

Pontificia Università Urbaniana



€ 15,00

ISSN 2522-6215

1
2025
LXXVIII

Euntes Docete

Urbaniana University Journal



LEV

UWJ

Urbaniana University Journal

Nova Series
1/2025 LXXVIII

■ FOCUS

John Henry Newman interprete della Rivelazione

Luca F. Tuninetti

Introduzione al Focus

Frederick D. Aquino

Newman and Ecumenism: On the Importance of a Connected View

Fortunato Morrone

Newman interprete ecclesiale della Rivoluzione

Armando Matteo

«Ancora il Vangelo non è stato chiuso, è aperto!».

La “sovrabbondanza” della Rivelazione cristiana secondo J. H. Newman

Luca F. Tuninetti

La verità rivelata e la vita della Chiesa in un mondo cambiato

Ardian Ndreca

Note di bibliografia newmaniana

■ ARTICOLI

■ RECENSIONI



DICASTERO PER LA COMUNICAZIONE
LIBRERIA EDITRICE VATICANA



URBANIANA UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITAS URBANIANA

UUJ

Urbaniana
University
Journal

Nova Series
1/2025 LXXVIII



DICASTERO PER LA COMUNICAZIONE
LIBRERIA EDITRICE VATICANA



URBANIANA UNIVERSITY PRESS
PONTIFICIA UNIVERSITAS URBANIANA

UWJ

Urbaniana University Journal

URBANIANA UNIVERSITY JOURNAL EUNTES DOCETE

Rivista quadrimestrale della Pontificia Università Urbaniana di Roma

Anno di fondazione 1948 Nova Series LXXVIII/1 2025

Scientific Committee/Comitato Scientifico

Andrea Aguti (Italy); Stephen Bevans (Usa); Giacomo Canobbio (Italy);
Franca D'Agostini (Italy); Roberto Dell'Oro (Usa); Dariusz Dziadosz (Poland); Daniel
Patrick Huang (Italy); Astrid Kaptijn (Switzerland); Marcin Kowalski (Poland);
Gianpaolo Montini (Italy); Regina Polak (Austria); Therese Scarpelli Cory (Usa)

Direttore/Director

Armando Genovese

Redazione scientifica/Scientific editing

Elena Casadei

Comitato di Redazione/Editorial Committee

Pasquale Bua, Giambattista Formica, Ernest Okonkwo,
Antoine de Padou Pooda, Aldo Skoda

Hanno collaborato a questo numero/Contributors to this issue

Frederick D. Aquino, Caterina Ciriello, Antonio Landi, Armando Matteo, Marilena
Montanari, Fortunato Morrone, Ardian Ndreca, Giulia Padula, Marcello Semeraro,
Marco Strona, Luca F. Tuninetti

© 2025 – ISBN 978-88-401-7026-8; ISSN 2522-6215

Urbaniana University Press – Pontificia Universitas Urbaniana ®

Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana

Città del Vaticano

Redazione/Editorial Office

Pontificia Università Urbaniana, Via Urbano VIII 16, 00165 Roma

Tel +39 0669889664; servizioeditoria@urbaniana.edu

Abbonamenti/Subscriptions

Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana

Via della Posta, 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 0669845768; riviste.lev@spc.va

Italia Euro 44,00

Europa Euro 55,00

Paesi Extracomunitari Euro 60,00

TIPOGRAFIA VATICANA

FOCUS – JOHN HENRY NEWMAN INTERPRETE DELLA RIVELAZIONE

<i>Introduzione al focus</i>	9
Luca F. Tuninetti	
<i>Newman and Ecumenism: On the Importance of a Connected View</i>	13
Frederick D. Aquino	
<i>Newman, interprete ecclesiale della Rivelazione</i>	27
Fortunato Morrone	
«Ancora il Vangelo non è stato chiuso, è aperto!»	
<i>La “sovrabbondanza” della Rivelazione cristiana secondo John Henry Newman</i>	55
Armando Matteo	
<i>La verità rivelata e la vita della Chiesa in un mondo cambiato</i>	75
Luca F. Tuninetti	
<i>Note di bibliografia newmaniana</i>	101
Ardian Ndreca	

ARTICOLI

<i>Le Conferenze Episcopali e la loro autorità</i>	115
Marcello Semeraro	
<i>Witnessess to the Ends of The Earth (Acts 1:8)</i>	151
Antonio Landi	
«Io sono la mia vocazione»: la mediazione metafisica della vocazione nella filosofia di Ortega y Gasset	167
Giulia Padula	
<i>60 anni dal Decreto Ad gentes</i>	191
Caterina Ciriello	
<i>Vie per un ri-pensamento del rapporto tra cristianesimo e cultura: una teologia dal popolo</i>	211
Marco Strona	

RECENSIONI

- FERNANDO CHICA ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori.
La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità* 241
Marilena Montanari

COMUNICAZIONE AI LETTORI

Con Decreto n. 667/R/2025 del 14 aprile 2025, il Delegato Pontificio Prof. Vincenzo Buonomo ha nominato il Prof. Armando Genovese direttore di “Urbaniana University Journal – Euntes docete”.

Si ringrazia il Prof. Giovanni Ancona per il suo qualificato servizio alla guida di UUJ e per il presente numero che si deve alla sua cura.



FOCUS

John Henry Newman interprete della Rivelazione

Luca F. Tuninetti

Introduzione al Focus — John Henry Newman interprete della Rivelazione

Frederick D. Aquino

Newman and Ecumenism: On the Importance of a Connected View

Fortunato Morrone

Newman, interprete ecclesiale della Rivelazione

Armando Matteo

*«Ancora il Vangelo non è stato chiuso, è aperto!».
La "sovrabbondanza" della Rivelazione cristiana secondo John Henry Newman*

Luca F. Tuninetti

La verità rivelata e la vita della Chiesa in un mondo cambiato

Ardian Ndreca

Note di bibliografia newmaniana

INTRODUZIONE AL FOCUS

John Henry Newman interprete della Rivelazione

Dopo la canonizzazione di san John Henry Newman nel 2019, da più parti è stato espresso l'auspicio che egli sia riconosciuto come un Dottore della Chiesa. La vita e le opere di san John Henry Newman sono tali da meritargli questo titolo? Lui stesso forse non riterrebbe che la domanda sia posta correttamente. Il 20 settembre 1874 egli scrisse una lettera a un amico che gli aveva riferito di una comunità di religiose si stava adoperando perché san Francesco di Sales fosse riconosciuto come Dottore della Chiesa¹. Newman afferma che sarebbe stato molto lieto che questo accadesse (come accadrà poi nel 1877), ma che ritiene che una decisione in materia spetti esclusivamente al Santo Padre. Nelle cause di canonizzazione è giusto consultare i fedeli perché un santo, egli dice, può essere riconosciuto come tale da tutti. Ma il giudizio sui Dottori va lasciato a colui che è il Dottore Ecumenico della Chiesa, il Santo Padre. Da parte sua, Newman confessa di non essere in grado di capire perché la lista dei Dottori della Chiesa sia quella che di fatto è. Se per lui è chiaro che siano Dottori santi come Gregorio Nazianzeno, Agostino, Leone (Magno) o Tommaso (d'Aquino), in tanti casi non saprebbe dire perché certi santi sono stati riconosciuti come Dottori e altri no. Non capisce perché nessuna donna sia stata proclamata Dottore della Chiesa, perché è vero che le donne, conformemente alle parole di san Paolo, sono escluse dall'insegnamento ecclesiastico e formale, ma questo non significa che si possano ignorare le qualità straordinarie per es. di una donna come santa Caterina di Siena (che in effetti fu proclamata poi Dottore della Chiesa nel 1970).

Newman ritiene quindi di non essere in grado di giudicare se un particolare santo abbia le caratteristiche di un Dottore della Chiesa. In questa

¹ Cf. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 27, ed. by C.S. DESSAIN – T. GORNALL, Clarendon Press, Oxford 1975, 118-119.

materia per Newman non è possibile anticipare il giudizio della Santa Sede. Tuttavia sembra chiaro che per lui i Dottori abbiano un ruolo particolare nella vita della Chiesa. In alcune pagine del suo *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1845), egli descrive come i cristiani siano arrivati nel tempo alla formulazione delle verità dogmatiche, sebbene il cristianesimo abbia da sempre sostenuto il «principio dogmatico», per cui è essenziale la verità in materia religiosa. Nel processo di maturazione del pensiero teologico influiscono tanti fattori più o meno accidentali. Ma Newman vuole distinguere «il dono e la vocazione di un Dottore nella Chiesa» dalla semplice «originalità del pensiero»². La Rivelazione deve essere compresa e per comprenderla è necessario lo sforzo di chi accogliendola e vivendola la interpreta e contribuisce così al maturare della coscienza della Chiesa.

Al di là della questione di che cosa caratterizzi come tale un Dottore della Chiesa, non c'è dubbio che san John Henry Newman sia stato un interprete della Rivelazione. Newman è stato un interprete della “Rivelazione” in un senso specifico in quanto molti dei suoi scritti vertono intorno alla nozione stessa di verità rivelata e alla possibilità che questa sia accolta nel contesto epistemologico moderno che fa della ragione autonoma l'arbitro di ogni credenza ragionevole.

“Interprete della Rivelazione” Newman lo è stato anche in un senso più ampio per la chiarezza con cui ha unito, nella sua vita e nel suo pensiero, i due termini che questa espressione suggerisce. Da una parte, infatti, egli sottolinea come la Rivelazione sia un fatto oggettivo che non può essere lasciato nell'ambito dell'opinabile. Ma dall'altra parte egli insiste con altrettanta forza sulla necessità che ogni singolo credente si coinvolga personalmente con quel fatto e continuamente ci offre la testimonianza del suo personale rapporto con la verità rivelata. Questo coinvolgimento personale ha una inevitabile dimensione biografica e il pensiero di Newman appare sempre legato alle situazioni in cui si è trovato a dover maturare le proprie posizioni. Come egli stesso dice, spesso si è visto costretto a «pensare ad alta voce»³.

² J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [1845¹, 1878³], ed. by J. TOLHURST, Gracewing, Leominster 2018, 434 (367 dell'edizione uniforme).

³ J.H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical* [1871], vol. 1, ed. by A. NASH, Gracewing, Leominster 2019, 7 (viii dell'edizione uniforme).

Il particolare legame così posto — o esibito — tra la vita e il pensiero permette di capire in una certa misura lo strano fenomeno per cui non sembra possibile parlare di Newman in maniera spassionata⁴. Come durante le varie fasi della sua vita egli è stato grandemente amato da alcuni o grandemente detestato da altri, anche dopo la morte, i suoi scritti sono stati fatti oggetto di attenzione devota da parte di tanti ma pure di rivisitazioni critiche che ritengono di poter spiegare che cosa non convince in quelle opere considerando i difetti morali e caratteriali del loro autore. Come è stato detto giustamente, sembra che «a ogni generazione Newman debba ritornare da capo a difendere la propria reputazione»⁵.

In questa situazione non sembra né opportuno né proficuo fare appello a una considerazione imparziale dei meriti di questo grande interprete della Rivelazione. Si può però esprimere l'auspicio che il lettore, innanzitutto il lettore simpatetico, si misuri con il contributo che san John Henry Newman ha dato con la sua indagine teologica alla comprensione della fede della Chiesa. Certamente in Newman non si ammira soltanto l'acutezza del pensiero o l'efficacia dello stile (che pure ci sono), ma non si ammira neppure soltanto la devozione del religioso e la dedizione del pastore (che sono indiscutibili). Probabilmente tanti di quelli che hanno ammirato Newman sono stati colpiti da come in lui la santità della vita diventi intelligenza della fede: è forse questo quello che la Chiesa cerca in un Dottore?

⁴ Cf. D.J. DELAURA, *Newman's Apologia as Prophecy*, in J.H. NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, ed. by D.J. DELAURA, Norton, New York, NY 1968, 492-503, in particolare 493.

⁵ *Ivi*.

Frederick D. Aquino

NEWMAN AND ECUMENISM: ON THE IMPORTANCE OF A CONNECTED VIEW

Introduction — An Ecumenical Habit of Mind — Some Examples in Newman — Conclusion

Keywords: *Ecumenism; Connected View; Faith and Reason; Evaluative Qualities*

Introduction

When I was invited to contribute to this special issue, I said yes but then wondered what I would say or what line of argumentation I would seek to advance. I have been a reader and interpreter of John Henry Newman's thought (primarily his philosophical thought) for some time. I was trained to think mainly in the analytic tradition of philosophy, and so I learned to engage with Newman's thought in this way. One of my formative intellectual influences was the philosopher Basil Mitchell via his student and my teacher, the philosopher William J. Abraham¹. Part of Newman's appeal

¹ Mitchell and Abraham, for example, see the relevance of Newman's thought in terms of the role that judgment (the illative sense) plays in weighing various pieces of evidence, in seeing the interrelatedness of diverse considerations, in determining which of these considerations are significant and relevant to the issue at hand (e.g., in making cumulative case arguments for religious beliefs). See, for example, W.J. ABRAHAM, *Cumulative Case Arguments for Christian Theism*, in Id. — S. HOLTZER (eds.), *The Rationality of Religious Belief: Essays in Honour of Basil Mitchell*, Clarendon Press, Oxford 1987, 17-36. W.J. ABRAHAM, *Canon and Criterion in Christian Theology: From the Fathers to Feminism*, Clarendon Press, Oxford 1998, Id., *Reception of Newman on Divine Revelation*, in F.D. AQUINO — B.J. KING (eds.), *Receptions of Newman*, Clarendon Press, Oxford 2015, 197-213, Id., *Crossing the Threshold of Divine Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006; B. MITCHELL, *Faith and Criticism*, Clarendon Press, Oxford 1994; Id., *Newman as a Philosopher*, in I. KER — A.G. HILL (eds.), *Newman after a Hundred Years*, Clarendon Press, Oxford 1990, 223-246; Id. *The Justification of Religious Belief*, Seabury Press, New York, NY 1973.

was his ability to expand the intellectual horizons of his time and to open up new constructive possibilities (e.g., he highlighted the shortcomings of fideism and hard rationalism while seeking to carve out an alternative construal of faith and reason).

Over the years, I have worked with scholars from different perspectives and academic disciplines on Newman's thought. For example, one of my scholarly projects was the book, *Receptions of Newman*². A key aim of this book was to show how scholars across disciplines (e.g., historians, theologians, and philosophers) and theological perspectives (e.g., Roman Catholic, Protestant, and Orthodox) have read Newman. Although the book has an ecumenical approach, it does not shy away from reassessing (critically and appreciatively) received wisdom concerning Newman's own contribution to these fields. In fact, there was no uniform voice among the contributors, just as there was no uniform reception of Newman among those who interpreted his thought. In addition, there was no single use of the term reception by the contributors.

This scholarly project (as well as others) has shaped my understanding of Newman's theological and philosophical thought and its relevance for contemporary issues³. In this essay, I explore, in a preliminary way, the relevance of Newman's thought for ecumenical relations. First, I spell out briefly what an ecumenical habit of mind might entail especially in light of Newman's notion of a "connected view"⁴. Second, I provide some examples

² F.D. AQUINO – B.J. KING (eds.), *Receptions of Newman*. See also IID. (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, Oxford University Press, Oxford 2018.

³ See, for example, F.D. AQUINO, *Communities of Informed Judgment: Newman's Illative Sense and Accounts of Rationality*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2004; ID., *An Integrative Habit of Mind: John Henry Newman on the Path to Wisdom*, Northern Illinois University Press, De Kalb, IL 2012; F.D. AQUINO – J. MILBURN (eds.), *John Henry Newman and Contemporary Philosophy*. Routledge, London 2025; F.D. AQUINO – M. LEVERING (eds.), *John Henry Newman's An Essay in Aid of a Grammar of Assent: A Critical Guide*, Emmaus Academic, Steubenville, OH 2025; F.D. AQUINO – L.P. GAGE, *Newman the Quasi-Fideist: A Response to Duncan Pritchard*, "Heythrop Journal" 64 (2023), 5, 695-706; ID., *On the Epistemic Role of Our Passional Nature*, "Newman Studies Journal" 17 (2020), 2, 41-58.

⁴ J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, introduction by M.J. SVAGLIC, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1982, xlii. Henceforth cited as *Idea*

of Newman's own engagement with different philosophical perspectives in both his Anglican and Catholic periods of thought. Third, I offer some concluding reflections on the relevance of a Newmanian approach to ecumenical relations.

An Ecumenical Habit of Mind

In focusing on the relevance of Newman's thought for ecumenical relations, I am not making the historical claim that Newman was an ecumenist. I am also aware of the complex historical challenges and critical reactions in light of Newman's conversion to Rome⁵. Instead, I draw attention to a constructive link between Newman's concept of a connected view and the cultivation of an ecumenical habit of mind in a contemporary context. In light of Newman's canonization as a saint and the current process of considering him as a Doctor of the Church, however, a justifiable fear is that the appeal to sole ownership of his legacy could potentially block or hinder ecumenical dialogue. This would be an ecumenical nightmare! The claim to sole possession fails to truly honor an important aspect of Newman's legacy, namely, his quest for truth and his recognition of the importance of interlocutors to help achieve such a goal.

One way to honor the legacy (or legacies) of Newman involves examining (critically and appreciatively) his life, writings, thought, and significance from different perspectives and disciplines. In this sense, the pursuit of an ecumenical habit of mind lies not in making facile connections between the past and present but in unpacking the subtleties of Newman's thought, deciphering the relevant connections, and engaging in rigorous constructive work with the help of contemporary insights⁶.

⁵ See, for example, J. MORRIS, *Saint John Henry Newman and Ecumenism: An Anglican Perspective*, "Theology" 125 (2023), 5, 345-352; A. DULLES, *Newman, Conversion, and Ecumenism* "Theological Studies" 51 (1990), 717-731; Id., *Newman*, Continuum, London 2002; P. NOCKLES, *Saint John Henry Newman: Anglican and Catholic*, "International Journal for the Study of the Christian Church" 20 (2020), 2, 98-109; M.D. CHAPMAN, *Ecumenism, Mariology, and the Papacy*, in AQUINO – KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, 355-372; W. LAMB, *Newman, Doctor of the Church?: An Anglican Perspective*, "Newman Studies Journal" 21 (2024), 2, 11-16.

⁶ See, for example, William J. Abraham's appreciative and critical analysis of New-

More exactly, the formation of a connected view is crucial to discerning whether particular claims, insights, or pieces of information are worthy of consideration and implementation. Along these lines, a connected view, for Newman, entails (1) grasping the “mutual positions”, “bearings”, and “true relations” of various pieces of information in light of one another, (2) discerning what others have failed to perceive and understand, and (3) showing what this kind of understanding means for the situation at hand⁷.

Such a goal warrants a host of interlocutors. In fact, the formation of a connected view rarely happens in isolation. Rather, it involves listening, learning, and broadening horizons in conversation with a circle of interlocutors. As Newman points out, we do not acquire a connected view at «a single glance, or gain possession of it at once»⁸. Instead, the evaluative process is cumulative and communal; it occurs by «piecemeal and accumulation . . . by the comparison, the combination, the mutual correction, the continual adaptation, of many partial notions, by the employment, concentration, and joint action of many faculties and exercises of mind»⁹. It is also through honest, rigorous, and open collaborative efforts that people assess different points of view and learn to develop an eye for deciphering salient connections. An intellectual posture of this kind compares, systematizes, and weaves ideas from domain-specific areas of inquiry and seeks to render a coherent understanding of the issue at hand.

Though the mind and world, for Newman, are inextricably connected, the development of the former requires the cultivation of the relevant evaluative qualities, safeguards against intellectual vices (e.g., close-mindedness)¹⁰, and broadening one’s intellectual horizons, especially since mov-

man’s account of divine revelation in AQUINO – KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, 304-317. See also T. MERRIGAN, *Revelation*, in I. KER – T. MERRIGAN (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 47-72.

⁷ *Idea*, 34, 101. For further reflection on Newman’s notion of a connected view, see AQUINO, *An Integrative Habit of Mind*, especially chapter 3.

⁸ *Idea*, 34.

⁹ *Idea*, 114.

¹⁰ In his sermon, “Wisdom, as Contrasted with Faith and Bigotry”, for example, Newman maps out the difference between narrow-mindedness and the pursuit of wisdom:

ing from the particular to the more comprehensive is integral to formation of a connected view. The envisioned pursuit involves determining whether different commitments, perspectives, and disciplines enable one to form a connected view.

So, a Newmanian construal of an ecumenical habit of mind, especially shaped by the notion of a connected view, does not insulate the relevant claims from public scrutiny. Instead, it demands a host of critical interlocutors and presupposes the capacity to move from particular claims to a more comprehensive understanding of things. Thus, the desire to form, sustain, and embody this habit of mind becomes more evident precisely in the willingness and ability to bring one's own views before those who come from different perspectives. Those who see the value of pursuing wisdom are obligated to show how their beliefs hang together in light of one another, especially when they are engaged in dialogue with interlocutors. The desire for a more comprehensive view of things requires that people be open to challenges, and if challenges occur, they must be able to meet them and make the requisite revisions.

Although Newman develops the notion of a connected view in the context of framing and developing the idea of a university, he says something similar about the evaluative process, for example, in the *Essay on the Development of Christian Doctrine*.

«Narrow minds have no power of throwing themselves into the minds of others. They have stiffened in one position, as limbs of the body subjected to confinement, or as our organs of speech, which after a while cannot learn new tones and inflections. They have already parcelled out to their own satisfaction the whole world of knowledge; they have drawn their lines, and formed their classes, and given to each opinion, argument, principle, and party, its own locality; they profess to know where to find every thing; and they cannot learn any other disposition. They are vexed at new principles of arrangement, and grow giddy amid cross divisions; and, even if they make the effort, cannot master them. They think that any one truth excludes another which is distinct from it, and that every opinion is contrary to their own opinions which is not included in them. [...] None are so easily deceived by others as they who are preoccupied with their own notions. They are soon persuaded that another agrees with them, if he disagrees with their opponents. They resolve his ideas into their own, and, whatever words he may use to clear his meaning, even the most distinct and forcible, these fail to convey to them any new view, or to open to them his mind» (US, 208-9).

It is characteristic of our minds, that they cannot take an object in, which is submitted to them simply and integrally. [...] whole objects do not create in the intellect whole ideas, but are, to use a mathematical phrase, thrown into series, into a number of statements, strengthening, interpreting, correcting each other, and with more or less exactness approximating, as they accumulate, to a perfect image. [...] We cannot teach except by aspects or views, which are not identical with the thing itself which we are teaching¹¹.

Newman was deeply interested in the formative practices and habits that enable people to develop their cognitive capacities and to enlarge their intellectual horizons. He saw the danger of isolating fields of knowledge and of ignoring both their limitations and their possible connections¹².

So, it seems plausible to suggest that the concept of a connected view can be extended to shape ecumenical relations in terms of how we might approach, evaluate, develop, extend, and recommend Newman's thought. Toward this end, we should seek to do justice to the contextual aspects of Newman's own thought. We should also explore how various aspects of his thought fit together in light of one another, how his thought can be illuminated in light of contemporary thought, and how it might contribute to contemporary theological and philosophical discussions. Newman obviously

¹¹ J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1989, 55 (2.1.1).

¹² The following quotation summarizes the gist of Newman's argument for the connection of domain-specific fields of knowledge: The enlargement «consists, not merely in the passive reception into the mind of a number of ideas hitherto unknown to it, but in the mind's energetic and simultaneous action upon and towards and among those new ideas, which are rushing in upon it. It is the action of a formative power, reducing to order and meaning the matter of our acquirements; it is a making the objects of our knowledge subjectively our own, or, to use a familiar word, it is a digestion of what we receive, into the substance of our previous state of thought; and without this no enlargement is said to follow. There is no enlargement, unless there be a comparison of ideas one with another, as they come before the mind, and a systematizing of them. [...] I have accordingly laid down first, that all branches of knowledge are, at least implicitly, the subject-matter of its teaching; that these branches are not isolated and independent one of another, but form together a whole or system: they run into each other, and complete each other, and that, in proportion to our view of them as a whole, is the exactness and trustworthiness of the knowledge which they separately convey» (*Idea*, 101, 162 f.).

could not and did not envision these new contexts. However, contemporary, creative, and critical engagements with his thought may be a logical extension of his notion of a connected view.

Some Examples in Newman

The sources that shaped Newman's theological and philosophical thought are complex and multifaceted. For instance, Newman's account of the rationality of religious belief engages with and draws insights from different perspectives. John Locke is an instructive example. Newman engaged critically and appreciatively with Locke's thought, especially with respect to his account of the rationality of religious belief. However, as Basil Mitchell points out, Locke's «careful and sympathetic attempt to delimit the spheres of reason and revelation, while leaving the final judgement with reason, was felt by Newman to be profoundly unsatisfactory, albeit never to be dismissed out of hand»¹³. Newman's dissatisfaction with Locke's account of rationality does not imply a repudiation of reason. Instead, he calls for a robust and nuanced account of how reason works within real-world environments and in other disciplines. Accordingly, Newman thinks that Locke's conception of rationality is inadequate insofar as (1) it does not square with the natural constitution of the human mind, (2) it has not been carried out in practice within real-world environments, and (3) it is insufficiently empirical. It is very clear that Newman's approach is to begin with the actual conditions under which beliefs are formed and sustained, not simply from some intellectualist point of view. In this case, Newman argues that consulting the world is indispensable for assessing the process of belief-formation. His appeal is to the natural «constitution of the human mind as we find it», and not to how we think it ought to work¹⁴. We live in «a world of facts, and we use them; for

¹³ MITCHELL, *Newman as a Philosopher*, 224.

¹⁴ J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. by I.T. KER, Clarendon Press, Oxford 1985, 106, 142; henceforth cited as *GA*. In a letter to R. H. Hutton in 1870, Newman clarifies his criticism of Locke: «I accuse Locke and others of judging of human nature, not from facts, but from a self-created vision of optimism by the rule of “what they think it ought to be”». In fact, Locke's account «is not from experience, but from pure

there is nothing else to use. We do not quarrel with them, but we take them as they are, and avail ourselves of what they can do for us» (this approach can be found in both Anglican and Catholic periods)¹⁵.

However, Newman's engagement with Locke is also appreciative. He deeply admires Locke's commitment to the pursuit of truth. In particular, he agrees with many of Locke's "remarks upon reasoning and proof" and with his critical evaluation of enthusiasm¹⁶. In addition, Newman's account of a connected view is congenial to the notion of a comprehensive view in Locke's *Of the Conduct of the Understanding*. For example, Locke contrasts the enlargement of mind with the kind of narrow perspective that seeks full comprehension of issues through a single glance or perspective. People who occupy such a narrow perspective become «muffled up in the zeal and infallibility of [their] own sect, and will not touch a book or enter into debate with a person that will question any of those things which to [them] are sacred»¹⁷. They interact with "only one sort of people", "read only one sort of books", and consider only "one sort of notions." They create for themselves a little island in the «intellectual world, where light shines, and, as they conclude, day blesses them; but the rest of that vast [intellectual world] they give up to night and darkness, and avoid coming near it»¹⁸. Newman's says comparable things in the *Idea of a University* and the fourteenth *University Sermon* (on wisdom). As Newman points out, for example, some people may "hear a thousand lectures", "read a thousand volumes", and yet understand things very much as they did at the beginning of their inquiry. In this sense, they «embrace in their minds a vast multitude of ideas, but with little sensibility about their real relations

imagination» [C.S. DESSAIN — T. GORNALL (eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XXV, Thomas Nelson and Sons, New York, NY 1973, 115]; henceforth cited as *LD*.

¹⁵ *GA*, 223.

¹⁶ *GA*, 107.

