes as his starting point the experience of sinful man’ ”.²⁴⁷ Grumett then

²⁴² *Ibidem*, 286.

²⁴³ D. GRUMETT, *De Lubac, Grace, and the Pure Nature Debate*, «Modern Theology» 31 (2015/1) 123-146. He had also published some years earlier his introductory study *De Lubac: A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, London 2007. See especially, in relation to this question, chapter 1, entitled “God and nature” (7-24).

²⁴⁴ *Idem*, *De Lubac, Grace*, 138.

²⁴⁵ *Ibidem*, 131.

²⁴⁶ *Ibidem*, 144.

²⁴⁷ *Ibidem*, 133. The internal quotations come from DE LUBAC, *A Brief Catechesis*, 122.

identifies in de Lubac's approach the verification of "clear divergences between Augustine and Thomas on topics of central relevance to the doctrines of grace and nature", showing how "the systematic exposition that Thomas adopted in many works discouraged him from considering pure nature in the narrative Adamic context that was fundamental for both Augustine and de Lubac".²⁴⁸

Grumett also makes some observations regarding Feingold's criticism of de Lubac. "His dispute with de Lubac is not primarily about the greatness or otherwise of the end for which humanity is destined. Rather, their contestation concerns the relative power of reason and grace, and of human initiative and divine action. For Feingold, the human desire for the vision of God must be founded on knowledge, and self-transcendence by nature is possible through elicited desire. De Lubac's contrary Augustinian exaltation of grace calls into serious question his critics' confidence in reason".²⁴⁹ We could read in this a simple confirmation of the fact that Feingold is a Thomist, while de Lubac is an Augustinian. In fact, Grumett recognizes that both "embrace a high theological anthropology, although they disagree on whether this is best promoted by establishing grace and nature in distinct orders or by encompassing the two within a single order", although he criticizes as not acceptable "Feingold's provocative suggestion that de Lubac retained, unwittingly or otherwise, a Jansenist doctrine of original grace".²⁵⁰

However, in our view, the most interesting point comes later, when Grumett addresses some criticisms made by de Lubac's admirers, who suggest that the French Jesuit in the end accepted the inadequacy of the categories of grace and nature (O'Sullivan), or at least that he preferred an increasing Christological perspective (Vanneste). "The categories of grace and nature cannot, however, be effaced [...]; to dissolve these categories into a Christology that itself failed to address Christ's divine and human natures, and their interrelation, would constitute a retrogressive step rather than one of progress".²⁵¹ These categories are necessary so as to articulate theologically the fundamental parallelism between Adam and Christ. "In de Lubac's sophisticated theological anthropology Adam is the mediator between humankind, which was born from him, and Christ, who as the second Adam overcame the effects of the sin of the first Adam. The importance that de Lubac attaches to Adam as the mediator between humans and Christ provides a welcome corrective to a current tendency to instrumentalize

²⁴⁸ GRUMETT, *De Lubac, Grace*, 137. One wonders whether Grumett, trying to focus on the Augustinian roots of de Lubac's theology, has correctly described the broad context of Aquinas' thought on nature and grace, as expounded, for example, in the study of Torrell, that he himself refers to in a footnote. As Torrell shows, Aquinas' notion of human nature is always situated from the point of view of the history of salvation, and this does not impede him (perhaps we could say, precisely for this reason) to think about human nature in itself.

²⁴⁹ *Ibidem*, 140.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, 145.

Christ as the mediator between humankind and God. For de Lubac, in contrast, Adam is, for humans, a graced exemplum, an origin, and a nature, who, being such, surpasses both purely natural anthropology and purely transcendent metaphysics”.²⁵²

2. Support for Feingold's thesis

a) Guy Mansini

Guy Mansini agrees with Feingold's analysis of de Lubac's thesis, especially with regard to the gratuity of grace. He poses the question: “If the desire for the vision of God is natural, in the sense of innate, and absolute, how is grace not compromised in its character precisely as what is not owed to us?”²⁵³ Mansini does not believe that de Lubac's solution adequately defends the gratuity of grace, for if man cannot be what he is without this innate desire, if he “cannot be placed in being without this, then it becomes unthinkable that God will frustrate it [...] [and] in that case, how can I experience grace as a gift?”²⁵⁴ Mansini also believes that Feingold successfully rebuts de Lubac's interpretation of St. Thomas on man's natural desire for God.²⁵⁵ Elsewhere, Mansini draws attention to the presence of this double gratuity in the Scriptures, particularly in the theology of election, as experienced by Israel in the Old Testament and reflected on by St. Paul.²⁵⁶

Despite this, Mansini is greatly appreciative of de Lubac's contribution to theology. He believes that de Lubac has assisted the Church to come “to a better —because more traditional— mind on the unity of nature and grace in the single plan of God”, yet he also underlines that “the path to this good destination included historical error, as in the interpretation of St. Thomas, and theological confusion, as in the relation of such things as innate desire and gratuity”.²⁵⁷

Mansini himself provides an interesting proposal, in distinguishing between person and nature: “I think it true to say that we are not who we are without the ordination to God, without the grace he has offered, without the promise of vision. Who we are is something dramatically constituted; it is something we become according as we are related to other persons, make moral decisions, and especially, according as we are engaged with the God revealed to us by Christ, whose Spirit dwells in our hearts. But what we are – that is another question.

²⁵² *Ibidem*, 146.

²⁵³ G. MANSINI, *The Abiding Significance of Henri de Lubac's Surnaturel*, «The Thomist» 73 (2009) 593-619, here 603.

²⁵⁴ *Ibidem*, 606.

²⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 607.

²⁵⁶ Cfr. IDEM, *Henri de Lubac, the Natural Desire to See God, and Pure Nature*, «Gregorianum» 83 (2002) 89-109, here 107-109. For his criticisms on Lonergan and Rahner cfr. IDEM, *Lonergan on the Natural Desire in the Light of Feingold*, «Nova et Vetera» 5 (2007) 185-198; IDEM, *Experiential Expressivism and Two Twentieth Century Catholic Theologians*, «Nova et Vetera» 8 (2010) 125-141.

²⁵⁷ IDEM, *The Abiding Significance*, 618.

What we are can be the same, indeed, is the same, whether we are called to grace and glory or not. Sharing in the divine nature does not give us another nature. Deification does not make us no longer men”.²⁵⁸ His distinction between ‘who’ (person) and ‘what’ (nature) we are is a suggestive proposal that may be of more use than Henri de Lubac’s recourse to ‘concrete nature’.

b) Reinhard Hütter

Reinhard Hütter, like Feingold, also performs an exegetical study of the (seemingly contradictory) texts of St. Thomas and attempts to come to a unifying vision regarding the natural desire for the vision of God.²⁵⁹ In his study, he makes great use of the view of Marie-Joseph Le Guillou, and believes that Le Guillou’s response to de Lubac accurately reflects St. Thomas’s thinking.²⁶⁰ Hütter concludes that St. Thomas does not teach that there is an innate, unconditional natural desire in man for the supernatural.²⁶¹ Instead, in the economy of salvation, man’s natural desire is transformed into this “unconditional desire of the infused virtue of hope” to see God.²⁶²

As we have seen, de Lubac argues that human nature is “*capax Dei*, is ontologically oriented towards the beatific vision”.²⁶³ Le Guillou, and Hütter, agree that man has an opening in the heart of the nature of his intellect, which has been created in the image of God.²⁶⁴ However, Le Guillou differs to de Lubac because he believes that “the gratuitous transcendence of the ultimate end requires the relative but proper integrity of a nature, including its proportionate finality, that is intrinsically open and waiting for such an elevation”.²⁶⁵ Thus, the fact that man has only one created ultimate end does not exclude a distinction “between two orders of finality”.²⁶⁶

This distinction is necessary so as “to develop a coherent account of the relative and limited integrity of the principle of nature, which preserves the proper

²⁵⁸ *Ibidem*, 606-607.

²⁵⁹ R. HÜTTER, *Aquinas on the natural desire for the vision of God: A relecture of Summa Contra Gentiles III, c. 25 après Henri de Lubac*, «The Thomist» 73 (2009) 523-591.

²⁶⁰ LE GUILLOU, *Surnaturel*, 226-243.

²⁶¹ Hütter also outlines this conclusion in another article, in which he says de Lubac is mistaken when he argues that later commentators distorted St. Thomas’s true teaching. Cfr. R. HÜTTER, *Desiderium Naturale Visionis Dei— Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas: Some Observations about Lawrence Feingold’s and John Milbank’s Recent Interventions in the Debate over the Natural Desire to See God*, «Nova et Vetera», English edition, 5 (2007/1) 81-132. Both articles have been later collected as chapters 5 and 6 in IDEM, *Dust bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012, 129-246.

²⁶² Cfr. IDEM, *Aquinas*, 591.

²⁶³ *Ibidem*, 588.

²⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, 588.

²⁶⁶ *Ibidem*, 588.

gratuity of the first gift, the *donum primum*, and hence does justice to the ineluctable double gratuity entailed in the economy of salvation”.²⁶⁷

c) Harm Goris

In the Book Symposium published by «Nova et Vetera» on Feingold’s work, Harm Goris outlines a number of reasons why he supports Feingold’s analysis.²⁶⁸ According to him, “the concept of a pure nature remains very useful and maybe even indispensable for articulating the gratuity of the gift of grace we have received, but it remains a concept that is abstracted from the ontologically prior concrete human being in the state of grace or of sin”.²⁶⁹ Goris continues arguing that, if God wants to elevate free creatures to participate in the uncreated life of the Three Persons, He ‘has to’ endow them with their own nature. “It is logically impossible for God to create intelligent beings that by nature would share the divine life”.²⁷⁰ If it is possible to describe human nature without grace, we have to admit that grace can be described only in reference to nature. There is a metaphysical reason why a definition of grace implies a relation to nature: “Sanctification is not a creation *de novo*; it is a transformation of an existing subject”.²⁷¹

Goris also makes an important observation about Aquinas’s theological language on ‘happiness’ – ‘perfect happiness,’ ‘truth’ – ‘First Truth,’ ‘good’ – ‘Highest Good’, observing that they are not cases of univocal or equivocal use of identical terms, but have to be interpreted in accordance with Aquinas’s general theological framework of analogy. So, “interpreting the relation between nature and grace with the help of the doctrine of the analogy of divine names offers a way to allow for a certain similarity, continuation, or intrinsic relation between nature and supernatural grace, while at the same time maintaining a radical dissimilarity and discontinuity between the two. Grace perfects our nature, our natural desire for truth and goodness, but in a way we could never have imagined. Grace transforms our natural life into a participation in the divine life, our desire for truth into a desire for the First Truth, our desire for the good into desire for the Highest Good, our desire for happiness into the desire for perfect happiness. That is a radical transformation, a regeneration, a recreation into ‘what no eye has seen and no ear has heard’ ”.²⁷²

²⁶⁷ IDEM, *Desiderium Naturale*, 131.

²⁶⁸ H. GORIS, *Steering Clear of Charybdis: Some Directions for Avoiding Grace Extrinsicism in Aquinas*, «Nova et Vetera», English edition, (2007/1) 67-80.

²⁶⁹ *Ibidem*, 74.

²⁷⁰ *Ibidem*, 75.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, 79.

d) Christopher Malloy

In an extensive article Malloy has severely criticized de Lubac in the light of Feingold and Long, with references to some other authors involved in the debate.²⁷³ His conclusion is clear: “whereas the hypothesis of pure nature presents difficulties, de Lubac’s thesis presents absurdities”.²⁷⁴

Malloy argues from the beginning that de Lubac’s insistence that no created spirit can be adequately satisfied with a proportionate end is in tension with his explicit admission, several times stated, of the legitimacy of the *hypothesis* of a purely natural state. So “there is ‘a fundamental ambiguity’ in de Lubac’s corpus with respect to the relation between the natural desire and human nature. The relation is characterized in more than one way. At times, as indicated above, the desire is identified with the finality of *this* human nature or even with human nature itself. At other times, *this* human nature is distinguished from the desire that God impresses upon it”.²⁷⁵

This leads to the criticism according to which de Lubac and his followers (Malloy quotes here Braine and Healy) fail to identify the specific gratuity of grace, and at the same time, lose the intelligibility of the natural order. In the first place, Malloy considers de Lubac’s attempt to defend the gratuity of grace, namely, his appeal to our desire to receive the gift *as* something gratuitous and unexpected. Here he quotes Mansini’s objection “that to desire something with a ‘precise *qua*, [a] specifying *as*’ is to have a consciously molded desire. Such a desire could not be innate; it would have to be elicited; thus, it need not be unconditional. If Mansini’s argument holds, it cuts off the effectiveness of this final appeal”.²⁷⁶

Secondly, Malloy denounces the weakness of de Lubac’s notion of human nature. “*To say, then, that there is an innate natural inclination to an end surpassing both the resources within the natural order and the divine providential solicitude formally pertinent thereto is to say that God, as author of nature, creates to no end, that he instills a motion that has no aim*”.²⁷⁷ In other words, following the lines of

²⁷³ C.J. MALLOY, *De Lubac on Natural Desire: Difficulties and Antitheses*, «Nova et Vetera», English edition, 9 (2011/3) 567–624.

²⁷⁴ *Ibidem*, 623.

²⁷⁵ *Ibidem*, 580–581. Malloy refers to Braine’s invitation (whose own contribution will be later analysed) to read de Lubac not as speaking with philosophical precision, but as presenting us with human *persons* in this concrete order of divine wisdom. This is especially obvious when considering the opposition which de Lubac creates between a concrete human nature as opposed to an abstract one. “De Lubac’s contention that we would be dealing with two essentially different men, and thus two persons, is not consonant with Thomas’s thought. More importantly, ‘nature’ of its nature is a universal, applicable to many; thus, its very character is ‘abstract’ although the essential principle in a man is concrete. So, to disparage as ‘abstract’ someone’s notion of nature is to disparage the very category ‘nature’. On this, see FEINGOLD, *The Natural Desire to See God*, 335f. Of course, if a man in the state of pure nature is of a different essence than I, then Pius XII’s teaching is as pointless a defence of gratuity as de Lubac claims the hypothesis of pure nature to be” (MALLOY, *De Lubac*, 598, note 134).

²⁷⁶ *Ibidem*, 604.

²⁷⁷ *Ibidem*, 603. Italics in the original.

Long's contribution to the debate, here the theonomic dimension of nature itself is lost. "De Lubac considers that were man not to have an absolute and inefficacious desire for the supernatural, he would not be radically dependent upon God. But on the contrary, neither Thomas nor reliable defenders of the theory of 'pure nature' leave space for autonomous self-actuation [...]. Man can do nothing 'without the divine help.' This divine help is not the *auxilium* of entitatively supernatural grace; it is the natural providential help, requisite in the natural order, just as the *auxilium* of grace is uniquely requisite in the supernatural order".²⁷⁸

In conclusion, Malloy notes that "de Lubac bade his readers abandon the then-regnant hypothesis of pure nature since, as he perceived, no purely natural order could be 'theonomic' [...]. Did he *presuppose* as non-theonomous and autonomous what 'pure human nature' with a natural finality would be?"²⁷⁹

e) Christopher Seiler

In clear contrast with Cunningham, Seiler has published a brief paper in which he holds the importance of the notion of pure nature for the new evangelization.²⁸⁰ Along the lines of Feingold and Long, and quoting the contribution of Le Guillou to this debate, Seiler states from the beginning his thesis: "Human nature – I argue – can be, and by Aquinas is, understood in abstraction from the call to supernatural beatitude, and in fact such a 'pure' concept of nature is actually necessary for theological knowledge of the first Adam, the second Adam, and all those who come in between".²⁸¹

While Saint Thomas believes that man was created in grace, he does not exclude the possibility that it could have been otherwise. He states explicitly, following a common tradition, that man (and angels) could have been created *in pura naturalia*. "We could even say that this *natura humana* is in a certain sense *natura pura* – nature without reference to grace or sin – just nature, pure and simple. These principles and powers remain the same throughout the various states of historical realization in which man has existed. What changed was the manner in which these powers were able to operate".²⁸² The reasons for sustaining this notion are summarised by Seiler: "Such a concept is necessary for a coherent explanation of how it is that Adam, Christ, and you are related. Unless there is a concept of nature with a density of its own there is simply no way to

²⁷⁸ *Ibidem*, 611. Malloy then asks: "does not de Lubac presuppose the irrelevance of grace to a man in a purely natural state when he describes such a one as not being dynamically open to God?" (*ibidem*, 612). And notes how "de Lubac at times describes the natural end, as conceived in this hypothesis, as though it were thought to be equally alternative to the supernatural (see *Surnaturel*, 453). At other times, he admits the legitimacy of holding two ends, one subordinated to the other (see *ibid*, 452), yet he describes the subordinated one as not theo-centric" (MALLOY, *De Lubac*, 612, note 189).

²⁷⁹ *Ibidem*, 619.

²⁸⁰ C. SEILER, *Natura Pura: A Concept for the New Evangelization*, «Theological Research» 2 (2014) 53–65.

²⁸¹ *Ibidem*, 54.

²⁸² *Ibidem*, 62.

explain how it is that the fall, or the incarnation, or the infusion of sanctifying grace does not cause a substantial change. If it were true that we could not consider human nature in the abstract, then when Adam sinned he would have no longer remained a man, and when one is baptized he would change into something of a different species from what he was before. Denying such a concept of 'pure' nature leads one into the fallacy of 'concrete nature' [...]. Without a robust *philosophical* concept of human nature the Christian faith falls into incoherence. How can one explain the Nicene Creed, which claims that the second person of the Holy Trinity took on human nature in Jesus Christ, if such a thing as 'human nature' does not really exist?"²⁸³

f) Thomas Joseph White

In a similar vein, we now present three contributions to the debate by Thomas Joseph White.²⁸⁴ The first, in clear contrast with Cunningham's approach, develops what he calls the 'pure nature of Christology'. The point is well expressed at the beginning of the article: "To conceive of Christ as truly and perfectly human by contrast and comparison with ourselves requires a mediating concept of pure nature. Without such a concept we cannot rightly articulate why Christ is the fulfillment of what it means to be human".²⁸⁵ White tries to re-present Aquinas' conception of the different states in which human nature has existed, to show how the true Thomistic tradition never argued that pure nature in fact existed. In this sense, White points to the *status naturae integrae*, which was not subject to the deficits of the later notion of pure nature "precisely because grace was not unrelated to but intimately present and active within its original constitution. As Jean-Pierre Torrell has recently noted (and as Garrigou-Lagrange accurately comments on *Summa theologiae* I, q. 97, aa. 1 and 3) the notion of a nature that is 'integral' is understood by Aquinas as *ontologically distinct and intellectually distinguishable* from the graces of that same nature, even as the aforementioned integrity is possible only in a state of original justice, and therefore as a reality *ontologically inseparable* from the participation in divine life. Therefore Aquinas insists that one can analyze 'what' human nature could do by its own natural powers (*per pura naturalia* or *in puris naturalibus*) in the state of original inno-

²⁸³ *Ibidem*, 63. Seiler refers to Le Guillou: "As Le Guillou says so well: 'Pure nature is not a nature that would be totally strange to us, as it seems P. de Lubac thinks: it designates in our world the proper structure of the created spirit'" (*ibidem*).

²⁸⁴ T.J. WHITE, *The Pure Nature of Christology: Human Nature and Gaudium et spes* 22, «Nova et Vetera», English edition, 8 (2010/2) 283-322; *Good Extrinsicism: Matthias Scheeben and the Ideal Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, «Nova et Vetera», English edition, 11 (2013/2) 537-563; *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, «The Thomist» 78 (2014/2) 247-289. The first article mentioned has been adapted and published as chapter 2 of IDEM, *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2015, 126-170; this monograph is conceived as a 'Biblical Ontology of Christ', that is, an attempt to reconcile Christology and metaphysics.

²⁸⁵ WHITE, *The Pure Nature*, 287.

cence as distinguishable from what could be done only under the inspiration and agency of grace. This is not an artificial ‘abstraction’ but rather a profound form of insight into the natural structure of the graced human being”.²⁸⁶

If we deny the idea of the different states of human nature in history, “we would be obliged to abolish all distinction of nature and grace, thus seeing our human historical condition as *necessarily bound up with Christ* such that human salvation in Christ simply would be co-extensive with our ‘natural’ existence (a not-so-subtle version of *apokatastasis panton*). Nature in separation from Christ would be literally inconceivable”.²⁸⁷ We would come to the curious consequence that, “if there is not metaphysically perennial, essential knowledge of the human person and its nature, then the message of Christ as the historical fulfillment of human existence is a message *purely extrinsic* to human culture”.²⁸⁸ Then, “a notion of ‘pure nature’ (of nature possibly existing as neither originally graced nor as fallen) is the logical corollary of any claim that human nature was originally graced, is indeed in a fallen state, and has been redeemed by Christ, in whom human nature has attained (by grace) an acutely particular perfection, even while Christ is truly human like us”.²⁸⁹ Concluding his study in the light of the famous paragraph 22 of *Gaudium et spes*, White states that “a Christological accomplishment of all human history presupposes not only the use of a universal concept of the human and its applicability to both Christ and to all other men. It also requires in turn the implicit acceptance of the real ontological possibility of a state of pure nature, even if this state has never concretely existed”.²⁹⁰

In a second piece published by White we find an analysis of contemporary authors intervening in the nature-grace debate. He identifies in the theologies of Barth and de Lubac, respectively, two legitimate exigencies, and at the same time, two extreme paradigms of thought about nature and grace: Barth, a sustainer of extrinsicism, worries about the reduction of Christian Revelation to human categories, and attempts to highlight the transcendence of Christ’s message. De Lubac, on the other hand, defends intrinsicism, because he worries about anthropological pessimism. He therefore highlights the continuity of grace with respect to human nature, grace being its perfect completion.²⁹¹ Faced with these alternative positions, White proposes a ‘MacIntyrean’ kind of thesis with regard to Scheeben,²⁹² as he is convinced of the fact that the nineteenth century German theologian offers a more comprehensive thesis on the grace-nature paradigm than either Barth or de Lubac, taking into account many of the critical concerns of each, without the respective deficits of the other. After examining some texts, White offers a synthesis: “Schee-

²⁸⁶ *Ibidem*, 294-295.

²⁸⁷ *Ibidem*, 298.

²⁸⁸ *Ibidem*, 307.

²⁸⁹ *Ibidem*, 309.

²⁹⁰ *Ibidem*, 320.

²⁹¹ IDEM, *Good Extrinsicism*, 537-546.

²⁹² *Ibidem*, 547-555.

ben attempts to articulate (1) what we might call a ‘good intrinsicism’ that shows the ontological harmony or compatibility between human nature’s innate spiritual ends and the proposed work of revelation and grace in us, and simultaneously, (2) a ‘good extrinsicism’ that emphasizes the radical gratuity and transcendence of the order of grace to that of nature. In *both* these respects, Scheeben differs (profitably in my opinion) from *both* Barth and de Lubac”.²⁹³

White is interested in the question of the purely natural end of man, which, in contrast to de Lubac, Scheeben considers necessary to maintain. This is because in his view, “the natural and supernatural ends of man are not on a par”, but “are hierarchically subordinated such that grace can elevate the inclinations of nature without doing any violence to it. [...] Rather, human nature, because of its spiritual life, is intrinsically open *potentially* to being *elevated* freely by God into the life of grace, in view of the beatific vision”.²⁹⁴

In the third article mentioned, White addresses his attention to Aquinas’ texts on the final end of human nature, together with the question of the natural desire for God. Here his general agreement with Feingold’s and Long’s analysis is evident. The main point White wants to make clear is that Aquinas’ affirmation of a natural desire to see God is not an assertion of an innate inclination to grace, for it transcends any proportion to human nature. “Two affirmations are being underscored by Aquinas that are in no way incompatible: (1) The human soul has a natural desire to see God immediately, one that is even philosophically demonstrable; and (2) the human soul is in no way naturally inclined to the supernatural object of faith as such”.²⁹⁵

White makes here an interesting distinction between inclinations and desires in Aquinas’ language. While inclinations remain proportionate to nature, our desires “can attain to those realities that we cannot procure by our own power. It is in this sense that we can understand Aquinas’s clear affirmation that there is inscribed in the human intellect an innate desire to see God. The desire to see God is an expression of our deepest human inclination to know the truth about the first cause, and at the same time, this desire clearly reaches out beyond that which it is in our proportionate power to accomplish or achieve”.²⁹⁶

White recognises that the terminology of ‘elicited desire’, strongly defended by Feingold, “is not present in Aquinas’s texts and it does evolve within the con-

²⁹³ *Ibidem*, 555. White later explains that “one could say that the early Barth maintains a radical equivocity (alien otherness) of grace to nature while de Lubac’s *Surnaturel* risks tending toward a univocal identification of the two (in the realm of final if not formal causality). Scheeben, meanwhile, maintains an analogy” (*ibidem*, 560).

²⁹⁴ *Ibidem*, 559.

²⁹⁵ *IDEM*, *Imperfect Happiness*, 282. In a note on the previous page, White denies the idea of a ‘natural desire for the supernatural’ in Aquinas: “it is simply natural for the human intellect to desire to see God immediately. This natural desire is not identical to a proportionate inclination to the formally supernatural as such. It is this last point that de Lubac’s defenders typically fail to see” (*ibidem*, 281, note 69).

²⁹⁶ *Ibidem*, 282.

text of subsequent disputes between Thomists and Scotists” and accepts that this terminology may be disputed. “Nevertheless, what is noteworthy is that Aquinas does think that there is a rational basis for arguing philosophically that the human intellect desires naturally to see God immediately”.²⁹⁷

In this way, White shows how Aquinas held the existence of a human natural end together with a natural desire to see God. What is inscribed in our nature is “a natural openness to the possibility of the supernatural”, and for this reason “our natural end is not indicative of any natural inclination toward the supernatural as such. Grace remains entirely transcendent of our natural powers, innate inclinations and proportionate ends”.²⁹⁸

White comes back then to the opposite paradigms of Barth and de Lubac, and summarizes what a Thomistic point of view suggests to each of them. “Against Barth and with de Lubac, there exists a natural point of contact in us such that grace is not alien to human nature and can lead human nature without violence through the ascent upward into the supernatural life of God. [...] Against de Lubac and with Barth, grace is something wholly transcendent of our human nature to which ordinary human reasoning and willing are not innately and naturally inclined or proportioned. One might say, instead, that there is an analogy between the natural end (which implies the desire to see God immediately) and the formal object of revelation (which elicits theological hope in the vision of the Holy Trinity) without an identification of the two”.²⁹⁹ Instead of collapsing the natural and supernatural orders into one another, or not distinguishing them adequately, “an Aristotelian philosophical realism regarding the imperfection of human natural capacities for happiness redounds to a deepened Augustinian sense of the sheer gratuity of grace and supernatural beatitude, a life beyond what any human eye has seen, ear has heard, or heart imagined”.³⁰⁰

3. *Alternative positions*

a) David Braine

David Braine is receptive to the exegetical work done by Feingold, but he adds that “the principal regret I would have about Feingold’s distinguished work is he did not look beyond the logical defects of de Lubac’s presentation, including his evidently irregular use of the term ‘nature,’ to what he intended to convey”.³⁰¹

²⁹⁷ *Ibidem*, 284.

²⁹⁸ *Ibidem*, 286.

²⁹⁹ *Ibidem*, 288-289.

³⁰⁰ *Ibidem*, 289.

³⁰¹ D. BRAINE, *The Debate Between Henri de Lubac and His Critics*, «Nova et Vetera», English edition, 6 (2008) 543-590, here 544.

Braine argues that de Lubac's fundamental thesis regarding man's supernatural finality was correct. He believes that, with his thesis, de Lubac was able to fight against extrinsicism, where grace is conceived as something needed only so as to attain an end higher than man's natural beatitude.³⁰² Braine does not see the underlying thesis as problematic; the issue is rather de Lubac's use of the term 'nature'.

As we have seen, de Lubac is primarily concerned with man as he is found concretely, "according to the order of providence in which the whole of creation is actually set, the plan actually chosen by God and operative in religion as it actually is". For this reason, man's supernatural finality, says Braine, "is something to be ascribed to each human *person* as such, and not to his *nature* as a human being, because it is a real attribute of the person but existing in the person only in virtue of a relation".³⁰³ According to Braine, de Lubac erred by using the term 'nature', whereas his reasoning in fact refers to the person. The supernatural finality does not change 'nature' understood in an Aristotelian sense; instead, it is given to persons in virtue of a relation.³⁰⁴

Braine says that 'nature' can therefore be understood in two senses. The first "refers to what is natural according to the whole order of the universe in the actual order of providence, that is, the order according to which God created it", while the second "refers to what is natural in the sense of what belongs to particular species of individuals within such order, which is how philosophers mainly use the word".³⁰⁵

Thus, Braine believes the confusion to stem from this misuse of the term 'nature' by de Lubac³⁰⁶. And he therefore argues that de Lubac's underlying thesis does not imply that grace is demanded by nature ('nature' understood in the sense in which Feingold uses it³⁰⁷).

Interestingly, while Braine argues that de Lubac's interpretation of the natural desire in St. Thomas is mistaken,³⁰⁸ he does believe that de Lubac is more in line with St. Thomas's general view of man. For he says that St. Thomas's real concern, like de Lubac, was with man "as he exists in the actual order of providence instituted by God, and not with generalizations about other conceivable but non-existent orders of providence".³⁰⁹

³⁰² Cfr. *ibidem*, 571.

³⁰³ *Ibidem*, 570.

³⁰⁴ Cfr. *ibidem*, 552.

³⁰⁵ *Ibidem*, 564.

³⁰⁶ Cfr. *ibidem*, 567.

³⁰⁷ Cfr. *ibidem*, 584.

³⁰⁸ Cfr. *ibidem*, 568.

³⁰⁹ *Ibidem*, 580-581.

b) Sean Larsen

Larsen makes a contribution to the debate in a vein similar to that of Braine.³¹⁰ He identifies the two most extended readings of de Lubac in Hütter's and Milbank's works. While the first one is representative of the 'static metaphysics of the pure nature', the second is the attempt of replacing it with a static metaphysics of 'the suspended middle'. Both readings presuppose the fact that de Lubac is trying to answer a 'what' question: 'What does grace presuppose?' This is the reason why, on the one hand, de Lubac is considered "theologically unconvincing or incoherent", and, on the other hand, "conceptually pernicious or irrelevant".³¹¹

According to Larsen, Braine has made clear a crucial point: both sides think that de Lubac is answering a metaphysical question, yet there are good reasons to think that he in fact does not do so. Braine convincingly suggests taking 'nature' in a non-technical sense so that it means something more like 'personal identity' or 'person.' "What if de Lubac was not making a material claim about human nature, but rather was suggesting that the way in which God loves the world shows something about how we are constituted relationally? [...]. The best way to appropriate de Lubac theologically, following Braine, is to allow a less metaphysically inclined de Lubac to emerge. [...] Braine's de Lubac is answering a 'who' question rather than a 'what' question".³¹² In other words, we are suggested to consider de Lubac as an Augustinian theologian.³¹³

c) Christopher Cullen

After examining the recent principal works on this debate, Cullen also focuses on the significance of the term 'nature' and provides an interesting explanation of its place in the discussion, that "ultimately results from the explosive force of the concept of 'nature' as it comes to the Latin West from its original provenance in ancient Greek philosophy".³¹⁴

Cullen also explains that this debate is important for the understanding of secondary causality. The concept of nature and its own causality is important to explain divine causality in the world, and to oppose occasionalism (all is divine causality) and naturalism (divine causality simply conserves the whole).³¹⁵

³¹⁰ S. LARSEN, *The Politics of Desire: Two Readings of Henri de Lubac on Nature and Grace*, «Modern Theology» 29 (2013/3) 279–310.

³¹¹ *Ibidem*, 309.

³¹² *Ibidem*, 310.

³¹³ "I have tried to provide a prolegomena for a constructive reading of de Lubac as neither a Janzenist, nor a Thomist, nor a radical Bulgakovian Origenist neoplatonist, but rather as an Augustinian" (*ibidem*). In a note he specifies that "supporting this view is the way Augustine uses the term 'nature' to describe something like what Hütter means by 'state' and by what Braine may mean by 'person.'" (*ibidem*, note 103).

³¹⁴ C. CULLEN, *The Natural Desire for God and Pure Nature: A Debate Renewed*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 86 (2012) 705–730, here 722.

³¹⁵ Cfr. *ibidem*.

According to Cullen, de Lubac's position is at odds with metaphysical realism, for the denial of "a proportionate end for a nature or essence involves rejecting the teleology deeply embedded in metaphysical realism and hylomorphism, especially that of Aristotle".³¹⁶ In fact, Cullen says that de Lubac's thesis that man is "ontologically constituted, in the very structure of his soul, for a supernatural end" leads to a "re-configuration of nature and its distinction from grace".³¹⁷

Cullen believes that Aristotle's description of connatural happiness involves a certain degree of transcendence, and that it depends on a vision of nature that is open to transcendence and to God.³¹⁸ He believes that these transcendently oriented views of nature by philosophers such as Aristotle "seem to avoid the immanentist secularism that de Lubac so fears, while also preserving the integrity and intelligibility of nature".³¹⁹ Cullen argues that St. Thomas preserves this notion of connatural beatitude found within the Aristotelian vision of nature.

d) Edward Oakes

Edward Oakes has written several contributions to the debate. Although he shares some of the points made by authors like Feingold and Long, his main criticism to Feingold's thesis lies in the fact that Feingold's whole (theological) argument relies on the existence of limbo: "there can be no question that Feingold's attack on de Lubac, as well as his defense of the commentary tradition, directly entails, at least for him, the existence of limbo".³²⁰ As we have seen, Feingold states that de Lubac's thesis on a natural desire to see God is not compatible with what St. Thomas says on the absence of spiritual suffering in limbo. For if the desire to see God is innate in man, then its absence will entail suffering, which St. Thomas denies in the case of limbo. Oakes appears to think that in Feingold's argument limbo is necessary for the following reason: an elicited natural desire depends on something previously known, and for this reason can only be relevant for someone who has already reached the age of reason. An unbaptized child cannot therefore have this natural desire to see God and will necessarily end in limbo.

Oakes who had also criticized Milbank's approach,³²¹ tried to find a point of reconciliation between both sides of the debate by referring to the figure of Matthias Joseph Scheeben.³²² According to Oakes, both positions (intrinsicists and

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibidem*, 725.

³¹⁸ Cfr. *ibidem*, 726-727.

³¹⁹ *Ibidem*, 727.

³²⁰ E.T. OAKES, *The Supernatural Controversy: A Survey and a Response*, «Nova et Vetera», English edition, 9 (2011/3) 625-656, here 639.

³²¹ Cfr. IDEM, *The Paradox of Nature and Grace: On John Milbank's The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, «Nova et Vetera», English edition, 4 (2006/3) 667-696.

³²² Cfr. IDEM, *Scheeben the Reconciler: Resolving the Nature-Grace Debate*, «Nova et Vetera», English edition, 11 (2013/2) 435-453; and especially his last book: IDEM, *Nature and Grace*, in *A Theology of Grace in Six Controversies*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2016, 1-46.

extrinsicists, or continuists and discontinuists) are legitimate; they find their basis in Thomas himself, who perhaps didn't realize the tension of his texts at least as the contemporary debate is presented. "But, if Scheeben is right, the two can only be reconciled if the imagery of the debate moves away from architecture and becomes nestled in the imagery of love and marriage".³²³ We have already seen a similar proposal in White, and it will be further developed in Swafford.

e) Raymond Moloney

Moloney presents and prefers Lonergan's contribution to this debate.³²⁴ The Canadian Jesuit's famous affirmation, which stated that pure nature is a concrete possibility, but a marginal theorem in the work of Aquinas, is seen as less emphatic than de Lubac's position. In fact, for Lonergan, "a purely natural order cannot be dismissed as an abstraction. The very concreteness of human questioning within our own experience underlines his conviction that notions of pure nature and of humanity's natural end retain some objective meaning and reality even within a supernatural order".³²⁵

Moloney explains how "Lonergan's distinction of vertical and horizontal finality helps to vindicate the basic thrust of de Lubac's position while doing justice to the integrity of human nature and its innate orientation toward its natural end".³²⁶ Certainly, according to Lonergan, essentialism became the dominant way of thinking in Renaissance Scholasticism, and this shows the focus of the 'pure nature' school on "the dualism of natural essences with an exigency for natural ends on the one hand, and supernatural essences with an exigency for supernatural ends on the other".³²⁷

However, at the same time, the problem with de Lubac's approach to the apparent contradiction is not only that he does not have "the way out provided by the distinction between two kinds of finality, but he also has the problems associated with his reduction of pure nature to an abstraction. In his case the line between paradox and contradiction becomes more difficult to draw. Lonergan

³²³ *Ibidem*, 44.

³²⁴ R. MOLONEY, *De Lubac and Lonergan on the Supernatural*, «Theological Studies» 69 (2008/3) 509–527. Moloney does not make any reference to Feingold's book, just to Mansini (and Ryan), who had criticized Lonergan's approach.

³²⁵ *Ibidem*, 518.

³²⁶ *Ibidem*, 519. See also N. ORMEROD, *The Grace-Nature Distinction and the Construction of a Systematic Theology*, «Theological Studies» 75 (2014/3) 515–536, especially 529–536, devoted to Lonergan. There he refers to B.J. HIMES, *Lonergan's Position on the Natural Desire to See God and Aquinas' Metaphysical Theology of Creation and Participation*, «The Heythrop Journal» 54 (2013/5) 767–783. Both quote the extensive study on Lonergan of J.M. STEBBINS, *The Divine Initiative: Grace, World-Order, and Human Freedom in the Early Writings of Bernard Lonergan*, Toronto University Press, Toronto 1995. About Lonergan on this topic, in relation with the grace-freedom question, see J.R. BROTHERTON, *The Integrity of Nature in the Grace-Freedom Dynamic: Lonergan's Critique of Bañezian Thomism*, «Theological Studies» 75/3 (2014) 537–63.

³²⁷ MOLONEY, *De Lubac*, 520.

considers him ‘mixed up’ on the point, particularly on the question of the natural desire as an exigency for the supernatural”.³²⁸

f) Rupert J. Mayer

Last but not least, we move our attention to Rupert Johannes Mayer’s study on Aquinas’ vision of this topic.³²⁹ His particularity in the English speaking debate lies in his critical view both of Lubac’s and Feingold’s analysis of Saint Thomas.

Mayer’s point of departure is Aquinas’ text from *Super Boetium de Trinitate* that serves as the title of his study: “man is inclined to his last end by nature, though he cannot reach it by nature but only by grace”.³³⁰ Although Aquinas distinguishes in other texts two last ends, or a natural happiness from a supernatural one, in any case, he says that the latter is related to nature as such: “*Non est aliquid naturae, sed naturae finis*”.³³¹ This is possible as the two ends are related as the imperfect and the perfect.