¹⁷ JOHN LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education* and *Of the Conduct of the Understanding*, R.W. GRANT — N. TARCOV (eds.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, IN 1996, 69.

¹⁸ *Ibid.*, 170.

towards each other»¹⁹. They are satisfied with acquiring and regurgitating large amounts of information. However, they fail to decipher and understand «the respective relations which exist between their acquisitions», and thereby they fall short of forming a connected view of the relevant issues at hand²⁰.

Newman's account of faith and reason wonderfully illustrates the intersection of his Anglican and Catholic periods of reflection²¹. For example, Newman's appeal to probability as the "guide of life" is deeply influenced by the work of Bishop Joseph Butler²². In the *Apologia*, Newman explains the importance of Butler for developing his own account of the rationality of religious belief. An important epistemic feature that the *Grammar of Assent* highlights is the role that the illative sense plays in the final resolution of concrete questions. Here, the illative sense determines the «limit of converging probabilities and the reasons sufficient for a proof»²³. It recognizes the extent to which probabilities converge toward a certain conclusion.

¹⁹ *Idea*, 102, 368.

²⁰ J.H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford Between A.D. 1826 and 1843*, ed. J.D. EARNEST – G. TRACEY, Clarendon Press, Oxford 2006, 197. Henceforth cited as *US*.

²¹ In this essay, I will not try to sort out the relationship between Newman's ecclesial identity and the philosophical aspects of his thought, especially since the latter merits attention in its own right and because I do not think there is significant philosophical change from his earlier to his later works on the rationality of religious belief.

²² J.H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, ed. I.T. KER, Penguin Books, New York, NY 1994, 31. Henceforth cited as *Apo*. Newman's parity argument in *US* 11 is framed in Butlerian terms. On Newman and Butler, see J. GARNET, *Joseph Butler*, in AQUINO – KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, 135-153. Newman, according to Abraham, draws attention to the role of judgment and «cumulative case arguments in getting access to the truth. In this he fits naturally in the Anglican tradition that runs from Richard Hooker (1554-1600) through Joseph Butler (1692-1752) in the generations before him to the work of F.R. Tennant (1866-1957) and Basil Mitchell (1917-2011) in the generations after him» [ABRAHAM, *Revelation*, in AQUINO – KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, 311-312; see also ABRAHAM, *Cumulative Case Arguments for Christian Theism*, 17-37].

²³ On Newman's use of the example of the cable to illustrate his cumulative case approach to the rationality of Christian belief, see *LD* xxi. 146.

Notwithstanding their differences, Newman also acknowledges and appreciates the extent to which his mentor Richard Whately shaped his own intellectual formation and his constructive account of faith and reason. As Newman notes, Whately, «emphatically, opened my mind, and taught me to think and use my reason. [...] he had taught me to see with my own eyes and to walk with my own feet. [...] he had not only taught me to think, but to think for myself»²⁴. In addition, Newman helped Whately “compose a considerable portion” of the *Elements of Logic*²⁵. Whately’s influence is no more apparent than in Newman’s distinction between implicit and explicit reason. In this respect, Newman’s crucial distinction is between how the mind actually works and how we try to represent such activity in and through logical analysis. The former is logically prior to “investigation, argument, or proof”; the latter is «but the explicit form which the reasoning takes in the case of particular minds»²⁶. As Geertjan Zuijdwegt points out, «Whately’s conception of logic as a formal science that analyzes arguments rather than a set of rules to dictate the reasoning process provided Newman with the necessary framework to distinguish logic or formal argument from reasoning as such». Thus, Newman offers a «thorough and indeed systematic reinterpretation of evidential apologetics by creatively expanding the theoretical framework he inherited from Whately’s works on logic and rhetoric»²⁷.

Newman’s engagement with these philosophical perspectives focuses on the conditions under which a belief can be considered rational. He accordingly challenges the claim that reason is reducible to an explicit or formal mode of reasoning. Such a view fails to grasp or make a basic distinction between arguing and reasoning. A «person may reason well, without knowing the rules of Reason, or being able to put into shape or into words the process which he goes through. Reason may be implicit,

²⁴ *Apo* 31.

²⁵ See R. WHATELY, *Elements of Logic*, International Debate Education Association, New York, NY 2008, ix.

²⁶ *US*, 180.

²⁷ G. ZUIJDWEGT, *Richard Whately’s Influence on John Henry Newman’s Oxford University Sermons on Faith and Reason (1839-1840)*, “Newman Studies Journal” 10 (2013), 1, 88-89.

and yet be as truly Reason as if it were drawn out into explicit form»²⁸. Newman distinguishes between the evidential considerations in the formation of faith and the articulation of them in a publicly accessible manner²⁹. Explicit reasoning may «be the judge, without being the origin, of Faith; and that Faith may be justified» by this mode of reasoning, «without making use of it»³⁰. The difference is between faith having grounds and articulating the grounds or providing an argument for our beliefs. In other words, the operation of the mind is not reducible to the capacity to formalize one's reasoning and not all grounds are reducible to publicly available or a formal mode of presentation. As a result, faith is «not an illogical process, because it is not exhibited in logical form. The analysis of reason does not make reason good, but proves it to be so; it was good before the analysis, and the analysis does but test it by critical rules»³¹. Newman, then, does not reject the importance of reasoning; rather, he emphasizes the extent to which intuitive judgments, sagacity, or an implicit process of reasoning factor into the formation of our religious and non-religious beliefs. The distinction is between the implicit process of reasoning and the capacity to explain or translate this process of reasoning on paper.

Conclusion

The point of this essay is not to suggest that Newman's conversion to Rome was without its challenges and critical reactions. Rather, it is simply to suggest that a Newmanian approach to ecumenical relations, constructively construed, calls for the capacity to connect new and existing insights and to enlarge intellectual horizons³². People who desire to form a connect-

²⁸ Appendix B: "Newman's 'Rough Draft of Matter for Preface to French Translation of Univ. Sermons, Afterwards Written for Dalgairns in Latin (1847)'" , in *US*, 246.

²⁹ See J.H. NEWMAN, *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*, D. HOLMES (ed.), Clarendon Press, Oxford 1976, 84-6, 121, *US*, 178, *GA*, 249, and J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, Ignatius Press, San Francisco, CA 1987, vi/23, 339.

³⁰ *US*, 132.

³¹ Appendix B, in *US*, 247.

³² See *US*, 101.

ed view engage in practices such as conducting thorough inquiries, carefully scrutinizing evidence and arguments, investigating numerous fields of study, considering alternative explanations, and giving, receiving, and responding to criticism. In this sense, engaging with Newman's thought needs to be done appreciatively, critically, and holistically. We should be clear about what we are seeking to accomplish and evaluate accordingly. We also should not allow a particular point of view to "usurp or occupy the universe"³³. More importantly, the practice of gleaning insights from others plays a fundamental role in achieving what Newman stipulated as the aim of a connected view — seeing how things fit together in light of one another and thus acquiring a view of the whole.

Frederick D. Aquino
SMU — Perkins School of Theology
Dallas TX
(faquino@smu.edu)

³³ *Idea*, 63.

ABSTRACT

This essay explores, in a preliminary way, the relevance of John Henry Newman's thought for ecumenical relations. However, it is not making the historical claim that Newman was an ecumenist. Instead, this essay draws attention to a possible constructive link between Newman's concept of a connected view and the cultivation of an ecumenical habit of mind in a contemporary context. First, it spells out what this habit of mind might entail in light of Newman's notion of a connected view. Second, it provides some examples of Newman's own engagement with different philosophical perspectives in both his Anglican and Catholic periods of thought. Third, it concludes that the practice of gleaning insights from others plays a fundamental role in achieving what Newman stipulated as the aim of a connected view – seeing how things fit together in light of one another and thus acquiring a view of the whole.

NEWMAN E L'ECUMENISMO: L'IMPORTANZA DI UNA "CONNECTED VIEW"

Questo saggio esplora, in via preliminare, la rilevanza del pensiero di John Henry Newman per le relazioni ecumeniche. Tuttavia, non si intende sostenere storicamente che Newman fosse un ecumenista. Piuttosto, il saggio pone l'attenzione su un possibile legame costruttivo tra il concetto newmaniano di "connected view" e lo sviluppo di un habitus mentale ecumenico nel contesto contemporaneo. In primo luogo, si delinea cosa possa implicare questo habitus mentale alla luce della nozione di "connected view" di Newman. In secondo luogo, si presentano alcuni esempi dell'impegno di Newman con diverse prospettive filosofiche sia nel periodo anglicano che in quello cattolico del suo pensiero. Infine, si conclude che la pratica di trarre intuizioni dagli altri svolge un ruolo fondamentale nel raggiungimento di ciò che Newman indicava come scopo di una "connected view": vedere come le cose si relazionano tra loro e, di conseguenza, acquisire una visione d'insieme.

Keywords: ecumenismo; "visione integrata"; fede e ragione; qualità valutative

NEWMAN, INTERPRETE ECCLESIALE DELLA RIVELAZIONE

1 – 2 – 3 – 4. – 5.; 5.1 – 6

Parole chiave: Cristo; Chiesa; Scrittura; Tradizione; Autorità; Padri; Razionalismo; Giustificazione

1. L'esistenza umana e credente di Newman, immersa nell'ambiente religioso, culturale sociale dell'epoca vittoriana che l'ha visto protagonista, ha inciso in profondità nella sua predicazione e nel suo pensiero filosofico e teologico. Considerando l'occasionalità della sua produzione teologica, e seguendo a tratti la sua vita, ci soffermeremo brevemente su alcuni elementi che riteniamo fondamentali circa il tema in questione, con attenzione al loro risvolto ecclesiologico, centrale per accostarsi al genio newmaniano.

Newman, uomo di preghiera e d'azione, al vertice dei pensatori e dei maestri che hanno segnato il secolare cammino del cristianesimo, così narra di sé in riferimento alla Sacra Scrittura: «Fin da fanciullo mi è stato insegnato a trarre molto piacere nella lettura della Bibbia; ma, fino ai quindici anni, non avevo convinzioni religiose precise. Naturalmente conoscevo a perfezione il catechismo»¹. Quel “molto piacere”, ricavato dalla lettura delle Scritture, testimonia la sua continua frequentazione dei testi sacri che lo accompagneranno per tutta la vita. L'educazione alla lettura della Bibbia fin dalla tenera età, tipica del protestantesimo, la cui spiritualità è segnata dal principio della *Sola Scriptura*, è mediata tuttavia all'interno dell'anglicanesimo, fedele alla Bibbia nella versione del re Giacomo I, ma nello stesso tempo al *Prayer Book*, mentre la sua giovinezza è influenzata dall'evangelicalismo (*evangelicalism*) di radice calvinista². La conversione

¹ J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, a cura di F. MORRONE, Paoline, Milano 2001, 133. In seguito, *Apologia*.

² Il credo *evangelical* avviato in Inghilterra dalla predicazione di J. Wesley (1703-

del 1816, che in qualche misura lo ha fatto uscire da una sorta di indifferenza religiosa, oggi probabilmente, *mutatis mutandis*, classificabile come quella dei nostri giovani *nones*, è stata per Newman la prima esperienza, un primo contatto col Dio personale che, dopo lunga ricerca tesa alla conoscenza della Verità, come Luce gentile³ si è proposta con forza al suo cuore e alla sua intelligenza.

Dal punto di vista spirituale e teologico, la conversione del 1816 lo segnnerà, in modo particolare, riguardo alla problematica della salvezza personale, centrale nell'ambiente protestante-anglicano inglese. La salvezza è vissuta da Newman con la ricerca della Verità che, attraverso passaggi gradualisti, lo porterà ad identificarla in un primo momento con il rapporto personale con Dio in Cristo, *God and myself*⁴, successivamente approfondito nella Chiesa di Cristo nel periodo anglicano prima e poi in quello cattolico, guidato in tutta la vita dalla ricerca della santità (*Holyness first*), verità esistenziale, riconosciuta in Gesù, il Verbo incarnato. In questo tessuto umano segnato in profondità dal suo incontro con il Vivente, è possibile leggere per esempio lo studio sull'atto di fede, che ha impegnato Newman per tutta la sua vita, ispirato dalla dialettica dell'*et-et* mutuata dalla Rivelazione compiuta in Cristo e illuminata dal magistero dei Padri della Chiesa. Newman combatterà lo schema dualistico, tipico delle grandi eresie, che si riverberava, a livello più strettamente teoretico, nell'*aut-aut* tra fede e ragione, naturale e soprannaturale, religione e rivelazione,

1791), definita da Newman «religione del cuore, senza ortodossia di dottrina» (*Parochial and Plain Sermons*, Longmans, Green and Co., London 1891, III, 171, citeremo PS), si impenna intorno all'esigenza della conversione, come esperienza certa e profonda della propria salvezza, confidando unicamente su Cristo, inteso come Salvatore personale. L'evangelicalismo si esprimeva in manifestazioni entusiastiche ed estatiche, nelle quali l'elemento emotivo giocava un ruolo fondamentale di coagulo e di convincimento sulle persone

³ In tal senso si può leggere la famosa poesia *Lead me, kindle light*, scritta nel 1833 durante il viaggio nel Mediterraneo presso le Bocche di Bonifacio. Cf. *Apologia*, 172-173.

⁴ La concretezza con cui ci si percepisce è per Newman la medesima con cui si percepisce Dio. Cf. L. BOUYER., *Newman. His Life and His Spirituality*, Burn and Oates, London 1958; H. GRAEF, *God and Myself. The Spirituality of J.H. Newman*, Hawthorn Books, London 1967; V.F. BLEHL, *The White Stone. The Spiritual Theology of John Henry Newman*, Saint Bede's Publications, Petersham 1994.

schema tipico del razionalismo teologico da una parte e del fideismo degli *evangelicals* e dell'ultramontanismo cattolico dall'altra. Era suo desiderio modulare il pensare e l'agire in conformità alla presenza del Dio di Gesù nella sua vita, che teologicamente ha individuato come “principio dogmatico” fondamentale⁵. Per Newman la dimensione dogmatica della fede non solo rispondeva alla sua esigenza di concretezza e di ordine nell'esperienza credente, ma si prestava a difendere dal sentimento soggettivo l'oggettività della Rivelazione custodita dalla Chiesa, e particolarmente da «una Chiesa visibile, con sacramenti e riti che sono i canali della grazia invisibile. Ritenevo che questa fosse la dottrina della Scrittura, della Chiesa primitiva, e della Chiesa anglicana»⁶.

2. “Principio dogmatico” e “Chiesa visibile” sono due fondamentali della visione teologica newmaniana, impegnati anzitutto nella sua lotta contro il liberalismo religioso e il razionalismo. In verità le idee empiriste ed illuministe, secondo le quali la ragione è misura della Rivelazione, nell'espressione dell'esaltazione della ragione e della libertà di pensiero, lo conquisteranno per un breve periodo della sua esistenza mediante la scuola noetica, presente ad Oxford dove Newman aveva iniziato il percorso accademico. Newman aveva ben presente come la filosofia moderna recepita in ambito inglese in modo particolare da Locke e da Hume, sulla scia di Descartes, nel promuovere il razionalismo individualista e ponendo le basi della critica alla Rivelazione, aveva avviato una sistematica demolizione dei fondamenti della fede cristiana. In questa visione solo la ragione era deputata a formulare una religione naturale e razionale, capace di elaborare una nuova cosmologia e di conseguenza un'autentica antropologia.

Ad ogni modo il legame culturale-filosofico con il vescovo Joseph Butler (1692-1752) con la sua opera *L'analogia della religione, naturale e rivela-*

⁵ «[...] ciò che combattevo era il liberalismo, e per liberalismo intendo il principio antidogmatico con tutte le sue conseguenze. [...] Ecco il primo punto di cui ero certo. Sono cambiato in molte cose, ma in questa no. Dall'età di quindici anni il dogma è stato il principio fondamentale della mia religione: non conosco altra religione; non riesco a capire nessun'altra specie di religione; una religione ridotta a un semplice sentimento per me è un sogno e un inganno» (*Apologia*, 187-188).

⁶ *Ibid.*, 188.

ta (1736)⁷, aiuterà Newman a criticare in modo particolare lo scetticismo di Hume in relazione alla Rivelazione e a respingere la nozione di ragione praticata nella tradizione culturale inglese. Nutrito dell'empirismo di Locke il pensiero filosofico del tempo irrideva come irrazionali le "credenze scontate", non provate con i nuovi metodi "scientifici", ma che in buona parte costituiscono la base della vita quotidiana. Questa logica eliminerebbe però l'esperienza umana accumulata e assimilata nel tempo e vissuta in modo "irriflesso"⁸. Sarà questa una via che Newman utilizzerà in modo sistematico nella *Grammatica dell'assenso* contro l'empirismo. Tuttavia la terminologia utilizzata in quest'opera e ancora prima nei *Sermoni Universitari*, in qualche modo rilevano la sensibilità fenomenologica di Newman mutuata dall'empirismo per alcune sue analisi nel rapporto fede e ragione, rilevanti nel suo approccio teologico al tema della Rivelazione.

Con *The Arians of the Fourth Century* (1833) Newman inizia a misurarsi con i grandi temi della Rivelazione e della tradizione della Chiesa, polemizzando con il razionalismo teologico presente nell'Università di Oxford e negli ambienti liberali dell'anglicanesimo. Newman aveva compreso che l'attacco al cristianesimo, in tutte le epoche, passava sempre per la negazione della divinità di Gesù e, di conseguenza, per la relativizzazione dell'unicità della sua mediazione salvifica e successivamente dell'irrelevanza della missione della Chiesa. La crisi ariana in tal senso era esemplare. Dallo studio della scuola alessandrina e dai Padri cappadoci, Newman apprende la lettura allegorica e spirituale della Scrittura, la cui chiave interpretativa è il farsi carne del Verbo, anzi: «l'oggetto stesso della Scrittura altro non è che parlare dell'Uomo-Dio o del Dio-Uomo, cioè Gesù Cristo

⁷ «[...] questo studio fu per tanti, come per me, un momento importante nello sviluppo delle loro opinioni religiose. La sua insistenza su una Chiesa visibile, oracolo di verità e modello di santità, sugli obblighi di una religione esteriore e sul carattere storico della Rivelazione sono caratteristiche di questa grande opera che colpiscono subito il lettore» (*Apologia*, 144).

⁸ Su Locke, Newman rilevava: «Gli stessi modi di ragionare e convincimenti che per me sono naturali e legittimi per lui sono irrazionali, emotivi, spuri ed immorali; e ciò, credo, perché egli si richiama ad un suo ideale di come la mente *dovrebbe* agire, anziché indagare la natura reale della mente umana» (NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, trad. a cura di U. TOLOMEI, Jaca Book – Morcelliana, Milano – Brescia 1980, 99. Citeremo *Grammatica*).

[...] oggetto proprio della Scrittura»⁹. Mediante i Padri, Newman aveva colto che il singolare mistero dell'Incarnazione era stato custodito dalla Chiesa attraverso l'esplicitazione sempre più puntale della fede celebrata, vissuta e testimoniata nel confronto dialogico con la cultura del tempo. Il razionalismo teologico ariano, simile a quello presente nell'università oxoniana del suo tempo, portava l'affondo al cuore dell'ortodossia cristiana: l'esclusività e l'universalità della salvezza in Gesù (cf. At 4,12). Volendo razionalizzare la Rivelazione l'arianesimo aveva portato il cristianesimo ad una regressione speculativa e pastorale mortificando la novità mai del tutto afferrabile dell'annuncio evangelico affidato alla Chiesa. Durante la crisi ariana, la Chiesa, rispetto agli eretici, aveva fatto ricorso alla Tradizione più che alla Scrittura o se vogliamo alla Scrittura letta nella Tradizione per custodire il deposito della fede. In realtà fin dagli inizi della vicenda della Chiesa, quando ancora non esistevano simboli di fede, Scrittura ed esperienza viva della Chiesa erano concepite e percepite unite¹⁰.

I Padri, intuendo che la Rivelazione dilatava l'esercizio della ragione, avevano segnalato che le verità della fede, contenute esplicitamente o implicitamente nella Scrittura, non potevano essere espresse con la sola Scrittura, era necessaria una mediazione intellettuale, razionale, benché aperta alla rivelazione del Mistero. L'esercizio teologico dei Padri, capace di un confronto serrato e apologetico con la cultura del loro tempo, si era svolto nel vivente corpo della Chiesa, il cui Magistero è tenuto a vincolare al momento oggettivo della Rivelazione (ortodossia) ogni ricerca di verità per salvaguardare, anzitutto, l'assenso di fede dei semplici¹¹. La Scrittura,

⁹ NEWMAN, *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, a cura di A. PRANDI, Il Mulino, Bologna 1967, 357.360. Citeremo, *Sviluppo*.

¹⁰ «La sovrana autorità della Scrittura come documentazione della verità, non viene diminuita neppure in minima parte da questo ricorso alla Tradizione [...] dobbiamo distinguere con cautela una tradizione che soppianta e perverte i documenti ispirati ed una, del tutto subordinata, che li avvalora e li illustra. È a quest'ultima che Ireneo si riferisce, sostenendo che la dottrina tradizionale e quella scritta sono sostanzialmente una e identica» (*Sviluppo*, 42).

¹¹ Il servizio ecclesiale dei teologi, che si esprime nell'intelligenza critica della fede, nell'avere chiara la distinzione tra la verità teologica e l'opinione teologica, ha bisogno di quella libertà di pensiero e di ricerca, che nel passato, molte volte, ha consentito di difendere con più forza la verità rispetto all'*Ecclesia docens*. Su questo cf. la prefazione

interpretata nella Chiesa, è così norma regolativa nella trasmissione della fede cattolica condivisa dai membri dell'unica Chiesa. Newman notava che fin dai primi secoli la pratica della Chiesa, aveva messo in evidenza l'esigenza di una lettura autorizzata della Scrittura, impossibile da praticarsi senza un'autorità riconosciuta. Una Tradizione, intesa come voce autorevole della Chiesa indivisa, presente in tutti i tempi e in tutti i luoghi, espressione certa della comunione tra le Chiese e manifestata nel consenso unanime sulla confessione e sulla pratica della fede.

Da anglicano Newman aveva già respinto il principio della *Sola Scriptura*, poiché lasciava al libero esame del singolo credente (*fides qua*) il senso ecclesiale della Scrittura inclusa nella Rivelazione. Nei suoi studi sull'Antichità cristiana Newman aveva ben focalizzato la questione: la lotta contro le eresie aveva posto in rilievo la necessità di un'intelligenza ecclesiale della Scrittura.

3. Nel percorso che lo porterà verso la Chiesa cattolica, il 30 marzo 1838 Newman pubblica le tredici *Lectures on the Doctrine of the Justification* predicate nella cappella Adam de Brome in S. Mary in Oxford, sostanzialmente “cattoliche” nell'interpretazione della giustificazione. Newman, al di là della contingenza di dare corpo alla teologia anglicana, era interessato ad affrontare la delicata questione a partire da una lettura globale della Scrittura nel solco della Tradizione e possibilmente non viziata da pregiudizi confessionali. Nelle “Conferenze sulla giustificazione”, emerge in modo trasversale il metodo esegetico con cui Newman si accosta alle Scritture sul tema, approccio fondamentale alla Rivelazione che in sostanza si mostrerà essere la base interpretativa di fondo anche nelle opere cattoliche.

È necessario considerare che con la lettura dell'*Analogy* del Vescovo Butler e il *Christian Year* di Keble¹², Newman sarà sollecitato ad approfon-

nella terza edizione di *The Via Media of the Anglican Church*, Longmans, I-II, Green and Co., London 1888, qui I, XLVII. Citeremo *Via Media*.

¹² J. Keble (1792-1866) è l'autore del famoso sermone *National Apostasy*, tenuto in St. Mary il 14 luglio 1833, che diede l'avvio insieme a Newman al Movimento di Oxford. Keble fu sempre molto vicino al cattolicesimo, senza peraltro aderirvi mai.

dire il tema del “sistema sacramentale” che, in forza del mistero dell’Incarnazione, informa la stessa Rivelazione e, di conseguenza, la Chiesa¹³. Il tema ecclesiologico si presenta per lui nel cuore della Rivelazione così come la riflessione teologica sulla giustificazione, di capitale importanza per la visione cristiana della Grazia e della persona umana, è intimamente legata all’ecclesiologia. La fede cristiana, in quanto fede storica, è fede ecclesiale, e perciò l’ortodossia, come declinazione della Rivelazione, non è una questione di semplice speculazione ma, per Newman, si presenta come l’argomento di vita o di morte del cristianesimo. Studiando la crisi dell’arianesimo e, negli anni successivi, quella del monofisismo, Newman prenderà lucidamente coscienza dell’impossibilità di conservare, interpretare e trasmettere nel tempo la ricchezza della Rivelazione dei due Testamenti, senza riconoscere alla Chiesa le note dell’apostolicità e della cattolicità e, quindi, quella sua stessa dimensione sacramentale-visibile, espressa anche nell’autorità¹⁴ che disciplini l’inevitabile “sviluppo della dottrina”, come i Padri avevano insegnato. L’incontro con Dio, e la Sua azione giustificatrice, non accade nella sola coscienza del singolo, mediante la fede fiduciale, ma soprattutto nel grembo ecclesiale, spazio storico di salvezza nel quale, per l’opera dello Spirito del Signore, raggiunge e tocca i singoli credenti mediante i sacramenti della Chiesa.

Persuasato della bontà della sua posizione in riferimento alla teologia di Lutero e dei suoi successori, Newman fa notare che in sostanza sono pochi i testi posti a fondamento della loro dottrina sulla giustificazione e questi testi, peraltro, sono interpretati a partire da un assunto teologico precostituito. Ecco le sue parole: «Inutilmente san Paolo afferma più volte che noi *siamo* giusti; i Maestri protestanti hanno decretato che non lo siamo realmente [...]». Questo va infatti decisamente oltre ciò che è richiesto dal più

¹³ Cf. E.J. TOLHURST, *The Church. A Communion in the Preaching and Thought of J.H. Newman*, Camelot Press, Southampton 1988. F. MORRONE, *Il Figlio di Dio fatto uomo. L’incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J.H. Newman*, Jaca Book, Milano 1990. R. LA DELFA, *A Personal Church? The Foundation of Newman’s Ecclesiological Thought*, I.L.A. Palma, Palermo – São Paulo 1997.

¹⁴ Sulle conseguenze teologiche di quest’aspetto ci permettiamo rimandare ad un nostro contributo: F. MORRONE, *Il papato nel pensiero di J.H. Newman*, “Communio” 116 (1991), 64-83.

accanito difensore del diritto alla privata spiegazione, essendo nientemeno che il tentativo di assoggettare la Scrittura ad un sistema pre-ordinato, per questo nessuno può sostenere che un tale sistema derivi realmente dalla Scrittura. Sarebbe rendere la Scrittura non un volume di indicazioni al quale noi dobbiamo accostarci con riverenza, ma, nella migliore delle ipotesi, un magazzino di testi da utilizzare a favore delle nostre opinioni, e nessun sostenitore del libero esame è giunto a tanto»¹⁵.