The intrinsic ordination to grace does not lead to the problem of a nature necessarily calling for grace, because Aquinas explains how in the beginning human nature was ordered to beatitude not as to an end proper to man by reason of his nature, but given him by divine liberality. Therefore, there is no need for the principles of nature to have sufficient power to achieve that end without the aid of special gifts with which God in His generosity supplements.³³² It is clear then that for Aquinas there is an ordination from nature to grace, which is insufficient, but that exists. This is the point that, according to Mayer, was lost by Cajetan, under the influence of Scotus, who exaggerated the capacity of such inclination. And so, “whereas Aquinas could say that human nature has its end in the beatific vision, but cannot reach this end by its own power, Cajetan holds that nature is not inclined to something which is beyond the whole power of nature”.³³³ For his part, de Lubac held the same principle as Aquinas (human nature having an end that it cannot reach by itself) but with a Scotistic interpretation.³³⁴

It is in this light that Mayer sees the question of the natural desire to see God, for it constitutes a real but insufficient ordering of human nature to its final end,

³²⁸ *Ibidem*, 521.

³²⁹ R.J. MAYER, *Man is inclined to his Last End by Nature, though He cannot reach it by Nature but only by Grace. The Principle of the Debate about Nature and Grace in Thomas Aquinas, Thomism and Henri de Lubac. A Response to Lawrence Feingold*, «*Angelicum*» 88 (2011) 887-939. In a previous article, Mayer had shown that de Lubac’s idea, according to which Scotus and Aquinas have the same view about the natural desire to see God is false. Mayer maintains that de Lubac and Cajetan coincide in interpreting Aquinas depending too much on Scotus’ ideas: IDEM, *Zum desiderium naturale visionis Dei nach Johannes Duns Scotus und Thomas de Vio Cajetan. Eine Anmerkung zum Denken Henri de Lubacs*, «*Angelicum*» 85 (2008) 737-763.

³³⁰ THOMAS AQUINAS, *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5.

³³¹ IDEM, *Summa Theologiae*, I^a, q. 62, a. 1, co.

³³² Cfr. IDEM, *Man is inclined*, 891, where he refers to THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 2.

³³³ MAYER, *Man is inclined*, 899-900.

³³⁴ Cfr. *ibidem*, 903.

the vision of God. In order to sustain the gratuity of grace, Mayer refers to the distinction between antecedent and consequent will of God. “The divine will to give grace to human nature or to give grace in general is a primary intention or antecedent will, not a will necessarily following upon the consideration of human nature. Natural order and gratuity do not contradict each other because nature is ordered to salvation as a possible gift of divine liberality. The natural order to salvation does not force God to give grace or salvation to every human being or to human nature because it is a conditional order to a possible gift”.³³⁵ The consideration of consequent will shows that grace is a conditional gift, as “only the supernatural virtues incline man sufficiently to the beatific vision. Hence, the natural desire to the beatific vision may exist in man as an insufficient desire for the last end, even though the human nature is not naturally proportioned to the vision of God and has no active force to attain that end”.³³⁶

This leads Mayer to criticize Feingold’s position on the natural desire. He admits that “in a certain sense the development of the Thomistic tradition which culminates in the description of the natural desire to see God as a conditional, elicited act is even justified. Knowing that the beatific vision is our unattainable end, human nature might say: I would long for the beatific vision, if I could reach it”.³³⁷ Nevertheless, Mayer affirms that this is not the natural desire to see God of which Aquinas speaks. Feingold “does not see that the desire to know is only a prolongation of the will’s desire for happiness, which is the source or natural appetite given by God from which any other desire stems, so that the natural desire for cognition of the truth is included in the natural desire for beatitude. This desire is given by God with our nature, and not only an elicited act following upon knowledge of a good [...]. Aquinas explains that the vision of God is the end of all our desires, especially of the natural desire for beatitude, and not only of the natural desire to know. But if the natural desire to know is included in the natural desire for beatitude, the distinction between apprehending God’s essence as the essence of the first cause and as the object of beatitude vanishes in a certain sense, and the whole argument centered on a natural desire to see God which is a necessarily elicited act of the will due to knowledge of some good becomes untenable”.³³⁸

The point Mayer wants to make clear is that Aquinas never distinguished between a natural appetite and a naturally elicited act in the way the later tradition understood it. In *Contra Gentes*, lib. 2, cap. 55, Aquinas explains that there is no natural appetite in intelligent substances *from the sole inclination of natural principles*.³³⁹ The inclination to the good follows upon the human form and is

³³⁵ *Ibidem*, 920-921.

³³⁶ *Ibidem*, 913, note 93.

³³⁷ *Ibidem*, 933.

³³⁸ *Ibidem*, 929-930.

³³⁹ Cfr. *ibidem*, 930.

not an elicited act of the will due to knowledge. Not only human operation, but the whole human existence is ordered to a transcendent end. According to the principle *agere sequitur esse* the desire for beatitude reveals this transcendence of the human existence.

In this sense, Mayer observes that the natural desire following upon a thing's form becomes a natural desire as elicited act because of knowledge. Then, while Suárez considers the natural desire for beatitude in general as an innate appetite limited to the end proportionate to nature, Sylvester considers the elicited act as serving to call the transcendence of the desire, and Feingold tries to affirm both.³⁴⁰

Some of the issues can be solved if we understand correctly Aquinas' notion of natural appetite. The natural desire to see God "is not an elicited act that is specified by a particular kind of beatitude, but reserved for the natural appetite that longs for beatitude in general. Aquinas calls this natural appetite a desire for the beatific vision because he realizes and proves that only the vision of God may satiate the human heart's deepest desire".³⁴¹ Consequently Mayer arrives at an important conclusion: "one should not speak about an innate appetite in the works of Aquinas. The latter terminology cannot manifest the reality described by Aquinas because it overlooks the phenomena on which his understanding is based. In this sense, the traditional Thomism deviates from Aquinas' thought".³⁴² After all, as Feingold himself admits, we do not find the distinction between innate and elicited desires in Aquinas' texts. Mayer then concludes that, though Aquinas writes about elicited acts of the will, he never thought about a naturally elicited act of the will due to knowledge of a certain object. "Aquinas would answer that we have an insufficient ordering to the beatific vision even by our nature, but we cannot sufficiently determine the desire for beatitude without the help of grace".³⁴³

The intrinsic ordination of nature to grace, expressed by the natural desire to see God (understood correctly), is perfectly compatible with the recognition of the possibility of pure nature. Aquinas' texts on this point make it clear that the concept of human nature in itself does not depend upon God's plan to give grace, and this leads Mayer to criticize de Lubac's notion of 'concrete nature', as it "signifies a nature which depends upon God's will to give grace and is known by faith alone. Hence, any philosophical consideration that abstracts from this concrete or historic nature leads to the hypothesis of a pure nature, i.e. a nature whose natural desire does not depend upon God's will to give grace. This pure nature does not exist concretely, i.e. in the world which God created and destined to the beatific vision. According to Aquinas, human nature does not depend upon

³⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 932.

³⁴¹ *Ibidem*, 934.

³⁴² *Ibidem*, 935.

³⁴³ *Ibidem*, 936.

God's will to give grace. The spiritual nature in its will is not the image of God's decision to give grace, but the image of the divine nature or love itself. Therefore, we are able to abstract an understanding of human nature from the concrete instances of this nature here and now, by simple apprehension, without abstracting from God's will to give grace. Hence, the pure human nature can be known by us and is not an hypothesis, though the attainable and natural end would be a final end only in the order of pure nature and not in the order of grace".³⁴⁴

At the end of his study, Mayer summarizes the debate in the xx century from the accusation of extrinsicism addressed to Cajetan and the Thomistic tradition by de Lubac, to the accusation of intrinsicism addressed to de Lubac by Feingold. Mayer enters into the discussion sustaining that Feingold's conception of a natural elicited and conditional desire as a point of meeting of the natural and the supernatural orders, and as preserving the gratuity of grace, is not enough. For "an I-would-if-I-could desire is ultimately no connection to God because it would seek the apprehension of the first cause if, and only if it knew that it would be able to reach this end. Such a position hardly differs from Cajetan's idea of a pure nature which develops a natural desire for the beatific vision when it is confronted with revelation. Neither does the natural desire to see God as described by Sylvester seem to prepare nature for the beatific vision".³⁴⁵

Mayer proposes to rediscover the authentic notion of the natural desire according to Aquinas as "the origin of all the other acts of the will which determine the desire for the last end in general in regard to specific goods. We might call the natural desire the human gravity towards the last end according to a common *ratio*. If the natural desire is only an elicited act and not a natural appetite, it loses the position of a first principle of all the acts of our will".³⁴⁶ According to Mayer, if the desire for beatitude cannot be actualized at all times, it is not present by its power in every other desire. And so, he concludes, "a nature that is inclined towards supernatural beatitude in God through elicited acts and not through itself, cannot overcome the danger of an extrinsicism of grace. Such a nature is not ordered towards supernatural beatitude *as nature* or in its existence, but only in its naturally elicited acts. Hence, grace remains extrinsic to this nature as nature".³⁴⁷

³⁴⁴ *Ibidem*, 907; there, in note 76, Mayer observes that, in the eyes of Healy, de Lubac does not exclude the notion of natural beatitude, but the idea of natural beatitude as final end. However, Aquinas' remark concerning a hypothetical consideration shows that he discusses natural beatitude as attainable final end of a pure nature. Further philosophical observations about the limits of the distinction between concrete and abstract nature can be found in F. INCIARTE, *Natur und Übernatur. Ihr Verhältnis zueinander nach Henri de Lubac*, «Theologie und Philosophie» 74 (1999) 70-83.

³⁴⁵ MAYER, *Man is inclined*, 937.

³⁴⁶ *Ibidem*, 937.

³⁴⁷ *Ibidem*, 938. A similar position can be found in G.A. JUÁREZ, *La doctrina tomasiana sobre el deseo natural de ver a Dios según Domingo María Basso, O.P.*, «Sapientia» 67 (2011) 263-271; in this article Juárez adds that part of the confusion comes from the fact that the natural desire should be considered as a desire of the intellect, and not of the will, as both the Thomist tradition and de Lubac believe (without quoting him, Juárez is close to Lonergan's position). The same author published three years earlier his doctoral thesis, directed and prologued by G. Emery: *Dios Trinidad en todas las creaturas*

VI. THREE SPECIFIC STUDIES ON PURE NATURE

1. *Steven Long: Natura pura and the recovery of nature in the doctrine of grace*

In his book,³⁴⁸ Steven Long, who follows and puts himself in continuity with Feingold's work, highlights three particular points: firstly, the proportionate natural end of man in the writings of St. Thomas Aquinas; secondly, that nature is a positive concept and not merely defined by grace; and thirdly, that pure nature does not cause secularism.

a) The proportionate natural end of man

According to Long, in the writings of St. Thomas Aquinas man is ordered to a proportionate natural end, which is naturally knowable. This end, he argues, is what defines the species of man. However, man has been created with an ordination to a supernatural end, which is the beatific vision; this supernatural end is man's only ultimate end and it is only in this end that man attains perfect happiness (although it does not define his species). Thus man is inclined to an end that is beyond his capacities. However, Long argues that for St. Thomas this does not exclude the existence of a proportionate natural end.³⁴⁹ Long believes that in de Lubac's view the supernatural end is converted into man's natural end, whereas Long argues that St. Thomas clearly distinguishes man's proportionate natural end from his supernatural ultimate end.

However, this does not mean that man has two distinct ends. Long explains that man has a natural desire to see God which is the desire to know Him specifically as First Cause, as Creator of the world. It is founded in the natural desire to know the cause of any effect, and is elicited by the knowledge of the existence of God through his effects. Man's natural desire to know the essence of things is only satisfied with the essence of God. Grace is needed to elevate this natu-

y en los santos: estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Ediciones del Copista, Córdoba 2008; see especially 596-597.

³⁴⁸ S. LONG, *Natura Pura: on the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010. Steven A. Long is Professor of Theology at Ave Maria University (Florida), and Corresponding Academician of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas. As we have seen earlier, in our discussion of other authors, he had already dealt with our topic in previous publications, some of which were included in this book. Cfr. especially *Obediential Potency, Human Knowledge and the Natural Desire for God*, «International Philosophical Quarterly», 37 (1997) 45-63; *On the Possibility of a Purely Natural End for Man: a Response to Denis Bradley*, «The Thomist» 64 (2000) 211-237; *On the Loss, and the Recovery, of Nature as a Theonomic Principle: Reflections on the Nature/Grace Controversy*, «Nova et Vetera», English edition, 5 (2007/1) 133-183.

³⁴⁹ That the supernatural end is man's ultimate end does not mean that there is not an end "proportionate to nature that is further ordered in grace to the ultimate supernatural finality", then "for St. Thomas there is a proximate and natural end, defining of the species, which is distinct from and inferior to the final end of supernatural beatitude" (IDEM, *Natura Pura*, 23).

ral desire to desire for the beatific vision. Thus, “once God reveals Himself and his gift of divine life, the natural desire thus elevated and supernaturalised in grace inclines toward it absolutely by inclining toward the infinitely higher end of union with the Uncreated Persons of the Holy Trinity”.³⁵⁰ Long argues that, in St. Thomas, there is only one ultimate end, to know God, but there are varying degrees in this knowledge. The proportionate end is “further ordered in grace to the ultimate supernatural finality”, and then “for St. Thomas there is a proximate and natural end, defining of the species, *which is distinct from and inferior to the final end of supernatural beatitude*”.³⁵¹ All creation is ordered to God, and man is ordered to the contemplation of God through his natural powers. But through grace, man is further ordered to his supernatural end, and this further ordering is the transformation of nature, a transformation in which nature does not lose its integrity. “[T]he way in which the higher creation of man and angel is naturally ordered to God as End is infinitely lesser than the way in which supernatural grace, elevating and redirecting nature and enabling it to participate in the very love of God, orders the creature to God as End [...]. Human and angelic nature are indeed ordered to God in precision from grace, but along an infinitely lower trajectory than that of supernatural grace, so that only with divine aid may these natures be elevated within the higher arc that passes into the very mystery of God Himself”.³⁵²

Some have objected to Long’s analysis of de Lubac on this point. For de Lubac does speak of a natural end in *Duplex hominis beatitudo*.³⁵³ However, de Lubac’s argument is that this natural end is purely terrestrial. This appears to be inconsistent with St. Thomas’s discussion of limbo. For St. Thomas explains that unbaptized infants attain a certain natural fulfilment without the beatific vision. Thus, Long concludes, the deprivation of the beatific vision is not a punishment for man’s natural powers.³⁵⁴ Additionally, Long presents St. Thomas’s argument on the possibility of a purely natural love for God —connatural to man without the gift of grace. In this way, through his will man can direct himself to God as his connatural end.³⁵⁵

b) Nature as a positive concept

The second point in Long’s analysis concerns the integrity of nature. Long believes that without the existence of a proportionate and natural finality, not only does pure nature disappear, but also human nature itself simply becomes an empty space for grace and void of any real content. Long considers that the implications

³⁵⁰ *Ibidem*, 21.

³⁵¹ *Ibidem*, 23.

³⁵² *Ibidem*, 24-25.

³⁵³ Cfr. DE LUBAC, *Duplex hominis beatitudo*, 290-299.

³⁵⁴ Cfr. LONG, *Natura Pura*, 243-244.

³⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 45-47.

of de Lubac's thesis are found in the writings of Hans Urs von Balthasar and his use of the term 'concrete nature.'³⁵⁶ For Balthasar, like de Lubac, focuses on man as he concretely exists in history, i.e. ordered to a supernatural end. Long believes that in Balthasar's discussion nature loses its integrity and its very intelligibility, saying that it can only be defined in reference to the supernatural.

Long explains that even though grace permeates the whole of human nature, this is not destroyed because of grace. While it is transformed, it still remains human nature and can be known in precision from grace. According to Long, human nature is recognisable precisely because of its proportionate natural end. This is the case even though man has been created in grace, for "created nature is ontologically prior to the reception of grace even if the two are temporally simultaneous, because it requires a created receiver of grace to receive grace".³⁵⁷ Nature has a specific content and is therefore intelligible. Because of this specific content, which is defined by the natural proportionate end, we can "acquire knowledge of a real principle in man".³⁵⁸ This principle is acquired through abstraction. Long believes that the notion of pure nature is implied by the very principle of human nature. For human nature can be known even when man is created in sanctifying grace. Long says that the state of pure nature is the condition in which God would have not called man to the supernatural end, and in which man would only have his natural powers; "its *possibility* seems to follow simply from the divine omnipotence and from the definition of human nature".³⁵⁹ Long maintains that the denial of the hypothetical possibility of this state of pure nature is liable to end in the negation of the possibility of knowing nature in precision from the order of grace. He argues that the state of pure nature is possible simply because of man's capacity to abstract human nature, of his capacity to know human nature through his knowledge of men.

c) The anti-secularist character of a true theonomic notion of nature

Long's final point concerns de Lubac's claim that the system of pure nature has been the cause of secularism. He agrees with de Lubac that nature has lost its theonomic character, that it has gradually become isolated from the divine and set up in opposition to it. However, he disagrees that this has been caused by pure nature. In fact, Long believes that de Lubac's solution exacerbates the very problem he tries to solve, since it empties nature itself of any meaning. Long provides his own hypothesis for this separation, and finds it in Molina's conception of human freedom in the 16th century. Essentially, Long sees the problem in the separation of human nature and action from divine authority. For Molina con-

³⁵⁶ Cfr. *ibidem*, 54-91.

³⁵⁷ *Ibidem*, 67.

³⁵⁸ *Ibidem*, 88.

³⁵⁹ *Ibidem*, 61.

ceives human freedom as independence from “divine governance and causality”, a sort of ‘indifference’ to divine providence.³⁶⁰

According to Long, in St. Thomas the fact that man has been left to himself does not signify that he is excluded from divine providence. Rather, it means that he acts of himself and directs himself towards his end freely. Yet this free action is contained within the providence of God. The will is free, yet it partakes of the eternal law and tends towards the good. God, as Creator, is the cause of the being and actions of creatures even when they act freely; at the same time allowing them to act for themselves (secondary causality). Long believes that Molina’s misunderstanding of human freedom removes nature’s theonomic character and implies that the natural law is not a participation in the eternal law. Long’s argument is that, in this way, the natural order does not lack a reference to God, for it is naturally ordered to God and falls under the divine governance. As he explains “all of creation is ordered *ad Deum*, and man naturally desires God as *Cause and Principle of finite nature*—a natural desire that is not by its essence formally a desire for supernatural beatific vision. Rather, it is a real but limited created dynamism toward God as Cause of finite being, reflective of that spiritual dignity in man that constitutes a potency of obedience for what God may bring forth through his grace”.³⁶¹ Thus the natural order is, Long emphasises, not isolated from God, but carries in itself the “impress of the ordering wisdom of God”.³⁶² Nature is not therefore radically autonomous from God, for “all created being and action derive from God as First Cause”.³⁶³

Long concludes that for this reason the natural order has imprinted on it a natural teleology that implies an ethical order discoverable by human reason. He explains that, for St. Thomas, the natural law is the rational participation of the eternal law. Therefore, pure nature does not lead to secularism for it does not imply the “demarcation of a realm *outside the governance of the eternal law*”.³⁶⁴ He says that, through grace, the natural mode of participation in the eternal law is transcended. Both ends of these participations refer to God, but not in the same way; the first refers to “God as principle of created nature” and the second to “God revealed in Himself”.³⁶⁵ Long argues that this is what allows the discovery of moral truths. For there is a natural moral law, since nature, in itself, is ordered towards an end; and this end gives rise to moral norms that can be known apart from Revelation.

³⁶⁰ Cfr. *ibidem*, 37-38.

³⁶¹ *Ibidem*, 44.

³⁶² *Ibidem*, 23.

³⁶³ *Ibidem*, 25.

³⁶⁴ *Ibidem*, 42.

³⁶⁵ *Ibidem*, 25.

2. Bernard Mulcahy: Aquinas's notion of pure nature and the Christian integralism of Henri de Lubac

Mulcahy makes in his book³⁶⁶ a significant attempt to show that “Christian theology has long been at home with the theory and practice of considering human nature apart from the gifts of grace and without reference to any supernatural *telos*”.³⁶⁷ Before entering into his principal arguments, he devotes an entire chapter to the origins of the notion of pure nature in primitive Christianity and Judaism: in the use of the term *physis* due to Hellenistic influence, the idea of election from among the peoples found in Judaism and Christianity, the presence of a “religiously neutral political sphere” in the Roman Empire and an understanding of ‘the world’ as the purely natural realm, distinct from the sacred.³⁶⁸ After this, Mulcahy studies, respectively, Aquinas’s, de Lubac’s and Radical Orthodoxy’s views on the notion of pure nature. We will follow these three steps, taking into account some critical reviews to this work.³⁶⁹

a) Aquinas’s notion of pure nature

Mulcahy presents quite a thorough analysis of six areas in which he believes St. Thomas uses at least implicitly the notion of pure nature: human mortality, infused gifts and virtues, limbo, kingship, natural law and the autonomy of the sciences.³⁷⁰ Overall, his interpretation of St. Thomas seems fairly solid. Regarding the first area, human mortality, Mulcahy makes clear how, “without a notion of *natura pura*, it would not be possible to treat immortality as a gift, either supernatural or preternatural; or, at best, one could call it a gift only in precisely the same sense as all existence is a gift. In this latter case, we would be left saying that bodily immortality is natural to us – something that Thomas, for one, certainly does not hold. Admittedly, Aquinas does not use the exact phrase ‘pure nature,’ but it is clear that he invokes and teaches the idea”.³⁷¹ Thus, in conclusion, “Thomas plainly considers human nature in abstraction from our supernatural destiny in teaching that death is natural to us inasmuch as we are bodily composites”.³⁷²

³⁶⁶ B. MULCAHY, *Aquinas’s Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henri de Lubac: Not Everything is Grace*, P. Lang, New York 2011. Fr. Bernard Mulcahy, OP, is a friar from the province of St. Joseph (eastern province) who is teaching at St. Mary’s Seminary in Houston (Texas).

³⁶⁷ *Ibidem*, 147.

³⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 21-48.

³⁶⁹ Cfr. A. NICHOLS, *Book review of Bernard Mulcahy’s Aquinas’s notion of pure nature and the Christian integralism of Henri de Lubac: Not everything is grace*, «New Blackfriars» 93 (2012) 614-615; T.M. OSBORNE, JR., *Natura Pura: Two Recent Books*, «Nova et Vetera», English edition, 11 (2013/1) 265-279; L. FEINGOLD, *Review of Aquinas’s Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henri de Lubac*, «The Thomist» 78 (2014/1) 152-156.

³⁷⁰ MULCAHY, *Aquinas’s Notion*, 49-122.

³⁷¹ *Ibidem*, 56.

³⁷² *Ibidem*, 71.

In his discussion on the necessity of the infused virtues, Mulcahy includes a number of key texts in which St. Thomas clearly distinguishes between a con-natural end to which man can strive through his own powers and God as object of supernatural happiness.³⁷³ Mulcahy argues, like Long, that this knowledge of God is man's natural ordination, and that it is not to be confused with man's new finality – the beatific vision. However, he does not explain in what way this natural end is further ordered and elevated by the supernatural end. He simply concludes that, in this way, man has two distinct ends.

This point becomes somewhat problematic in his treatment on kingship. Mulcahy explains that spiritual and earthly spheres have their own finality and autonomy. According to him, St. Thomas “distinguishes the duties of kings and clergy in terms of the human ends they promote, with the supernatural end of union of God *excluded* from the royal purview, precisely because it is an end extrinsic to human nature”.³⁷⁴ Aquinas distinguishes “the day-to-day good secured by good government from the ultimate good of union with God. These two goods are not the same; they are two different (albeit compatible) ends”.³⁷⁵ His language seems almost to suggest a natural finality isolated from God. We do not believe that Mulcahy limits man's natural finality to purely worldly ends, but he does not clearly explain the imperfect beatitude that man can attain in this life through his natural powers. His explanation could seem to suggest that it involves only human goods; in this view God would not be man's natural end.³⁷⁶

Despite the general solidness of his analysis of the texts of St. Thomas, Mulcahy does not appear to sufficiently distinguish between nature in itself and the hypothesis of pure nature. He says that the idea of pure nature is “the idea of our nature in its own inherent constituents, as affected neither by the accidents of grace nor of sin”.³⁷⁷ His arguments perhaps would be more adequate for a defense for the consistency of nature, rather than for the hypothetical notion of pure nature. In his discussion on the presence of the natural law and the law of grace in man, he says that “if grace is in us ‘as though added on to nature,’ then it must be possible to think of nature without that addition”.³⁷⁸ To consider pure nature is not simply to think about nature without grace – this is to think about nature itself. Nature exists, and can be known in reality through abstraction. Pure nature, on the other hand, does not exist; it requires a further speculative step,

³⁷³ Cfr. *ibidem*, 56-66.

³⁷⁴ *Ibidem*, 80.

³⁷⁵ *Ibidem*, 82.

³⁷⁶ Mulcahy emphasizes the autonomy of the secular to such an extent that he almost appears to see God only as man's supernatural end. Mulcahy's conception of secularity can be seen, for example, in his discussion about the place of Christians in the Roman Empire. There he mentions that the early Christians had no problem with participating in pagan religious festivals, arguing that they were merely civic duties (*ibidem*, 33). There seems to be the suggestion of a radically autonomous vision of the secular sphere in Mulcahy's work.

³⁷⁷ *Ibidem*, 41.

³⁷⁸ *Ibidem*, 95.

about what God could have created if he had so desired.³⁷⁹ Feingold and Long make this step, and are then able to clearly analyse the problem concerning nature that arises from the denial of pure nature. For them they are not the same thing, although one implies the other.

b) De Lubac's supernaturalization of the natural

Mulcahy's reflections on these points are addressed so as to manifest his disagreement with Henri de Lubac's reading of St. Thomas Aquinas on pure nature.³⁸⁰ Mulcahy identifies the starting point of de Lubac as his reading of the Jansenist crisis (and Baianism), discussed in *Surnaturel* and *Augustinisme et théologie moderne*. There de Lubac explains that Baius and Jansen erred in their interpretation of St. Augustine, but part of their theology was valid. However, de Lubac argues that the Jansenists' denial of the notion of pure nature, the result of a distortion in theology due to an excessive influence of Aristotle, was not part of the condemnation. Nor was the thesis, continuing on from Baianism and based in St. Augustine's theology, that human nature is essentially ordered to the beatific vision, with the implication that "it is unintelligible without reference to that supernatural end".³⁸¹

While Mulcahy accepts de Lubac's conclusion that the condemnation of Jansenism and Baianism did not include a condemnation of the negation of pure nature, he disagrees that secularism in France was the result of the theological notion of pure nature or scholasticism. De Lubac believed that the Neo-Scholastic theology prevalent at the beginning of the 20th century was characterised by an extrinsicist view of human nature and grace. His alternative was an integralist vision that insisted on man's essential ordination to supernatural beatitude. This contrasted strongly with the scholastic understanding, which saw grace as "a transcendent gift, as a naturally unexpected and essentially accidental (in the Aristotelian sense) elevation of human nature".³⁸²

³⁷⁹ In Mulcahy's discussion on man's capacity to naturally love God above all things, he resorts to the term 'integral nature', and describes it as ungraced and equivalent to St. Thomas's expression *in solis naturalibus* (cf. *ibidem*, 93-94). But, as we have seen, Torrell states that 'integral nature' describes Adam before the fall, "in possession of the privileges with which God endowed him at the moment of his creation, but *abstracting from sanctifying grace*" (TORRELL, *Nature and Grace*, 171). Then, the expression *in statu naturalium* is not equivalent to "in the state of pure nature"; rather it means by "natural powers alone" (*ibidem*, 169). Being part of the same concrete reality of our first parents, integral nature and the state of original justice cannot be separated; however, they can be considered under different aspects. 'Integral nature' clarifies the distinction between nature and grace and safeguards nature's autonomy. From this, it would appear that, in his analysis of the texts of St. Thomas, Mulcahy demonstrates the consistency of nature itself.

³⁸⁰ "As we have sought to demonstrate, there is every reason to affirm that Thomas, and other thinkers before him, recognised the intelligibility of human nature as constituted solely in its natural powers and without reference to the added *telos* of trinitarian beatitude" (MULCAHY, *Aquinas's Notion*, 169).

³⁸¹ *Ibidem*, 139.

³⁸² *Ibidem*, 148.

Mulcahy perceives a certain nominalistic attitude in de Lubac's thinking, "especially in regard to the individuation of human beings in the concrete".³⁸³ He refers here to de Lubac's use of terms such as "concrete nature" or the "particularity of my individual being".³⁸⁴ Mulcahy argues that this terminology demonstrates a misunderstanding by de Lubac of the principle of individuation in St. Thomas, almost seeming to suggest that humanity is "made up of many natures, one for each individual", whereas "all human beings share in a single, universal nature, being a series of individual creatures who each occur in his or her own particular material embodiment".³⁸⁵

Mulcahy argues that de Lubac's denial of any real distinction between human nature and the concrete individual implies the lack of a real distinction between essence and existence.³⁸⁶ As a result, he is led to consider the desire to see God as something essential and part of human nature in itself. And "if an orientation to divine beatitude is ours by nature, then it would follow that there is no need of the further grace emanating from the depths of the divine freedom. Instead of being by nature human, we would be quasi-divine".³⁸⁷ Mulcahy believes that de Lubac's defense of the gratuity of grace is insufficient, and that his thesis implies that man is "naturally supernatural" for we are "naturally reliant upon supernatural elevation for the attainment of our intrinsic and essential heavenly *telos*".³⁸⁸ This is the result of the confusion between man's nature as it is concretely found in this existing world and human nature itself. As we have seen, some authors have pointed out that de Lubac's use of the term 'nature' is imprecise, but Mulcahy does not discuss in depth this apparent lack of precision.

For Mulcahy, the notion of 'pure nature' is intimately tied up with the idea of secularity³⁸⁹. According to him, the absence of the notion of 'pure nature' will necessarily end in an integralist vision and a denial of a valid secular sphere. He believes that de Lubac's thesis supernaturalises the natural, and that this does away with the integrity of the secular sphere.

c) Radical Orthodoxy's integralism as heir of de Lubac

This is precisely the case of Radical Orthodoxy, "the latest flowering of Henri de Lubac's thesis on the supernatural"³⁹⁰, and for this reason Mulcahy gives great importance to this movement, as he considers it the legitimate heir of de Lubac.

³⁸³ *Ibidem*, 155.

³⁸⁴ Cfr. DE LUBAC, *The Mystery*, 69; see also expression like: "nature in its concrete reality" (*ibidem*, 124).

³⁸⁵ MULCAHY, *Aquinas's Notion*, 155.

³⁸⁶ Cfr. *ibidem*, 156.

³⁸⁷ *Ibidem*, 153.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ *Ibidem*, 169-170.

³⁹⁰ *Ibidem*, 196.

Mulcahy sees continuity between de Lubac's thesis on the supernatural and the 'integralism' of John Milbank. This integralism implies a rejection of secularity: "no sphere of life or society, no art or science, can be autonomous or self-sufficient: everyone and everything is an integral part of a single whole, and this whole can only be ordered and understood in a fully Christian theological vision".³⁹¹ Like de Lubac, Milbank argues that the notion of pure nature encouraged the consideration of scientific disciplines and aspects of life independent from faith or the supernatural, and as a result led to the exclusion of Christian from society. Milbank's aim, in the words of Mulcahy is to restore a "vision of all reality as an integral whole".³⁹² Mulcahy strongly disagrees with the holistic, supernatural vision of Radical Orthodoxy. If everything can be only considered in the light of grace, then Christianity exiles itself – the very thing that de Lubac had tried to resolve. Instead, allowing room for pure nature enables the Church to dialogue with the world.

Although Mulcahy sees Radical Orthodoxy in continuity with de Lubac, he realizes that there are substantial differences between them, especially concerning the denial of objective truth. For Radical Orthodoxy "story appeals to a truth that lies, not in the correspondence of thought to reality, but in the doctrine of the incarnation of the eternal Word in a human discourse".³⁹³ Obviously, Mulcahy does not agree with this theory of knowledge, for "our personal vision may be tested against publicly known realities, against the truth not only of Scripture, ecclesial authority, and tradition, but also of wisdom and learning wherever they are to be found".³⁹⁴

These last considerations make us think that perhaps Mulcahy's analysis pays more attention to John Milbank and *Radical Orthodoxy* than to de Lubac. Not only does his description of Milbank as the post-modern heir of the thought of Henri de Lubac not appear to be adequately supported by the investigation, but also his discussion of de Lubac is somewhat incomplete – for example, as we have seen, de Lubac does allow for the possibility of the creation of man without the calling to the supernatural end. Mulcahy focuses more on the political and historical context in which de Lubac lived, as he thinks that these historical circumstances provided the foundation for his thesis on the supernatural, yet this thesis does not seem to be based on solid evidence.

³⁹¹ *Ibidem*, 13.

³⁹² *Ibidem*, 181.

³⁹³ *Ibidem*, 194. According to Milbank, St. Thomas teaches that human reason is not autonomous, that there is no purely natural intellectual power. This rules out the possibility of a sound philosophy independent of *sacra doctrina*. Milbank, along with Catherine Pickstock (another theologian of the Radical Orthodoxy movement), believes that in St. Thomas's epistemology the object of the intellect is not the nature of the reality concerned, but rather that reality's participation in the divine Being. They argue that, in St. Thomas, the intellect does not know the nature of the created reality in itself; rather man only knows reality insofar as it imitates God (cfr. *ibidem*, 192-193).

³⁹⁴ *Ibidem*, 195.

3. *Andrew Swafford: Nature and Grace. A New Approach to Thomistic Ressourcement*

After analysing Mulcahy's work one could wonder whether it is possible to progress can be made in the dialogue between advocates of the pure nature tradition and Lubacian theologians. In this sense, the recent publication of Swafford's book constitutes an interesting turning point.³⁹⁵

a) Description of the two traditions

Swafford starts by recognizing that in this debate we need to bring together two principles: the Christocentric dimension and the necessary distinction between nature and grace. There are two theological sensibilities, one tending to stress the intrinsic union between nature and grace in the history of salvation, and the other tending to highlight their distinction, precisely to make clear the newness of Christ. The first is 'intrinsicism', the second 'extrinsicism'. Obviously, de Lubac is representative of the first, while recent advocates of the pure nature tradition (especially Feingold and Long) represent the second.

Swafford examines the possibility of building a bridge between both positions, while sustaining the valid exigencies of each side. He believes that this is accomplished in the theological work of Matthias Joseph Scheeben, an almost forgotten figure of the XIX century, whose theological approach has received sympathy from authors of both traditions.

In his analysis, Swafford emphasizes what he considers the fundamental epistemological category that determines de Lubac's position: *paradox*. "De Lubac's project is precisely the attempt to hold together the juxtaposition of man's *natural* desire for the beatific vision, along with the *gratuitous* character of its fulfillment – a juxtaposition which is made possible by way of his characteristic teaching on the category of paradox".³⁹⁶ In his view, we separate mystery into different aspects because of our limitations, yet this separation is not proper to mystery itself. In reference to the nature/grace question, de Lubac believes that theology has suffered a kind of Christian rationalism that examines mystery with the rules of our human logic. In this way, our distinctions have in fact compromised the unity of the mystery. De Lubac exhorts theologians instead to "unite in order to distinguish".³⁹⁷

As we commented earlier, Swafford sees a certain change in sensibility in de Lubac's last work on the supernatural, the *Brief Catechesis*, where the French theologian feels the need to point out the distinction between nature and grace,

³⁹⁵ A. SWAFFORD, *Nature and Grace: A New Approach to Thomistic Ressourcement*, Pickwick, Eugene (OR) 2014; published also in James Clarke & Co, Cambridge (UK) 2015. Andrew Swafford is Associate Professor of Theology at Benedictine College (Atchison, Kansas).

³⁹⁶ *Ibidem*, 51.

³⁹⁷ *Ibidem*, 54. The quotation comes from DE LUBAC, *Catholicism*, 329.

as he had done also in his 1965 twin works. Some of these texts, as we have seen before, have been quoted by supporters of the pure nature tradition as in agreement with their claims.

A point on which both sides disagree regards the way of understanding the gratuity of the supernatural as distinct from the gratuity of creation. For de Lubac insists, with Ockham, that God is no debtor to anyone in any way whatsoever; while others, referring directly to Aquinas on this point (I^a, q. 21, a. 1, ad 3), defend the notion of *debitum naturae*, as it implies God's debt not to anyone but to himself and the order he has created.³⁹⁸ As Swafford indicates, it should be considered here that "the notions of dependence and gratuity are not exactly the same thing, and it is generally the blurring of these two issues which is behind objections against the *debitum naturae*. While it is the case that all creation is dependent upon God and His providence, as we just pointed out, the gratuity of creation and the gratuity of supernatural grace are not at the same level".³⁹⁹

b) Feingold and Long on limbo

This clarification about *debitum naturae* has to be added to those other concepts central to the debate (obediential potency, natural end, etc.) whose right understanding has been made possible thanks to the work of both Long and Feingold.⁴⁰⁰ The most significant point regarding their claim on the notion of pure nature in Swafford's study is without doubt the question about limbo. Here, Swafford finds an interesting divergence between both supporters of the pure nature tradition, "for the latter employs limbo as a *premise* in his argument in order to defend the possibility of man's purely natural end, while the former is much more sensitive to the fact that the concrete ordination of the present economy necessarily modifies the hypothetical possibilities of pure nature".⁴⁰¹ That is, Feingold thinks that Aquinas's position on limbo implies the existence of a purely natural end in *this* economy. Yet Long is more cautious for at least two reasons: in this economy God has further ordered nature to grace; and the present condition of sin inhibits nature's ability to attain natural good (as grace is not only *elevans* but also *sanans*.)⁴⁰² Swafford maintains that "the *hypothetical* possibility of pure nature differs vastly from the prospects of its *concrete* realization in the present divine economy", and so he prefers Long's position, who emphasizes "the fact that since

³⁹⁸ Cfr. SWAFFORD, *Nature and Grace*, 82.

³⁹⁹ *Ibidem*, 11.

⁴⁰⁰ Among the elements Swafford recognizes in Feingold's study, a risk in de Lubac's view is the loss of the intelligibility of the natural order and metaphysical realism, in favour of voluntarism and nominalism (cfr. *ibidem* 104, 110); and the inconsistency of the notion of concrete nature (cfr. *ibidem*, 112-113). Along these lines, Long's insistence on the theonomic character of the notion of nature should be mentioned, an element that is surprisingly lacking in de Lubac's accusation that the pure nature tradition leads to secularism (cfr. *ibidem*, 119-126).