In sostanza per Newman, più che la Scrittura, è Lutero ad affermare che solo la fede giustifica. Un approccio parziale alla Scrittura ha impedito ai protestanti di specificare cosa si intende esattamente per *sola fide* e la sua peculiarità nell'atto della giustificazione rispetto alle altre due virtù teologiche, principalmente l'amore. Tuttavia anche la teologia della Chiesa di Roma, ponendo l'accento sulla giustificazione, intesa essenzialmente come rinnovamento dell'anima (dono creato), ha in realtà misconosciuto proprio quei testi biblici che i protestanti adducono a fondamento della giustificazione per sola fede. Per Newman, nondimeno, sia la teologia cattolica sia quella protestante non hanno saputo valutare pienamente la Rivelazione neotestamentaria dell'Inabitazione trinitaria nel cuore dell'uomo, come fondamento e senso ultimo della giustificazione del peccatore, quale punto di convergenza e di dialogo critico delle posizioni protestanti e cattoliche. Per Newman comunque la sacra Scrittura rimane il luogo privilegiato imprescindibile per comprendere appieno il mistero della grazia di Dio e della libertà umana. Esempio, in questa prospettiva la VI Conferenza così come la III e IV. Il richiamo sistematico alla Scrittura, confrontato e confortato dalla tradizione teologica dei Padri, Agostino in particolare, diviene il principio di fondo per elaborare una corretta teologia della grazia che, a parere di Newman, poteva essere sostanzialmente accolta sia dai protestanti come dai cattolici¹⁶. Da notare che nel suo approccio alla Scrittura ritorna come costante il principio esemplificante e chiarificatore del mistero del Verbo incarnato, con esiti che a volte si traducono in piccoli saggi di ermeneutica biblica, come nel caso del paragrafo 7° della V Conferenza.

¹⁵ J.H. NEWMAN, *Che cosa ci salva. Corso sulla dottrina della giustificazione*, a cura di F. MORRONE, Jaca Book, Milano 1994, 147.152. Citeremo, *Giustificazione*.

¹⁶ Il dialogo ecumenico si è mosso sostanzialmente in questa direzione.

Il ricorso alla dimensione “creativa” della Parola di Dio, per esempio, aiuta Newman a risolvere il dilemma del senso attivo e passivo della giustificazione. Dichiarare giusto, senso proprio del giustificare, in Dio coincide con il rendere giusto il peccatore. Questo perché, rileva Newman, la parola di Dio: «È una parola che possiede come suo complemento l’operare. Questa è lo specifico dell’attività di Dio, così come si manifesta nella Scrittura: ciò che l’uomo realizza operando, Dio lo compie parlando. []. La Scrittura ci racconta abbondantemente, qualsiasi cosa voglia dire, che Dio compie le sue opere non per mezzo di un’operazione, ma “per la potenza della Sua parola”»¹⁷. In un altro passaggio Newman tenta di superare la questione del rapporto tra giustificazione e rinnovamento, intese dai protestanti come due momenti indipendenti della dottrina della grazia, a cui sottostà una netta separazione tra liberazione dalla colpa e liberazione dal peccato. In realtà, annota Newman, «la Scrittura parla di un solo dono, che alcune volte chiama rinnovamento, altre volte giustificazione, a seconda del punto di vista, saltando dall’uno all’altro così rapidamente e così bruscamente, da costringerci ineluttabilmente a dedurre che essi *sono* realmente uno, e solo concettualmente due, poiché la nostra giustizia è solo una qualità del nostro rinnovamento. In altre parole, questa distinzione tra essere giusto ed essere santo, così accuratamente proposta oggi da molti uomini, non è dottrina biblica»¹⁸. Tra giustificazione e santificazione Newman tuttavia mantiene una certa tensione, per porre in risalto la dimensione escatologica della santificazione, quasi a ricordare che il *simul justus et peccator* di Lutero ci riporta alla nostra realtà di viatori, sempre soggetti alla possibilità di ricadere nel peccato.

Ora, se è da respingersi quell’idea protestante che conduce ad una giustificazione estrinseca e nominale, una sana teologia non può non accogliere quella dottrina, che, fondata nella Scrittura, fa consistere la giusti-

¹⁷ *Giustificazione*, 138. «La parola di Dio fa ciò che proclama, o secondo la terminologia moderna, il messaggio evangelico è attuativo; esso rende effettiva la realtà di cui parla. (...) La parola di Dio compie quanto afferma all’atto stesso della sua proclamazione», COMMISSIONE ECUMENICA CATTOLICO-LUTERANA USA, *Giustificazione per fede*, 88, “Regno/Doc.” 29 (1984), 178. Questa breve citazione ci offre la misura dell’attualità della teologia di Newman.

¹⁸ *Giustificazione*, 94.

ficazione nell'atto giuridico di Dio di dichiararci giusti mentre eravamo peccatori. Newman è attento a salvaguardare l'assoluta gratuità dell'agire divino: non c'è niente che precedendo il dono gratuito della fede meriti la giustificazione¹⁹. È certo, però, che la dichiarazione di Dio non può misurarsi con la parola umana, poiché, con la sua Parola egli chiama all'esistenza ciò che non è. Una tale visione implica necessariamente una concezione cristologica ed ecclesiologica che, esprimendosi all'interno del principio sacramentale, già accennato, permette di accogliere i segni sacramentali della fede della Chiesa, non come meri riti liturgici, ma come atti che, in virtù della potenza dello Spirito, proclamando la stessa Parola creatrice del Padre, si rivelano realmente salvifici, in quanto realizzano quello che annunciano. Il Battesimo, di conseguenza, non potrà essere considerato un segno esteriore dell'avvenuta giustificazione per fede, quanto piuttosto lo strumento della giustificazione medesima e l'inizio reale del rinnovamento operato nel cuore del peccatore.

Newman inoltre è già attento, come suo solito, al movimento culturale e teologico che sta interessando in questo periodo l'Europa, in modo particolare le scuole esegetiche che hanno avviato un nuovo approccio alla Scrittura, definiti da lui "sistemi moderni"²⁰ che rischiano di circoscrivere

¹⁹ «Prima che l'uomo avesse fatto qualsiasi cosa individualmente, o avesse pagato qualcosa in anticipo, ad eccezione della fede, e neanche la fede nel caso dei neonati, gli è stato posto a suo credito l'intero tesoro della redenzione, come se egli avesse compiuto infinitamente di più di quanto potesse fare. Egli è "proclamato", secondo il modello del suo Salvatore, l'adottivo "figlio di Dio con potere" ad opera di una spirituale resurrezione» (*Giustificazione*, 119).

²⁰ «Il nostro compito è trovare il vero significato, non imporre qualcosa da utilizzare come tale. Ragionamenti astratti come i precedenti non ci aiuteranno mai a trovare il vero senso; i sistemi delle scuole non sono commenti al testo. L'intelletto e il pensiero degli autori ispirati erano più profondi di quanto lo siano i nostri [...] Eppure proprio in questo modo vengono trattati i sacri termini degli Apostoli, e non solo da coloro che interpretano in base ad una teoria, dei quali ho parlato finora, ma anche da altri, i quali sono abbastanza perspicaci da sconfessare la schiavitù dei sistemi moderni, o troppo imprudenti o ostinati per assimilarli. Le parole della Scrittura sono spogliate dei loro tesori nascosti e sciupate tra una moltitudine di significati tanto incerti, insufficienti e discordanti, quanto brillante ed attraente come la luce del sole è il suo unico vero senso» (*Giustificazione*, 154).

la Parola nel “contesto”²¹, sterilizzando la dimensione propriamente spirituale della Scrittura nel senso profondo e simbolico, così come la grande scuola patristica²² aveva insegnato e che Newman aveva ben assimilato. Per una corretta interpretazione della Rivelazione egli dunque sosteneva che la legittima analisi dei testi attenta al contesto deve essere supportata in senso generale dalla regola di fede della Chiesa che nei Padri trova dei maestri sicuri per bilanciare l’accento posto in modo quasi unilaterale dall’emergente scuola liberale, quasi un lessico per non smarrirsi nei molteplici significati delle parole utilizzate dalla Scrittura²³. Nel Tract 85, *Lectures on Scripture Proof of the Doctrines of the Church*, altro testo che,

²¹ Ecco un passaggio significativo: «Noi non dobbiamo quindi interpretare i termini usati nella Scrittura attraverso le nostre teorie scolastiche; tuttavia, nemmeno possiamo sempre interpretarli per mezzo dell’uno o dell’altro brano particolare della Scrittura, nel quale sono contenuti. Naturalmente, tener conto del contesto nel quale una parola ricorre è un passo in avanti per l’autentica interpretazione, ma non è abbastanza. Nella Scrittura, come altrove, le parole rimandano a certe realtà, sono usate con riferimento a quelle realtà, e devono essere spiegate per loro tramite. Prese separatamente, esse possono avere molte sfumature di significato, le quali, sebbene molteplici, appartengono ad un’unica famiglia, e sono solo variazioni di esso, ammesso che riusciamo a trovarlo. In questo o in quel passaggio la parola può rivelare, più o meno, il suo unico e pieno significato; ma la misura con la quale è posto in evidenza dal contesto, dipende dalla casualità delle altre parole con le quali essa è connessa. Perciò, ritengo che noi non potremmo mai giungere al vero e completo significato di una parola mediante il suo contesto particolare, con il quale essa ha generalmente in comune solo due o tre punti, o uno solo dei suoi aspetti» (*Giustificazione*, 153-154).

²² «Questa è la eccezionale consuetudine dei Padri nel commento della Scrittura; essi realizzano quello che nessun esame del contesto particolare può esaurientemente fare, facendoci conoscere i contenuti della Scrittura. Essi ci comunicano non ciò che le parole significano nel loro senso etimologico, filosofico, classico o scolastico, ma ciò che esse intendono dire realmente, ciò che esse significano nella Chiesa cristiana e in teologia» (*Giustificazione*, 156).

²³ «Coloro i quali desiderano fare a meno dell’Antichità, dovrebbero coerentemente andare oltre, tentando di imparare un linguaggio senza dizionario. Questa quindi è la consuetudine dei Padri nell’interpretazione della Scrittura; coloro i quali procedono sempre mediante il contesto particolare, proseguono polemicamente, ma non giungono ad una conclusione; coloro che procedono per mezzo di sistemi scolastici giungono ad una conclusione, ma senza premesse certe; ma coloro che consultano l’Antichità guadagnano contemporaneamente un’autorità e una guida» (*Giustificazione*, 156).

come le *Lectures on Justification*, è pensato nell'ambito della sua ricerca di una *Via Media* tra il protestantesimo e Roma, si sofferma in modo più sistematico sulla Tradizione che offre quella luce necessaria e più profonda per una corretta lettura della Scrittura che nel grembo ecclesiale trova la sua naturale collocazione. In Newman pertanto il primato della fedeltà alla Rivelazione così come la Chiesa l'ha trasmessa, pur con tante vicissitudini e non poche contraddizioni, fa da argine sicura ai presunti diritti della critica biblica razionalista sulle ragioni della fede della Chiesa²⁴.

4. Il passaggio alla Chiesa cattolica (1845), pur nella continuità della sua maturazione teologica, inciderà più in profondità nel suo pensiero sulla Rivelazione. La domanda che lo interpellava in questo momento possiamo riassumerla in questi termini: se la Chiesa cattolica romana è nella continuità apostolica, come giustificare quelle dottrine che sembrano non avere un immediato riscontro nel Nuovo Testamento e nel cristianesimo primitivo? Dal 1840 al 1845, dopo aver lasciato l'insegnamento a Oxford, Newman elabora il principio dello sviluppo autentico della fede che permette di individuare nella crescita della dottrina credente della Chiesa romana la legittima depositaria dell'insegnamento neotestamentario e dunque della Rivelazione. Nei dogmi dei primi secoli, egli ravvisava gli indizi chiari di uno sviluppo interno in quell'organismo vivente e vitale che è la Chiesa

²⁴ «Diciamo allora: se rinunciamo al Vangelo, così come lo abbiamo ricevuto nella Chiesa, da chi andremo? In esso troviamo le parole di vita eterna: dove altro si possono rintracciare? C'è un'altra religione da scegliere se non quella della Chiesa? [...] È vero, possiamo anche cercare qualche eresia o setta. Ma perché, sono più sicure? La Chiesa è il tutto, le eresie non sono forse un frammento? [...] I settari abitualmente rinunciano alle dottrine della Chiesa e si basano sulla Bibbia della Chiesa; ma se le dottrine non possono essere dimostrate vere, neanche la Bibbia può esserlo: stanno in piedi o cadono insieme. [...] In base a quale principio coerente posso rinunciare a una parte e mantenere il resto? No: vedo una grande Opera davanti a me, che professa di essere l'opera di quel Dio il cui essere e i cui attributi sento dentro di me come reali. [...] Perché la Chiesa non dovrebbe essere divina? [...] Accetterò le sue dottrine con i suoi riti e la sua Bibbia e insieme, finché non avrò una prova chiara che si sbaglia. Sento che è la volontà di Dio che io faccia così; e poi, amo questi suoi beni, amo la sua Bibbia le sue dottrine e i suoi riti, e quindi credo», *Tract 85*, in <https://www.newmanreader.org/works/arguments/scripture/lecture8.html>; <https://archive.is/uROtC>.

di Cristo, avanzando nelle sue ricerche verso convinzioni da cui la sua coscienza non può sottrarsi. Il 4 maggio 1843 scrive a Keble, co-fondatore dell'*Oxford Movement*: «In questo momento, per quanto riesco ad analizzare le mie convinzioni, temo di considerare la Chiesa cattolica romana come la Chiesa degli Apostoli e quella grazia che si riscontra fra noi (che, per la misericordia di Dio, non è poca) come straordinaria e proveniente dalla sovrabbondanza con cui Dio la elargisce. Sono molto più sicuro del fatto che l'Inghilterra è nello scisma, che non della possibilità che le aggiunte romane al Credo primitivo non siano sviluppi, sorti da una profonda e viva percezione del divino deposito della fede»²⁵.

Il sogno della *Via Media* sostenuta con gli amici dell'*Oxford Movement*, specie dopo la sconfessione del *Tract* 90 ad opera dei Vescovi anglicani, era ormai svanito. Ma le “probabilità” – secondo il linguaggio newmaniano – che conducevano verso la Chiesa cattolica erano tante anche se era necessario verificare teologicamente quanto lo sviluppo della fede e della prassi ecclesiale accaduta nella Chiesa romana era da ritenersi conforme alla Rivelazione cristiana, oppure risultasse un’alterazione della genuina confessione della fede apostolica.

La pratica della Chiesa, fin dai primi secoli, aveva messo in evidenza l’esigenza di una lettura autorizzata della Scrittura, possibile però all’interno della Tradizione viva della Chiesa, intesa come processo di trasmissione viva della fede fin dall’inizio dell’avventura cristiana della Chiesa indivisa. Si tratta di una crescita nella fede che necessita di una sua traduzione dottrinale in una dinamica viva tra continuità e rinnovamento. D’altra parte Newman, nel suo cammino verso la Chiesa cattolica, è sempre più convinto che la Tradizione non va confusa con un rozzo indottrinamento dei principi della fede ma all’interno della dinamica umana della comunicazione-trasmissione, da persona a persona. L’esperienza viva della fede che procede dal tempo apostolico agli inizi ha preceduto gli scritti neotestamentari. In questo processo vivo garantito dalla Tradizione, la Chiesa può cogliere nel tempo il senso autentico della Rivelazione cui fondamento sono i testi sacri. Per una giusta comprensione delle verità di fede è necessario un cammino, un sviluppo graduale e omogeneo del *depositum fidei*.

²⁵ *Apologia*, 349.

Già con l'ultimo dei Sermoni universitari: *La teoria dello sviluppo nella dottrina religiosa* (1843) all'interno del rapporto fede e ragione, Rivelazione e storia, Newman riconosceva che il problema del rapporto tra la fede e la sua esplicitazione ortodossa ed ecclesiale si risolve nel riconoscere alla natura della fede cristiana una sua dimensione dinamica. Il linguaggio religioso umano è certamente sempre al di sotto della Rivelazione, eppure in esso deve comunicarsi nel cambiamento delle epoche umane. Se la Chiesa, quale organismo vivente, rimanesse fedele letteralmente e fissamente alla primitiva esperienza credente si troverebbe fossilizzata nelle sue stesse dottrine che poco hanno a che fare con l'esperienza viva dell'annuncio evangelico. Alla legge della vita sottostà la fede dei credenti, crescere comporta in qualche misura evolversi, non nel senso storicistico o evoluzionistico, ma nel senso di un necessario rinnovamento della vita. Al riguardo, per Newman, le eresie sono l'espressione di una fede involuta, mentre i dogmi, che immettono con coraggio novità nel cammino credente, esprimono al contrario la crescita del corpo ecclesiale assicurato in formule di fede come punti fermi del cammino e del cambiamento accaduti in seno alla cristianità fin dai primi tempi apostolici. Se le eresie sono l'espressione di una fede involuta e bloccata, i dogmi, al contrario esprimono la sua crescita²⁶. In sostanza in questi anni Newman si era reso conto che la Tradizione non era un fossile da conservare in dottrine che poco hanno a che fare con l'esperienza viva dell'annuncio evangelico.

Sul versante dell'ortodossia, ripercorrendo i problemi nodali del cristianesimo primitivo, Newman aveva evidenziato la necessità di mantenere inalterato il cuore della dottrina. Ma trasmettere l'interezza salvifica del Vangelo nella sua forma di *lex orandi e lex credendi* propria della tradizione della Chiesa, necessitava pur sempre, di una nuova articolazione concettuale di fede, così come avevano già fatto Atanasio e i Cappadoci nella polemica ariana. Nel suo fare teologia Newman era consapevole che la fedeltà alla verità di fede di sempre è in sé creativa poiché si colloca all'interno di una crescita storica della comprensione dell'unica apostolica fede che, pur nella sua particolarità, è posta all'interno di processi stori-

²⁶ Cf. J.H. NEWMAN, *Sermoni Universitari*, in ID., *Opere*, a cura di A. BOSI, Utet, Torino 1988, 699-728.

ci. Nel *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1845), opera subito dopo aver redatto la quale entrerà nella Chiesa cattolica, Newman annota puntualmente: «la fede che si chiama cattolica rappresenta anche oggi sul piano logico oltre che su quello storico, la fede originaria? [...] ho sostenuto che il cattolicesimo moderno non è altro che lo sviluppo e il complemento legittimo ossia lo sviluppo necessario e naturale della dottrina vigente nella Chiesa primitiva e che il carattere divino della sua autorità è implicito nell'essenza divina del cristianesimo»²⁷.

Da qui principio informatore epistemologico strutturale della sua riflessione globale sulla Rivelazione, che tiene insieme Scrittura e Tradizione, resta sempre il mistero dell'Incarnazione, «l'idea centrale del cristianesimo»²⁸, “idea” non intesa come visione astratta ma come concreto rimando ad una realtà vivente, Verità incarnata che si comunica all'uomo, creato da Dio per essergli interlocutore nel dialogo salvifico in cui la libertà dell'uomo è salvaguardata e custodita. Newman è convinto che per afferrare in profondità il senso della Rivelazione bisogna considerare il cristianesimo un evento, realtà storica che, nella sua dinamica fattuale, si dispiega necessariamente in dottrina esplicativa dell'esperienza credente, come sviluppo coerente ed organico dell'unica Parola di Dio detta una volta per sempre in Cristo. Da qui come realtà vivente, organismo spirituale vivente, il cristianesimo è soggetto ad un cammino, ad una crescita, ad una comprensione di sé sempre più profonda. L'idea di cristianesimo è pertanto realtà complessa e composita, di non facile presa: ogni suo elemento va compreso nell'insieme dello spazio e del tempo in cui si realizza il cammino della Chiesa²⁹.

Ora poiché la Rivelazione compiuta totalmente in Gesù continua nel concedersi di Dio a uomini situati religiosamente e culturalmente nella storia, mediante il Corpo ecclesiale di Cristo, allora «tutta la Bibbia e non solo le sue parti profetiche, è scritta alla luce del principio di sviluppo. La Rivelazione procede passo dopo passo ed è allo stesso tempo sempre

²⁷ *Sviluppo*, 181.

²⁸ *Ivi*.

²⁹ Il cristianesimo «è ad un tempo un complesso di dogmi, un culto e una dottrina etica, è esoterico ed essoterico, è indulgenza e rigorismo, è luce e tenebra, è amore ed è anche timore». *Sviluppo*, 42; anche in *ibid.*, 63-66.

nuova e sempre antica»³⁰. Questa dinamica che investe la Scrittura e la sua interpretazione nel cammino storico della Chiesa, non è lineare, può subire interruzioni o regressi. È necessario allora distinguere il vero dal falso sviluppo: una vera crescita sarà contrassegnata, per esempio, dalla conservazione di quell'identità e/o cattolicità di fede che non si perde nel tempo, anzi si rafforza nell'esplicitazione dell'unica verità della fede. Per identificare lo sviluppo autentico e proprio della fede cristiana dalle sue possibili alterazioni e per documentarne il suo vivo e concreto sviluppo, Newman propone sette criteri esemplificativi con rimandi precisi alla storia del cristianesimo e dei dogmi³¹.

5. Una volta passato al cattolicesimo, la concezione dinamica e viva del *depositum fidei* che investiva di conseguenza la categoria di Rivelazione non ebbe facile accoglienza nel mondo teologico cattolico³². Ad ogni modo per Newman proprio i dogmi sono l'espressione di una più intelligente interpretazione della Rivelazione e pertanto consentono alla Chiesa di fare un ulteriore passo avanti per una più viva, anche se sempre parziale, conoscenza della Rivelazione. In tal senso il dogma è solo un momento del Mistero rivelato che coinvolge i membri della Chiesa, i quali facendolo proprio con il loro "istinto di fede" ne riconoscono l'autenticità³³. L'"idea" di cristianesimo pertanto: «talvolta penetra in territorio straniero e delle controversie vengono ad alterare il suo corso; [...] A secondo delle nuove relazioni che essa si trova ad avere, sorgono pericoli e speranze e principi antichi riappaiono sotto forma nuova: Essa muta insieme a loro per restare

³⁰ *Ibid.*, 74.

³¹ Cf. *ibid.*, rispettivamente: 181-220; 221-470. I medesimi sono stati ripresi in: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, 5, in *Enchiridion Vaticanum* 11, EDB, Bologna 1991, 2802-2809.

³² Cf. I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1990, 329-330.

³³ Sul *sensus fidei fidelium* Newman aveva avviato la ricerca lavorando sulla crisi ariana. Riprenderà il tema approfondendo la giustificazione della fede dei semplici e la partecipazione attiva dei fedeli alla crescita della comprensione delle verità di fede, tra l'altro, nella *Grammatica dell'assenso*. In particolare: J.H. NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, a cura di P. SPINUCCI, Morcelliana, Brescia 1991.

sempre identica a sé stessa. In un mondo soprannaturale le cose vanno altrimenti, ma qui sulla terra vivere è mutarsi e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni»³⁴.

Tuttavia, lo sviluppo organico dell'idea di cristianesimo non può essere letto con parametri unicamente sociologici o storici. Come stabilire quale percorso del ruscello va nella direzione giusta, e come discernere ciò che è essenziale nel percorso da ciò che è marginale o nocivo? Perciò ricorda Newman: «Ci deve essere una qualche autorità, se ci è data una Rivelazione e tale autorità non può essere che quella della Chiesa. Non si dà Rivelazione se non vi è un'autorità che stabilisca quello che ci è stato rivelato [...] Se il cristianesimo è ad un tempo sociale e dogmatico e deve valere per tutte le età, deve avere, umanamente parlando, un interprete infallibile»³⁵. È evidente qui la presa di distanza netta rispetto al “dogma” della *Sola Scriptura* difesa dal protestantesimo.

Alla scuola dei Padri³⁶, è bene ripeterlo, Newman apprende l'onesta e credente capacità intellettuale di accostarsi alle Sacre Scritture con libertà

³⁴ *Sviluppo*, 47. Autori come Chadwick hanno posto vari interrogativi sulla bontà cattolica della visione newmaniana della Rivelazione strettamente unita alla sua proposta dello sviluppo della dottrina cristiana, quasi si possa ipotizzare in Newman una sorta di rivelazione continua attraverso la Chiesa, prossima ad un progresso in chiave evoluzionistica. Cf. O. CHADWICK, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1957. Su questa linea ma con sfumature diverse N. LASH, *Newman on Development. The Search for an Explanation in History*, Sheed and Ward, London 1975. Ker smonta queste insinuazioni rilevando che in questi autori non è accolto sufficientemente il pensiero filosofico di Newman nel contesto storico e teologico del tempo. Cf. I. KER, *Newman's Theory: Development or Continuing Revelation?*, in J.D. BASTABLE (ed.) *Newman and Gladstone Centennial Essays*, Veritas Publications, Dublin 1978. Precedentemente in questa via anche J.H. WALGRAVE, *Unfolding Revelation. The Nature of Doctrinal Development*, The Westminster Press, Philadelphia, PA 1972.

³⁵ *Sviluppo*, 98.100.

³⁶ Newman si sente discepolo più dei Padri che della Scolastica (cf. *Apologia*, 162). «Certamente riconosco il valore e l'autorità della “Schola” come uno dei *loci theologici*; nondimeno nutro più simpatia per Petavio, preferendo alla “teologia sottile e controversista” quella più elegante e fruttuosa che si è formata secondo il modello dell'erudita antichità. I Padri mi fecero cattolico ed io non intendo gettare a terra la scala con la quale sono salito per entrare nella Chiesa» (J.H. NEWMAN, *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana*, Città Nuova, Roma 1975, 106).

evangelica. Dalla loro capacità di mediare culturalmente la fede, utilizzando criticamente l'apparato concettuale filosofico del tempo, il Nostro ha imparato a ripensare creativamente la fede cristiana, elevandola dalle sterili difese tipiche di un certo manualismo accademico, presente sia nell'anglicanesimo che nella teologia cattolica del suo tempo, a riflessione critica che non teme il dialogo con la cultura, anzi lo ritiene necessario per la natura stessa della Rivelazione cristiana³⁷, fondato sul principio cristologico dell'Incarnazione, *fil rouge* che, nella ricerca della verità, ha guidato Newman dal considerare la sola Scrittura e la sola fede come sufficiente per la salvezza, alla successiva necessità storica di una Chiesa sua sacramentalità salvifica³⁸. Il rapporto tra l'invisibile natura divina di Cristo riconosciuta nella sua visibile natura umana confessata nella fede si riverbera nella realtà della Chiesa «pilastro e terreno della verità, Madre di tutti noi»³⁹ che prolunga così nella storia umana il mistero della Grazia. Quest'intimo legame sacramentale con il suo Signore⁴⁰ è l'unica possibilità in ultima analisi che la Chiesa può esibire per giustificare la sua autorità nell'interpretare le Scritture rispetto alle singole coscienze dei credenti. Per la missione affidatagli da Cristo la Chiesa è: «oracolo di una dottrina soprannaturale che non dipende dall'individuo»⁴¹. Il principio cristologico che si riverbera sacramentalmente nella Chiesa, quale corpo del Signore, è in Newman criterio ermeneutico imprescindibile della Rivelazione salvifica. La visibilità della Chiesa, in una realtà storica segnata dalla fragilità del peccato, in riferimento all'interpretazione della Scrittura con tutto quello che ne consegue nella concreta vita dei credenti, necessita un'autorità formale e visibile nella continuità di quella medesima autorità

³⁷ Esemplare è in tal senso la sua *Idea di Università* come il capitolo decimo della *Grammatica*.

³⁸ TH. NORRIS, *Il Cristo crocifisso e risorto presente tra i credenti: la sostanza della Chiesa secondo il Cardinale Newman*, "Nuova Umanità" 18 (1996), 545-557.

³⁹ J.H. NEWMAN, *Sermoni anglicani*, Jaca Book, Milano 198, 204.

⁴⁰ «[...] da questo momento tutta la moltitudine, non può essere compresa come una somma di individui, ma viene resa parte e membra dell'unico Corpo di Cristo» (PS VII, 233).

⁴¹ Id., *Certain Difficulties Felt by Anglican in Catholics Teaching*, Longmans, Green and Co., London 1888 I, 217; cf. *ibid.* II, 86-88.

che Gesù ha concesso ai suoi apostoli per “pascere” il gregge loro affidato.

Nel suo *Prophetical Office*⁴², redatto nel periodo anglicano ma di respiro cattolico, Newman aveva elaborato un’ecclesiologia in cui l’unica Tradizione, l’unica custodia della verità evangelica affidata all’intera Chiesa è vissuta in due momenti distinti: la tradizione profetica e quella episcopale. La prima appartiene a tutto il popolo santo di Dio, anche se si esprime in modo coerente nella testimonianza della carità di Cristo nei “santi”; la seconda è un dono consegnato a quei pochi battezzati chiamati a reggere e guidare in nome di Cristo la Chiesa nella continuità storica della linea apostolica. In tal senso per custodire la Rivelazione è necessario un Magistero che richiede una sua propria infallibilità in materia di fede e di orientamento di vita, per evitare che l’unica confessione di fede e la stessa comunione ecclesiale si sbricioli in tante particelle che reclamano tutte l’appartenenza alla verità, così come è accaduto nel protestantesimo. Poco prima di passare alla Chiesa cattolica Newman rileva: «L’unico potere persuasivo nel campo dell’orientamento spirituale è l’autorità [...] Se il cristianesimo è ad un tempo sociale e dogmatico e deve valere per tutte le età, deve avere umanamente parlando un’interprete infallibile. Diversamente si otterrà un’unità formale a danno dell’unità dottrinale oppure un’unità dottrinale a danno dell’unità formale. Bisognerà pur scegliere tra una armonizzazione delle opinioni o le divisioni in partiti [...] La Chiesa d’Inghilterra preferisce l’uniformità vuota di contenuto all’infallibilità (magistero) di una cattedra, mentre le sette inglesi preferiscono una frammentazione illimitata. [...] La dottrina dell’infalibilità è un’ipotesi più sensata di quella che sacrifica o la fede o la carità. Essa garantisce l’oggetto della Rivelazione, mentre conferisce alla sua sostanza precisione e vigore»⁴³. La visibilità della comunione ecclesiale rimarrebbe inconsistente senza un centro d’unità sì da esercitare un ruolo decisivo nel mantenere concretamente la Chiesa nella verità della Rivelazione. Newman scoprì questa relazione nel 1839 quando avviò lo studio sistematico della crisi monofisita del V seco-

⁴² Id., *Lectures on the Prophetical Office of the Church Viewed Relatively to Romanism and Popular Protestantism* (1837) in Id., *Via Media* I.

⁴³ *Sviluppo*, 100-111.

lo, che si rivelò mortale per la sostenibilità della sua *Via Media* anglicana⁴⁴. Il delicato tema del rapporto Rivelazione e Chiesa nella sua dimensione magisteriale, era tra l'altro di non facile equilibrio teologico nell'epoca vittoriana. L'avversione istintuale verso l'esercizio dell'autorità ecclesiale tipico dello spirito empirico inglese, specialmente nella sua forma apicale del papato, interpretava il magistero della Chiesa cattolica come l'espressione di un potere permanentemente dogmatico. In verità, lo stesso Newman, prima della definizione dell'infallibilità papale, dogmatizzata dal Vaticano I, non nascondeva le sue perplessità sulla possibilità di una dichiarazione formale dell'infalibilità pontificia⁴⁵. Tuttavia, come testimonia nella sua *Apologia*, era convinto che l'infalibilità nella Chiesa fosse legata alla sua indefettibilità nell'essere interprete della Rivelazione, attivamente attraverso il concilio ecumenico insieme al Papa e, certamente non senza la testimonianza dei fedeli e il loro consenso. Rispetto ad un'ecclesiologia societaria del suo tempo è necessario segnalare, quasi di passaggio per la complessità della questione, la valorizzazione della dignità e della presenza dei laici nella Chiesa operata da Newman non solo nel suo agire pastorale ma anche nel mettere a tema il ruolo e la funzione dei laici nella Chiesa. Perché? Ecco un passaggio significativo che tocca anche il nostro tema: «La risposta è semplice: perché l'insieme dei fedeli è uno dei testimoni del

⁴⁴ «Il mio baluardo era l'antichità; ora qui, nella metà del quinto secolo, trovai – così mi sembrava – rispecchiata la cristianità dei secoli XVI e XIX. In quello specchio vidi la mia faccia, ed ero un monofisita. La Chiesa della Via media era nella stessa posizione della comunione orientale, Roma era dove è adesso, e i protestanti erano gli eutichiani». (*Apologia*, 254) Qualche anno dopo studiando sant'Atanasio, Newman nell'approfondire l'eresia ariana ritrovò le medesime dinamiche riscontrate nella crisi monofisita: «Vidi chiaramente che, nella storia dell'arianesimo, i puri ariani erano i protestanti, i semi-ariani erano gli anglicani, e che Roma era adesso ciò che era allora» (*Apologia*, 281).

⁴⁵ In una corrispondenza Newman esprime il timore che una definizione in tal senso avrebbe potuto alterare «le elementari costituzioni della Chiesa» incoraggiando il Papa ad agire senza i Vescovi, alienando, così, il popolo dalla Chiesa. J.H. NEWMAN, *The Letters and Diaries* edited at the Birmingham Oratory, Clarendon Press, Oxford 1973-1977, XXIV 377; citato in I. KER, *Newman and Papacy*, "The Downside Review" 103/351 (1985), 75. Un'attenta esposizione del pensiero su questo tema lo si trova suo epistolario con il Duca di Norfolk. Cf. J.H. NEWMAN, *Lettera al Duca di Norfolk*, a cura di V. GAMBI, Edizioni Paoline, Milano 1999.

fatto che esiste la tradizione di una fede rivelata, e perché il loro *consensus* attraverso la storia della Chiesa è la voce della Chiesa infallibile»⁴⁶. E in linea di principio Newman non escludeva la possibilità dell'infallibilità riferita alla persona del Papa, come logica conseguenza del servizio "petrino" a favore dell'indeffettibilità di tutta la Chiesa, ma anche a salvaguardia della ragione umana, che esprimendosi nella libertà di pensiero rischiava di dissolversi nei propri eccessi autodistruttivi⁴⁷. In realtà, annota Newman, nella vicenda della Chiesa: «Ogni esercizio di infallibilità è il frutto di un'operazione intensa e variegata della ragione, sia come sua alleata sia come sua avversaria; e, compiuto il suo lavoro, provoca a sua volta una reazione della ragione»⁴⁸.

5.1 In questa linea, nella notevole prefazione alla terza edizione di *Via Media* del 1877 che da sola è una piccola *summa* di ecclesiologia, Newman, pone una significativa analogia tra la custodia della creazione affidata da Dio all'uomo e la custodia della Rivelazione affidata all'autorità apostolica nella Chiesa: entrambe partecipano dell'atto eterno e continuamente creativo di Dio nella storia. L'opera salvifica di Cristo continua nella sua Chiesa mediante i tre uffici messianici - profetico, sacerdotale e regale - che il Papa come capo visibile della Chiesa esercita in modo eminente, soprattutto quando si tratta di vigilare, come pastore universale, sugli sviluppi dottrinali. Per questo motivo Cristo ha promesso alla sua Chiesa «l'infallibilità nel suo insegnamento formale»⁴⁹, dal momento che: «la Rivelazione è l'idea iniziale ed essenziale del cristianesimo»⁵⁰. Un ragionamento simile

⁴⁶ J.H. NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1991, 75.

⁴⁷ Il dono dell'infallibilità concesso da Dio alla sua Chiesa svolge, inoltre, un compito importante a favore della ragione umana, la quale esprimendosi nella libertà di pensiero rischia di dissolversi nei propri eccessi autodistruttivi, per cui: «Io dico che una autorità che sia infallibile nell'insegnamento religioso, è ben adatta a essere, nel corso delle vicende umane, uno strumento efficace per vincere e respingere l'immensa energia dell'intelletto aggressivo, capriccioso e infido» (*Apologia*, 386).

⁴⁸ *Ibid.*, 392.

⁴⁹ *Id.*, *Via Media*, XLII.

⁵⁰ *Ibid.*, XLVII.

viene utilizzato nella risposta data al suo vecchio amico Pusey su questioni di mariologia (*A Letter to the Rev. E.B. Pusey on His Recent Eirenicon*, 1866) e a Gladstone (*Letter to the Duke of Norfolk*, 1875), ex primo ministro che, dopo la definizione dell'infallibilità ratificata dal Concilio Vaticano I, aveva messo in dubbio la lealtà degli inglesi cattolici nei riguardi della corona inglese.

Il potere della Chiesa nella sua infallibilità si pone a servizio della verità rivelata e si pone a servizio dell'uomo: è un potere concesso da Dio per edificare, non per distruggere. La ragione umana che assente al dono della fede non temerà questo potere, che sottostà alla Scrittura e alla Tradizione. Inoltre, poiché l'infallibilità della Chiesa non è al di fuori dalla logica di fede, che non scavalca la ragione, non chiede un assenso di fede senza il contributo della coscienza umana⁵¹. Nella riflessione teologica in Newman, d'altronde, convivono in modo dialettico, un forte e radicato senso della libertà e del giudizio personale accanto ad una leale, a volte sofferta, obbedienza all'autorità ecclesiale. La tensione tra coscienza e autorità si compone nel principio cristologico dell'unità delle due nature, fermo restando il primato di Dio sull'uomo, e su quest'uomo concretamente peccatore, che necessita della Grazia perché la sua libertà incompiuta e finita sia portata a compimento. Il divenire umano del Figlio muove la riflessione newmaniana anche su questo tema così delicato e oggi divenuto ancora più problematico⁵². Il problema di fondo della questione è l'ambito generale della pretesa cristiana che confessa in Gesù di Nazareth il Rivelatore della verità di Dio manifestatasi nell'assoluta e incondizionata prossimità di Dio all'uomo. La Rivelazione, nella sua oggettività così com'è apparsa nel Nazareno, non si pone pertanto contro la razionalità e la libertà umana. Nell'*Apologia* e nella *Lettera al duca di Norfolk*, Newman richiama

⁵¹ Newman distingue tra infallibilità e certezza del soggetto: «Posso essere certo che la Chiesa è infallibile pure essendo io un uomo fallibile; altrimenti non posso essere sicuro che l'essere supremo è infallibile, senza essere infallibile anch'io. È una strana obiezione che viene fatta talora ai cattolici: che non possono provare l'infallibilità della Chiesa, e prestarle il loro assenso, se non si credono infallibili a loro volta (*Grammatica*, 137-138).

⁵² Il magistero di Newman su questo tema è ripreso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 1778.

la plausibilità razionale e teologica dell'autorità nella Chiesa in relazione all'ordine della stessa Rivelazione a servizio salvifico della persona umana creata per la verità.

6. A conclusione del presente articolo in cui abbiamo privilegiato sinteticamente dell'esistenza di Newman il periodo di passaggio dall'anglicanesimo alla Chiesa cattolica, segnalò uno tra gli ultimi significativi interventi in merito alla Rivelazione: *On the Inspiration of Scripture*⁵³. L'articolo scritto nel 1884, sull'onda delle nuove acquisizioni degli studi biblici, con esplicito riferimento a Renan, a cui si aggiungeva anche una forte sfida culturale proveniente da una nuova visione della realtà proposta dalla pubblicazione di *On the Origin of Species* (1859) di Darwin, era rivolto particolarmente ai cattolici inglesi. L'opera di Darwin, accanto a nuove scoperte scientifiche, poneva interrogativi preoccupanti alla visione cattolica del mondo e dell'uomo, in qualche modo arroccata su una lettura delle Scritture non più adeguata al cambiamento culturale in atto in Inghilterra e nel continente europeo. La teoria darwiniana dell'evoluzione, veniva esasperata da scienziati dichiaratamente agnostici, come T. H. Huxley, segretario di Darwin, secondo i quali la “scoperta” di Darwin metteva “fuori gioco” la fede in un Dio creatore. Da qui il conseguente confronto non facile sul rapporto fede e ragione/scienza che in genere portava la Chiesa a posizioni apologetiche intellettualmente controproducenti rispetto al necessario e nuovo dialogo che la modernità esigeva.

Dopo la pubblicazione del saggio di Darwin, in alcune sue corrispondenze, Newman sosteneva di non vedervi un'insanabile contraddizione tra

⁵³ J.H. NEWMAN, *On the Inspiration of Scripture*, in *The Nineteenth Century*, Vol. 15, No. 84, 1884, <https://www.newmanreader.org/works/miscellaneous/scripture.html>; <https://archive.is/fK7p1>. Citeremo, *On the Inspiration*.

«Ultimamente da alcuni nostri contemporanei è stato chiesto quale risposta diamo noi cattolici all'accusa secondo cui esigiamo dai nostri convertiti un assenso a opinioni e interpretazioni della Scrittura che la scienza moderna e la ricerca storica hanno completamente screditato [...] Una recente opera di M. Renan è una di quelle pubblicazioni che hanno suggerito o provocato questa critica negativa alla nostra posizione intellettuale [...] nel suo articolo leggiamo, “che la Chiesa Cattolica romana non ammette compromessi su questioni di critica e storia biblica”» (*ibid.*, 184).

la nuova teoria e il racconto della Genesi, a meno che le Sacre Scritture non fossero ancora interpretate in chiave letterale come nel caso dell'orbita solare intorno alla terra. Secondo Newman è possibile ipotizzare un uomo "pre-adamitico" che possiede la facoltà della ragione ma non la coscienza di essere aperto a Dio. L'atto della creazione dell'uomo va colto nel momento in cui Dio si comunica alla sua creatura rendendola capace di "una naturale conoscenza" della Sua presenza e successivamente di una Sua piena rivelazione. Inteso in questa prospettiva, Darwin — sosteneva Newman — non sembra opporsi alla religione⁵⁴. La sfida portata alla fede dalla nuova ipotesi scientifica per Newman doveva essere accolta come opportunità per spingere la Chiesa a riflettere in modo più appropriato sul contenuto della Rivelazione, per non confondere il piano salvifico con improbabili indicazioni di carattere scientifico, com'è accaduto nel caso di Galileo, il quale a sua volta era intervenuto nel campo dell'esegesi, non di sua competenza⁵⁵. D'altra parte l'evento cristiano, in quanto insondabile Mistero, non conduce alla rassegnazione sulla possibilità di conoscere, ma provoca il credente ad utilizzare la propria intelligenza in modo realistico, secondo le leggi della natura, aperta al trascendente. L'ultimo capitolo della *Grammatica* ("Inferenza e assenso in materia religiosa"), ad esempio, in cui si evidenzia la ragionevolezza della Rivelazione che si innesta nella fede presente nella religione naturale, va in questa direzione.

Il saggio *On the Inspiration of Scripture* è pensato anche per offrire ai cattolici interessati agli studi biblici alcune linee di lettura interpretativa

⁵⁴ Cf. LD [*The Letters and Diaries of John Henry Newman*, ed. CH.T. DESSAIN — TH. GORNALL], XXV, 74.137-138; XXI, 394-396. Secondo Jaki, Newman non ha valutato appieno, almeno, in un primo momento la teoria di Darwin, probabilmente perché non conoscendo e non possedendo direttamente il testo, lo ha considerato poco attendibile sul piano logico, S.L. JAKI, *Newman and Evolution*, "The Downside Review" 109/374 (1991), 24.

⁵⁵ Cf. J.H. NEWMAN, *L'Idea di università definita e illustrata*, in Id., *Opere*, a cura di A. BOSI, Utet, Torino 1988, 936.1139. Secondo Newman, se esiste generalmente un progresso nel campo della conoscenza umana, questa legge non può essere considerata uniforme per tutte le scienze. Lasciato alla sola ragione l'uomo contemporaneo non avrà più o meno prove di fronte al suo destino dopo la morte rispetto ad un uomo dei primi secoli del cristianesimo. In tal senso «nella teologia non può esistere un progresso analogo a quello che costantemente avviene in farmacia [...] nessuna di queste scoperte ha rilevanza sulla questione se l'uomo sia giustificato per la sola fede» (*ibid.*, 1111).

del testo biblico alla luce degli interventi del Concilio Vaticano I sulla Rivelazione. A partire dal Concilio di Trento, e riprendendo alcuni suoi precedenti interventi, i temi di fondo affrontati da Newman sono sostanzialmente due: l'ispirazione della Scrittura e il compito del Magistero nell'interpretazione dei testi sacri. Nel congedarci dal presente articolo, proponiamo al lettore due brevi passaggi significativi, in qualche misura sintetica del pensiero newmaniano sull'argomento, attento in questo, come in altri suoi interventi, a coltivare una fede adulta⁵⁶ nei cattolici del tempo.

Newman ribadisce che «la Scrittura è ispirata, non solo per quanto concerne la fede e la morale, ma in tutte quelle parti che riguardano la fede [...] È irragionevole supporre che un libro così complesso ci venga donato dall'alto senza la salvaguardia di qualche autorità (per interpretarlo); [...] La sua ispirazione non fa che garantire la sua verità, non la sua interpretazione. Come possono i singoli lettori distinguere in modo accettabile ciò che è didattico e ciò che è storico, i fatti dalle visioni, l'allegorico dal letterale, quel che è idiomatrico da quel che è grammaticale, l'enunciato formale e ciò che avviene in via incidentale, quello che è solo di obbligo temporaneo da quello che è di obbligo permanente? Questa è la situazione fin troppo fedelmente giustificata negli eventi degli ultimi tre secoli, nelle diverse nazioni in cui ha prevalso sull'interpretazione della Scrittura il giudizio privato. Il dono dell'ispirazione richiede come sua integrazione il dono dell'infallibilità. Dov'è dunque custodito questo dono, così necessario per il doveroso uso della Parola scritta di Dio? Siamo così introdotti

⁵⁶ Quasi come se fosse scritto oggi, Newman ammonisce: «Quello di cui sento la mancanza nei cattolici è il dono di saper mostrare quello che è la loro religione [...] Non dovete nascondere il vostro talento dietro un velo, o mettere la vostra luce sotto il moggio. Voglio un laicato non arrogante, non precipitoso nel parlare [...], [laici] che conoscono la propria fede così bene che sono in grado di spiegarla, che conoscono la storia tanto a fondo da poterla difendere. Voglio un laicato intelligente e ben istruito [...], desidero che allargiate le vostre conoscenze, coltivate la ragione, siate in grado di percepire il rapporto tra verità e verità, che impariate a vedere le cose come stanno, come la fede e la ragione si relazionino fra di loro, quali siano i fondamenti e i principi del cattolicesimo, e dove stiano le maggiori incongruenze e assurdità della teoria protestante. [...] I laici sono stati in ogni tempo la misura dello spirito cattolico; tre secoli fa hanno salvato la Chiesa d'Irlanda e tradito la Chiesa in Inghilterra» (J.H. NEWMAN, *Discorsi sul pregiudizio. La condizione dei cattolici*, a cura di B. GALLO, Jaca Book, Milano 2000, 374-375).

ti al secondo dogma insegnato dalla religione cattolica riguardo la Sacra Scrittura. Il primo è che la Scrittura è ispirata, il secondo che la Chiesa è l'Interprete infallibile di tale ispirazione. Che la Chiesa, e quindi il Papa, sia quell'Interprete è definito [...] innanzitutto dal Concilio di Trento [...], in secondo luogo dal Concilio Vaticano»⁵⁷.

E tuttavia: «finché l'Autorità infallibile non interpreta formalmente un passaggio della Scrittura, non c'è nulla di eretico nel sostenere un'interpretazione contraria (al magistero), a condizione naturalmente che (nell'interpretazione) non ci sia nulla di intrinsecamente incoerente con la fede, o con la *pietas fidei*, nulla che manifesti (nei confronti dell'Autorità) disprezzo o ribellione, nulla di temerario, nulla di offensivo o che provochi scandalo»⁵⁸.

Fortunato Morrone
Arcivescovo di Reggio Calabria
(for58nato@gmail.com)

⁵⁷ *On the Inspiration*, 190-191.

⁵⁸ *Ibid.*, 193.

ABSTRACT

Following Newman's life at certain points, the author has briefly dwelt on some aspects he considers fundamental to understanding, in the complexity of the topic and Newman's rich and multifaceted existence, his position on the central theme of Revelation in Catholic faith. Setting as a background the decisive Christological hermeneutic principle in Newman's philosophical and theological thought, the author has sought to highlight the ecclesiological-sacramental significance of Newman's reflection on the sensitive issue of Revelation at a time when the rationalist push was challenging the theological framework of faith. Meanwhile, Protestant theology, by placing Scripture alone and the Lutheran *pro me* at its center, was dismantling Tradition and thereby weakening both the authority within the Church and her role in safeguarding Revelation.

NEWMAN, ECCLESIAL INTERPRETER OF REVELATION

Seguendo a tratti la vita di Newman, l'autore ha indugiato brevemente su alcuni aspetti che ha considerato fondamentali per comprendere, nella complessità del tema e dell'esistenza articolata e ricca di Newman, la sua posizione sul tema, centrale per la fede cattolica, della Rivelazione. Avendo posto sullo sfondo il principio ermeneutico cristologico decisivo nel pensiero filosofico e teologico newmaniano, l'autore ha tentato di mettere in evidenza la valenza ecclesiologico-sacramentale della riflessione di Newman sul tema sensibile della Rivelazione in un tempo in cui la spinta razionalista aveva messo in discussione l'impianto teologico della fede e la teologia protestante, ponendo al centro la sola Scrittura e il *pro me* luterano, disarticolava la Tradizione indebolendo così l'autorità nella e della Chiesa nella custodia della Rivelazione.

Keywords: ecumenismo; "visione integrata"; fede e ragione; qualità valutative

Armando Matteo

«ANCORA IL VANGELO NON È STATO CHIUSO, È APERTO!».

**La “sovrabbondanza” della Rivelazione cristiana secondo
John Henry Newman**

Introduzione – Lo sviluppo della dottrina cristiana – Della Rivelazione secondo Newman – Conclusione

Parole chiave: Newman; sviluppo della dottrina; Rivelazione

Introduzione

Per avviare la presente ricostruzione di un aspetto decisamente interessante e fecondo della teologia della Rivelazione secondo J. H. Newman (1801-1890), a chi scrive risuonano in modo particolarmente pertinente alcune parole che papa Francesco ha rivolto in occasione del suo incontro con i vescovi, i sacerdoti, i religiosi, le religiose, i seminaristi e i catechisti nella Cattedrale di San Martino a Bratislava, il 13 settembre del 2021, dalle quali è tratto il titolo di questo modesto contributo¹. In quell'occasione papa Francesco affermò:

Non è forse questo il compito più urgente della Chiesa presso i popoli dell'Europa: trovare nuovi “alfabeti” per annunciare la fede? Abbiamo sullo sfondo una ricca tradizione cristiana, ma per la vita di molte persone, oggi, essa rimane nel ricordo di un passato che non parla più e che non orienta più le scelte dell'esistenza. Dinanzi allo smarrimento del senso di Dio e

¹ Chi scrive, in verità, non è uno specialista di Newman; ne è piuttosto un devoto ammiratore e “dilettante” lettore. Per questa ragione, il presente scritto vuole essere soprattutto un “tributo” alla genialità ed attualità del pensiero teologico di Newman e di pari tempo un modesto contributo in vista della possibile dichiarazione di Newman quale dottore della Chiesa.

della gioia della fede non giova lamentarsi, trincerarsi in un cattolicesimo difensivo, giudicare e accusare il mondo cattivo, no, serve la creatività del Vangelo. Stiamo attenti! Ancora il Vangelo non è stato chiuso, è aperto! È vigente, è vigente, va avanti. Ricordiamo cosa fecero quegli uomini che volevano portare un paralitico davanti a Gesù e non riuscivano a passare dalla porta di ingresso. Aprirono un varco sul tetto e lo calarono dall'alto (cfr *Mc* 2,1-5). Furono creativi! Davanti alla difficoltà – “Ma come facciamo?... Ah, facciamo questo” –, davanti, forse, a una generazione che non ci crede, che ha perso il senso della fede, o che ha ridotto la fede a un'abitudine o a una cultura più o meno accettabile, cerchiamo di aprire un buco e siamo creativi! Libertà, creatività... Che bello quando sappiamo trovare vie, modi e linguaggi nuovi per annunciare il Vangelo! E noi possiamo aiutare con la creatività umana, anche ognuno di noi ha questa possibilità, ma il grande creativo è lo Spirito Santo! È Lui che ci spinge a essere creativi! Se con la nostra predicazione e con la nostra pastorale non riusciamo a entrare più per la via ordinaria, cerchiamo di aprire spazi diversi, sperimentiamo altre strade².

Si tratta di parole pronunciate appena pochi anni fa ma che hanno pure la capacità di descrivere il contesto “spirituale” nel quale visse e operò Newman e nel quale esercitò con incredibile forza uno straordinario esercizio di creatività³. Egli non si lasciò prendere dallo sgomento o dal risentimento di fronte alla crescente incredulità della società inglese e più in

² PAPA FRANCESCO, *Incontro con i vescovi, sacerdoti, religiosi/e, seminaristi e catechisti*, Cattedrale di san Martino (Bratislava), 13 settembre 2021, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210913-bratislava-religiosi.html>; <https://archive.is/r19KC>.

³ Sono molte le opere che tracciano il profilo biografico di Newman. Ci limitiamo qui a citare solo: I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Clarendon Press, Oxford 2010²; F. MORRONE, *Con occhi di fede. L'avventura umana e credente di John H. Newman*, Cittadella, Assisi, PG 2010; L. CALLEGARI, *John Henry Newman. La ragionevolezza della fede*, Ares, Milano 2010. Particolarmente importanti per noi sono stati anche il profilo che, di Newman, traccia MICHEAL PAUL GALLAGHER nel suo testo *Mappe della fede. Dieci grandi esploratori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 15-34, e la ricostruzione degli anni romani di Newman realizzata da LUCA TUNINETTI nel suo articolo *Newman, il Collegio di Propaganda e lo scopo dell'università*, “Urbaniana University Journal” 78 (2020), 2, 5-38. Più in generale riconosciamo il nostro debito alla presentazione e attualizzazione che, della vita e della vasta produzione teologica di Newman, offre il recente volume

generale europea del XIX secolo, non si trincerò dietro un cristianesimo difensivo e accusatorio, ma appunto cercò nuove strade e nuovi “alfabeti” per portare il cuore dell’essere umano a percepire di nuovo il battito d’amore infinito del cuore di quel Dio che si era rivelato nell’evento supremo dell’incarnazione di Gesù. E il motore di questa continua ricerca fu anche per Newman la decisa consapevolezza che – per riprendere ancora una volta le parole che papa Francesco ha usato nella sua visita a Bratislava – «ancora il Vangelo non è stato chiuso, è aperto! È vigente, è vigente, va avanti» ed è così che il Vangelo consente alla predicazione e all’azione pastorale dei credenti di aprire nuovi spazi e nuove strade.

Obiettivo specifico del presente testo vuole essere proprio quello di mettere in particolare evidenza ciò che chi scrive ha voluto nominare quale “sovrabbondanza” della Rivelazione cristiana secondo J.H. Newman. Il riferimento principale sarà il testo di Newman dedicato allo sviluppo della dottrina cristiana, che segna, come è noto, il suo passaggio dall’anglicanesimo al cattolicesimo⁴. Se ora è vero che in linea generale l’interesse e l’attenzione della ricerca teologica, in merito al saggio appena citato, sono spesso e giustamente focalizzati sul come, secondo Newman, si dà lo sviluppo della dottrina cristiana e sui criteri più idonei a saggiarne la validità, potrà risultare di un certo interesse anche ricordare le condizioni di possibilità di quello sviluppo: la “sovrabbondanza” della Rivelazione, appunto, secondo le nostre parole. Ed è esattamente quest’ultima che dichiara quello sviluppo non solo non concluso, ma ne stimola e comanda un ulteriore momento, nel contesto di uno scenario globale nel quale lo smarrimento del senso di Dio e la perdita della “luce gentile” della fede dovrebbero stare al primo punto dell’agenda evangelizzatrice della comunità credente. La prospettiva che guida il presente articolo tende, dunque, a considerare la questione dello sviluppo della dottrina cristiana non solo in riferimento al passato, ma anche in riferimento al presente-futuro che tocca vivere ai credenti. Se è stato possibile nei secoli scorsi uno sviluppo della dottrina

di HERMANN GEISSLER, *John Henry Newman. Un nuovo dottore della Chiesa?*, Cantagalli, Siena 2024.