⁴⁰¹ *Ibidem*, 40.

⁴⁰² *Ibidem*, 130.

the eternal law governing this economy orders man to grace, the actual possibility of man's purely natural end cannot remain unaffected thereby".⁴⁰³ In other words, "while the natural order is ontologically dependent upon the Word in an ultimate sense, the natural order retains its own distinctive perfection and intelligibility nonetheless [...]. Understood in this light, the notion of the 'independent' intelligibility of the natural order is perfectly compatible with the Christocentric foundation of all reality, as taught by Saint Paul and the early Fathers of the Church".⁴⁰⁴

c) Scheeben, the reconciler of extrinsicism and intrinsicism

This is precisely the point that leads Swafford in the last part of his study to the theology of Scheeben, who by recourse to the Incarnation brings home the fact that "the intelligible possibilities of pure nature, abstractly considered, are necessarily modified by the concrete ordination of divine providence".⁴⁰⁵

In fact, the German theologian, a Thomist who reads Aquinas in the light of the Greek Fathers, tries to bring out the supernatural character of Christianity, against naturalism and rationalism that try to destroy all that is specifically Christian. This implies a clear distinction between the natural and the supernatural: "On the created plane the natural is really distinct from the supernatural, and is not necessarily connected with it. The supernatural is added to nature as a new, higher reality, a reality that is neither included in nature, nor developed from it, nor in any way postulated by it".⁴⁰⁶ So Scheeben holds the thesis of the pure nature tradition regarding obediential potency, *debitum naturae*, natural desire and so on.

Moreover, it would seem that he defends the existence of a purely natural end in this economy. But there are texts where the German theologian explicitly denies such a hypothesis: "And therefore a final natural end is in fact no longer possible as an ultimate end [...]. Thus there is in fact no double final end, one for the natural order and one for the supernatural".⁴⁰⁷ Lubacian authors will be at home with affirmations like this one: "In the present order purely natural relationships do not exist alone and apart, and therefore cannot be made to prevail in isolated self-sufficiency".⁴⁰⁸

Scheeben insists on this distinction of nature and grace because it is the only way to show the splendor of their union. "Union of both is based upon their very

⁴⁰³ *Ibidem*, 115.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, 137.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 132.

⁴⁰⁶ M.J. SCHEEBEN, *Nature and Grace*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2009, xvii; quoted in SWAFFORD, *Nature and Grace*, 150.

⁴⁰⁷ M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, III/IV, Herder, Freiburg i.B. 1961, 467; quoted in SWAFFORD, *Nature and Grace*, 167.

⁴⁰⁸ SCHEEBEN, *Nature and Grace*, 275, quoted in SWAFFORD, *Nature and Grace*, 148.

difference, and the subordination of the lower to the higher is shown to be the supreme elevation of the former".⁴⁰⁹ There are not two economies, one natural and the other supernatural, but only one concrete economy, rooted in the unity of divine providence.⁴¹⁰ The Incarnation is viewed as the foundation of the order of grace. Following the distinction between creation and generation, Scheeben distinguishes in man a presence of God as Creator and a presence of God of a supernatural character through grace. The latter implies a new metaphysical order of reality, in which we share divine filiation in Christ, being raised to the bosom of the eternal Father. In line with Irenaeus, Scheeben affirms that the Word became man for this reason, that man can become son of God.⁴¹¹

So, according to Scheeben, the inherent connection between human nature and the supernatural order of grace is brought about through the Incarnation, which leads to a permanent relation between the Eternal Son and all humanity. Such union is described using the image of marriage: "The Fathers view the Incarnation itself as a marriage with the human race, inasmuch as it virtually contains everything that can lead to the full union of the Son of God with men".⁴¹²

Scheeben's Christocentrism implies not just that Christ is the head of every human being but that He is the head of all creation. The Incarnation unites God intrinsically with all of creation, as we read in *Gaudium et spes* 22, and in Saint Paul's Christological hymns (specially Col 1,16). Swafford concludes his study saying that while "Scheeben is certainly an avowed Thomist, he is no less steeped in the Christocentrism of the Bible and the Church Fathers; and for this reason, no one captures the nature-grace dynamic better than he, as a mystery comprised of both distinction and unity".⁴¹³

VII. CONCLUDING REMARKS

At the end of a study in which so many authors and their ideas on the same topics have been reviewed, one feels great difficulty and a certain uselessness in attempting to add something new. At the same time, this sensation would be a temptation to stop thinking about one of the major themes in Catholic theology.

We have the impression that, if the appearance of de Lubac's *Surnaturel* was a wholesome event for theology, the same should be said about Feingold's work on the supernatural. Both have provoked a necessary debate, which has helped to clarify a number of points, while others remain open to the legitimate divergence of sensibilities within Catholic doctrine.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ Cfr. *ibidem*, 169.

⁴¹¹ Cfr. *ibidem*, 170-171, 176.

⁴¹² M.J. SCHEEBEN, *The Mysteries of Christianity*, Herder, St. Louis 1946, 543, quoted in SWAFFORD, *Nature and Grace*, 191.

⁴¹³ *Ibidem*, 196.

The notion of obediential potency is emblematic in this respect. When the Neo-Scholastic insistence erred in its *mere non-repugnance* and purely passive character, de Lubac's (and others') criticism forced contemporary Thomists to explain it in terms of a *specific* obediential potency, carefully distinguishing it from the general obediential potency of creatures. In this way, they identified it with the expressions *capax Dei* or *capax gratiae*, so linked to the Fathers of the Church, especially Saint Augustine.

The question of the natural desire to see God is more complicated, and it is clear that there are still some elements of divergence. De Lubac's and Feingold's insistence on an innate or, alternately, an elicited desire are both interpretations on a point to which Aquinas never referred with precise terminology, and was a posterior development. The strength of this desire is perfectly compatible with its imperfect character: in the end, we do not really know what we desire. The Augustinian 'restless heart' encounters the Maritainian, often referred to by Feingold, "desire which does not know what it asks like the sons of Zebedee when they asked to sit on the right and on the left of the Son of Man".⁴¹⁴

This is not the place to enter into this discussion, nor into the dispute on whether this desire belongs to the intellect or to the will. What can be said with certainty is that, as we have seen, it is possible to affirm a 'strong' notion of the natural desire to see God and, at the same time, a coherent notion of pure nature and the purely natural final end of man. This was the conclusion of Alfaro in the early fifties, and has been held by different contemporary theological schools (including those of Rahner, Balthasar or Lonergan, with their more or less problematic tensions) and also from a more classical Thomistic tradition, for example Scheeben; in our view, this compatibility could be better understood by going deeper in the metaphysical notions of participation and *actus essendi*.⁴¹⁵ In general, we are convinced that the best way to avoid both extrinsicism and intrinsicism is to develop a right notion of creation.⁴¹⁶

⁴¹⁴ J. MARITAIN, *Approaches to God*, Harper, New York 1954, 97; quoted in FEINGOLD, *The Natural Desire*, 403, see also 177. In his Encyclical on Christian hope, Benedict XVI referred to eternal life using the paradoxical expression "known unknown" (cfr. BENEDICT XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30 november 2007, n. 12).

⁴¹⁵ This is the well-known approach of the Italian philosopher Cornelio Fabro; see, among others, his volume *Partecipazione e causalità*, Edivi, Segni 2010 (orig. 1960). A partial application of this approach to the theology of grace can be seen in some essays included in F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2001, in which one encounters precisely a study on Scheeben. Two Italian studies have transferred this approach to the interpretation of the natural desire in Aquinas, cfr. A. CIAPPA, *Partecipazione e desiderio naturale di vedere Dio in S. Tommaso d'Aquino*, Tipografia Nigri- zia, Verona 1965; M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum nell'ottica to- mistica della partecipazione secondo la prospettiva di Cornelio Fabro*, «Sapienza» 40 (1997/2) 172-240.

⁴¹⁶ Cfr. S. SANZ, *Natural-sobrenatural*, in A.L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pam- plona 2010, 781-786; S. SANZ, *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, «Nova et Vetera», English edition, 12 (2014/1) 217-253. This is especially clear when we consider the problem of the notion of 'concrete nature' as opposed to an 'abstract nature', which in itself reflects a dualistic vision of existence and essence, or, in other terms, a dua-

It is precisely the issue of pure nature and the final end that has been really and fruitfully clarified, beginning with de Lubac's original thesis, and later criticism by Feingold, Long and others. These authors have made it clear that a right notion of pure nature has nothing to do with the *cliché* of a nature closed in itself, as has been repeated by most critics of Cajetan and Suárez. We should carefully distinguish the hypothetical state of pure nature from the reality of human nature in itself, the former being subordinate and a consequence of the latter. Long has convincingly shown the need to retrieve the theonomic dimension of the notion of nature, for to the real Thomistic tradition, even in the hypothesis of pure nature, the final end of man is always God. There is no reason, then, to put aside such a concept, which, well used, serves to clarify the Christian mystery.⁴¹⁷

To summarize, using a terminology we have found in some authors, we could say that the intrinsicists tend to highlight the natural desire to see God while the extrinsicists prefer to insist in the importance of the notion of pure nature; both tendencies, if they are not taken to the extreme, can validly exist within Catholic doctrine. Our study has shown that there are authors on both sides who tend to highlight the differences, while others, also on both sides, try to see the coincidences. It should not be difficult to identify them along the pages of this *status quaestionis*.

In this sense, it is good to realize that both de Lubac and Feingold have been able to balance their positions. In the first case, we saw how de Lubac tried to clarify his thought and modified his initial rejection of pure nature. There are texts from his later study on the supernatural completely acceptable to his critics, for example the following phrase referred to by Feingold: "The desire itself is by no means a 'perfect appetite.' It does not constitute as yet even the slightest positive 'ordering' to the supernatural. Again, it is sanctifying grace, with its train of theological virtues, which must order the subject to his last end; at least, it alone can order him 'sufficiently' or 'perfectly,' or 'directly.' This grace is a certain 'form,' a certain 'supernatural perfection' which must be 'added over and above human nature' in order that man 'may be ordered appropriately to his end'."⁴¹⁸ Feingold, while maintaining his critical approach, has also tried to balance his ideas, as can easily be seen in the new conclusions of the second edition of his work, where he elaborates his theory of the four states of the desire for God

lism between '*de facto*' and '*de iure*'. The real point behind the badly expressed distinction between concrete and abstract nature is to highlight the primacy of the personal act of being over nature.

⁴¹⁷ In his study on the supernatural in modern and contemporary theology, Colombo affirms that pure nature, after *Humani generis*, is a mandatory concept for theology (COLOMBO, *Del Soprannaturale*, 211). At the same time, at the end of his study, he specifies that it is a legitimate notion, but cannot constitute the foundation of theological anthropology, because it refers to a hypothetical situation (*ibidem*, 355).

⁴¹⁸ DE LUBAC, *Mystery*, 85.

in man, and admits that “elements of this distinction are present in de Lubac’s *Mystery*, chapter 5”.⁴¹⁹

Whether one prefers the Lubacian and more Augustinian ‘unite to distinguish’ (paradox) or the Maritainian and more Thomistic ‘distinguish to unite’ (analogy), it should be clear that in both are found Christocentric perspectives that lead to the recognition of the *proprium* of our faith: “man/the world created in Christ, whose more or less explicit comprehension, has suggested to highlight the supernatural as their qualifying characteristic”.⁴²⁰ In the end, as Joseph Ratzinger said in 1964, we come back to the Scriptural starting point, which enables us to understand that behind the faceless notions of the natural and the supernatural, we should see the concrete names of Adam and Christ. Only on this biblical level does our dialogical reality will be apparent, pointing to an Adam destined in God’s plan to be saved in Christ as he from himself never could be saved.⁴²¹

ABSTRACT

This study offers a *status quaestionis* of the recent debate on the notion of pure nature in English speaking publications. After a brief description of de Lubac’s position and the controversies around *Surnaturel*, from the years of its publication to the Toulouse Symposium in 2000, we examine then the rebirth of the debate in Feingold’s study, and the numerous reactions to this work. As this study deals specifically with the notion of pure nature, we concentrate our attention on three recent books (Long, Mulcahy, Swafford) on the topic. It seems to us that the present *status quaestionis* allows for the compatibility between a strong notion of the natural desire to see God and a right understanding of pure nature.

⁴¹⁹ FEINGOLD, *The Natural Desire*, 433, note 20, where he adds: “However, he never clearly distinguishes these four forms or stages in the desire for God”.

⁴²⁰ COLOMBO, *Del soprannaturale*, 360.

⁴²¹ “Indem wir dieses sagen, ergibt sich zugleich, daß wir über die antlitzlosen Begriffe Natur und Übernatur hinausgeführt werden, und daß dahinter die konkreten Namen sichtbar werden: Adam und Christus; und erst auf dieser Ebene, auf die uns die Schrift stellt, wird das Eigentliche des Dialogs sichtbar, in dem es darum geht, daß Adam, der immer schon im Gedanken Gottes dazu da ist, in Christus eingeholt zu werden, von sich aus nie diese Einholung selbst vollziehen kann” (J. RATZINGER, *Schöpfungslehre. Nachschrift der Vorlesung*, Münster 1964, 146).

RECENSIONI

M. ARANDA, S. ARENAS, *Ecclesiam Dei. Propuesta de Chile en el proceso de elaboración del Documento sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II. Texto original, Traducción, su Historia y sus Autores*, Anales de la Facultad de Teología, Vol. LXV, n. 103, Pont. Univ. Católica de Chile, Santiago de Chile 2014, pp. 309.

EN el ámbito de los estudios sobre el Concilio Vaticano II aparece ahora un valioso texto que pertenece a la historia de la redacción de la Constitución dogmática *Lumen gentium*. Las autoras de esta edición son profesoras en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y expertas en la materia.

Como es sabido, el primer esquema *De Ecclesia*, presentado en el Aula conciliar en la primera semana de diciembre de 1962, fue objeto de numerosas críticas por parte de diversos Padres conciliares; de hecho, no llegó a ser sometido a votación. Unas semanas antes de este debate ya estaban circulando entre los Padres conciliares diversas propuestas alternativas a este borrador. En los meses siguientes a esta discusión, hasta marzo de 1963, la suerte del documento base fue muy incierta.

A inicios de 1963, el cardenal Raúl Silva Henríquez pidió a un grupo de teólogos de la Facultad de Teología de la Pont. Universidad Católica de Chile que elaboraran un esquema alternativo al discutido en el Aula conciliar unas semanas antes. El documento que es fruto de ese trabajo – realizado en poco más de un mes – llevaba por título *Ecclesiam Dei*, y se postulaba como una redacción alternativa al esquema dedicado al misterio de la Iglesia. Este texto fue enviado al secretario general del Concilio, mons. Pericle Felici, en el mes de febrero, habiendo llegado a la secretaria general del Concilio el día 21 de ese mes. A finales de febrero el proyecto del esquema *de Ecclesia* fue encauzado: se decidió tomar como texto base la propuesta de mons. Gerard Philips – también llamado “esquema belga” –, a la que se añadirían elementos de los esquemas más consistentes que habían llegado a la secretaría del Concilio. Estos eran: la propuesta de mons. Pietro Parente – que desde perspectivas curiales buscaba una solución para el texto –, el esquema francés, el esquema alemán y el esquema chileno. Las demás propuestas fueron tenidas en cuenta para aspectos más concretos o de detalle.

Aunque la acción del episcopado chileno en la historia redaccional de la Constitución dogmática sobre la Iglesia – liderada por el cardenal Silva Henríquez –, es genéricamente conocida entre los expertos, en los últimos cincuenta años los historiadores se han fijado principalmente en el trabajo de Philips y no hay grandes estudios dedicados al papel de los chilenos en la elaboración del texto conciliar dedicado a la Iglesia. Por eso es muy de agradecer la iniciativa de editar el texto original del esquema chileno, especialmente porque en este caso se ofrece al lector una copia exacta en color de la versión del documento conservada

por el cardenal Jorge Medina y donada posteriormente por este purpurado a la Universidad Católica de Chile; también se ofrece una traducción del mismo en lengua española y se presentan otros instrumentos que facilitan su comprensión y ubicación en el debate conciliar. Por lo que sabemos, este esquema fue publicado por primera vez en la edición de la *Synopsis* de la *Lumen gentium* realizada por Giuseppe Alberigo y Franca Magistretti en 1975. El texto que fue publicado entonces contenía algunas correcciones realizadas por los mismos editores en el texto chileno. Además, le faltaba la introducción. Las autoras han recibido este texto y han asumido las correcciones realizadas entonces, pero han querido mostrar también la versión original del mismo. Más adelante se hizo una segunda edición del esquema chileno, esta vez con su introducción. Fue publicada en 1995 por mons. Francisco Gil-Hellín en su monumental proyecto de las *synopsis* de todos los documentos del Concilio Vaticano II (*Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995; en concreto, el esquema chileno, con su introducción, aparece en las pp. 762-845). En este caso la fuente del texto se encuentra en el archivo conciliar. Esta segunda edición no parece ser conocida por las autoras chilenas.

La originalidad de esta obra está, por tanto, en ser la primera publicación aislada de la versión latina del esquema chileno, en color y en impresión fac-simil del documento escrito a máquina y enviado por el episcopado chileno a la secretaría general del Concilio, con propuesta de una traducción española. Estamos, por tanto, delante de la publicación de una fuente importante que pertenece de pleno derecho a la historia del Vaticano II y servirá para poder entender mejor el papel del documento chileno en algunas de las elecciones realizadas por esta magna asamblea eclesial.

Vamos a dedicar el resto de esta recensión a la descripción de la estructura y contenido de esta publicación. El Prólogo está firmado por el profesor ordinario de eclesiología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Rodrigo Polanco. En él se explica que el influjo de este Centro de enseñanza universitaria en el Concilio Vaticano II viene de una gran tradición de buenos profesores, especialistas en los Padres de la Iglesia y en la Sagrada Escritura, y de un trabajo paciente de muchos años, que resultó en la buena preparación del clero chileno. El profesor Polanco se detiene también en algunas características del trabajo realizado por las autoras y en los rasgos principales de la eclesiología que se contiene en el documento chileno.

Después del prólogo, el libro se divide en tres partes. La primera, firmada por las dos autoras, está dedicada a explicar sucintamente la historia conciliar y, más detenidamente, a concretar el influjo del episcopado y de los teólogos del “grupo chileno”, que – como es bien señalado – han trabajado en una armonía singular. Las autoras justifican el uso de comillas en la expresión “grupo chileno” a causa

de la presencia de belgas e italianos en ese equipo de trabajo, en concreto, de los profesores Joseph Comblin, Egidio Viganò y Florencio Hoffmans. También se detienen en la individuación de los miembros del grupo de teólogos que, desde Chile, asesoraban al cardenal Silva Henríquez, formulando algunas hipótesis sobre la autoría de las distintas partes del documento *Ecclesiam Dei*.