⁴ J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2020. Le pagine poste tra parentesi nel corso dell’articolo si riferiscono a questo testo.

cristiana che non ha per nulla intaccato la verità della Rivelazione, ma ne ha consentito un suo avvicinamento agli uomini e alle donne del passato, non dovrà essere possibile pure immaginare ed operare in modo che quello “sviluppo” sia ripreso proprio oggi nel tempo della “esculturazione” del cristianesimo⁵? Al riguardo l’analisi che ora offre Newman, nel saggio sullo sviluppo della dottrina, a proposito della Rivelazione cristiana appare confermare senz’altro questa ipotesi.

Allo scopo di raggiungere il fine qui appena indicato, il lettore verrà prima guidato a prendere una visione complessiva del saggio newmaniano sullo sviluppo della dottrina e successivamente invitato ad entrare in contatto con alcune pagine di esso nelle quali potrà anch’egli cogliere quella “sovrabbondanza” della Rivelazione cristiana che non solo ha permesso un ortodosso e vitale sviluppo dottrinale nel tempo ma che consente e richiede alla riflessione teologica e all’azione pastorale della Chiesa una rinnovata creatività nell’affrontare le sfide di volta in volta presenti.

⁵ «*L’illegibilità* di cui soffre la Chiesa cattolica in Francia non procede innanzitutto – ed è necessario insistere su ciò per evitare un malinteso – da una mancanza di *savoir-faire* nella gestione istituzionale della sua immagine o da un’incapacità di “tradurre” il suo messaggio in un linguaggio accessibile alla società contemporanea [...] Essa è il prodotto della logica complessa che mina l’assise culturale dell’istituzione. Questa logica che è stata designata come logica dell’esculturazione non riguarda solo la Chiesa: essa procede attraverso una trasformazione globale del paesaggio istituzionale che include nel suo novero l’istituzione ecclesiale medesima. Questa trasformazione può essere analizzata come il processo di declino di un regime generale dell’istituzionalità, regime che si radica esso stesso in una matrice implicitamente “religiosa”, profondamente segnata dalla referenza fondatrice di tutte le istituzioni al modello della Chiesa cattolica romana. Tutte le istituzioni che a partire dalla secolarizzazione – accaduta con la modernità – derivano da questo modello si sono costituite come *istituzioni identificatrici*, finalizzate alla socializzazione degli individui all’interno di un mondo comune i cui valori assumevano un carattere trascendente. La cultura del compimento di sé, l’avvento della democrazia delle istituzioni, il disfacimento degli ordini di assolutezza (la natura al primo posto), che permettevano di ricondurre in una forma secolare la trascendenza delle norme e dei valori condivisi al loro interno, hanno progressivamente ragione di tali istituzioni dell’identità», D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fine d’un monde*, Bayard, Parigi 2003, 311 [traduzione di chi scrive].

Lo sviluppo della dottrina cristiana

Il saggio *Lo sviluppo della dottrina cristiana* viene composto da Newman nell'arco temporale che va da febbraio a novembre del 1845 e sancisce il suo percorso di uscita dall'anglicanesimo e di entrata nel cattolicesimo. Da questo punto di vista segna una tappa cruciale della sua esistenza. Dà ben conto di tale centralità esistenziale del volume anche il saggio già citato di Hermann Geissler, che dedica al testo sullo sviluppo della dottrina un capitolo molto incisivo che ci servirà da orientamento generale per questo nostro paragrafo. Lo studioso austriaco, interrogandosi sulle ragioni che portarono Newman a dedicare un lungo periodo di ritiro, di preghiera, di studio e di scrittura al tema dello sviluppo della dottrina, afferma che, proprio sul termine del 1844, Newman

aveva già compreso, da una parte, di non poter più rimanere nella Chiesa d'Inghilterra, ritenendo che questa, costituendo una Chiesa nazionale, non era realmente cattolica. D'altra parte, non era ancora in grado di associarsi alla Chiesa romano-cattolica, le cui dottrine sviluppatesi col tempo avevano rigettato per lungo tempo come non apostoliche. Molte domande lo assillavano: come valutare le "innovazioni" cattoliche, come, ad esempio, il culto mariano, la venerazione degli angeli e dei santi, la preghiera per i defunti, la dottrina circa il papato? Si chiese: queste dottrine e pratiche sono sintomi di infedeltà e di corruzione nei confronti della fede originaria? Sono aggiunte arbitrarie fatte per motivi puramente umani? O sono forse espressioni di uno sviluppo organico del deposito della fede, affidato alla Chiesa da Gesù Cristo e dai suoi apostoli?⁶.

La ricerca di una risposta fondata e convincente a tali domande conduce Newman al progetto e alla scrittura del saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana, al cui termine renderà nota la propria decisione di diventare cattolico. Come già ricordato, interesse principale del nostro contributo è quello di evidenziare la particolare comprensione che Newman propone della ricchezza della Rivelazione cristiana, comprensione che trova collocazione specifica soprattutto nelle prime parti del saggio di cui qui ci occupiamo e che proveremo a restituire e commentare con particolare dovizia

⁶ GEISSLER, *John Henry Newman*, 42-43.

nel paragrafo successivo del nostro articolo. Al momento, invece, vogliamo offrire al lettore una visione panoramica dell'intero saggio newmaniano che si estende, nella versione italiana, per oltre quattrocento pagine. Dopo una breve *Prefazione* ed un succinto *Poscritto*⁷, il testo *Lo sviluppo della dottrina cristiana* si presenta diviso in due parti: la prima, che si articola lungo quattro capitoli, ha il titolo *Gli sviluppi dottrinali considerati in se stessi*; la seconda, che procede per ben sette capitoli, affronta *Gli sviluppi dottrinali considerati in rapporto alle corruzioni della dottrina*.

Sin da subito, Newman chiarisce – e su questo aspetto avremo modo di tornare successivamente – che «l'idea centrale del cristianesimo è l'Incarnazione»⁸, a cui ci si deve sempre riferire quando si parla di Rivelazione cristiana. Ora è proprio la centralità del mistero dell'Incarnazione a comandare l'esistenza di uno sviluppo della dottrina cristiana, del quale sviluppo Newman si assume il compito di mostrare sia la plausibilità teorica sia la realtà storica (prima parte del saggio) sia la criteriologia adatta per la sua valida e opportuna considerazione (seconda parte del saggio).

In merito alla prima parte del saggio, nella quale Newman giustifica l'esistenza degli sviluppi dottrinali “considerati in se stessi”, risulta molto efficace la sintesi che ne offre Geissler. Ricordando che due sono gli argomenti apportati da Newman nella sua argomentazione, il teologo austriaco riassume:

⁷ Vale la pena rileggere questo breve testo: «Dopo aver scritto questo saggio, l'autore è entrato nella Chiesa cattolica. Era sua intenzione e suo desiderio pubblicare il libro prima di giungere a quest'ultima decisione. Ma il libro era solo parzialmente stampato quando vide essersi formata in lui la convinzione che l'esito della discussione qui intrapresa era vero e, quindi, gli risultò chiaro di dover soprassedere ad ogni deliberazione ulteriore. Poco dopo, le circostanze gli offrirono l'opportunità di tradurre in atto la sua convinzione e comprese che non aveva ragione alcuna per astenersi dal farlo. Il suo primo pensiero dopo la conversione fu quello di presentare il lavoro all'esame dell'autorità a ciò deputata. Ma l'offerta non venne accolta e il motivo fu che l'opera era stata scritta e parzialmente stampata prima che egli fosse un cattolico, e che essa avrebbe avuto sul lettore maggiore efficacia persuasiva se l'avesse letta così come era uscita dalla penna dell'autore. È appena necessario aggiungere che ora egli sottopone ogni parte del libro al giudizio della Chiesa, con l'insegnamento della quale, nelle materie di cui tratta, intende far coincidere completamente il proprio pensiero», NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 39.

⁸ *Ibid.*, 71.

Nel primo argomento [Newman] mostra che gli sviluppi dottrinali sono presumibili (“argomento *a priori*”). Il cristianesimo, specialmente l’idea centrale dell’Incarnazione, è destinato a svilupparsi. Questa idea, che contiene un messaggio divino e sorpassa ogni conoscenza umana, è rivelata per essere impressa nel cuore dei credenti, per permeare la comunità ecclesiale in tutti i luoghi e in tutti i tempi, per essere ricercata, spiegata e approfondita dalla mente umana, per permeare il campo del mondo, come Gesù ha annunciato nelle parabole circa il regno di Dio. La Rivelazione cristiana, infatti, non è qualcosa di statico, come un pezzo d’oro che viene tramandato di generazione in generazione, è piuttosto qualcosa di dinamico [...]. È presumibile – così Newman continua – anche l’esistenza di un’autorità infallibile. Se vi sono degli sviluppi dottrinali, e questo è da supporre, si pone la questione di come tali sviluppi possano essere riconosciuti e autenticati come genuini [...]. Questa voce, secondo Newman, non può essere la sacra Scrittura, perché essa è aperta a varie interpretazioni. Non può essere la Chiesa antica, come egli stesso aveva pensato per anni, perché questa non è una voce viva. Giunge quindi alla conclusione: “Se il cristianesimo è ad un tempo sociale e dogmatico e deve valere per tutte le età, deve avere, umanamente parlando, un interprete infallibile”. Solo se esiste un tale interprete infallibile, si possono garantire l’unità della comunità ecclesiale e la fedele custodia e trasmissione della Rivelazione⁹.

Possiamo così passare al secondo argomento che si muove sul versante della storia per dire dell’effettività dello sviluppo della dottrina. Al riguardo, riassume sempre Geissler,

Newman sostiene che nel corso della storia vi sono riscontrabili molteplici sviluppi che mostrano come le aspettative siano diventate realtà (“argomento storico”). Fa presente come alcuni aspetti della dottrina siano stati custoditi e trasmessi in modo piuttosto “implicito” (spontaneo, non riflessivo, nella preghiera e nei fatti). Varie circostanze concrete, non di rado anche il confronto con le eresie, hanno poi fatto sì che tali aspetti diventassero più evidenti, fossero formulati in modo “esplicito” e in termini chiari attraverso l’approfondimento teologico, e infine venissero definiti come verità di fede dal magistero della Chiesa. Tali sviluppi aiutavano i fedeli ad avere una migliore conoscenza della Rivelazio-

⁹ GEISLER, *John Henry Newman*, 46-47.

ne rispetto al periodo precedente, ma non portavano ad una fede diversa, perché le nuove dottrina erano contenute *in nuce* nella Rivelazione originaria ed esplicitavano soltanto nuovi aspetti della sua idea centrale¹⁰. Quali esempi di questi sviluppi dottrinali capaci di svelare la ricchezza della Rivelazione cristiana, Newman richiama quelli relativi a Gesù, a Maria e al primato del Papa. «Esempi di questo tipo – chiosa Geissler – sono per Newman chiare indicazioni che gli sviluppi presumibili hanno trovato la loro autentica espressione nelle decisioni dottrinali dei concili e dei papi»¹¹.

Siamo stati così condotti alla seconda parte del saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana – quella che chiama in causa le possibili corruzioni della dottrina – e che poi rappresentano il vero punto di discernimento di Newman circa il passaggio dall'anglicanesimo al cattolicesimo. Si tratta di un discernimento che fa capolino proprio sulle prime pagine di questa sezione del saggio, che riprendono e rilanciano il filo delle precedenti analisi:

Mi sono sforzato di esporre l'argomento formale e diretto atto a provare che esiste un'intima unione, anzi un'identità sostanziale tra l'insegnamento apostolico originario e l'insieme delle dottrine che oggi portano il nome di cattoliche e che sono, nella loro sostanza, professate dalla cristianità sia orientale che occidentale [...]. La sola questione che si può sollevare è la seguente: la fede che si chiama cattolica rappresenta anche oggi sul piano logico, oltre che su quello storico, la fede originaria? Questo, perciò, è il tema di cui mi sono occupato fino ad ora. Ho sostenuto che il cattolicesimo moderno non è altro che la crescita e il completamento legittimo, ossia lo sviluppo necessario e naturale della dottrina vigente nella Chiesa primitiva, e che il carattere divino della sua autorità è incluso nell'essenza divina del cristianesimo¹².

¹⁰ GEISSLER, *John Henry Newman*, 47-48. In nota Geissler rinvia alla *Dogmatica Cattolica* di L. SCHEFFCZYK, per ulteriori approfondimenti; nella precedente nota 6 di pagina 45, il teologo austriaco aveva pure indicato un'ampia bibliografia in riferimento al saggio newmaniano qui analizzato.

¹¹ GEISSLER, *John Henry Newman*, 49.

¹² NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 187.

Ed è proprio qui che si affaccia un'obiezione decisiva alla cui risoluzione verrà dedicata questa seconda parte del testo. Ascoltiamo ancora Newman:

Mi si potrebbe far presente che non basta che un certo ampio insieme di dottrine, quale è quello che va sotto il nome di cattolicesimo, possa essere fatto dipendere da credenze, opinioni e consuetudini già vigenti presso i primi cristiani, perché possa a rigor di logica includere il modo in cui fu inteso l'insegnamento posteriore in quello in cui fu inteso l'insegnamento dei primi tempi. Mi si potrebbe dire che uno sviluppo intellettuale può essere, in certo senso, uno sviluppo naturale, e pur tuttavia infedele al suo originale, allo stesso modo che le malattie vengono dalla natura, pur essendo la rovina o piuttosto la negazione della buona salute. Mi si potrebbe dire che le cause che stimolano la crescita delle idee possono anche confonderle e deformarle, e che il cristianesimo può essere stato destinato, nell'intenzione del suo Autore divino, ad una larga espansione delle idee che gli sono peculiari, ma che questo grande beneficio avrebbe potuto essere stravolto dalla maligna nascita di errori che ne furono la contraffazione. In una parola, quelli che ho chiamato degli sviluppi, avutisi nella Chiesa di Roma, non solo all'incirca altra cosa di quelle che si usava chiamare le sue corruzioni¹³.

Proprio con l'intenzione di rifiutare l'obiezione sin qui ampiamente formulata, Newman sviluppa sette principi grazie ai quali poter discernere gli sviluppi veri e respingere quelli falsi. L'esposizione di questi sette principi, corredata da tantissimi esempi, copre la grande parte dell'intero saggio dedicato allo sviluppo della dottrina. Si tratta, in verità, di uno sforzo intellettuale di così grande valore che ha portato la Commissione Teologica Internazionale a riconoscere la validità delle intuizioni newmaniane e a riproporre quei principi in un suo testo del 1990 dal titolo *L'interpretazione dei dogmi*. Riproponiamo la sintesi che quest'ultimo testo citato offre dei sette principi di Newman:

J.H. Newman ha elaborato una criteriologia dello sviluppo *dei dogmi*, che prepara e completa quanto abbiamo esposto. Essa può essere applicata proporzionalmente all'interpretazione dei dogmi più approfondita che li attualizza. Newman enumera sette principi, cioè i seguenti criteri:

¹³ *Ibid.*, 187-188.

- 1) Preservazione del tipo, cioè della forma fondamentale, delle proporzioni e dei rapporti tra le parti e il tutto. Quando la struttura d'insieme permane, pure il tipo è mantenuto, anche se certi concetti particolari cambiano. Ma tale struttura d'insieme può venire corrotta, anche nei casi in cui i concetti rimangono gli stessi, se essi sono inseriti in un contesto o in un sistema di coordinate totalmente diverso.
- 2) Continuità dei principi: le diverse dottrine ripresentano i principi più profondamente soggiacenti, anche se spesso potranno essere conosciuti solo più tardi. Una stessa dottrina, se è avulsa dal principio che la fonda, può essere interpretata in varie maniere e condurre a conclusioni opposte. La continuità dei principi è dunque un criterio che permette di distinguere uno sviluppo corretto e legittimo da un'evoluzione erronea.
- 3) Potere di assimilazione: un'idea viva mostra la propria forza attraverso la sua capacità di penetrare il reale, di assimilare altre idee, di stimolare il pensiero e di svilupparsi senza perdere la propria unità interiore. Un simile potere d'integrazione è un criterio di sviluppo legittimo.
- 4) Conseguenza logica: lo sviluppo dei dogmi è un processo vitale troppo comprensivo per essere considerato solo come una spiegazione logica e una deduzione a partire da determinate premesse. Tuttavia, bisogna che le sue conclusioni siano logicamente coerenti con i dati iniziali. Inversamente, si può giudicare uno sviluppo dalle sue conseguenze e riconoscerlo dai suoi frutti come legittimo o illegittimo.
- 5) Anticipazione del futuro: tendenze, che si realizzano e giungono a conclusione piena solo più tardi, possono divenire rimarchevoli presto isolatamente e imprecisamente. Tali anticipazioni sono segni dell'accordo dello sviluppo posteriore con l'idea originaria.
- 6) Influsso preservatore del passato: uno sviluppo diventa una corruzione quando contraddice la dottrina originaria o sviluppi anteriori. Uno sviluppo autentico conserva e tutela gli sviluppi e le formulazioni che lo hanno preceduto.
- 7) Vigore duraturo: la corruzione conduce alla disintegrazione. Ciò che si corrompe non può durare a lungo. Una forza vitale è invece criterio di uno sviluppo fedele¹⁴.

¹⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi* (1990), 3, 3, 5: *I sette criteri di J.H. Newman*: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_it.html; <https://archive.is/6r6Jb>. Vorremmo raccomandare al lettore le pagine 64-67 del saggio di Geissler, *John Henry*

Ed è così che, grazie alla criteriologia qui esposta, Newman ha la possibilità di giungere al suo agognato obiettivo: quello di mostrare che gli sviluppi presenti nella Chiesa cattolica non sono, in verità, corruzioni, come lui stesso, nel passato, credeva, ma, per riprendere le sue stesse parole, «la crescita e il completamento legittimo, ossia lo sviluppo necessario e naturale della dottrina vigente nella Chiesa primitiva»¹⁵. Come osserva Geissler, con il suo lavoro,

Newman dimostra così che lo sviluppo della dottrina cristiana non è arbitrario, anche se non può mai essere predetto in anticipo. Tale sviluppo segue certi criteri che possono essere riconosciuti e verificati; procede in modo omogeneo e conduce in una precisa direzione; porta generalmente a una maggiore chiarezza; conosce mutamenti e discontinuità in questioni contingenti o legati al tempo, ma si muove all'interno di una "identità incontestabile". Tutti i membri della Chiesa, in modi diversi partecipano a tale sviluppo¹⁶.

Ed è proprio la qui appena citata "identità incontestabile" – riferita alla Chiesa di Roma, alla quale ormai Newman si sente e apertamente dichiara di appartenere – il punto d'arrivo dell'intero saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana, come si può leggere nelle ultime pagine dello stesso:

È vero: ci sono stati dei tempi in cui, sotto la spinta di cause esteriori o interiori, la Chiesa è caduta in quella che era quasi uno stato di deliquio. Ma le sue meravigliose rinascite, proprio quando il mondo stava trionfando di essa, sono una prova ulteriore che nel sistema di dottrina e di culto in cui si è sviluppata non vi è corruzione. Se la corruzione è la disorganizzazione incipiente, è pure certo che il ritorno improvviso e completo al pristino stato di salute, dopo un intervallo, è ancor meno inconcepibile di una corruzione permanente. Orbene, questo è il caso di quelle riprese di cui ho fatto cenno. Dopo aver fatto degli sforzi violenti l'uomo si sente spossato e si addormenta. Si sveglia poi quale era prima, avendo recuperato le forze in questa cessazione temporanea della sua attività. Simili furono e il sonno e

Newman, nelle quali si mostra, con abbondanza di esempi, la grande attualità dei sette criteri elaborati da Newman.

¹⁵ NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 187.

¹⁶ GEISSLER, *John Henry Newman*, 59.

il risveglio della Chiesa. Nel suo cammino essa ha delle pause e quasi sospende le sue funzioni. Poi si riprende ed è ancora se stessa: tutto è al suo posto e pronto per l'azione. La dottrina, le pratiche, il prestigio, i principi, l'organizzazione disciplinare sono dove erano prima: se vi sono mutamenti, essi hanno l'effetto di consolidare o adattare. Tutto è preciso e determinato, tutto manifesta un'identità incontestabile¹⁷.

Che cosa altro è questa "identità incontestabile" se non la Rivelazione cristiana colta nella sua suprema "sovrabbondanza"? A questo aspetto del pensiero di Newman è tempo ora di dedicare l'attenzione, passando dalla fine (del saggio) al suo inizio, che è poi il vero sorprendente e mai esauribile inizio di tutto ciò che nella storia si dice cristiano e cattolico.

Della Rivelazione secondo Newman

Abbiamo già sopra ricordato che la prima parte del saggio newmaniano che stiamo qui considerando è dedicata a *Gli sviluppi dottrinali considerati in se stessi*. Nel contesto dell'introduzione e dei primi due capitoli di questa sezione del testo, è possibile ora rintracciare alcune sorprendenti affermazioni teologiche circa la natura della Rivelazione cristiana che non solo non hanno perso nulla del loro valore ma che hanno pure il potere di illuminare il cammino che oggi attende la comunità dei credenti. Resta chiaro che il filo conduttore della ricerca di Newman rimane la questione di come giustificare gli sviluppi specificatamente cattolici della dottrina e di come tale giustificazione lo abbia poi portato alla sua conversione alla Chiesa di Roma, ma, lungo il flusso dell'argomentazione, si affacciano delle osservazioni sul tema della Rivelazione che vorremmo ora di seguito raccogliere e riproporre all'attenzione del lettore. In particolare, si tratta di osservazioni che vanno a mettere in evidenza quel carattere di "sovrabbondanza" che spetta alla Rivelazione cristiana, la quale impone uno "sviluppo dottrinale" e in particolare diremmo noi "uno sviluppo dottrinale" aperto e non concluso.

Ritorniamo così alle prime parti del saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana. Sin da subito, Newman evidenzia la necessità, per la mente

¹⁷ NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, 418-419.

umana, di procedere in modo indiretto e dunque grazie ad uno sviluppo costante delle proprie intuizioni in merito alla conoscenza della realtà:

Questa è la natura dello spirito umano: ha bisogno di tempi per comprendere a fondo le idee e portarle alla loro perfezione. Le verità più sublimi e più meravigliose, pur rese note al mondo una volta per tutte da maestri ispirati, non avrebbero potuto essere subito comprese da coloro a cui erano trasmesse, ma, poiché erano ricevute e trasmesse da menti non ispirate e attraverso strumenti solamente umani, hanno avuto bisogno di un tempo più lungo e di un ripensamento più profondo per essere poste nella loro piena luce. Questa la si può chiamare *la teoria dello sviluppo dottrinale*¹⁸.

Dopo questa affermazione di carattere generale, Newman specifica ulteriormente che lo spirito umano procede nella sua conoscenza della realtà proprio grazie all'elaborazione di idee. Accade ora che «l'idea che rappresenta un oggetto o ciò che si suppone sia un oggetto è proporzionale alla somma totale dei suoi aspetti possibili, per quanto questi abbiamo una diversa evidenza nelle singole coscienze individuali»¹⁹. Tuttavia, aggiunge Newman, «non c'è un aspetto così profondo che possa da solo esaurire i contenuti di un'idea reale, né vi è un solo termine o una proposizione che valga a definirla, anche se, ovviamente, una rappresentazione è più giusta ed esatta di un'altra e anche se, quando un'idea è molto complessa, è possibile, per ragioni di comodità, considerare i suoi molteplici aspetto come tante idee singole»²⁰. Insomma, si dà sempre la necessità di uno sviluppo dottrinale!

Alla luce di queste affermazioni, accediamo ora alla *prima determinazione* della Rivelazione cristiana: a ciò che, come abbiamo già prima ricordato, nelle parole del saggio sullo sviluppo della dottrina viene chiamata "l'idea centrale" del cristianesimo. Al riguardo, per Newman non vi sono dubbi sul fatto che «l'idea centrale del cristianesimo è l'Incarnazione e che da essa provengono i tre aspetti principali della sua dottrina: i sacramenti, la gerarchia, l'ascetismo. Ma non può un aspetto della Rivelazione

¹⁸ *Ibid.*, 66.

¹⁹ *Ibid.*, 70.

²⁰ *Ibid.*, 70-71.

escludere gli altri. Il cristianesimo, infatti, è ad un tempo un complesso di dogmi, un culto e una dottrina etica, è esoterico ed essoterico, è indulgenza e rigorismo, è luce e tenebra, è amore ed è anche timore»²¹. Con il cristianesimo, con la sua Rivelazione, dunque, si ha a che fare con un'idea decisamente complessa, che avanza di gran lunga le altre idee che la mente umana accoglie ed elabora!

Nel seguire della sua argomentazione, Newman fa poi notare che quelle che egli definisce “idee vive” sono tali da afferrare fortemente lo spirito umano e quasi costringerlo ad una loro costante e rinnovata contemplazione e ad una loro costante e rinnovata applicazione. Tali idee divengono negli spiriti umani che le accolgono «un principio attivo che li porta ad una sempre nuova contemplazione di se stesso, alla sua applicazione in campi diversi e alla sua propagazione in ogni direzione»²².

Si apre così la strada verso *la seconda determinazione* della Rivelazione cristiana secondo Newman. Dopo aver ricordato che il cristianesimo è un fatto storico grazie all'evento dell'Incarnazione e che imprime al nostro spirito un'idea di se stesso che, come già evidenziato, si svilupperà in una moltitudine di idee e di aspetti di idee (è un'idea viva, in breve!), ribadisce con forza quanto già intravisto prima a proposito della specificità dell'idea del cristianesimo in quanto tale: infatti,

il cristianesimo differisce dalle altre religioni e filosofie in quanto sopraggiunge alla terra dal cielo. Differisce da quelle per origine, non per genere; non nella sua natura, ma nelle sue caratteristiche peculiari. Infatti, è informato e vivificato da qualcosa che oltrepassa l'intelletto umano, e cioè da uno spirito divino. Visto dall'esterno esso è quello che l'Apostolo chiama “un vaso d'argilla”, in quanto religione di uomini. Considerato come tale, cresce “in sapienza e in statura”. Ma i poteri che possiede e le parole che escono dalla sua bocca attestano la sua origine miracolosa²³.

Come a dire che la Rivelazione cristiana partecipa senz'altro a quel processo di elaborazione e sviluppo di idee grazie al quale lo spirito umano si

²¹ *Ibid.*, 71.

²² *Ibid.*, 72.

²³ *Ibid.*, 91.

esprime, ma in una misura ancora maggiore, data la sua peculiare origine “miracolosa”.

Ed eccoci così dinnanzi alla *terza e decisiva determinazione* della Rivelazione cristiana che è possibile rintracciare nella teologia di Newman, la quale può essere espressa grazie all’affermazione per la quale la Rivelazione stessa ha in sé «la virtualità della propria crescita e del proprio sviluppo»²⁴. Questo è, del resto, ciò che ci attesta uno sguardo attento al testo stesso dei Vangeli, il quale, riconosce Newman,

è tipicamente contesto di dichiarazioni solenni, di norme, di sentenze e di massime, analoghe a quelle pronunciate dai legislatori, cui si applica il commento degli scribi e dei giuristi. In verità, tutto quanto il Signore fece e disse è caratterizzato dalla semplicità e insieme dal mistero. I suoi atti emblematici, i suoi miracoli tipici, le sue parabole, le sue risposte, le sue condanne, tutto indica che siamo in presenza di una legislazione in germe destinata a essere sviluppata ulteriormente, di un codice di verità divina che avrebbe dovuto rimanere per sempre davanti agli occhi degli uomini, come argomento di investigazione e di interpretazione e come guida nella controversia²⁵.

Ne consegue, continua ancora Newman, che «per quanto facciamo uso di tutta la nostra diligenza, fino alla fine della nostra vita, fino agli ultimi giorni della Chiesa, la Scrittura deve essere una terra inesplorata e non soggiogata, con le sue colline e le sue vallate, con le sue foreste e i suoi fiumi, che si stende a destra e a sinistra del nostro cammino e che ci serra da vicino, colma di prodigi nascosti e di tesori pregiati»²⁶.

Il tema della Rivelazione cristiana in se stessa, come si vede, assume sempre più una certa centralità nel discorso del saggio sullo sviluppo della dottrina ed anche lì dove l’argomentazione è tutta rivolta alla giustificazione dell’esistenza di un’autorità infallibile nello sviluppo – siamo alla seconda parte del secondo capitolo del libro – le osservazioni sulla Rivelazioni diventano più esplicite e più nette.

²⁴ *Ibid.*, 94.

²⁵ *Ibid.*, 99.

²⁶ *Ibid.*, 102.

Proprio in queste pagine, Newman ci offre *una quarta e decisiva determinazione* della Rivelazione cristiana, invitando a riconoscere che il cristianesimo è «una rivelazione che viene a noi come una Rivelazione, come un tutto, in modo obiettivo, e dichiarando di essere infallibile, sì che il solo problema da risolvere è quello che riguarda la sostanza di tale Rivelazione»²⁷. Si tratta, in verità, di un problema che è stato già affrontato da Newman, nel momento in cui ha chiaramente dichiarato che il centro del cristianesimo è la dottrina dell'Incarnazione, la quale è «un fatto che non ha alcuna altro fatto nell'ordine della natura con cui possa essere comparato»²⁸.

Non ci resta che chiudere questa nostra rapida lettura dei primi due capitoli del saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana di Newman con altre due sue citazioni veramente significative e sintetiche di come egli intenda ciò che noi abbiamo definito la “sovrabbondanza” della Rivelazione. Una prima citazione è questa: «la Rivelazione ha introdotto una nuova legge nell'economia divina che trascende e completa le leggi operanti nel corso naturale del mondo»²⁹. E questo vale proprio anche per le leggi dello spirito umano a proposito del suo rapporto con la realtà. Il processo di elaborazione, di sviluppo e di applicazione delle idee – nel caso della Rivelazione cristiana – si può ben dire che resta aperto e sempre da compiere. In questo senso aveva davvero ragione papa Francesco quando parlava di un Vangelo ancora aperto, ancora non chiuso! Il compito dei credenti, in ogni ora della storia, resta sempre quello di avvicinare i loro contemporanei a quella nuova legge dell'economia divina – la legge dell'amore di Dio manifestatosi pienamente nell'evento dell'incarnazione del Figlio – che sempre trascende e completa le leggi operanti nel corso della storia dell'umanità. Si tratta di un compito che proprio oggi va intrapreso con maggiore lena e con maggiore creatività.

Un'ultima citazione ci riporta, infine, ad un tema che è davvero molto classico nella teologia di Newman e cioè al tema della coscienza:

²⁷ *Ibid.*, 109.

²⁸ *Ibid.*, 113.

²⁹ *Ibid.*, 114.

La rivelazione consiste nella manifestazione del Potere divino, o nella sostituzione di un Legislatore alla voce della coscienza. La supremazia della coscienza è l'essenza della religione naturale; la supremazia dell'Apostolo o del Papa, o della Chiesa o del Vescovo è l'essenza della religione rivelata. E quando si sopprime tale autorità esterna lo spirito ritorna di necessità a quella guida interiore che possedeva ancor prima che gli venisse elargita la Rivelazione. Così, quello che la coscienza è nel sistema della natura, lo è la voce della Scrittura e della Chiesa o della Santa Sede, come possiamo determinarla, nell'ordine della Rivelazione. Si può, a dire il vero, obiettare che la coscienza non è infallibile. È vero, ma resta il fatto che le si deve sempre obbedienza³⁰.

Conclusione

Sulla scia di queste ultime riflessioni sulla rivelazione quale “manifestazione del Potere divino” e “sostituzione di un Legislatore alla voce della coscienza”, appare opportuno concludere questo breve contributo, con alcune ben ponderate e felici considerazioni che Benedetto XVI ha voluto dedicare a Newman in occasione degli auguri natalizi da lui rivolti alla Curia romana, il 20 dicembre del 2010. In quell'occasione, riservò una parte abbondante del suo discorso al ricordo della beatificazione del Cardinale John Henry Newman, da lui presieduta il 19 settembre di quello stesso anno. Si tratta di considerazioni che riportiamo di seguito e che da sole potrebbero ben giustificare l'auspicata decisione di proporre oggi Newman quale dottore della Chiesa.

Per Benedetto XVI, infatti, la vita di Newman si caratterizza da tre conversioni, che rappresentano per i credenti di ogni tempo un esempio ed uno stimolo per una vita spirituale davvero all'altezza della vocazione cristiana. Ed è così che egli evoca queste tre conversioni, partendo dalla prima, la conversione alla fede nel Dio vivente:

Fino a quel momento, Newman pensava come la media degli uomini del suo tempo e come la media degli uomini anche di oggi, che non escludono semplicemente l'esistenza di Dio, ma la considerano comunque come

³⁰ *Ibid.*, 114-115.

qualcosa di insicuro, che non ha alcun ruolo essenziale nella propria vita. Veramente reale appariva a lui, come agli uomini del suo e del nostro tempo, l'empirico, ciò che è materialmente afferrabile. È questa la "realtà" secondo cui ci si orienta. Il "reale" è ciò che è afferrabile, sono le cose che si possono calcolare e prendere in mano. Nella sua conversione Newman riconosce che le cose stanno proprio al contrario: che Dio e l'anima, l'essere se stesso dell'uomo a livello spirituale, costituiscono ciò che è veramente reale, ciò che conta. Sono molto più reali degli oggetti afferrabili. Questa conversione significa una svolta copernicana. Ciò che fino ad allora era apparso irreali e secondario si rivela come la cosa veramente decisiva. Dove avviene una tale conversione, non cambia semplicemente una teoria, cambia la forma fondamentale della vita. Di tale conversione noi tutti abbiamo sempre di nuovo bisogno: allora siamo sulla via retta. La forza motrice che spingeva sul cammino della conversione era in Newman la coscienza. Ma che cosa si intende con ciò? Nel pensiero moderno, la parola "coscienza" significa che in materia di morale e di religione, la dimensione soggettiva, l'individuo, costituisce l'ultima istanza della decisione. Il mondo viene diviso negli ambiti dell'oggettivo e del soggettivo. All'oggettivo appartengono le cose che si possono calcolare e verificare mediante l'esperimento. La religione e la morale sono sottratte a questi metodi e perciò sono considerate come ambito del soggettivo. Qui non esisterebbero, in ultima analisi, dei criteri oggettivi. L'ultima istanza che può decidere sarebbe pertanto solo il soggetto, e con la parola "coscienza" si esprime, appunto, questo: in questo ambito può decidere solo il singolo, l'individuo con le sue intuizioni ed esperienze. La concezione che Newman ha della coscienza è diametralmente opposta. Per lui "coscienza" significa la capacità di verità dell'uomo: la capacità di riconoscere proprio negli ambiti decisivi della sua esistenza – religione e morale – una verità, *la* verità. La coscienza, la capacità dell'uomo di riconoscere la verità, gli impone con ciò, al tempo stesso, il dovere di incamminarsi verso la verità, di cercarla e di sottomettersi ad essa laddove la incontra. Coscienza è capacità di verità e obbedienza nei confronti della verità, che si mostra all'uomo che cerca col cuore aperto. Il cammino delle conversioni di Newman è un cammino della coscienza – un cammino non della soggettività che si afferma, ma, proprio al contrario, dell'obbedienza verso la verità che passo passo si apriva a lui. La sua terza

conversione, quella al Cattolicesimo, esigeva da lui di abbandonare quasi tutto ciò che gli era caro e prezioso: i suoi averi e la sua professione, il suo grado accademico, i legami familiari e molti amici. La rinuncia che l'obbedienza verso la verità, la sua coscienza, gli chiedeva, andava ancora oltre. Newman era sempre stato consapevole di avere una missione per l'Inghilterra. Ma nella teologia cattolica del suo tempo, la sua voce a stento poteva essere udita. Era troppo aliena rispetto alla forma dominante del pensiero teologico e anche della pietà. Nel gennaio del 1863 scrisse nel suo diario queste frasi sconvolgenti: "Come protestante, la mia religione mi sembrava misera, non però la mia vita. E ora, da cattolico, la mia vita è misera, non però la mia religione". Non era ancora arrivata l'ora della sua efficacia. Nell'umiltà e nel buio dell'obbedienza, egli dovette aspettare fino a che il suo messaggio fosse utilizzato e compreso. Per poter asserire l'identità tra il concetto che Newman aveva della coscienza e la moderna comprensione soggettiva della coscienza, si ama far riferimento alla sua parola secondo cui egli – nel caso avesse dovuto fare un brindisi – avrebbe brindato prima alla coscienza e poi al Papa. Ma in questa affermazione, "coscienza" non significa l'ultima obbligatorietà dell'intuizione soggettiva. È espressione dell'accessibilità e della forza vincolante della verità: in ciò si fonda il suo primato. Al Papa può essere dedicato il secondo brindisi, perché è compito suo esigere l'obbedienza nei confronti della verità³¹.

Armando Matteo
Segretario per la sezione dottrinale del
Dicastero per la dottrina della fede
(a.matteo@urbaniana.edu)

³¹ BENEDETTO XVI, *Ai Cardinali, Arcivescovi e Vescovi, Prelatura romana, per la presentazione degli auguri natalizi*, 20 dicembre 2010, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101220_curia-auguri.html; <https://archive.is/EWpgi>.

ABSTRACT

The aim of this article is to highlight a particular determination of Christian Revelation (its 'superabundance'), starting from the profound reflections that J.H. Newman developed in his celebrated text on the development of Christian doctrine. This is a vision of the theme of Revelation that still has much to say to the believers, theologians and pastors of our time.

**"THE GOSPEL HAS NOT YET BEEN CLOSED - IT
REMAINS OPEN!" THE "SUPERABUNDANCE" OF
CHRISTIAN REVELATION ACCORDING TO
J.H. NEWMAN**

Obiettivo del presente articolo è quello di mettere in particolare evidenza una particolare determinazione della Rivelazione cristiana (la sua "sovabbondanza"), a partire dalle profonde riflessioni che J.H. Newman ha sviluppato nel suo celeberrimo testo sullo sviluppo della dottrina cristiana. Si tratta di una visione del tema della Rivelazione che ha ancora molto da dire ai credenti, teologi e pastori del nostro tempo una visione d'insieme.

Keywords: Newman; Development of Doctrine; Revelation

Luca F. Tuninetti

LA VERITÀ RIVELATA E LA VITA DELLA CHIESA IN UN MONDO CAMBIATO

L'oggettività della verità rivelata — La verità rivelata nella storia — La verità rivelata nella vita della Chiesa — La vita della Chiesa in un mondo cambiato

Parole chiave: Newman; Rivelazione; dottrina; Chiesa; missione

Il 2 ottobre 1873, John Henry Newman fu chiamato a predicare durante la celebrazione in occasione dell'inaugurazione del nuovo Seminario diocesano di Birmingham¹. Parlando ai seminaristi, egli dipinge un quadro fosco delle difficoltà che aspettano la Chiesa in Inghilterra in un futuro che potrebbe essere il nostro presente. Newman è consapevole che ogni epoca ha le proprie difficoltà, ma ritiene che la Chiesa dovrà affrontare una situazione del tutto particolare trovandosi a vivere in un mondo caratterizzato dal rigetto della fede, da quella che egli chiama, rifacendosi al senso letterale della parola, «infedeltà». Dopo aver descritto alcune delle difficoltà che la Chiesa dovrà affrontare, Newman sostiene che esse dipendono dall'affermarsi nella mentalità comune della convinzione che la conoscenza può essere data soltanto dalla ragione. Una verità è accettabile soltanto nella misura in cui la ragione la può provare, ma siccome la ragione, al di fuori dell'ambito della matematica, non può provare nulla con certezza, ogni verità va considerata come semplicemente probabile, anche, eventualmente, la verità dell'esistenza di Dio. Il credente, invece, cade in un duplice errore, perché accetta per fede qualcosa che la ragione non può provare e perché lo accetta con una certezza che non sarebbe mai razionale avere. La diffusione di queste idee porta secondo Newman a una situazione

¹ J.H. NEWMAN, *The Infidelity of the Future*, in *Faith and Prejudice and Other Unpublished Sermons of Cardinal Newman*, Sheed & Ward, New York, NY 1956, 113-128; anche in *Catholic Sermons of Cardinal Newman Published, for the First Time, from the Cardinal's Autograph Manuscripts*, Burns & Oates, London 1957, 117-133.

nuova per la vita della Chiesa: «Il cristianesimo non ha finora mai avuto esperienza di un mondo semplicemente irreligioso»². Il mondo antico in cui il cristianesimo si diffuse nei primi secoli era assai diverso: «Era pieno di superstizione ma non di infedeltà»³. Newman vede per contro arrivare un tempo in cui i cristiani vivranno in un mondo che non condivide le loro convinzioni più profonde: «stiamo arrivando a un'epoca in cui il mondo non riconosce i nostri primi principi»⁴.

In questo contributo non intendo analizzare nel dettaglio le previsioni di Newman. Per farlo bisognerebbe entrare in considerazioni di carattere storico e sociologico che non è mio compito fare. Per comprendere la visione che Newman propone bisogna saper distinguere la percezione teologica che egli ha della condizione presente come tensione al compimento definitivo da un pessimismo culturale che probabilmente non gli era neppure del tutto estraneo. D'altra parte, sembra indiscutibile che, nei centocinquanta anni che sono trascorsi da quando Newman pronunciò la sua omelia, l'atteggiamento prevalente nei confronti della fede cristiana e della religione in generale sia profondamente cambiato, non soltanto in Inghilterra o in Europa, ma anche a livello globale⁵. Il fenomeno che viene indicato con la parola *secolarizzazione* ha aspetti molteplici ma ne fa parte certamente la difficoltà che Newman anticipava ad accettare le verità rivelate proposte dalla Chiesa proprio in quanto si presentano come tali. Nelle pagine che seguono intendo soffermarmi, sia pure brevemente, su questa difficoltà che potremmo dire di ordine epistemologico alla recezione della verità rivelata. Con questo non mi riferisco tanto agli sviluppi di una corrente filosofica quanto ai presupposti che sembrano dati per acquisiti a proposito di ciò che è ragionevole credere. Innanzi tutto però, nella prima sezione di questo contributo, vorrei ricordare come per Newman è essenziale riconoscere che

² NEWMAN, *The Infidelity of the Future*, 124-125: «Christianity has never yet had experience of a world simply irreligious» [la traduzione delle parole di Newman, qui e in seguito, è di chi scrive].

³ *Ibid.*, 125: «It was full of superstition, not of infidelity».

⁴ *Ivi*: «we are now coming to a time when the world does not acknowledge our first principles».

⁵ Cf. I. KASSELSTRAND – P. ZUCKERMAN – R. T. CRAGUN, *Beyond Doubt: The Secularization of Society*, New York University Press, New York, NY 2023.

la Rivelazione è un fatto che porta un contenuto oggettivo. Proprio perché è convinto del carattere definitivo della Rivelazione, Newman avverte acutamente il problema dei cambiamenti constatabili nell'insegnamento della Chiesa lungo la storia, un problema a cui risponde con la sua teoria dello sviluppo, come vedremo nella seconda sezione. Sviluppo per Newman non significa semplicemente cambiamento: ci sono cambiamenti che non sono sviluppi ma piuttosto corruzioni. Uno sviluppo non è neppure soltanto un cambiamento coerente. Lo sviluppo manifesta la verità rivelata che la Chiesa ha ricevuto. Come vedremo nella terza sezione, la vita della Chiesa non si esaurisce nella dottrina ma è essenziale per essa che sia custodita e annunciata la verità rivelata. Per questo la Chiesa si trova in difficoltà quando si afferma una concezione epistemologica che per un verso, in una visione naturalistica, identifica l'ambito del conoscibile con l'ambito di ciò che può essere indagato dalle scienze naturali e, per un altro verso, nella prospettiva di un relativismo storicistico, non ammette il riferimento privilegiato a un momento del divenire storico. In questa situazione, i cristiani possono essere tentati di sottolineare il valore pratico della vita che si sviluppa nella Chiesa a prescindere dalla pretesa veritativa del suo messaggio. Questa scelta, in una prospettiva newmaniana, non sarebbe coerente con la natura propria della fede cristiana e finirebbe per ridurre anche l'efficacia pratica della vita della Chiesa. Nella sezione conclusiva, vedremo come Newman d'altra parte offre indicazioni preziose ai cristiani di oggi, invitando a vedere la verità rivelata, che la Chiesa annuncia e che ogni cristiano è chiamato ad accogliere personalmente, non come un ostacolo alla vita delle persone e delle comunità ma come la sorgente da cui essa nasce.

L'oggettività della verità rivelata

Non sembrerebbe necessario insistere sull'importanza che ha per il pensiero e la vita di Newman l'idea che vi sono verità che noi siamo tenuti ad accogliere perché le riconosciamo come rivelate da Dio. Nel 1879 papa Leone XIII elevò Newman alla dignità cardinalizia. In quell'occasione il sacerdote inglese venne a Roma e al momento di ricevere ufficialmente la notizia della nomina tenne un discorso conosciuto come *biglietto speech*. Ringraziando il Santo Padre per l'onore fattogli, Newman ammette di aver

fatto molti errori nella sua vita, ma sottolinea le buone intenzioni e i risultati in parte corrispondenti delle sue opere. Soprattutto egli è lieto di poter dire di essersi opposto fin dall'inizio a quel grave errore che è il «liberalismo» in ambito religioso, ovvero la convinzione che non vi sia in tale ambito alcuna verità e la religione sia piuttosto questione di sentimento⁶. Newman riprende qui quello che aveva scritto quindici anni prima nell'*Apologia*, là dove ricordando la sua attività all'interno della Chiesa di Inghilterra tra 1833 e 1839 aveva sottolineato che fra i principi che animavano il movimento di cui faceva parte vi era innanzi tutto «il principio del dogma». Di qui veniva la sua battaglia contro il liberalismo inteso come «principio anti-dogmatico». Da parte sua Newman è invece convinto che la religione non può esaurirsi in un sentimento ma richiede l'adesione a verità definite⁷. Gli studiosi del pensiero di Newman discutono sul valore della ricostruzione che l'autore propone del suo percorso teologico nell'*Apologia*⁸. In

⁶ Cf. J.H. NEWMAN, *Addresses to Cardinal Newman with His Replies etc., 1879-1881*, ed. by W.P. NEVILLE, Longmans, Green, and Co, New York, NY 1905, 63-64: «In a long course of years I have made many mistakes. [...] And, I rejoice to say, to one great mischief I have from the first opposed myself. For thirty, forty, fifty years I have resisted to the best of my powers the spirit of liberalism in religion. [...] Liberalism in religion is the doctrine that there is no positive truth in religion, but that one creed is as good as another, and this is the teaching which is gaining substance and force daily. It is inconsistent with any recognition of any religion, as *true*. It teaches that all are to be tolerated, for all are matters of opinion. Revealed religion is not a truth, but a sentiment and a taste; not an objective fact, not miraculous; and it is the right of each individual to make it say just what strikes his fancy».

⁷ Cf. J.H. NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*, ed. by M. SVAGLIC, At the Clarendon Press, Oxford 1967, 54: «First was the principle of dogma: my battle was with liberalism; by liberalism I mean the anti-dogmatic principle and its developments. [...] The main principle of the movement is as dear to me now, as it ever was. I have changed in many things: in this I have not. From the age of fifteen, dogma has been the fundamental principle of my religion: I know no other religion; I cannot enter into the idea of any other sort of religion; religion, as a mere sentiment, is to me a dream and a mockery. As well can there be filial love without the fact of a father, as devotion without the fact of a Supreme Being. What I held in 1816, I held in 1833, and I hold in 1864. Please God, I shall hold it to the end».

⁸ Cf. F.M. TURNER, *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*, Yale University Press, New Haven, CT 2002; uno storico inglese ha accusato i critici di Turner di avere respinto per partito preso le sue tesi innovative: S. SKINNER, *History versus Ha-*

particolare, l'insistenza di Newman sulla sua lotta contro il liberalismo sarebbe in contraddizione con il fatto che negli scritti giovanili egli polemizza piuttosto con gli autori di orientamento evangelico. Non è questo il luogo per affrontare una questione che richiede uno studio attento dei testi e una comprensione adeguata delle diverse posizioni presenti nel dibattito teologico inglese del XIX secolo. Possiamo notare tuttavia che la questione appare di scarso rilievo dal punto di vista, che qui ci interessa, del significato che Newman attribuisce all'adesione alla verità rivelata. Quando egli dice di aver voluto combattere per tutta la sua vita il «liberalismo», con questa parola egli si riferisce alla tendenza ad abbandonare il contenuto dogmatico del cristianesimo rinunciando a ogni verità in materia religiosa. Questa tendenza Newman l'ha colta sia in quegli autori che propugnavano una riduzione del cristianesimo a poche verità razionali sia nei protestanti evangelici che ritenevano i sentimenti più importanti delle dottrine. In entrambi i casi il soggettivismo aveva la prevalenza sull'oggettività della verità rivelata⁹.

Da questo punto di vista è interessante leggere uno scritto che Newman pubblicò nel 1836 nella serie dei *Tracts for the Times* con i quali lui e i

giography: The Reception of Turner's Newman, "The Journal of Ecclesiastical History" 61 (2010), 764-781; a Skinner risponde E. DUFFY, *The Reception of Turner's Newman: A Reply to Simon Skinner*, "The Journal of Ecclesiastical History" 63 (2012), 534-548; la replica in S. SKINNER, *A Response to Eamon Duffy*, "The Journal of Ecclesiastical History" 63 (2012), 549-567; per una breve valutazione della questione nell'ambito di una presentazione ben documentata della vita di Newman, cf. E. DUFFY, *John Henry Newman: A Very Brief History*, SPCK, London 2019; per una valutazione approfondita e documentata dello sviluppo del pensiero di Newman che si confronta criticamente con gli argomenti di Turner, Cf. G. ZUIDWEGT, *An Evangelical Adrift: The Making of John Henry Newman's Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2022.

⁹ Cf. W.E. CONN, *Newman versus Subjectivism: The Context of Liberalism, Evangelicalism, and Rationalism*, "Newman Studies Journal" 4 (2007), 2, 83-86. Sulla nozione newmaniana di liberalismo Cf. anche D.P. DELIO, *Liberalism: Personal and Social Aspects in His Thought*, in J.R. VÉLEZ (ed.), *A Guide to John Henry Newman: His Life and Thought*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2022, 489-508. L'opposizione al liberalismo così inteso non è incompatibile con l'adesione di Newman a posizioni che verrebbero qualificate come "liberali" all'interno del cattolicesimo: Cf. R. BARRON, "A Great Mischief: Newman on Liberalism in Religion", in P. LEFEBVRE – C. MASON (eds.), *John Henry Newman: Doctor of the Church*, Family Publications, Oxford 2007, 99-111.

suoi amici del “movimento di Oxford” intendevano risvegliare lo spirito «cattolico» nella Chiesa d’Inghilterra¹⁰. Si tratta di un testo di carattere polemico il cui obiettivo viene individuato da Newman parlando di «razionalismo». L’autore critica due scritti teologici recenti che, in diverso modo, riducevano il cristianesimo a un insegnamento morale per cui i contenuti dogmatici diventano irrilevanti. Non abbiamo bisogno di soffermarci sulle opere criticate da Newman e non dobbiamo neppure considerare come questi, esaminando tali testi, intendesse confrontarsi indirettamente con le tendenze liberali emerse a Oxford¹¹. Quello che è interessante dal nostro punto di vista è vedere qual è il nucleo della critica mossa da Newman al «razionalismo» degli autori considerati¹². Con questa parola Newman

¹⁰ *On the Introduction of Rationalistic Principles into Religion*, in *Tracts for the Times*, Rivington, vol. 3, Tract n. 73, London 1836, 1-56. Gli opuscoli di questa serie erano pubblicati senza l’indicazione del nome del singolo autore ma come espressione di un gruppo di «membri dell’Università di Oxford». Nel 1871 Newman inserì lo scritto del 1836 in una raccolta di suoi saggi precedenti alla conversione al cattolicesimo: *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, in *Id.*, *Essays Critical and Historical*, Pickering, London 1871, vol. 1, 30-101. Quest’opera è adesso disponibile in un’edizione curata da Andrew Nash per la serie “The Birmingham Oratory Millennium Edition”: *Essays Critical and Historical*, Gracewing, Leominster 2019, 40-105. Tale edizione riproduce il testo dell’ultima ristampa di quest’opera curata da Newman nel 1885 nell’ambito dell’edizione «uniforme» dei suoi scritti. In una appendice vengono segnalate alcune varianti tra il testo pubblicato nel 1885 e i testi originali dei singoli contributi. Purtroppo il volume curato da Nash non ha le caratteristiche che ci si aspetterebbero da un’edizione critica. Fra le altre cose non dà indicazioni bibliografiche precise sui testi originali, non segnala la differenza nel titolo del testo che stiamo esaminando, fa riferimento all’edizione del 1885 senza considerare le edizioni precedenti a partire dal 1871 e omette «insignificant verbal variations» (425). Tuttavia rimane utile l’apparato che permette di vedere come Newman abbia riscritto interi paragrafi sebbene nel testo che introduce la raccolta del 1871 affermi che ripropone ciò che era stato pubblicato precedentemente «without making alterations, which would destroy its original character and force» (vii). Uno studio approfondito del testo di Newman deve ovviamente tenere conto delle differenze tra quello apparso nel 1836 e quello pubblicato nel 1871. Nel seguito, pur usando l’edizione di Nash, riporto la paginazione dell’edizione uniforme che è comunemente diffusa e che lo stesso Nash riporta in margine.

¹¹ *On the Introduction of Rationalistic Principles*, 101.

¹² *Ibid.*, 30-41. Tra il testo del 1871 (o del 1885) e quello del 1836 ci sono differenze significative, ma mi pare di poter dire che i tratti fondamentali della posizione espressa

non intende qui indicare una posizione che rifiuta semplicemente la verità rivelata, ma una interpretazione del suo contenuto che cerca di renderlo accettabile indipendentemente dal fatto che sia stato rivelato da Dio. Il razionalismo non accetta la testimonianza di un altro ma pretende di valutare il contenuto della Rivelazione sulla base della propria esperienza. Secondo Newman questa insistenza sulla propria esperienza è legata nel razionalismo al desiderio di sistematizzare il contenuto della Rivelazione in modo che appaia plausibile. Rifiutando l'oggettività di formule che superano la nostra capacità di comprensione, il razionalismo riduce la fede a opinione. La riduzione soggettivistica del contenuto oggettivo della Rivelazione sembra eliminare l'impegno della persona che accoglie la dottrina «nascosta nel linguaggio»¹³. Non ha senso pretendere che la Rivelazione di Dio sia un sistema perfettamente comprensibile ma occorre invece riconoscere e accogliere le verità che essa propone come «misteri», nella forma in cui ci sono stati comunicati¹⁴. Newman sente il bisogno di fare un breve elenco delle verità che caratterizzano la Rivelazione prima di passare a criticare più precisamente le opere degli autori considerati¹⁵. Nelle loro opere egli vede infatti che il cristianesimo, affinché diventi un messaggio accettabile dalla ragione, viene ridotto a un messaggio di re-

rimangano in entrambi i casi quella che riassumo nel testo.