El esquema chileno era el más largo de todos los proyectos presentados y, por tanto, es lógico que en él se encuentren muchas aportaciones de gran interés. Es imposible detenernos en todas ellas en una recensión, pero podemos destacar algunas, como la estructura trinitaria del misterio eclesial, que se hace muy patente en el primer capítulo del documento chileno y después se hará patente en el capítulo primero de la *Lumen gentium*. En el *Ecclesiam Dei* se encuentra también la propuesta de incluir a la Virgen María en el esquema eclesiológico. En este caso concreto, el esquema chileno anticipa lo que nueve meses después se llevó a cabo en la asamblea conciliar. En general, se siente en el documento una conexión con la teología francófona, belga y alemana de aquél entonces, y es lógico que el lector se interrogue sobre la singularidad de este fenómeno en el contexto latino-americano. La respuesta se encuentra en este libro: en la facultad de teología de Santiago de Chile había varios profesores de esas nacionalidades, o que habían estado estudiando en esos países en los veinte años anteriores a la celebración del evento conciliar.

La segunda parte del libro (pp. 65-169) es la reproducción fac-simil y en color del documento *Ecclesiam Dei*, tal como se encuentra en el archivo de la Facultad de Teología de Santiago de Chile. Como ya hemos dicho, el texto ha sido donado al Centro por el Cardenal Jorge Medina. La tercera parte contiene la traducción de los capítulos del texto latino, realizada por Marcela Aranda. Los comentarios a cada capítulo, que habían sido realizados en castellano, no fueron repetidos aquí, por lo que el lector podrá leerlos en la segunda parte del libro. La traducción de la introducción fue realizada por Claudio Pierantoni. La cuarta parte de esta obra, muy breve, contiene algunos comentarios de traducción, las variantes en los textos, los errores de citación y algunas correcciones filológicas al texto del *Ecclesiam Dei*, también firmado por Marcela Aranda.

En fin, la quinta parte del libro recoge las entrevistas que las autoras han realizado al padre Juan Ochagavía s.j., al cardenal Jorge Medina y a don Joseph Comblin, sobre el esquema chileno y las circunstancias de su elaboración. Estas entrevistas han sido realizadas en octubre y noviembre de 2010. Al final, las autoras han añadido una bibliografía sobre el *Ecclesiam Dei*, que cuenta con las fuentes y las obras utilizadas con más frecuencia por los redactores. Esperamos que esta obra pueda abrir las puertas a un mayor conocimiento de la intervención chilena en el Vaticano II y a ulteriores investigaciones.

A. DUCAY, *Riportare il mondo al Padre. Corso di soteriologia cristiana*, Edusc, Roma 2016, pp. 323.

EL presente manual -fruto de más de veinte años de docencia del curso de Soteriología- combina la intención de ofrecer un texto de base, es decir, contiene de modo sintético los elementos esenciales de la obra salvífica de Cristo, con un modo original de estructurar dichos contenidos.

En su división clásica, señala el Autor en la presentación del libro (pp. 15-17), la Cristología constaba de dos partes dedicadas a la Persona y a la misión de Cristo, respectivamente. Sin embargo, en los últimos cincuenta años los distintos manuales han buscado una mayor unidad e integración, como resultado de la toma de conciencia de que históricamente ambos discursos se originaron en una mutua dependencia y reciprocidad. Teniendo esto presente, a la vez, la experiencia de A. Ducay en las aulas muestra que, por una razón práctica, es más conveniente dedicar un semestre académico completo a la enseñanza de la Soteriología: con ello se facilita que los alumnos puedan integrar los conceptos propios del curso disponiendo del tiempo necesario. Esta opción didáctica explica por qué el manual no se articula según el clásico esquema tripartito (parte bíblica, parte histórica y parte sistemática), considerando que sus destinatarios -estudiantes del primer ciclo de Teología que previamente han cursado Cristología- conocen una buena parte de los contenidos del tratado.

En la primera parte, el manual nos pone directamente frente al dato revelado: *La salvezza dell'uomo nel Verbo fatto carne*. La exposición inicia con una descripción de corte más fenomenológico sobre la fragilidad humana, la ineficacia de los intentos exclusivamente humanos para alcanzar la felicidad y la necesidad de salvación en Cristo. Hace referencia a la muerte, el mal, el sufrimiento, la culpa, la soledad, el desorden del mundo, el enigma del Absoluto y la fatiga del hombre en la búsqueda de sentido (cap. I).

A continuación, presenta un recorrido histórico en el que dialoga con grandes pensadores cristianos que en distintas épocas han intentado comprender el sentido salvífico de la misión del Hijo. La pregunta fundamental no es tanto por qué muere Jesús -propia de una soteriología insuficiente como la anselmiana- sino qué sentido tiene su venida al mundo. Con ello, el Autor nos introduce en una comprensión más amplia del concepto de salvación que no se reduce a la mera liberación del pecado. En esta línea, al final del capítulo (pp. 66-69), individúa tres elementos distintivos de la Soteriología contemporánea. Los dos primeros constituyen un volver a la Tradición patristica: recuperar la unidad del proyecto de Dios y presentar una visión más unitaria de la historia terrena de Cristo. El último, es una contribución propia de la Teología actual, en la línea del Concilio Vaticano II. Consiste en considerar el misterio salvífico de Cristo desde una perspectiva más personalista y trinitaria. Estos elementos son una clave de lectura de las páginas restantes (cap. II).

El segundo apartado, *Gesù Cristo Mediatore di salvezza*, es el núcleo de la obra. Se articula en dos capítulos. El primero, de carácter histórico-bíblico, considera la mediación de Jesús en la perspectiva de la Alianza (cap. III).

El segundo, más analítico, expone la mediación en cuanto tal: su sentido, su finalidad y los elementos que la caracterizan. Según A. Ducay, el Hijo, al hacerse hombre, viene a revelar el misterio de la Trinidad y a restablecer y llevar a cumplimiento el proyecto del Padre, interrumpido por el pecado. Dios se manifiesta en cada momento de la vida singular y concreta del Verbo encarnado, en su acción de recuperar y realizar su designio salvífico. La Redención, como acción trinitaria, tiene su centro en el corazón de Jesús, quien, al asumir la realidad creada y herida, entra en contacto con ella para redimirla. Estas ideas son un eco de las palabras de la primera Encíclica de san Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, citadas en el mismo libro (p. 111): «La Redención del mundo -este tremendo misterio con el que la Creación es renovada- es, en su raíz más profunda, la plenitud de la justicia en un corazón humano: en el corazón humano del Hijo primogénito, para que pueda convertirse en justicia de los corazones de muchos hombres, los cuales desde la eternidad han sido predestinados a ser hechos hijos de Dios» (nº 11). En todo momento de su paso por la tierra, Jesús adopta la mirada misericordiosa del Padre, por eso, en su espíritu humano lleno del Espíritu Santo, nace una realidad transformada, capaz de ser redirigida al mismo Padre. El capítulo constituye una aportación original del manual porque da un enfoque innovador al estudio de la obra redentora de Cristo (cap. IV).

La tercera parte, *La vita di Gesù, sorgente di salvezza*, es complementaria a la anterior. Con un matiz soteriológico, se detiene brevemente en los principales misterios históricos del Señor. Recorre los años de la vida oculta y su manifestación pública. Trata el bautismo, las tentaciones en el desierto, la evangelización, la transfiguración y el ingreso mesiánico en Jersusalén (cap. V).

En el contacto filial de Jesús con el mundo se anticipa el sentido salvífico de su Misterio Pascual. Pero la salvación sólo es efectiva en virtud del evento fundamental de la Pascua, culmen de la misión del Hijo en la tierra. Por eso, el Autor se adentra con profundidad en este Misterio en los tres capítulos siguientes que en realidad forman una unidad. En el apartado sobre la pasión de Jesús responde a dos preguntas fundamentales: ¿en qué sentido la muerte del Hijo pertenece al designio del Padre? y ¿por qué la muerte realiza el proyecto divino de salvación? (cap. VI). Luego expone el descenso de Cristo a los infiernos, la Resurrección y su exaltación gloriosa (cap. VII). La misión del Espíritu de Cristo concluye esta sección. Trata la doctrina bíblica e histórica relativa a la Tercera Persona, su relación con la misión redentora del Hijo y cómo la salvación es efectiva en cada hombre por la acción del Paráclito (cap. VIII).

El cuarto y último apartado se titula *La salvezza cristiana* e incide sobre los beneficios y frutos de la obra salvífica: la liberación del pecado y el diablo, la justificación y la reconciliación con Dios, la apertura de la vida humana a la gracia

divina, la revelación del sentido último del hombre y de lo creado, la Iglesia y los sacramentos. Termina con la Parusía de Cristo (cap. IX).

El esquema que adopta el libro y el modo en el que se explican los diversos temas permiten concluir que estamos frente a un manual que va más allá de la mera exposición de unos datos preestablecidos. El Autor pretende hacer, junto con el alumno, un recorrido teológico en torno a un eje que da unidad y sentido a todo el trayecto. El núcleo en torno al cual converge toda la obra salvífica de Jesús, se resume en las palabras que el manual lleva como título: *Riportare il mondo al Padre*. Estas ideas se exponen con detalle en el capítulo IV, aún cuando, como línea de fondo, aparecen también en otros momentos. Se trata de un planteamiento cuyo potencial teológico todavía ha de desarrollarse. Para quien quiera profundizar en el tema, un buen complemento es el artículo de A. Ducay publicado hace dos años: *La redenzione come apertura della vita umana alla grazia* («Annales theologici» 29 [2015], 123-138).

A diferencia de lo que ocurre con otras ramas del saber teológico, en el caso de la Soteriología, no existe lo que el Autor llama una “soteriología canónica” (p. 16). No contamos con un concepto esencial exclusivo que explique el sentido último de la Redención. Existen múltiples imágenes y figuras que desde el Nuevo Testamento interpretan la obra salvífica del Hijo -por nombrar algunas: recapitulación, mediación, sacrificio, redención, mérito, satisfacción-. Reducir esta multiplicidad a un único parámetro de lectura constituiría, además de una arbitrariedad, un gran empobrecimiento. Por esta razón, lo que el manual procura hacer es presentar un foco que da luz e integra de modo armónico los modelos que la Escritura, la Tradición y la reflexión teológica han propuesto a lo largo de la historia.

Desde un punto de vista formal se agradece el estilo cuidado y a la vez sencillo con que se elabora el discurso. Por otra parte, la abundante bibliografía sirve de guía para profundizar en los distintos temas.

En años recientes, A. Ducay publicó un manual de Mariología (*La prediletta di Dio. Sintesi di Mariologia*, Aracne, Roma 2013, pp. 236), consecuencia también de largos años de docencia sobre la materia. En esta línea, esperamos que pronto salga a la luz un volumen de Cristología que complete la obra que tenemos de frente. En una sociedad postmoderna en la que hemos de volver a poner en el centro de la predicación el anuncio del *kerigma*, una enseñanza viva, profunda y penetrante de la Cristología y de la Soteriología aparece como una tarea de primera importancia. Sólo nos queda reiterar que nos encontramos ante un manual que constituye una contribución ante este desafío.

C. VIAL

J. LEAL, *Avvio alla Patrologia. Come hanno letto la Bibbia i Padri della Chiesa*, Edusc, Roma 2015, pp. 374.

LA presente pubblicazione di J. Leal offre ai conoscitori dell'antichità cristiana uno studio accurato sulla letteratura dei primi otto secoli, vista da una prospettiva particolare, quella –già indicata dal sottotitolo– della lettura e commento della Sacra Scrittura ad opera dei Padri della Chiesa.

Il libro comprende trentanove capitoli –tra scrittori e opere di autori a noi sconosciuti– partendo da san Clemente Romano, posto subito dopo la *Didaché*, fino a san Giovanni di Damasco, in un percorso cronologico che presenta le grandi figure della Patrologia, oltre ad alcuni autori che spesso –forse per limiti di tempo nei corsi di introduzione ai Padri– rimangono in secondo piano, come Diodoro di Tarso, Ticonio e Cesareo di Arles. Di ognuno degli scrittori si propone una breve biografia ed un illuminante appunto sulla tendenza esegetica adottata, di cui si offrono saggi nelle pagine successive, dove i testi di una o più opere occupano un ampio spazio –tra le cinque e le dieci pagine in media, a seconda dello scrittore–; ciò permette di ricavare un'idea compiuta del pensiero dell'autore riguardo alla Bibbia. Ogni capitolo si chiude con una bibliografia specifica, in ambito esegetico, relativa ai contributi del Padre in questione.

Allo scopo di comprendere le diverse modalità dell'esegesi antica, lo studio si apre con una sintetica ma al contempo incisiva esposizione dell'Autore, per stabilire le coordinate di base nell'affrontare la ricchezza e la varietà degli atteggiamenti di fronte al testo sacro. Alla domanda “come hanno letto la Bibbia i Padri della Chiesa?”, tenendo conto del fatto che i Padri sono consapevoli di avere in mano un testo ispirato, la risposta individua i due livelli di lettura da essi adottati: letterale e allegorica. Per questi commentatori, di solito non v'è dubbio che il primo significato della Scrittura sia quello letterale che, poggiato sul linguaggio e sulle circostanze storiche, permette di cogliere il senso preciso del testo. D'altro canto, l'esegesi allegorica, nello scoprire un secondo senso oltre al primo, propone di leggere l'Antico Testamento alla luce del Nuovo in modo che quest'ultimo sia interprete di alcuni degli eventi e delle espressioni dell'Antico. Questa esegesi, detta tipologica, apre la strada a quella propriamente allegorica la quale, diversa dalla tipologica nel contenuto, segue lo stesso procedimento ermeneutico, vale a dire una lettura ad un livello superiore a quello della lettera. L'allegoria permette infatti di scoprire sensi di diverso ordine in una stessa espressione letteraria.

A questo riguardo è interessante individuare gli autori e i momenti che hanno favorito il progressivo sviluppo dell'esegesi biblica. Nella prima metà del secolo II –verso il 130-140– l'epistola dello Pseudo Barnaba, centrata sull'Antico Testamento, propone un'interpretazione allegorica, o *misdrashica* per dirla in categorie ebraiche, offrendo un buon esempio di uso della numerologia e della simbologia. Nel suo *Dialogo con Trifone*, basato anch'esso sull'Antico Testamento, Giustino († 165) si presenta come un maestro dell'esegesi tipologica, mostrando

la luce che il Nuovo Testamento getta sull'Antico. Pochi decenni dopo, Ireneo († 200) opererà anch'egli una lettura cristologica della Bibbia, e sarà il primo a considerare i Vangeli e le Lettere alla stessa altezza dell'Antico Testamento.

Tra la fine del II secolo e l'inizio del III, l'esegesi di Tertulliano († 222 ca.) è un esempio di equilibrio tra lettera e allegoria. Guidato dalla *Regula fidei*, egli stabilisce tre principi interpretativi: la maggioranza delle affermazioni della Scrittura servono per interpretare la minoranza (*Prax.* 20,2); si deve prediligere l'uso dell'interpretazione letterale, specialmente quando si tratta delle parole di Gesù; l'interpretazione più antica deve pesare di più. Quasi contemporaneo di Tertulliano, sotto il nome d'Ippolito e autore, tra altre opere, del *Contro Noeto* e del *Commentario su David*, troviamo uno scrittore ritenuto da alcuni l'iniziatore dell'esegesi come genere letterario autonomo, avendo composto un commento sistematico ad un libro della Bibbia al di fuori di ogni contesto di polemica teologica. Ippolito segue il metodo allegorico, anche se con moderazione, ma antepone la lettura cristologica.

Un momento di grande rilevanza nella storia dell'esegesi biblica è rappresentato dall'approfondimento dell'allegorismo da parte degli alessandrini. Per Clemente († 215 ca.) l'allegoria è il principio ermeneutico che permette di passare dal livello inferiore, letterale e storico, a quello superiore, esplorando così i sensi della Bibbia –storico, dottrinale, profetico, filosofico, mistico–. Secondo Clemente, i testi non devono essere interpretati allegoricamente in tutte le parole, ma soltanto in quelle che indicano il concetto generale complessivo del passo.

Nella prospettiva di Origene († 253), invece, senz'altro in virtù della sua sensibilità intellettuale, nella Scrittura –in quanto parola di Cristo– ogni parola ha la sua ragion d'essere ed è dotata di un significato interamente cristologico; ciò significa che lo scopo principale è ricercare, al di là di quello letterale, il significato spirituale. La Scrittura presenta, dunque, due livelli di significato: quello letterale, corrispondente alla realtà sensibile, e quello spirituale, che si riferisce alla realtà intelligibile. Come osserva Origene, «le Scritture nel loro complesso, per quanto comprese esattamente e a fondo, non costituiscono, penso, se non i primissimi elementi e un'introduzione affatto sommaria rispetto alla totalità della conoscenza» (*Comm. a Giov.* XIII, V.29).

Nel corso dell'età d'oro della Patristica si moltiplicheranno gli intenti di bilanciamento attorno alle due grandi linee di lettura. Da una parte troviamo gli autori di formazione alessandrina, come Eusebio di Cesarea († 339) il quale, pur essendo un profondo conoscitore di Origene, si posiziona a metà strada tra allegoria e lettera. Analogamente, Basilio Magno († 379), autore con Gregorio Nazianzeno della *Philocalia*, una sorta di manuale di teoria esegetica sulla scia di Origene, modererà le fioriture allegorizzanti e cercherà anche un'interpretazione letterale. D'altra parte, nella tradizione antiochena, Diodoro di Tarso († 394) opererà per primo una distinzione tra *allegoria* –sinonimo di lettera–, *theoria* –inteso come tipologia che non cancella il senso letterale– e *tropologia* –modo di parlare figu-

rativamente-. Autorevoli rappresentanti della stessa tradizione saranno più tardi Teodoro di Mopsuestia († 428), che predilige la lettura tipologica e Giovanni Crisostomo († 407), più favorevole a quella letterale, che limiterà l'allegoria a passi concreti. Teodoreto di Cirro († 466), iniziatore della manualistica, reagirà contro l'esagerazione letteralista e si sforzerà di recuperare l'allegoria, evitando però l'impiego del termine *allegoria*. Un atteggiamento in certo modo inverso si percepisce nella produzione di Girolamo († 420): egli, nella sua fase origeniana, dai lemmi tradotti dal greco e dall'ebraico, arriverà all'interpretazione letterale e poi a quella allegorica; dopo la polemica, invece, si distaccherà dall'Alessandrino biasimandone l'eccessivo allegorismo. Un'osservazione di questo grande commentatore della Bibbia sintetizza il nucleo del suo pensiero: «ignorare le Scritture è ignorare Cristo» (*Comm. Isaia* I, 1).

Sempre in ambito latino, sant'Ambrogio († 397) sceglie una lettura prettamente allegorica, alla ricerca del senso spirituale. Egli è il primo che, per designare i due sensi della Scrittura, impiegherà i termini *morale* –il cui significato è però ambiguo– e *mistico* –per riferirsi al contenuto specificamente cristiano, in particolare cristologico-. Nella sua esegesi osserviamo diversi procedimenti, come simbologie numeriche ed etimologie.