¹³ *Ibid.*, 41: l'espressione citata è stata aggiunta nel 1871.

¹⁴ *Ibid.*, 47: «The practical inference to be drawn from this view is [...] that we should religiously adhere to the form of words and the ordinances under which [Revealed Truth] comes to us, through which it is revealed to us, and apart from which the Revelation does not exist, there being nothing else given us by which to ascertain or enter into it».

¹⁵ *Ibid.* 45: «In these remarks on the meaning of the word Mystery, some of the chief doctrines of the Gospel Revelation have been already enumerated; before entering, however, into the discussion which I have proposed to myself, it may be right briefly to enumerate the revealed doctrines in order, according to the Catholic, that is, the anti-rationalistic, notion of them. They are these: the Holy Trinity; the Incarnation of the Eternal Son; His atonement and merits; the Church as His medium and instrument through which He is converting and teaching mankind; the Sacraments, and Sacramentals (as Bishop Taylor calls them), as the definite channels through which His merits are applied to individuals; Regeneration, the Communion of Saints, the Resurrection of the body, consequent upon the administration of them; and lastly, our faith and works, as a condition of the availability and efficacy of these divine appointments».

denzione e la redenzione ridotta a un'esperienza avvertita nella propria interiorità¹⁶. Qui il confine tra “liberalismo” e “evangelicalismo” appare labile. In entrambi i casi, quella che poteva essere una difesa ben intenzionata della fede cristiana porta a svuotarla del suo contenuto proprio. Nella conclusione del suo scritto, Newman esprime la convinzione che la tendenza teologica razionalista, al di là delle intenzioni soggettive di ciascuno, porta alla negazione di Dio. Sempre di più, agli occhi di Newman liberalismo e soggettivismo evangelico appariranno come illusoria ricerca di un compromesso tra le posizioni che costituiscono un'alternativa radicale, ovvero l'ateismo e il cattolicesimo, il rifiuto di ogni fede e l'accettazione della fede della Chiesa¹⁷.

La verità rivelata nella storia

Il cristianesimo comporta l'adesione a verità definite. Che il cristianesimo sia, in questo senso, necessariamente «dogmatico» viene ribadito con forza da Newman nell'opera che segna il suo passaggio alla Chiesa di Roma, *l'Essay on the Development of Christian Doctrine*. Il libro è aperto da una prefazione datata 6 ottobre 1845, cui segue un «Postscript» che avverte i lettori che dopo aver scritto quelle righe l'autore è entrato nella Chiesa cattolica. Infatti questo era accaduto il 9 ottobre grazie all'incontro di Newman con il passionista italiano padre Domenico Bärberi. Dopo la prima edizione uscita nel novembre del 1845, l'anno successivo fu pubblicata una seconda edizione del *Saggio* che presenta soltanto correzioni di relativa importanza. Nel 1878 Newman pubblicò una terza edizione, che è quella poi generalmente considerata dai suoi lettori, in cui ha modifica-

¹⁶ *Ibid.*, 47: «Striking indeed is the contrast presented to this view of the Gospel by the popular theology of the day! That theology is as follows: that the Atonement is the chief doctrine of the Gospel; again, that it is chiefly to be regarded, not as a wonder in heaven, and in its relation to the attributes of God and to the unseen world, but in its experienced effects on our minds, in the change it effects when it is believed. [...] And the Dispensation thus being hewn and chiselled into an intelligible human system, is represented, when thus mutilated, as affording a remarkable evidence of the truth of the Bible, an evidence level to the reason, and superseding the testimony of the Apostles».

¹⁷ Cf. J.H. NEWMAN, *Discourses to Mixed Congregations* [1849], Longmans, Green, and Co, London 1891, 260-261; *Id.*, *Apologia*, 179-180; 185; 218-219.

to profondamente la struttura e in parte anche il contenuto dell'opera¹⁸. Nel *Saggio* Newman sottolinea l'importanza per il cristianesimo del «principio dogmatico»¹⁹. Ma in effetti l'esistenza stessa di quel libro rivela l'importanza che ha per Newman l'adesione alle verità rivelate. Se egli non avesse pensato che ciò che un cristiano crede non può avere altro fondamento che la Rivelazione trasmessa da Cristo agli Apostoli, non si sarebbe posto la questione che il libro affronta e la cui soluzione lo portò a fare il «passo» di cui parla nella nota di cui si è detto. In effetti fin dalla sua prima conversione a 15 anni Newman aveva scoperto la bellezza della dottrina cristiana e ne aveva accettato il contenuto. In un certo senso, la questione non era quella di stabilire quale dottrina fosse vera, ma quale fosse l'istituzione che aveva l'autorità necessaria per insegnarla. Sempre più chiaramente Newman si era reso conto che la Chiesa d'Inghilterra non era in grado di insegnare la dottrina cristiana nella sua integrità e solo la Chiesa di Roma poteva essere maestra della verità rivelata. Restava però la

¹⁸ Sui cambiamenti tra l'edizione del 1846 e quella del 1845, Cf. N. LASH, *Newman on Development: The Search for an Explanation in History*, Sheed and Ward, London 1975, 207-208. Per un confronto tra l'edizione del 1878 e quella del 1845, Cf. O.I. SCHREIBER, *Appendix: Newman's Revisions in the Essay on the Development of Christian Doctrine*, in J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ed. by C.F. HARROLD, Longmans, Green and co., New York, NY 1949, 417-435. Purtroppo non esiste un'edizione critica di quest'opera fondamentale di Newman. Si farà riferimento all'edizione curata da J. TOLHURST, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Gracewing, Leominster 2018. Questa edizione riproduce il testo del 1878, indicando la paginazione originaria, che sarà usata anche nel seguito per riferirsi al testo di Newman, come avviene comunemente. Un'appendice indica gli spostamenti tra l'edizione del 1845 e quella del 1878, ma non lo fa con la precisione e la completezza che sarebbe necessaria. In un'altra appendice Tolhurst riporta brani dell'edizione del 1845 e nelle note al testo rimanda ad essi segnalando le variazioni più notevoli. Fra i brani riprodotti ne manca almeno uno importante (179-202 nell'edizione del 1845). Per quanto l'edizione di Tolhurst possa dare un aiuto apprezzabile, chi vuole studiare il pensiero di Newman non può fare a meno di riferirsi direttamente al testo del 1845. Questo è adesso facilmente accessibile in una riproduzione digitale, ma era stato pubblicato da J.M. CAMERON, *An Essay on the Development of Christian Doctrine: The Edition of 1845*, Penguin, Harmondsworth 1973 e da S.L. JAKI, *An Essay on the Development of Christian Doctrine [1845]*, Real View Books, Pinckney, MI 2003 (che indica anche la paginazione dell'edizione originale).

¹⁹ J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 357.

difficoltà tante volte ripetuta dagli avversari protestanti del cattolicesimo: come può la Chiesa di Roma giustificare gli insegnamenti che sembrano essersi aggiunti nel corso dei secoli alla dottrina originaria degli Apostoli?

Il *Saggio* vuole dare una risposta alla difficoltà che Newman stesso aveva incontrato di fronte alla pretesa della Chiesa di Roma di essere la custode legittima della Rivelazione. Sembra infatti che ci siano differenze evidenti tra quello che insegna la Chiesa cattolica oggi e quello che insegnavano la Scrittura e i Padri della Chiesa. La conclusione che traeva la teologia anglicana era che la pretesa di Roma è illegittima. Newman stesso seguendo la teologia classica anglicana aveva proposto di accettare invece come autentici soltanto gli insegnamenti per i quali è documentabile il consenso dei dottori antichi. La teologia anglicana accettava infatti generalmente le dottrine stabilite nei primi sei Concili ecumenici mentre respingeva gli insegnamenti successivi. Newman si era però accorto a un certo momento che questa soluzione non funzionava: le ragioni per accettare la cristologia di Nicea e di Calcedonia non sono più forti di quelle che abbiamo per accettare la dottrina del Purgatorio o il primato petrino. A quell'epoca molti cattolici forse non coglievano la portata del problema e ritenevano più o meno consapevolmente che la Chiesa di Roma custodisse e trasmettesse il deposito della Rivelazione, senza vedere i cambiamenti che appaiono a chi considera il cristianesimo in una prospettiva storica. Newman, invece, non nega che ci siano delle differenze tra il cattolicesimo del XIX secolo e il cristianesimo delle origini ma ritiene che esse possano essere spiegate da quella che egli chiama la teoria dello sviluppo della dottrina («Theory of Development of Doctrine») o teoria degli sviluppi («Theory of Developments»), cioè può essere spiegata considerando che gli uomini che hanno accolto l'annuncio cristiano hanno avuto bisogno di tempo per comprendere adeguatamente la verità rivelata.

Quello che è fondamentale è capire che cosa Newman intende dire quando parla di sviluppo. Lui stesso è consapevole che questa parola può essere usata in un senso generico per indicare un qualunque cambiamento²⁰. In questo senso, può essere ovvio che il cattolicesimo attuale è uno sviluppo del cristianesimo primitivo, ma proprio perché questo è ovvio non

²⁰ Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 41.

c'è bisogno di mostrarlo e non sarebbe interessante scoprirlo. È ovvio che c'è un qualche legame di dipendenza storica tra la Chiesa di Pio IX e la Chiesa di sant'Atanasio o le comunità dei santi Pietro e Paolo. Non basta dire che la Chiesa cattolica attuale deriva dalla Chiesa antica se si vuole vedere la Chiesa come custode della Rivelazione. La questione è se sia possibile negare quello che gli avversari della Chiesa cattolica affermano, ovvero che il cattolicesimo ha corrotto il cristianesimo primitivo. Dire che il cattolicesimo attuale è uno sviluppo genuino del cristianesimo primitivo significa precisamente negare che sia una corruzione. Lo «sviluppo» di cui Newman parla si distingue appunto dalla corruzione. Dire che la dottrina cristiana si è sviluppata vuol dire per lui che con il passare del tempo è cresciuta, è maturata, si è realizzata più pienamente. Mentre lo sviluppo continua ciò che c'era all'origine, la corruzione lo fa morire. Lo sviluppo è la crescita e la manifestazione di qualcosa che c'era fin dall'inizio. Come si può dire se il cattolicesimo è lo sviluppo genuino del cristianesimo primitivo, come pretende di essere, e non invece una sua corruzione? Newman individua sette criteri (*tests*) o note (*notes*) che permettono di distinguere uno sviluppo autentico da una corruzione: «permanenza del tipo», «continuità dei principi», «capacità di assimilazione», «sequenza logica» (tendenza a formare un insieme coerente), «anticipazione del futuro», «attività di conservazione del passato», «continuità del vigore nel tempo»²¹. Queste sette note sono segni della continuità e dell'unità del cristianesimo nella storia pur nel mutamento indubbiamente constatabile. Elencando questi sette criteri, Newman non pensa certo di fornire uno strumento facile e comodo per distinguere le formulazioni teologiche che possono essere accettabili da quelle che non lo sono. Tanto meno, potremmo dire, Newman intende fornire un metro con cui misurare preventivamente le eventuali decisioni che il Magistero potrebbe prendere. Del resto Newman non è interessato soltanto alle enunciazioni dogmati-

²¹ ID., *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 169-206. Mentre nella prima edizione Newman parlava di *tests*, nella edizione del 1878 usa invece il termine *notes*. La differenza è probabilmente meno importante di quello che si potrebbe credere, ma non è possibile qui approfondire l'analisi comparativa tra le due edizioni e nel testo, per elencare queste "note" è stata usata la terminologia dell'edizione più tarda, di cui pure si è seguito l'ordine.

che. Egli pensa più globalmente allo sviluppo del cristianesimo, non solo nei suoi aspetti dottrinali, ma anche negli aspetti rituali e organizzativi, come vedremo tra poco. I sette criteri ricordati sono punti di riferimento che aiutano chi riflette sulla storia del cristianesimo a cogliere la differenza tra uno sviluppo che è autentico e uno che non lo è. Newman non si aspetta che una persona si convinca della verità del cattolicesimo esaminando le singole dottrine e pratiche sulla base dei criteri indicati, ma ritiene piuttosto che questi servano a chi è già fundamentalmente convinto della verità del cattolicesimo per affrontare difficoltà particolari.

Il *Saggio* di Newman del 1845 è stato paragonato per la sua importanza al libro di Darwin sull'origine della specie del 1859²². Darwin dice che tutto il volume rappresenta «un unico lungo argomento»²³. Qualcosa di simile si potrebbe dire del *Saggio* di Newman. Forse si dovrebbe dire più precisamente che si tratta di un argomento complesso che si sviluppa in due momenti. Da una parte si tratta infatti di avanzare l'ipotesi che i cambiamenti che ci sono stati nella storia del cristianesimo possono essere spiegati come sviluppi della dottrina originaria. Newman sa che parlare di sviluppi è «un espediente che ci permette di risolvere quello che è diventato ora un problema necessario e assillante»²⁴. Il teologo è ben consapevole che quella che egli propone è un'ipotesi di spiegazione di un fenomeno apparentemente inspiegabile, ma è pure consapevole che quello che egli applica alla storia del cristianesimo è il modo di ragionare degli scienziati che spiegano i fenomeni naturali. Un'ipotesi come quella dello sviluppo mostra la sua forza se è capace di spiegare i dati disponibili meglio delle ipotesi alternative.

Il secondo aspetto dell'argomento consiste poi nella dimostrazione che i singoli cambiamenti di fatto riscontrabili nella storia del cristianesimo sono interpretabili plausibilmente come sviluppi. Dopo aver stabilito il principio di uno sviluppo coerente, bisogna applicarlo ai singoli casi concreti. I dati storici danno risposte diverse a seconda di chi li interroga.

²² Cf. I. KER, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 2009², 300.

²³ Cf. C. DARWIN, *On the Origin of Species*, ed. by G. BEER, Oxford University Press, Oxford 2008, 338.

²⁴ NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 30.

Può cogliere la forza dell'argomento proposto da Newman soltanto chi ne accetta i presupposti epistemologici, ovvero l'idea che la certezza non è il risultato automatico di un processo argomentativo, ma dipende dalla posizione complessiva della persona a cui un argomento viene proposto.

In effetti Newman non pensa che sia propriamente possibile provare la verità del cattolicesimo considerando la storia del cristianesimo. Egli è ben consapevole della natura dell'argomento che propone e uno degli aspetti più interessanti del *Saggio* sono proprio le lucide riflessioni metodologiche²⁵. Chi studia la storia del cristianesimo, come del resto ogni studioso di storia, ha a disposizione dati che non sono propriamente sufficienti a provare una tesi, ma dicono qualcosa soltanto a chi è capace di ascoltarli. L'applicazione dei sette criteri sopra elencati ha sempre in qualche modo un carattere esemplificativo di un processo di ragionamento che non pretende di avere conclusioni necessarie e che nessuno può svolgere al posto di un altro. Ognuno deve raccogliere dai documenti gli elementi che gli permettono di arrivare nel loro insieme a una conclusione ragionevole.

Chi considera la storia nel giusto atteggiamento può riconoscere la dottrina cattolica come uno sviluppo genuino della dottrina apostolica, ma non riuscirà a farlo chi non ha tale atteggiamento. I dati disponibili vengono sempre interpretati alla luce delle convinzioni previe di chi li legge. Per questo Newman, prima di applicare i criteri che permettono di distinguere uno sviluppo autentico dalla corruzione, si ferma a considerare quelle che sono le convinzioni previe fondamentali che deve avere chi esamina i dati disponibili sulla storia del cristianesimo. Usando un'espressione caratteristica della sua epistemologia (che gli viene dall'insegnamento ricevuto da Richard Whately a Oxford), Newman parla di probabilità a priori («*antecedent probabilities*»). Egli sostiene che, indipendentemente da quello che ci dicono i documenti sulla storia del cristianesimo, c'era da aspettarsi a priori che ci fosse uno sviluppo del cristianesimo. Inoltre, chi accetta che il cristianesimo sia una Rivelazione divina deve aspettarsi che ci sia un'autorità in grado di stabilire la coerenza di tale sviluppo con la verità rivelata:

²⁵ Anche qui bisognerebbe approfondire la differenza tra l'edizione rivista nel 1878 e l'edizione del 1845, in cui le riflessioni metodologiche sono quanto meno più visibili.

«Non è data una rivelazione se non c'è un'autorità che decide che cos'è che è dato»²⁶.

La verità rivelata nella vita della Chiesa

Newman è interessato a comprendere lo sviluppo della dottrina della Chiesa perché è interessato innanzi tutto alla verità rivelata che la Chiesa pretende di insegnare. Egli sa però che la vita della Chiesa non può essere ridotta esclusivamente alla trasmissione di una dottrina. Questo emerge anche nel libro che pure porta nel titolo il riferimento alla «dottrina». Come abbiamo già accennato, Newman appare interessato non soltanto alla questione dello sviluppo dei dogmi in senso stretto ma più generalmente allo sviluppo del cristianesimo considerato oltre che negli aspetti dottrinali, anche negli aspetti rituali e sociali²⁷. La complessità della vita

²⁶ NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 89: «A revelation is not given, if there be no authority to decide what it is that is given».

²⁷ Cf. per es. NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 57: «Christianity differs from other religions and philosophies, in what is superadded to earth from heaven; not in kind, but in origin; not in its nature, but in its personal characteristics; being informed and quickened by what is more than intellect, by a divine spirit. It is externally what the Apostle calls an "earthen vessel", being the religion of men. And, considered as such, it grows "in wisdom and stature"; but the powers which it wields, and the words which proceed out of its mouth, attest its miraculous nativity. Unless then some special ground of exception can be assigned, it is as evident that Christianity, as a doctrine and worship, will develop in the minds of recipients, as that it conforms in other respects, in its external propagation or its political framework, to the general methods by which the course of things is carried forward». Per valutare fino a che punto questa visione più comprensiva del cristianesimo fosse presente fin dall'inizio nel progetto del libro bisognerebbe confrontare attentamente le diverse edizioni. Il passo citato era presente già nell'edizione del 1845 (alla pagina 96). Non c'era invece in questa una nota in cui Newman afferma addirittura che, nel mostrare come la Chiesa abbia conservato il suo "tipo" caratteristico attraverso i secoli, non ha parlato in effetti della dottrina, come neppure delle pratiche devozionali, ma piuttosto dell'organizzazione della comunità cristiana: «The above sketch has run to great length, yet it is only part of what might be set down in evidence of the wonderful identity of type which characterizes the Catholic Church from first to last. I have confined myself for the most part to her political aspect; but a parallel illustration might be drawn simply from her doctrinal, or from her devotional» (322). Riassumendo il risultato delle pagine precedenti, Newman esprimeva però un'idea simile in

della Chiesa viene da Newman esplicitamente tematizzata in quello che è il suo ultimo scritto teologico di un certo impegno, la lunga prefazione del volume in cui ripubblica nel 1877 le sue *Lectures on the Prophetical Office of the Church* del 1836²⁸.

In questo testo Newman afferma di voler rispondere non a tutte le critiche mosse alla Chiesa di Roma, ma a quelle che lui stesso aveva sollevato nel suo scritto del 1836. Egli pensa a un cristiano anglicano che potrebbe trovarsi in una posizione simile a quella in cui lui stesso si trovava all'epoca in cui aveva scritto le lezioni ripubblicate nel volume. Due accuse gli sembrano particolarmente rilevanti: mentre una nasce dalla constatazione delle differenze tra la Chiesa di Roma così come oggi si presenta e la Chiesa primitiva, l'altra è basata sulle differenze tra insegnamento formale della Chiesa cattolica e le sue manifestazioni popolari e politiche. Poiché alla prima obiezione Newman ritiene di aver risposto già nel 1845 con il *Saggio*, nella prefazione del 1877 si concentra sulla seconda. La Chiesa,

alcune righe rimasta inalterate tra l'edizione del 1845 e quella del 1878: «It appears then that there has been a certain general type of Christianity in every age, by which it is known at first sight, *differing from itself only as what is young differs from what is mature, or as found in Europe or in America, so that it is named at once and without hesitation, as forms of nature are recognized by experts in physical science; or as some work of literature or art is assigned to its right author by the critic, difficult as may be the analysis of that specific impression by which he is enabled to do so. And it appears that this type has remained entire from first to last, in spite of that process of development which seems to be attributed by all parties, for good or bad, to the doctrines, rites, and usages in which Christianity consists; or, in other words, that the changes which have taken place in Christianity have not been such as to destroy that type, — that is, that they are not corruptions, because they are consistent with that type*» (323, ho evidenziato in corsivo le espressioni che non corrispondono esattamente al testo pubblicato nell'edizione del 1845 a pagina 318).

²⁸ Cf. J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, ed. by H.D. WEIDNER, Clarendon Press, Oxford — Oxford University Press, New York, NY 1990. Il testo riprodotto si basa sull'ultima edizione pubblicata durante la vita di Newman nel 1889 (in quella che era la riedizione in due volumi di scritti del periodo anglicano, con il titolo *The Via Media of the Anglican Church* — il testo pubblicato da Weidner è quello del primo volume), ma in un'appendice il curatore riporta le varianti rispetto alle due edizioni delle *Lectures* del 1836 e del 1837. L'edizione di Weidner riporta la paginazione dell'edizione "uniforme" del 1889: nella letteratura i riferimenti all'opera di Newman sono dati comunemente sulla base di tale paginazione e mi atterrò anch'io a tale uso. La prefazione del 1877 appare alle pagine xv-xciv.

come Cristo, ha una triplice funzione: profetica, sacerdotale e regale. Certi aspetti della vita della Chiesa che scandalizzano i protestanti dipendono dalla difficoltà di far convivere queste tre funzioni. Le apparenti contraddizioni tra la dottrina e l'azione della Chiesa possono essere, almeno in parte, spiegate con l'esigenza di rispettare le esigenze della pietà popolare e le condizioni dell'esistenza della Chiesa come realtà sociale.

Queste pagine sono state lette con interesse dagli interpreti di Newman, fra gli altri motivi anche per il ruolo fondamentale che in esse è attribuito alla discussione teologica²⁹. Leggendo, occorre tenere presente che Newman non intende lì descrivere la vita dei fedeli ma ciò che caratterizza l'identità della Chiesa come corpo unitario. Come abbiamo detto, quello che gli interessa è di affrontare certi ostacoli che potrebbero eventualmente impedire ai fedeli anglicani di riconoscersi in comunione con la Chiesa di Roma. Certamente Newman insiste sul fatto che la dottrina non è l'unico aspetto della vita della Chiesa. Non sarebbe corretto pensare, però, che con questo egli voglia in qualche modo sminuire l'importanza che ha l'affermazione della verità rivelata nella vita della Chiesa³⁰. Egli afferma al contrario ancora una volta la centralità del riferimento alla Rivelazione per una comprensione adeguata del cristianesimo³¹.

²⁹ Cf. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, xl: «Christianity, then, is at once a philosophy, a political power, and a religious rite: as a religion, it is Holy; as a philosophy, it is Apostolic; as a political power, it is imperial, that is, One and Catholic. As a religion, its special centre of action is pastor and flock; as a philosophy, the Schools; as a rule, the Papacy and its Curia».

³⁰ Cf. H.D. WEIDNER, *Editor's Introduction*, in J.H. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, xi-lxxix, alla pagina lxi.

³¹ Cf. NEWMAN, *The Via Media of the Anglican Church*, xlvii-xlviii: «I say, then, Theology is the fundamental and regulating principle of the whole Church system. It is commensurate with Revelation, and Revelation is the initial and essential idea of Christianity. It is the subject-matter, the formal cause, the expression, of the Prophetical Office, and, as being such, has created both the Regal Office and the Sacerdotal. And it has in a certain sense a power of jurisdiction over those offices, as being its own creations, theologians being ever in request and in employment in keeping within bounds both the political and popular elements in the Church's constitution,— elements which are far more congenial than itself to the human mind, are far more liable to excess and corruption, and are ever struggling to liberate themselves from those restraints which are in truth necessary for their well-being».

Il cristianesimo avanza la pretesa che Dio abbia comunicato certe verità a certi uomini in un certo momento storico. Newman era consapevole che il riferimento alla Rivelazione come fatto definito appariva problematico al suo tempo e sarebbe apparso ancora più tale nel «futuro» in cui ci troviamo oggi. Egli diceva che i cristiani si sarebbero trovati a vivere in mezzo a uomini che non condividono i loro «primi principi». Ho detto che non cercherò di analizzare se e come la profezia di Newman si sia realizzata. Tuttavia non posso fare a meno di accennare come sia diffusa comunemente una mentalità che rende difficile accettare e prima ancora comprendere l'annuncio cristiano. Due elementi essenziali di tale mentalità contemporanea li possiamo indicare con i termini naturalismo e storicismo, intendendo con questo non posizioni filosofiche sviluppate ma precomprensioni che sono diffuse più ampiamente e più profondamente di qualunque posizione filosofica.

In una prospettiva naturalistica, le uniche spiegazioni dei fenomeni da prendere seriamente in considerazione sono quelle proposte dalle scienze naturali che fanno ipotesi e le controllano attraverso operazioni progettate a tale scopo. Se il cristianesimo annuncia la verità su Dio rivelata da Lui stesso, il naturalismo rende tale annuncio incredibile nella sua pretesa veritativa e incomprensibile nel suo contenuto. Il cristianesimo annuncia che la salvezza viene da Dio in Cristo ma nella misura in cui gli uomini immersi nella mentalità naturalista desiderano qualcosa di simile alla salvezza certamente non la aspettano da Dio. Non sembra possa essere molto fruttuoso predicare la bontà di Dio a uomini che non ne temono l'ira e non ne conoscono la potenza.

In una visione storicistica, d'altra parte, le diverse concezioni che emergono in diversi luoghi e in diversi tempi non possono essere misurate secondo un criterio comune e neppure devono esserlo perché ciascuna di esse ha un valore nel contesto in cui nasce e si sviluppa. La pretesa che l'annuncio cristiano valga per tutti i popoli sarebbe ridicola se non fosse ripugnante perché promuove la violenza e la sopraffazione. Del resto, è ingenuo parlare della verità rivelata, così come faceva Newman, come se ci fosse un contenuto immutabile che caratterizza il cristianesimo come tale. Il cristianesimo non si sottrae al destino di ogni fenomeno storico e piuttosto che cercare una ipotetica essenza del cristianesimo è più fruttuo-

so studiare le diverse forme che esso ha preso o dovrà prendere nelle varie epoche storiche e nei diversi contesti culturali.

In questa situazione, appaiono attraenti le posizioni di chi attribuisce un senso alle credenze religiose pur riconoscendo che non si tratta di credenze quali quelle che abbiamo a proposito dei fatti del mondo³². La “fede” non sarebbe legata necessariamente al possesso di certe credenze³³. Sarebbe legittimo usare il linguaggio religioso e seguire certe pratiche religiose senza credere che possiamo affermare qualcosa di vero o di falso quando parliamo di Dio³⁴.