Notevole è l'introduzione che il libro di Leal offre alla figura del donatista Ticonio († 390), artefice del più antico manuale di ermeneutica dell'Occidente. A queste pagine segue il pregevole capitolo destinato a sant'Agostino († 430), una sintesi eccellente data la difficoltà dell'impresa di compendiare la sfaccettata figura del vescovo di Ippona. Dopo l'itinerario della sua conversione al cristianesimo e le polemiche dottrinali, si presentano i contributi di Agostino all'interpretazione della Scrittura. Si può rilevare che egli sdoppia la tipologia in due ambiti: uno storico e uno attualizzante. Senza dubbio, l'unica interpretazione che veramente interessa Agostino è quella spirituale, presentata senza ricorso all'allegorizzazione. Nonostante ciò, egli impiega anche l'allegoria ma privilegia il simbolismo etimologico. Certamente l'opera agostiniana di teoria esegetica di maggior rilievo è il *De doctrina christiana*, dove il criterio metodologico è la scoperta del significato più elevato, per guidare ad una lettura spirituale. Nel periodo finale della patristica, in Occidente, Gregorio Magno († 604) riprende l'esegesi in tre livelli: letterale, spirituale e mistico. Isidoro di Siviglia († 636), ultimo filologo dell'antichità, predilige l'esegesi allegorica, ma la tiene sotto controllo. In Oriente, Giovanni Damasceno († 750 ca.) impiega nelle sue omelie tanto una misurata allegoria quanto la tipologia. Riguardo ai restanti autori, si evidenziano i contributi di ciascuno, per quanto concerne sia le sfumature di metodo, sia alcune intelligenti letture; si offrono inoltre belle testimonianze del loro modo colmo di rispetto di accostarsi alla Parola di Dio.

Nelle ultime pagine del libro si trova un'originale cronologia dei Padri, ideata dall'Autore, da leggersi in senso orario, come un orologio; seguono l'elenco delle edizioni dei testi riportati nel volume ed un utile indice biblico.

In conclusione, va sottolineato che il testo, concepito dall'Autore come un manuale, realizza efficacemente l'obiettivo di introdurre piacevolmente alla conoscenza del pensiero patristico, con particolare riferimento all'interpretazione della Scrittura, che costituisce il fulcro di ogni studio teologico.

S. MAS

A. MARTIN, C. BROCCARDO, M. GIROLAMI, *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropaoline e alle lettere cattoliche non giovannee*, (Graphé 8) Elle Di Ci, Torino 2015, pp. 458.

SECONDO la programmazione della nuova collana italiana «Graphé» (Editrice Elledici - Torino) dedicata ai manuali biblici, il volume di A. Martin, C. Broccardo e M. Girolami completa la trattazione delle lettere paoline presentate nel precedente libro di A. Pitta, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013. Oltre alle lettere deuteropaoline (Ef; Col; 2Ts) e alle Pastorali (1-2Tm; Tt), secondo il progetto editoriale sono state incluse nella trattazione anche la lettera di Giacomo, 1-2Pietro e Giuda. Il prof. A. Martin, direttore dell'ITA e docente presso l'Istituto teologico del Seminario di Vicenza, ha coordinato questo libro, scritto in collaborazione con il prof. C. Broccardo e il prof. M. Girolami, docenti presso la Facoltà del Triveneto (Padova). Nell'introduzione generale Martin sottolinea l'eterogeneità e la varietà di questa sezione epistolare del Nuovo Testamento, ribadendo però il crescente interesse per questi scritti «che hanno segnato tappe fondamentali nella riflessione cristiana circa tematiche cruciali di cristologia, ecclesiologia e morale» (p. 9). Colpisce soprattutto il ruolo che queste lettere hanno esercitato nel contribuire ad edificare la Chiesa sul fondamento cristologico. A partire dall'espressione di Ef 2,20 «edificare sul fondamento», che fa da titolo al volume, gli autori hanno mostrato l'efficacia di questi scritti per la crescita delle prime comunità cristiane.

Presentando la lettera agli Efesini (pp. 11-57) Martin segue un approccio in tre tappe. Nella prima tappa si affrontano alcune problematiche introduttive; la descrizione stilistica del testo, il suo genere, la questione deuteropaolina, l'autore, la datazione della lettera e la sua disposizione. Segue una seconda tappa più ampia, che consiste nella lettura progressiva delle unità letterarie. Nella terza tappa si segnalano quattro temi teologici prevalenti (il mistero, Cristo capo e Chiesa corpo, escatologia realizzata, la visione del matrimonio). Seguendo lo stesso procedimento tripartito, si presenta la lettera ai Colossesi. Martin riporta in sintesi la discussione sull'autore e la datazione dello scritto, lasciando aperta una doppia opzione: se si opta per la paternità paolina allora la stesura dello scritto oscilla tra il 61 e il 62 d.C., dopo la redazione della lettera a Filemone. Se invece ci si orienta

per l'ipotesi pseudoepigrafica collocando la stesura della lettera dopo la scomparsa dell'Apostolo, il ventaglio delle ipotesi si allarga. Ripercorrendo la lettura progressiva del testo, Martin sottolinea l'espansione cristologica di Col 1,15-20 (pp. 68-74). Tra i temi teologici evidenziati vi è la cristologia cosmica, la questione dell'errore di Colossi e la metafora paolina dell'uomo vecchio e l'uomo nuovo.

Nel presentare la Seconda Lettera ai Tessalonicesi, Martin mostra le convergenze e le divergenze rispetto alla Prima Lettera ai Tessalonicesi, lasciando aperta la questione della paternità dello scritto (pp. 96-97). Circa la disposizione, vengono presentate due proposte: una prima opzione segue i criteri dell'analisi retorica (*esordium*: 1,1-12; *partitio*: 2,1-2; a) *probatio* 2,3-12; b) *probatio*: 2,13-15; *peroratio*: 2,16-17; *exortatio*: 3,1-15; *postscriptum*: 3,16-18). Una seconda disposizione segue il confronto con la prima lettera ai Tessalonicesi (Prescritto: 1,1-2; Prima Parte: 1,3-3,5; Seconda Parte: 3,6-16a; Postscritto: 3,16b-18). Il nostro autore segue la seconda proposta e offre una lettura progressiva dei contenuti evidenziando il messaggio escatologico della lettera e l'esortazione al lavoro che Paolo rivolge alla comunità. Nella parte teologica vengono riassunte due tematiche: la parusia presente e dilazionata e la questione dell'identificazione dell'«uomo iniquo» (l'Anticristo?), la cui figura rappresenterebbe «tutte le realtà che in ogni ora del cristianesimo si sono apertamente e studiamente presentate (e si presenteranno in futuro) come ostili al vangelo di Gesù e ai suoi discepoli» (p. 116).

La sezione delle Lettere Pastorali è curata da M. Girolami, che articola in quattro capitoli la sua trattazione: a) Le linee generali del *Corpus pastorale* (pp. 119-142); b) La Prima Lettera a Timoteo (pp. 143-190); c) La Lettera a Tito (pp. 191-214); d) La Seconda Lettera a Timoteo (pp. 215-245). Riassumendo le problematiche delle Lettere Pastorali, Girolami accenna al persistente pregiudizio che ha contraddistinto questi scritti nella tradizione esegetica. Si tratterebbe di lettere secondarie, nate nell'ambito del processo organizzativo della Chiesa primitiva, che rispecchiano soprattutto il passaggio istituzionale del movimento cristiano nella sua espansione (cfr. la relazione tra Vangelo e «deposito della fede»). Annota il nostro autore: «Tale visione riduttiva delle LP non giova a cogliere la ricchezza e la freschezza della loro autentica testimonianza alla memoria apostolica di Gesù. L'invito alla custodia del deposito non è una conservazione sotto vuoto di un prodotto che potrebbe marcire, ma è la volontà di rimanere in ciò che è stato annunciato senza allontanarsi dalla vera manifestazione di Gesù Cristo affidata alla Chiesa» (p. 120). Una questione rilevante è rappresentata dal dibattito sulla paternità apostolica delle Pastorali. L'autorevolezza della figura paolina risuona nello sviluppo epistolare come una «memoria» sicura per la custodia della fede e per la formazione dei «pastori» delle comunità ecclesiali. In tale prospettiva il dibattito circa l'autore rimane aperto e collocato nell'ambito del fenomeno diffuso della pseudoepigrafia (pp. 124-126). Vengono successivamente riassunti i profili di Paolo, Timoteo e Tito, evidenziando il ruolo dei «*personalia*» paolini contenuti in questi scritti. Il quadro teologico delle Pastorali è sintetizzato in quattro temi:

a) *l'epifáneia*; b) la *didaskalía*; c) *L'eusébeia*; d) La verità del vangelo mediante la trasmissione apostolica (pp. 135-140).

Circa la disposizione della Prima Lettera a Timoteo, Girolami segnala dopo il prescritto epistolare (1,1-2) tre grandi parti: a) 1,3-20; b) 2,1-3,16; c) 4,1-6,21. Segue la guida alla lettura del testo, in cui si pone in risalto la ricchezza pastorale delle indicazioni che l'Apostolo offre al suo discepolo prediletto. Egli dovrà essere testimone autorevole del Vangelo, nella piena coscienza di servire autenticamente la Chiesa radunata nella casa di Dio (pp. 145-174). Sono ben focalizzate le indicazioni varie per vivere la fede e contribuire alla crescita della comunità, articolata in diverse membra e funzioni (pp. 174-190).

Segue la presentazione della Lettera a Tito, i cui contenuti sono analoghi a quanto esposto nella Prima lettera a Timoteo. L'Apostolo continua a dare preziose indicazioni su come dirigere i credenti nella comunità di Creta. La lettera evidenzia due movimenti fondamentali: «i primi due capitoli sono dedicati alla presentazione della “sana dottrina” e invece l'ultimo capitolo è dedicato alle “opere buone”, cartina di tornasole della bontà della vita cristiana» (p. 191). Gli insegnamenti proposti a Tito evidenziano la stretta connessione tra i contenuti della predicazione evangelica e l'azione pastorale che deve incidere nel processo educativo dei credenti. Essi «sono chiamati a collaborare e ad aiutarsi per manifestare con le opere buone la volontà di Dio che è a favore di tutti gli uomini» (p. 214).

La Seconda lettera a Timoteo può essere definita come il «testamento spirituale che consegna non solo delle indicazioni pratiche a Timoteo, ma soprattutto lo spirito apostolico che Paolo ha vissuto fino alla fine» (p. 215). Seguendo un criterio tematico, viene presentata la disposizione della lettera in sei parti: I. 1,12; II. 1,3-18; III. 2,1-26; IV. 3,1-4,8; V. 4,9-18; VI. 4,19-22. La relazione filiale di Timoteo con l'Apostolo si traduce in una toccante consegna testimoniale. Come un padre amorevole, Paolo esorta, rincuora e istruisce Timoteo in vista del ministero che lo attende. Le immagini che vengono rielaborate lungo la guida alla lettura sono suggestive ed evocano la responsabilità del ministro del vangelo, la coerenza della testimonianza e la solidità nell'insegnamento della verità. Tra i diversi temi presi in considerazione, si ribadisce la centralità della Sacra Scrittura per la formazione dell'uomo di Dio (pp. 237-242). Le ultime raccomandazioni dell'Apostolo tratteggiano la figura paolina in una condizione di solitudine e di attesa della morte (la «passione di Paolo»). Anche in quest'ultima tappa della sua missione, Paolo rappresenta per Timoteo l'esempio autorevole di come incarnare il messaggio di Gesù. Restandogli fedele fino al martirio (cfr. p. 245).

Terminata la trattazione degli scritti paolini, si passa alla disamina delle altre lettere non paoline. Ampio spazio è dedicato alla presentazione della Lettera agli Ebrei (pp. 247-339) a cura di A. Martin. Originariamente inclusa nel *Corpus paolinum*, a partire dal Rinascimento la paternità paolina della lettera agli Ebrei è stata messa in discussione, fino ai nostri giorni. È prevalente oggi l'idea che la

lettera sia frutto di un'autorevole figura del cristianesimo della cerchia paolina, che ha elaborato una profonda e completa cristologia sacerdotale. Martin lascia aperta la questione della datazione dello scritto e dell'identificazione dei destinatari. Circa il genere letterario, si deve tener conto sia del messaggio esortativo che della ricchezza teologica, che inducono a pensare ad una sorta di insegnamento orale, un'omelia o un'orazione epidittica. «In ultima analisi, la lettera agli Ebrei, non mostrando le qualifiche dell'epistolografia antica, si presenta come un trattato di cristologia sacerdotale» (p. 252). Per la disposizione del testo, il nostro autore opta per la proposta di A. Vanhoye con alcuni ritocchi proposti da H. W. Attridge (cfr. pp. 253-254). L'ampia rilettura dell'epistola mostra da una parte la centralità di Cristo sommo sacerdote misericordioso, e dall'altra il volto di una comunità chiamata a vivere la fedeltà perseverante al progetto di Dio e la solidarietà ecclesiale. Il messaggio teologico della lettera è riassunto in tre temi: la cristologia sacerdotale, la fede e la questione interpretativa del «peccato imperdonabile» (cfr. pp. 328-338).

L'ultima sezione del volume, comprendente la lettera di Giacomo, la Prima e Seconda di Pietro e la lettera di Giuda, è curata da C. Broccardo. La lettera di Giacomo (pp. 341-365), posta in apertura del gruppo delle lettere cattoliche, sembra «voler inaugurare uno stile diverso e una teologia, se non alternativa, parallela a quella delle lettere di Paolo» (p. 342). Broccardo riassume le problematiche introduttive allo scritto giacobeo, lasciando aperta l'identificazione dell'autore, della datazione e del luogo di composizione. Circa il genere letterario, ci si orienta verso una composizione affine al genere omiletico, con un timbro sapienziale e profetico. Si indica come disposizione del testo (1,1: Prescritto; 1,2-27: Introduzione; 2,1-5,6: Corpo della lettera; 5,7-20: Epilogo) la proposta di M. Nicolaci «che vede nel capitolo primo una sorta di introduzione in cui vengono dati i punti di riferimento che guideranno poi il resto della lettera e vengono introdotti per alcuni cenni i temi che poi ritorneranno» (p. 346). Nella guida alla lettura delle singole parti, il nostro autore pone in rilievo la responsabilità di ascoltare e praticare la Parola di Dio, senza favoritismi personali né contese. La comunità a cui Giacomo scrive ha bisogno di essere sostenuta nella fede e di accedere alla «vera sapienza» che aiuta a sopportare le prove con pazienza e perseveranza. Broccardo evidenzia la natura «profondamente teologica» (p. 364) della lettera di Giacomo e ne discute la portata secondo una triplice chiave interpretativa: a) la lettera può essere interpretata come teologia morale-sociale?; b) qual è il senso della profonda relazione tra «parole e azioni»?; c) quale teologia emerge dalla lettera di Giacomo?

Segue la presentazione della Prima Lettera di Pietro (pp. 365-405), considerata un tempo ai margini dell'esegesi e della teologia e, in questi ultimi decenni, tornata al centro di un crescente interesse da parte della ricerca esegetica. Broccardo espone le problematiche riguardanti l'autore, i destinatari, il luogo e la datazione della lettera, evidenziando un duplice indirizzo ermeneutico: alcuni studiosi sostengono la paternità petrina, mediata dall'opera redazionale di Silvano; altri

invece sostengono un lavoro redazionale avvenuto dopo la morte dell'apostolo, finalizzato a recuperare «il suo insegnamento per trasmetterlo in forma epistolare» (p. 369). Le comunità destinatarie sono formate da gruppi pagani, presenti nella regione dell'Asia proconsolare (cfr. 1,1: Ponto, Galazia, Cappadocia e Bitinia). Dalle notizie epistolari si desume la situazione problematica di queste comunità perseguitate, che induce a pensare ad una datazione tra il 70 e il 90 d.C. Circa l'individuazione del genere letterario il nostro autore lascia aperta la prospettiva che annota tre possibili soluzioni: una catechesi battesimale, una lettera o una composizione esortativa (omelia?). Seguendo alcuni elementi della forma epistolare, Broccardo indica una disposizione tripartita dopo il prescritto (1,1-2): a) 1,3-2,10; b) 2,11-4,11; c) 4,12-5,11. Il postscritto (5,12-14) conclude la lettera. Tra gli aspetti emergenti della «guida alla lettura» si possono indicare tre temi: a) l'esortazione a vivere come persone «rigenerate da Dio» e aperte alla speranza; b) l'invito a seguire le orme di Cristo, concretizzando il suo esempio in uno stile di carità e di fraternità; c) la capacità di perseverare di fronte alle persecuzioni. Nel selezionare i temi teologici Broccardo nota la connotazione «circolare» dell'articolazione del pensiero petrino. «La 1Pietro preferisce uno stile che solitamente viene definito "sapienziale", nel senso che assomiglia ad alcuni libri dell'AT: si ritorna sui temi principali non con un movimento rettilineo, ma ad ondate successive, che di volta in volta approfondiscono la riflessione offrendo sfumature differenti» (p. 397). Il centro vitale della lettera è rappresentato dall'esortazione a rimanere saldi nella fede come «stranieri e pellegrini in questo mondo». Anche nella condizione della persecuzione i credenti sono chiamati come «persone rigenerate» a seguire le orme di Cristo (connotazione «cristologica» della teologia petrina) e ad incarnare uno stile di carità che è il cuore della vita comunitaria.

Le ultime due lettere presentate, 2Pietro e Giuda, rivelano una dipendenza letteraria e teologica notevole (cfr. pp. 438-439). Circa la Seconda Lettera di Pietro (pp. 407-433) le questioni riguardanti l'autore, la datazione, il luogo e i destinatari rimangono aperte. Spicca la cospicua differenza letteraria tra la Prima e la Seconda Lettera di Pietro, il cui genere è tendenzialmente vicino ai «discorsi di addio» (cf. l'apocrifo: *Testamento dei dodici patriarchi*). Seguendo alcuni criteri letterari e tematici, Broccardo propone dopo il prescritto (1,1-2), una disposizione in tre parti: a) 1,3-21; b) 2,1-22; c) 3,1-18. Nella proporre la «guida alla lettura», il nostro autore mette in luce la connotazione escatologica e giudiziale dello scritto petrino. Nell'ottica della fede cristologica occorre interpretare la condizione dell'uomo nel mondo e la sua finitudine. Così i credenti sono invitati a fare memoria di Cristo crocifisso e risorto, nella certezza che Egli verrà nella sua gloria e giudicherà i falsi profeti e i falsi maestri. Tra i temi teologici segnalati spicca la questione della «parusia» che interpella l'identità dei credenti nella storia umana e la necessità di una fede illuminata dalla conoscenza di Cristo, che conduce ad una vita giusta.

Conclude la rassegna epistolare la presentazione della Lettera di Giuda (pp. 435-477), scritto singolare, soprattutto per i collegamenti con la letteratura apocrifia coeva. La brevità del testo ha portato alcuni autori a identificarla come un «volantino» o un «biglietto antieretico». Broccardo vi legge «un'esortazione a combattere per la fede: perché ci sono alcuni che stanno minando la stabilità dei credenti in maniera così subdola da passare inosservata, ed è giunto il tempo di impugnare le "armi" della Scrittura e della Tradizione per esortare i credenti a non mollare» (p. 437). Si indica la disposizione (1-4: introduzione; 5-16: descrizione degli infiltrati; 17-25: esortazioni alla comunità) e si evidenzia l'efficacia parenetica della lettera finalizzata alla difesa della fede, anche se non emergono «elementi dottrinali tali da permettere di fare un discorso teologico» (p. 444).

Il nuovo manuale curato da A. Martin, M. Girolami e C. Broccardo si presenta meritorio sotto diversi aspetti. Ne riassumiamo almeno tre. In primo luogo spicca la dimensione «pedagogica» del testo, che offre al lettore una sintesi progressiva e semplificata delle problematiche esegetiche e teologiche di ogni singolo scritto ispirato. Un secondo aspetto è legato al metodo solido e «aperto» con cui gli autori presentano lo sviluppo delle lettere, coinvolgendo il lettore in un approfondimento personale delle questioni evidenziate (cfr. la ricca selezione bibliografica che caratterizza ogni lettera studiata). Un'ulteriore positività è rappresentata dalla capacità comunicativa del volume, in cui si coniuga armonicamente la serietà della ricerca con la fruibilità didattica dell'apprendimento e dello studio.

G. DE VIRGILIO

R. REPOLE, *Chiesa*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 170.

ROBERTO Repole (1967), sacerdote de la archidiócesis de Turín y doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es profesor de teología sistemática en la Sección de Turín de la Facultad de Teología del Norte de Italia. Ha dedicado gran parte de su labor teológica a un replanteamiento del modo de hablar de la Iglesia en el horizonte de la cultura contemporánea. Entre sus trabajos podemos destacar: *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione* (2007); *L'umiltà della Chiesa* (2010); *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione* (2012). En julio de 2015 la editorial *Cittadella* ha publicado, en la colección *Le parole della fede*, un nuevo trabajo suyo bajo el título *Chiesa*, objeto de esta recensión.

A primera vista, llama la atención el contraste existente entre la amplitud del tema, expresado en el título, y su modesta extensión (170 páginas). Este hecho encuentra su explicación en el objetivo perseguido por Repole al escribir este libro.

El Autor procura responder al deseo evangelizador de Papa Francisco, expresado en la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, con las siguientes palabras: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad”, (Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, n. 27).

Repole, consciente de los numerosos estudios teológicos acerca de la Iglesia, pretende dar una respuesta de carácter operativo a la interpelación del Papa, reflexionando acerca del significado de la palabra Iglesia. Este modo de plantear el presente estudio responde, según el Autor, a la falta de fuerza evangelizadora que, para el siglo XXI, tiene el pensamiento teológico acerca de la Iglesia. Repole, lejos de pretender una revolución copernicana en el ámbito de la Eclesiología, plantea en este libro líneas de acción pastoral, o más concretamente, reflexiones teológicas a partir de las cuales desarrollar la acción evangelizadora solicitada por el Papa. Baste como ejemplo señalar el intento del Autor en subrayar la Iglesia como fruto de una realidad pascual, como expresión de Cristo resucitado que convoca (como Verbo eterno del Padre que es), da vida y se manifiesta a todos los hombres que le acogen (pág. 28). Y, junto con esto, Repole ve cómo la Iglesia se hace activa en la comunión, en la fraternidad cristiana (pág. 29), pues la comunión con Dios guía a la comunión de los creyentes y al amor entre ellos (pág. 58).

Esta síntesis del contenido teológico y pastoral de la palabra Iglesia está realizada a la luz de la Revelación Divina (Sagrada Escritura y Tradición), y del modo en que el Magisterio ha expuesto la naturaleza de la Iglesia a lo largo de la historia, con un estudio más detallado del Concilio Vaticano II.

El libro está estructurado en tres partes. La primera estudia la Iglesia a partir de las Sagradas Escrituras, lo cual permite al autor subrayar la centralidad de Cristo a la hora de secundar el deseo evangelizador expresado por el Papa Francisco. La segunda parte afronta el modo en que se ha entendido la palabra “Iglesia” a lo largo de la historia, desde los Santos Padres hasta el Concilio Vaticano II. De este modo, pone de manifiesto las distintas concepciones de la Iglesia que, en su devenir histórico, han privilegiado distintos objetivos. En ocasiones han atendido principalmente a consideraciones de carácter teológico, como es el caso de la época de los Santos Padres, y en otros momentos a motivos de carácter secular. Esto último, por ejemplo, ha ocurrido en el momento en que, a partir de la Edad Media se entiende la Iglesia como un cuerpo introducido en una sociedad civil (pág. 73).

En la tercera y última parte el Autor procura responder, a partir de la reflexión teológica de los documentos del Concilio Vaticano II, a las siguientes preguntas: ¿qué es la Iglesia?, ¿dónde está?, y ¿para qué existe/sirve la Iglesia?

Repole, lejos de pretender con esta estructura dar una visión exhaustiva del significado que ha adoptado la palabra “Iglesia” desde su constitución hasta nuestros días, procura entender dónde se necesita hoy hacer especial hincapié de modo que la Iglesia exprese toda su belleza y su capacidad misionera en la sociedad actual.

A lo largo del libro se puede observar el deseo del Autor de colocar a la Iglesia en el centro de la historia de la Salvación. En este sentido, hace una exposición histórica y teológica de las distintas imágenes de la Iglesia – Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, Cuerpo Místico de Cristo, Misterio de Cristo – procurando valorar cada una de ellas en el contexto de la Salvación. Al exponer las ventajas e inconvenientes de cada una de las imágenes de la Iglesia, Repole se apoya en el pensamiento teológico de algunos autores, como Yves Marie-Joseph Congar, Henri de Lubac, M. Dominicos Koster y Romano Guardini, entre otros.

Naturalmente, para entender la Iglesia, no es suficiente hacer uso de una sola imagen, pues la Iglesia en su esencia es un Misterio. No obstante, el Autor se inclina por considerar la imagen de la Iglesia Pueblo de Dios como la más adecuada ante la exigencia de una nueva evangelización, ya que sitúa a la Iglesia en el centro de la historia de la Salvación. La Iglesia Pueblo de Dios llama la atención sobre la importancia de los sacramentos de la iniciación cristiana para formar parte de ese Pueblo escogido; y expresa que el primer destinatario de la Revelación de Dios al hombre es la comunidad (pág. 104).

Aunque atiende especialmente a la imagen del Pueblo de Dios, Repole no deja en un segundo lugar el Misterio de Cristo presente en la naturaleza de la Iglesia. Más concretamente, llega a afirmar que la Iglesia no es sino la humanidad unificada en Cristo, predestinada en relación a la misma predestinación de Cristo (pág. 110). Así, la Iglesia es Pueblo de Dios, en el sentido de que su carácter social no es resultado del acuerdo entre sus miembros, sino que más bien tiene su origen en el obrar salvador de Dios en Cristo. Por este motivo es una realidad social que se estructura según la dinámica de la comunidad (pág. 114), en cuanto que ésta es Cuerpo de Cristo (pág. 120).

Y el sentido de pertenencia a este Pueblo es la salvación: Dios salva, pero no de un modo pasivo. El hombre se salva en la medida en que se introduce en el Pueblo y se une al proceso salvador.

Al tratarse la Iglesia de una realidad definida con múltiples categorías o imágenes, no podemos caer en la tentación de definirla bajo una sola categoría. Cosa distinta es que la reflexión teológica haya hecho especial hincapié en alguna categoría dejando de lado otras, en función del contexto cultural histórico en que se encontraba. Por este motivo, en el siglo XXI, la reflexión teológica acerca de la

Iglesia no puede obviar su entorno cultural y debe, como en otras épocas, encontrar el modo de hacerse más cercana en orden a su fin salvador.

Para concluir, podemos afirmar que la lectura de este libro es ágil, posiblemente por el carácter práctico del objetivo perseguido. Además, invita al lector a preguntarse acerca del modo en que él mismo se siente Iglesia y expresa su pertenencia a Ella.

C. IZA

TH. SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2015, pp. 423.

THOMAS Söding hat mit diesem Buch eine ausgezeichnete Katechese vorgelegt. Intelligente und gläubige Christinnen und Christen, die ihren Glauben im Zentralaspekt der Lehre Jesu biblisch vertiefen möchten finden darin eine schriftliche Informationsquelle, die ohne Angriffe gegen das päpstliche Lehramt auskommt. Es ist ein bibeltheologisches Buch über die Nächstenliebe, das für das Studium, aber auch als geistliche Lesung empfohlen werden kann.

In der kurzen Einleitung werden die sieben Fragen vorgestellt, die am Ende jedes Kapitels beantwortet werden: Wer ist der Nächste? Was ist Nächstenliebe? Wie zeigt sich die Nächstenliebe? Wer fordert die Nächstenliebe? Wer ist zur Nächstenliebe gerufen? Wie verhalten sich Nächstenliebe und Selbstliebe zueinander? Welchen Stellenwert hat die Nächstenliebe? Danach lotet der Autor das Feld der verschiedenen Worte aus, die in der altgriechischen Sprache verwendet wurden, um die Liebe zu bezeichnen. Die darauf folgenden 50 Seiten weisen nach, dass die Nächsten- und sogar Feindesliebe zum ethischen Schatz auch des Judentums gehören. Der Hauptteil des Werkes jedoch ist dem Neuen Testament, dem „Buch der Nächstenliebe“ gewidmet. Ihre zentrale Bedeutung für das Christentum wird gesondert für jedes Buch des Neuen Testaments, außer dem Hebräerbrief und der Geheimen Offenbarung, aufgeschlüsselt. Trotz der Unterschiede zwischen den einzelnen neutestamentlichen Schriften wird deutlich, dass die Nächstenliebe das Zentrum christlicher Ethik bildet. Am Schluss des Buches wird das Voranstehende zu einer Gesamtsicht zusammengefasst. Der Hebräerbrief und die Offenbarung wurden vom Autor leider als nicht ergiebig ausgeschieden. Vielleicht hätten diese Bücher herangezogen werden können, um die Verankerung des moralischen Lebens in der Liturgie aufzuzeigen.

Kritisch angemerkt werden kann, dass die Stärke des Buches zugleich seine Schwäche ist: Der Autor ist nicht Moralthologe, sondern ein Exeget des Neuen

Testaments, der eine Abhandlung über ein moraltheologisches Thema verfasst. Deswegen hat er seinen Fachkollegen, die nicht Exegeten sind, einiges zu sagen. Ein Moraltheologe etwa liest das Buch einerseits sicherlich über weite Strecken mit Gewinn, besonders die Kapitel über das johanneische und paulinische Verständnis des Liebesgebots. In diesen Abschnitten werden die Nuancen und Unterschiede einerseits zu den Synoptikern aber auch innerhalb des jeweiligen schriftstellerischen Korpus entfaltet. Andererseits jedoch schreibt der Autor stellenweise an der aktuellen moraltheologischen Diskussion vorbei. Dies fällt besonders im Kapitel über die Bergpredigt auf, in dem kaum auf die theologische Literatur und die gegenwärtigen Debatten eingegangen wird.

Das Gesamturteil ist indes jedenfalls positiv: der Leser fühlt sich nach der Lektüre dieses Buches im Glauben herausgefordert und dazu aufgefordert, das Gelesene in die Praxis umzusetzen.

M. SCHLAG

L. VITTURI, *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi. «La dote della Sposa»* (Sofia. Epistème / Studi e ricerche 12), Edizioni Messaggero, Padova 2015, pp. 156.

A pochi anni di distanza dalla pubblicazione del libro *Il «Concilium Carthaginiense sub Grato»: testo e commento* (Venezia 2006), Luigi Vitturi, professore presso lo Studium Generale Marcianum di Venezia e apprezzato interprete della letteratura cristiana dell’Africa Romana, da pochi mesi è in libreria con *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi*, un lavoro che nel considerare il *De schismate donatistarum* come «una composizione organica ed unitaria», dove ricercare «la prospettiva propria dell’autore» in rapporto con le circostanze specifiche e i problemi del suo tempo, recepisce opportunamente le indicazioni metodologiche della Mazzucco (cfr. C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi, problemi e prospettive*, Bologna 1993, pp. 191-192). È vero infatti che in questa sua ultima fatica Vitturi individua nell’ecclesiologia il denominatore comune di tutte le molteplici questioni sollevate nel trattato del vescovo di Milevi. E proprio l’interesse per l’ecclesiologia lo porta a riconoscere in Ottato, oltre alla *vis polemica* di chi vuole difendere la propria comunità dagli attacchi dei donatisti, la *sollicitudo pastoralis* di chi si sforza di mettere in luce gli elementi di unione, e attraverso la *fraternitas in Christo* «è capace di delineare un percorso di vita cristiana, un vero itinerario spirituale» (p. 13), che può offrire anche oggi l’opportunità di riflettere sulle proprietà della Chiesa riportate dal Simbolo di fede e confermate dal Vaticano II (p. 14).

Nello specifico questo lavoro si compone di due parti. Nella prima parte presenta una dettagliata ricostruzione storica della controversia donatista, dai prodromi fino al 411, ovvero dalla morte di Mensurio fino alla conclusione ufficiale dello scisma. Qui parla della cosiddetta questione dei *traditores* sorta all'indomani della persecuzione di Diocleziano (pp. 21-23), ripercorre le varie fasi in cui si svolse prima l'elezione di Ceciliano a vescovo di Cartagine (pp. 23-28) e poi la missione di Paolo e Macario in Numidia (pp. 29-33), e arriva a occuparsi anche delle violenze commesse dai circoncellioni ai danni dei cattolici e dell'applicazione dell'editto di Onorio del 405 (pp. 38-40). Viceversa nella seconda mostra come «lo scisma donatista, insieme alla sofferenza e alle incomprensioni dovute all'aspro e talvolta violento confronto tra le due parti in causa, portò con sé anche l'opportunità di approfondire la teologia» (p. 60) e di riflettere sul tema della fraternità. Qui vi troviamo un'ampia disamina delle note della Chiesa volta a mettere in evidenza i tratti più innovativi del pensiero di Ottato e finalizzata a mostrare che in luogo delle doti della Chiesa alle quali si era appellato Parmeniano, cioè in luogo della cattedra, dell'angelo, dello spirito, del sigillo e del fonte battesimale (pp. 95-99), il vescovo di Milevi preferiva fare riferimento alle note della Chiesa, cioè all'unicità, alla santità, alla cattolicità e alla apostolicità, in conformità con quanto era stato sancito pochi decenni prima dal Simbolo niceno-costantinopolitano (pp. 101-113). Proprio perché intorno alla cattolicità si concentravano quasi tutti i motivi che animavano la discussione di Parmeniano, l'autore si sofferma diffusamente su questa nota della Chiesa, facendo vedere che per Ottato l'aggettivo "cattolico" poteva essere utilizzato a pieno titolo per designare la comunità "mondiale" in contrapposizione alla comunità locale, ma serviva anche per distinguere l'ortodossia dall'eresia, in linea con Henri De Lubac (cfr. *Pluralismo di Chiese o unità?*, Brescia 1973, p. 28), che attribuisce al termine "cattolico" «l'idea di un tutto organico, di una coesione, di una sintesi salda, di una realtà non già dispersa» (p. 107).

Nel complesso Vitturi ricostruisce efficacemente la situazione che caratterizzava la Proconsolare tra l'elezione di Maggiorino e la Conferenza di Cartagine presieduta dal funzionario imperiale Marcellino. Anche se non menziona il concilio di Cirta, che effettivamente si trova all'origine del donatismo, e non prende in considerazione i contrasti tra primianisti e massimianisti, che si imposero all'attenzione nella seconda metà del IV secolo, si dimostra un buon conoscitore delle fonti della letteratura cristiana antica e alla luce di queste analizza correttamente tutti gli aspetti che prende in considerazione. In particolare per quanto riguarda la cattedra, l'angelo, lo spirito, il sigillo e il fonte battesimale, ipotizza che la dottrina delle doti possa essere stata utilizzata per la prima volta da Parmeniano, ma fa notare che vi si trova qualcosa di molto simile anche in Origene (p. 93). Inoltre per quanto riguarda la vita episcopale, presenta la fraternità come un elemento di comunione (pp. 113-115), che affonda le sue radici nella cultura tanto veterotestamentaria quanto pagana (p. 115), ma si sviluppa in modo specifico

nel cristianesimo primitivo (pp. 116-118), quando assume uno speciale significato nella comunità religiosa di Tertulliano e Cipriano (pp. 119-122).

Giustamente questo lavoro associa la dottrina delle doti al *Cantico dei Cantici*, dove la Chiesa è raffigurata come la Sposa che riceve dal suo Sposo alcuni specifici ornamenti che la rendono bella (p. 91). In effetti dal testo biblico si evince che la Chiesa è santa, non per i suoi meriti, ma per i doni che ha ricevuto da Cristo. E analogamente il *De schismate donatistarum* insiste sul fatto che i sacramenti donano la santità, non per i meriti dei ministri, ma grazie all'intervento di Cristo (p. 92). Probabilmente laddove Vitturi dice che «Ottato si sforza di dare alla *fraternitas* valore di *dos*» (p. 129), si sarebbe potuta spiegare meglio la relazione che passa tra la dottrina delle doti e il tema della fraternità; così come laddove paragona «la paternità di Dio... – definita da Ottato – come una vera e concreta incorporazione a Cristo, che nell'incarnazione assume la nostra fraternità per comunicare la sua» (p. 130) alla «paternità di Dio – definita da Ratzinger – come una paternità mediata nel Figlio, che include l'unità fraterna in lui» (*ibidem*), si sarebbe potuta approfondire maggiormente l'affinità che intercorre tra le parole di Ottato e le parole di Ratzinger. Visto che molti secoli separano il *De schismate donatistarum* dalla produzione letteraria dell'attuale papa emerito, ci sembra ragionevole pensare che quanto scrive Ratzinger (cfr. *La fraternità cristiana*, Brescia 2005, pp. 59-60) non derivi esclusivamente dal cristianesimo antico, ma risenta anche della speculazione teologica successiva. D'altra parte se l'indiscutibile affinità terminologica registrata tra gli autori sopracitati fosse stata in qualche modo contestualizzata, avrebbe assunto una rilevanza maggiore. Comunque il lettore si potrà orientare agevolmente in una materia notoriamente poco frequentata dai non addetti ai lavori, e avrà a disposizione molti strumenti utili per comprendere e apprezzare quella che fu l'originalità del vescovo di Milevi.

P. MARONE

LIBRI RICEVUTI

G. ALBERO ALABORT (ed.), *Logos y vida. Homenaje al profesor D. Juan José Garrido Zaragoza* Series Valentina LXVI, Valencia 2015, pp. 644.

L. BIANCHI (a cura di), *Scrutare gli orizzonti. La vita consacrata francescana 50 anni dopo il Vaticano II*, Edb, Bologna 2016, pp. 86.

M. DAL CORSO, B. SALVARANI (a cura di), *Le religioni e la cura della casa comune. Una ricezione interreligiosa dell'enciclica Laudato si'*, Pazzini, Verucchio 2016, pp. 164.

FACULTAD DE TEOLOGIA SAN VICENTE FERRER, *Iglesia, laicado y laicidad*, Series Valentina LXIV, Valencia 2015, pp. 474.

C. GRANADOS, L. SÁNCHEZ NAVARRO, *En la escuela de la Palabra. Del Nuevo al Antiguo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, pp. 228.

M. NAVARRO SORNI, V.E. ESTEVE PINEDA (eds.), *Laus mea Dominus. Homenaje al profesor D. Jaime Sancho Andreu*, Series Valentina LXVII, Valencia 2015, pp. 452.

L. ORLANDO, *Il pane condiviso. I pasti di Gesù e della Chiesa delle origini*, Ecu-
menica Editrice, Bari 2016, pp. 155.

A. POZZATO, *Etica e nanotecnologie*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2016, pp. 132.

A. SCHMUCKI, D. FORLANI (a cura di), *La vita consacrata e il nuovo ambiente digitale. Sfide e opportunità formative*, Edb, Bologna 2016, pp. 232.

A. SCOLA, *Un mondo misto. Il meticciano tra realtà e speranza*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 76.

SEMINARIO ARCIVESCOVILE COSENTINO (a cura di), *L'oltre-uomo del Vangelo*, Rende 2015, pp. 166.

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. Lomiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (’el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- a) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- b) Non impiegare “cit.,” “op. cit.” o espressioni analoghe.
- c) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscolo.
- d) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- e) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.

f) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.

g) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