Proprio coloro che si sentono legati alla vita della Chiesa possono credere che sia opportuno liberarla da una pretesa veritativa che appare insostenibile. Il presupposto è che la vita della Chiesa avrebbe in qualche modo senso e valore anche a prescindere dalla verità di quello che insegna. La possibilità che la Chiesa continui a svolgere la sua azione benefica dovrebbe prevalere sulla fedeltà a una tradizione le cui credenziali non appaiono adeguate né dal punto di vista dell'indagine scientifica sul mondo né dal punto di vista della consapevolezza della relatività dei fenomeni culturali. Proposte di questo genere sembrano condividere lo spirito del «liberalismo» che aveva preoccupato Newman. Per mantenere un riferimento alla figura di Gesù e a certe parole della tradizione cristiana occorre reinterpretarne il significato, liberandole dai presupposti metafisici che le appesantiscono, per conservarne invece il valore autentico che è di carattere pratico. Certo, la reinterpretazione del messaggio cristiano oggi generalmente non mira a distillarne una guida per il comportamento virtuoso, come tendevano a fare gli autori criticati da Newman. Si può forse dire che

³² Per una proposta recente in questo senso, cf. N. VAN LEEUWEN, *Religion as Make-Believe*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2023.

³³ Cf. F. MALCOLM – M. SCOTT, *A Philosophy of Faith: Belief, Truth and Varieties of Commitment*, Routledge, New York, NY – London 2023, 17-94.

³⁴ Per una rassegna di alcuni autori che sostengono la posizione che è stata definita «religious fictionalism», cf. M. SCOTT – F. MALCOLM, *Religious Fictionalism*, “Philosophy Compass” 13 (2018), 3, 1-11; per una raccolta di studi che affrontano il caso delle credenze religiose confrontandolo con quello delle credenze morali, cf. R. JOYCE – S. BROCK (eds.), *Moral Fictionalism and Religious Fictionalism*, Oxford University Press, Oxford 2023.

ci sono due tendenze nel modo di interpretare il significato che il cristianesimo può ancora avere per la vita degli uomini di oggi. Per un verso si sottolinea il contributo che esso dà al miglioramento delle condizioni di coloro che sono più svantaggiati nella società. Per un altro verso si insiste invece sulla crescita umana o spirituale che il cristianesimo promuove in chi lo accoglie. Se in un caso c'è il rischio di una riduzione socio-politica, nell'altro il cristianesimo può essere visto come un fattore di benessere psicologico.

La rinuncia alla portata veritativa del discorso religioso può apparire problematica da diversi punti di vista. Ci si dovrebbe interrogare più profondamente sul senso che hanno gli atti linguistici comunemente compiuti dai credenti. Ci si può chiedere se il cristianesimo possa continuare a esercitare la funzione positiva che avrebbe esercitato in passato una volta che sia divenuto chiaro che i cristiani propriamente non credono quello che affermano di credere: la spiegazione funzionalista tende a distruggere la pratica che cerca di spiegare. D'altra parte, non è detto che in una società secolarizzata i gesti dei cristiani siano più comprensibili e più accettati delle loro parole.

Al di là di queste e altre considerazioni dello stesso genere, dal punto di vista di Newman la questione essenziale è se il ridimensionamento della portata della dottrina nella vita della Chiesa sia compatibile con il fatto che la fonda. Il cristianesimo non presume soltanto un intervento di Dio nella storia, ma un intervento in cui Dio affida esplicitamente agli uomini un contenuto da credere: è una Rivelazione che si presenta come tale³⁵.

³⁵ Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Doctrine*, 79-80: «There is nothing impossible in the notion of a revelation occurring without evidences that it is a revelation; just as human sciences are a divine gift, yet are reached by our ordinary powers and have no claim on our faith. But Christianity is not of this nature: it is a revelation which comes to us as a revelation, as a whole, objectively, and with a profession of infallibility; and the only question to be determined relates to the matter of the revelation. If then there are certain great truths, or duties, or observances, naturally and legitimately resulting from the doctrines originally professed, it is but reasonable to include these true results in the idea of the revelation itself, to consider them parts of it, and if the revelation be not only true, but guaranteed as true, to anticipate that they too will come under the privilege of that guarantee. Christianity, unlike other revelations of God's will, except the Jewish, of which it is a continuation, is an objective religion, or a revelation with creden-

Essere cristiano non significa innanzi tutto comportarsi in un certo modo e neppure credere certe cose, ma credere a ciò che Dio ha rivelato. La vita della Chiesa non si esaurisce in una dottrina ma la Chiesa ha una dottrina e non ce l'ha soltanto perché continua a parlare del fatto che la origina, ma perché quel fatto si esprime in parole. Il fatto che è all'origine della vita della Chiesa non si offre enigmaticamente alla nostra interpretazione ma porta con sé la propria interpretazione e l'interpretazione che i credenti ne danno non potrà mai sostituire completamente l'interpretazione che esso dà di sé stesso. La Chiesa non ha soltanto una propria dottrina da mantenere coerente ma riceve un insegnamento a cui restare fedele.

La vita della Chiesa in un mondo cambiato

Il cristiano non può evitare le difficoltà che pongono il naturalismo e lo storicismo rinunciando ad affermare come tale la verità rivelata. Occorrerà allora cercare di capire meglio perché l'annuncio cristiano possa non essere rifiutato come incredibile o come incomprensibile. Newman ha riflettuto su queste questioni nella sua *Grammatica dell'assenso* (1871). Questo libro è diviso in due parti. Nella conversazione con un suo confratello, Newman spiegò che nella prima parte mostra che si può credere ciò che non si può capire e nella seconda che si può credere ciò che non è possibile provare in

tials; it is natural, I say, to view it wholly as such, and not partly *sui generis*, partly like others»; Cf. anche Id., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. by I.T. KER, Clarendon Press, Oxford 1985, 386-387 (paginazione dell'edizione uniforme): « Our supreme Master might have imparted to us truths which nature cannot teach us, without telling us that He had imparted them,—as is actually the case now as regards heathen countries, into which portions of revealed truth overflow and penetrate, without their populations knowing whence those truths came. But the very idea of Christianity in its profession and history, is something more than this; it is a “Revelatio revelata”; it is a definite message from God to man distinctly conveyed by His chosen instruments, and to be received as such a message; and therefore to be positively acknowledged, embraced, and maintained as true, on the ground of its being divine, not as true on intrinsic grounds, not as probably true, or partially true, but as absolutely certain knowledge, certain in a sense in which nothing else can be certain, because it comes from Him who neither can deceive nor be deceived».

modo assoluto³⁶. Non è possibile qui ripercorrere neppure sommariamente il percorso che Newman propone per raggiungere questi risultati. Nel contesto del nostro discorso è utile però almeno accennare al ruolo che egli assegna alla persona nel conseguimento di un possesso pieno della verità insegnata dalla Rivelazione. Per un verso, infatti, Newman sottolinea che il ragionamento è un atto personale e non il risultato automatico dell'applicazione di regole. Per questo ciascun cristiano deve arrivare a convincersi della verità della Rivelazione attraverso un percorso che è inevitabilmente personale. Per un altro verso, l'adesione agli enunciati proposti alla nostra fede può non essere puramente nozionistica quando la persona è coinvolta nella comprensione del loro significato con la propria esperienza e la propria immaginazione. In un senso e nell'altro, l'oggettività della verità rivelata non esclude e, anzi, richiede l'impegno della persona che la accoglie.

Nella situazione attuale l'idea dello sviluppo della dottrina rimane poi di grande importanza. Alla luce di quanto ho detto, non stupisce il fatto che i teologi siano alla ricerca di teorie più sofisticate³⁷. Non stupisce neppure il fatto che l'interpretazione della teoria di Newman sia controversa anche fra gli studiosi del suo pensiero³⁸. Agli occhi di Newman, l'ipotesi dello

³⁶ Cf. C.S. DESSAIN, *Cardinal Newman on the Theory and Practice of Knowledge. The Purpose of the Grammar of Assent*, "The Downside Review" 75 (1957), 1-23, alla pagina 3.

³⁷ Cf. M. SEEWALD, *Theories of Doctrinal Development in the Catholic Church*, Cambridge University Press, Cambridge 2023; cf. anche Id., *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Herder, Freiburg i. Br. 2018; J.E. THIEL, *The Development of Doctrine*, in J.J. BUCKLEY – F.C. BAUERSCHMIDT – T. POMPLUN (eds.), *The Blackwell Companion to Catholicism*, Blackwell, Malden, MA 2007, 251-267.

³⁸ Cf. fra i contributi più recenti A. MESZAROS, *The Prophetic Church: History and Doctrinal Development in John Henry Newman and Yves Congar*, Oxford University Press, Oxford 2016; C. CIMORELLI, *John Henry Newman's Theology of History: Historical Consciousness, Theological "Imaginaries", and the Development of Tradition*, Peeters, Leuven 2017; S. MORGAN, *John Henry Newman and the Development of Doctrine: Encountering Change, Looking for Continuity*, The Catholic University of America Press, Washington, DC 2021; R. HÜTTER, *Progress, Not Alteration of the Faith: Beyond Antiquarianism and Presentism. John Henry Newman, Vincent of Lérins, and the Criterion of Identity of the Development of Doctrine*, "Nova et Vetera" 19 (2021), 2, 333-391; A. MESZAROS, *John Henry Newman and the Thomistic Tradition: Convergences in Contributions to Development Theory*, "Nova et Vetera" 19 (2021), 2, 423-468; M. LEVERING, *Newman on Doctrinal*

sviluppo della dottrina mostra la sua forza paragonandosi con le possibili ipotesi alternative. Come abbiamo detto, egli si sofferma innanzi tutto sulla teoria anglicana che vorrebbe determinare il contenuto autentico della fede cristiana considerando quello che è stato creduto unanimemente fin dall'Antichità. Ma considera più brevemente altre ipotesi, con qualche modifica significativa tra la prima edizione e quella più tarda. Nell'edizione del 1878 egli menziona l'idea che il cristianesimo si sia sempre adattato al mutare dei tempi e debba continuare farlo, ma respinge immediatamente ritenendola incompatibile con la pretesa del cristianesimo a un'origine soprannaturale³⁹. Newman è convinto che la dottrina cristiana debba svilupparsi, ma questo per lui vuol dire che non può mostrare tutta la ricchezza del suo contenuto se non con il passare del tempo. Che la dottrina cristiana debba svilupparsi non significa invece che essa debba adattarsi al mutare delle situazioni. Newman non pensa affatto che la Chiesa debba cambiare per adeguarsi al divenire storico, ma pensa invece che possa cambiare rimanendo fedele a ciò che essa è. Contrariamente a quello che qualcuno può aver pensato, Newman non è uno storicista timido, che riconosce la realtà del divenire storico, ma rimane ancora troppo legato all'idea metafisica di una verità trascendente. Il cristianesimo quale Newman lo intende è una conoscenza, nella storia, della Verità che è al di fuori e al di sopra della storia.

Affermare che la dottrina può e deve svilupparsi per Newman significa riconoscere che la comprensione della Rivelazione richiede il trascorrere del tempo e lo sforzo degli uomini. Alla comprensione del deposito della fede contribuiscono in modi diversi i teologi e tutto il popolo dei credenti. La Chiesa nel suo insieme deve essere vista come un soggetto abilitato a una comprensione più approfondita della Rivelazione, senza negare che la Rivelazione sia stata data agli Apostoli.

Corruption, Word on Fire Academic, Park Ridge, IL 2022.

³⁹ Cf. J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Doctrine*, 10: « Of these one is to the effect that Christianity has even changed from the first and ever accommodates itself to the circumstances of times and seasons; but it is difficult to understand how such a view is compatible with the special idea of revealed truth, and in fact its advocates more or less abandon, or tend to abandon the supernatural claims of Christianity; so it need not detain us here».

Non si può vedere quale sia il compito del soggetto chiamato a comprendere la dottrina cristiana se non si riconosce l'oggettività del dato da comprendere. L'autorità della Chiesa può stabilire quali cambiamenti sono sviluppi genuini, ma quelli che la Chiesa indica come sviluppi genuini non sono tali perché la Chiesa dice che lo sono. L'autorità in materia dottrinale non è un potere di decidere, ma una capacità di giudicare.

Il principio dello sviluppo permette di vedere in una luce positiva il cammino del cristianesimo nella storia. Newman però non intende affatto esaltare e tanto meno promuovere l'evoluzione della dottrina cristiana. Con la teoria dello sviluppo egli desidera piuttosto mostrare come il cambiamento, che c'è e anche ci deve essere, non sia incompatibile con l'origine soprannaturale della Rivelazione. Il problema dello «sviluppo» si pone proprio perché la Chiesa pretende di non essere soltanto un'istituzione umana, soggetta come ogni altra ai processi del mutamento nel tempo, ma pretende di avere alla sua origine un'iniziativa unica di Dio e di essere accompagnata nel suo divenire dall'aiuto costante di Dio. Quello che la Chiesa dice lo può dire perché le è stato detto. Quello che la Chiesa conosce di Dio lo conosce perché Dio glielo ha fatto conoscere. La mutabilità della dottrina cristiana non sarebbe problematica soltanto perché la Chiesa, cambiando i suoi insegnamenti, perderebbe di credibilità, ma lo sarebbe innanzi tutto perché la Chiesa, cambiandoli, mostrerebbe di non credere all'origine divina di ciò che insegna.

La vitalità della Chiesa non si mostra soltanto e innanzi tutto nei suoi insegnamenti ma nei frutti che i suoi insegnamenti generano nella vita di coloro che li accolgono. La verità rivelata non deve essere concepita come un recinto all'interno del quale si deve rimanere per evitare ogni rischio o dal quale bisogna cercare di uscire per conquistare una libertà che altrimenti non si avrebbe. La Rivelazione deve essere vista piuttosto come la sorgente da cui zampilla l'acqua che continua a scorrere nel fiume che è la vita della Chiesa. La verità rivelata non è un limite alla vita della Chiesa. La vita della Chiesa non è fermata ma è mossa dalla verità rivelata. La questione fondamentale è se la verità rivelata ci fa vivere o se siamo noi a doverla far vivere, proteggendola da ogni cambiamento o modificandola in modo che non appaia troppo desueta.

La verità rivelata deve essere accolta personalmente da ogni singolo fedele. Ogni credente accoglie un annuncio che lo raggiunge e l'impegno di ciascun credente a fare proprio l'annuncio ricevuto non potrà mai sostituire l'accoglienza della verità rivelata come tale. Che essa sia accolta da qualcuno nel presente è essenziale anche perché possa essere trasmessa ad altri. Anche in un mondo cambiato il cristianesimo raggiunge gli uomini non soltanto come una eredità culturale del passato ma come qualcosa che vive nel presente. La vita dei cristiani non servirebbe a rendere persuasivo l'annuncio della verità rivelata se non fosse generata da quell'annuncio. In un mondo cambiato, l'annuncio della verità rivelata continua, però, a portare in chi lo accoglie nella vita della Chiesa novità inaspettate e chi si accorge di quella novità può a sua volta accogliere l'annuncio che la Chiesa porta della verità che riceve e che la fa vivere.

Luca F. Tuninetti
Pontificia Università Urbaniana
(l.tuninetti@urbaniana.edu)

ABSTRACT

Essendo convinto che ci siano delle verità che vanno accolte perché rivelate da Dio, Newman critica le teologie "razionaliste" che riducono il messaggio cristiano per renderlo comprensibile ed è pronto ad affrontare la difficoltà che nasce dalla constatazione che gli insegnamenti della Chiesa sono cambiati nel tempo. Il naturalismo e il relativismo storicista che fanno parte oggi della mentalità comune rendono difficile giustificare l'adesione alla verità rivelata come tale. Per questo alcuni possono essere tentati di rinunciare alla pretesa veritativa del cristianesimo per poterne conservare gli effetti benefici da un punto di vista pratico. Seguendo Newman, si può invece vedere come la Chiesa continua a portare l'annuncio della verità che la fa vivere e, quando quella verità è accolta da qualcuno personalmente, genera sempre nuovi frutti.

REVEALED TRUTH AND THE LIFE OF THE CHURCH IN A TRANSFORMED WORLD

Convinced that certain truths must be accepted as divinely revealed, Newman criticizes "rationalist" theologies that narrow the scope of the Christian message to make it intelligible to their contemporaries. At the same time, Newman is prepared to confront the challenge posed by the realization that Church teachings have changed over time. Because naturalism and historicist relativism are so widespread in the present society, it becomes difficult to justify the acceptance of revealed truth as such. Consequently, some may be tempted to relinquish Christianity's truth claims in order to safeguard its practical benefits. However, following Newman's perspective, one can recognize that the Church should always proclaim the truth that sustains her life. When that truth is personally embraced by the believers, it then bears fruit in new and unexpected ways.

Keywords: Newman; Revelation; Doctrine; Church; Mission

NOTE DI BIBLIOGRAFIA NEWMANIANA

John Henry Newman e la Pontificia Università Urbaniana — La riscoperta di Newman e l'attualità del suo pensiero

Parole chiave: Bibliografia newmaniana; John Henry Newman e Pontificia Università Urbaniana; Dottrina

Newman è tra quegli autori la cui biografia si intreccia con l'opera e in un certo modo determina anche la ricezione di quest'ultima presso i posteri. Per questa ragione è impossibile scindere la vita dall'opera di Newman, perché le sue opere nel senso originario del termine τὰ ἔργα, sono state vissute e hanno determinato grandi cambiamenti nella sua esistenza e nella storia della Chiesa contemporanea.

John Henry Newman e la Pontificia Università Urbaniana

A causa del rapporto storico tra Propaganda Fide e John Henry Newman, presso la Pontificia Università Urbaniana c'è stato un interesse costante nei confronti del pensiero filosofico e teologico dell'illustre prelado, come si nota dalle 24 dissertazioni dottorali discusse all'Urbaniana nell'arco temporale 1946-2020. Dagli anni del Concilio Vaticano II fino alla fine degli anni '80 nel mondo si sono tenuti almeno otto convegni internazionali su Newman, dei quali due a Roma e poi altri a Dublino, Friburgo, Oxford.

A questo bisogna aggiungere l'attività del Centro Studi Newman, eretto presso l'Università Urbaniana e diretto negli anni '80 dal salettiano poliglotta Jean Stern che pubblicò monografie e diversi articoli sul pensiero di Newman. Egli inoltre figura tra gli organizzatori del convegno internazionale che ebbe luogo a Roma dal 3 all'8 aprile 1975, in seguito al quale nacque il Centro Internazionale degli Amici di Newman¹. Tra i partecipanti

¹ Cf. *Cardinal Newman Academic Symposium*, Rome 3rd-8th April 1975. I testi datti-

al suddetto convegno notiamo Jean Stern, Erwin Ender, J.H. Walgrave, John F. Crosby, A. J. Boekraad, J. Derek Holmes, Charles S. Dessain. Nell'udienza del 7 aprile 1975 concessa da Paolo VI ai partecipanti al convegno, il pontefice sottolineò: «Not only this Council but also the present time can be considered in a special way as Newman's hour, in which, with confidence in divine providence, he placed his great hopes and expectations»².

Un altro convegno dal titolo *John Henry Newman. Theologian and Cardinal*, ebbe luogo presso la Pontificia Università Urbaniana nell'ottobre del 1979, vi parteciparono studiosi come Vincent F. Blehl, Henri Crouzel, Charles Boyer, Giovanni Velocci ed altri³.

Un terzo convegno intitolato *John Henry Newman – Lover of Truth* si tenne sempre all'Urbaniana dal 26 al 28 aprile del 1990, organizzato in collaborazione con l'International Community "The Work". Tra i relatori illustri ricordiamo Michael Sharkey, John F. Crosby, Philip Boyce, Vincent Ferrer Blehl; al convegno partecipò anche l'on. Francesco Cossiga, allora Presidente della Repubblica italiana e noto cultore del pensiero di Newman⁴.

Anche gli Atti del Colloquio internazionale tenutosi il 19-20 febbraio 2001 a Roma⁵, organizzato dal Centro Internazionale degli Amici di Newman e dalla Pontificia Università Urbaniana in occasione del bicentenario della sua nascita, rappresentano una valida introduzione al pensiero di Newman. I contributi di Hermann Geissler, Roman A. Siebenrock, Brigitte M. Hoegemann, Ian Ker ecc., approfondiscono aspetti importanti del pensiero di Newman. Geissler ripercorre le tappe del pellegrinaggio interiore di Newman nell'*Apologia pro vita sua*, un libro che è la "storia di una

loscritti si conservano presso la Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana [collocazione: T-20a-046 (1-9)].

² https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750407_symposium-newman.html; <https://archive.is/cI3Zx>.

³ Cf. PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *John Henry Newman. Theologian and Cardinal*, Paidea, Padova 1981.

⁴ Cf. *John Henry Newman - Lover of Truth*, a cura di MARIA KATHARINA STROLZ – MARGARETE BINDER, Urbaniana University Press, Roma 1991.

⁵ Cf. AA.VV., *Conoscere Newman. Introduzione alle opere*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002.

coscienza che è disponibile a sottomettersi alla verità, anche se comporta grandi sacrifici e sofferenze” (p. 43). Siebenrock si ferma ad analizzare l’origine dell’*Essay on the Development of Christian Doctrine* e il bisogno di riproporlo nel 1878 come una completa giustificazione dell’Autore e della Chiesa cattolica in una luce universalistica cristiana.

Un altro volume che arricchisce gli studi urbaniani in materia è quello curato da Luca Tuninetti: *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità* (Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009). Si tratta di cinque saggi che ripercorrono alcuni momenti salienti della sua vita (L. Tuninetti), gettano luce sulla sua attività apologetica (B. Gallo), analizzano la natura sintetica della coscienza e sulle radici metafisiche della realtà (L. Orbetello), evidenziano la natura dell’assenso realistico e la razionalità che fa da sfondo all’idea di università nel pensiero di Newman (A. Campodonico), gettano luce sul rapporto di Newman con i papi (G. Velocci).

La riscoperta di Newman e l’attualità del suo pensiero

Nell’ultimo mezzo secolo gli studi sul pensiero di Newman hanno conosciuto un progresso non solo quantitativo dovuto alla riscoperta continua di aspetti legati alla filosofia dell’educazione, alla devozione cristiana, alla gnoseologia, alla teologia e alla storia della Chiesa, ma anche dall’influsso che esso ha avuto sul Concilio Vaticano II e su alcuni pensatori come Bernard Lonergan, Henri de Lubac, Yves Congar⁶.

La riscoperta di Newman parte dalla sua attualità all’interno di una Chiesa che alla metà del secolo scorso cerca il rinnovamento interno e allo stesso tempo scopre lo spirito ecumenico.

In questa direzione si svolge il lavoro di ricerca e studio del teologo John Coulson che rileva: «Newman was highly skilled in human relationships. He had a genius for friendship. He has sometimes been called over-sensitive. I think this is a judgement upon us since, as the Modernist crisis

⁶ Cf. I. KER, *John Henry Newman On Vatican II*, in P. MANGANARO — M. MARCHETTO (edd.), *Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein*, Atti del Convegno Internazionale Istituto Universitario Salesiano — Venezia, 19-20 gennaio 2017, Lateran University Press, Roma 2017, 83-111.

demonstrates, it has not been the custom among Catholics to be especially sensitive to each other as persons. Ecumenism is itself an exercise in personal relations, the practice of which should make us more and not less sensitive to the presence of the indwelling spirit in the persons to whom we seek to relate – not only in our fellow-Christians but in our fellow-Catholics, and even in our bishops»⁷.

Rimane una pietra miliare per la comprensione di Newman l'opera del domenicano J.H. Walgrave, *Newman the Theologian*⁸, dove viene offerta una riflessione accurata che scandaglia diversi aspetti dell'opera di Newman, delineando così gli orizzonti entro i quali si sviluppa un pensiero che vuole conciliare ragione e fede ma allo stesso tempo intende conferire un ruolo fondamentale al discernimento personale all'interno della Chiesa. Walgrave analizza la teoria dello sviluppo della dottrina e vede in Newman un aspetto innovativo nell'idea che la Chiesa lungo la storia è stata in grado di comprendere più profondamente le verità. L'Autore mette in risalto il fatto che Newman ha visto nella Chiesa cattolica l'autentica continuità della tradizione antica cristiana. Questo ruolo della Chiesa è accresciuto in Newman dopo la sua conversione avvenuta nel 1845.

Il lungo cammino che ha portato alla canonizzazione di Newman nel 2019 e alla sua proclamazione a Dottore della Chiesa ha spinto molti autori a guardare nella sua opera oltre il carattere apologetico e le polemiche suscitate dalla sua adesione alla Chiesa cattolica⁹. Quella di Newman è una vita tesa alla conversione degli uomini a Cristo Gesù, espressa da un percorso di pensiero dove emergono gli aspetti relazionali della fede, gli

⁷ J. COULSON, *Newman's Hour: The Significance of Newman's Thought, and Its Application Today*, "The Heythrop Journal" 22 (1981), 4, 406. A cura di J. COULSON e di A.M. ALLCHIN comparve nel 1967 presso Sheed&Ward il pregevole volume *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*. Particolarmente interessante in questo volume il contributo di B.C. BUTLER, *Newman and the Second Vatican Council* (235-246).

⁸ Cf. J.H. WALGRAVE, *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine in His Life and Work*, Chapman, London 1960. La prima edizione in lingua francese: *Newman, le développement du dogme*, Casterman, Tournai – Paris 1957.

⁹ Cf. J. HONORÉ, *Itinerario spirituale di Newman*, Morcelliana, Brescia 1981. H. GEISSLER, *John Henry Newman: ein neuer Kirchenlehrer?*, Be+Be, Heiligenkreuz im Wienerwald 2023.

unici veramente capaci di costruire la profonda comunione tra il credente e la Trinità divina. La biografia più completa e più equilibrata rimane quella di Ian Ker¹⁰, che è riuscito sapientemente a tenere conto degli scritti autobiografici, delle lettere e dei diari, nonché dell'*Apologia pro vita sua* e altre testimonianze importanti.

Di notevole importanza sono gli studi che trattano la questione dello sviluppo della dottrina, dove continuità e sviluppo si coniugano secondo Newman lungo tutta la storia della Chiesa e lo “sviluppo” viene inteso come un tirar fuori, non semplicemente in modo analitico, dal nucleo originale delle verità di fede nuovi significati reconditi. Newman, confidava a sua sorella nel 1843 che aveva iniziato a pensare all'*Essay on Development* molti anni prima, il che porta a considerare l'opera come una costante interrogazione del pensatore sulla possibilità di superare le difficoltà che nascono quando si considera la dottrina cristiana e la storia del cristianesimo¹¹.

Newman afferma nel 1870, in uno scambio epistolare, la necessità di un “Novum Organum for Theology”, cioè, un nuovo metodo non assimilabile al concettualismo dei teologi di mestiere, ma ispirato ai Padri della Chiesa e legato alla Parola di Dio.

Un tentativo di argomentare la riflessione di Newman a partire dai Padri della Chiesa e di scorgere una certa specularità teologica e esistenziale tra lui e la figura di sant'Atanasio si nota in Benjamin J. King, *Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England* (Oxford, Oxford University Press, 2009).

¹⁰ Cf. I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1988, 2019². Ker suggeriva già all'epoca in modo esplicito che Newman merita di essere considerato un Dottore della Chiesa. La sua biografia racconta la vita del Santo inglese attraverso i fatti e gli scritti, facendo emergere i tratti del pensiero e dell'esistenza di un uomo unicamente al servizio di Dio. Quella di Ker è stata preceduta da un'altra biografia, da un punto di vista agiografico chiara, solida e informata, scritta da Louis Bouyer. Si tratta di un testo che ha costituito decenni un punto di riferimento nel suo genere. L'Autore si era servito di documenti inediti conservati presso l'Oratorio di Birmingham ed era riuscito a illustrare in modo dettagliato la spiritualità di Newman durante il periodo anglicano, non tralasciando però il periodo cattolico, fornendo un quadro complesso di Newman pensatore, uomo di Chiesa e profeta. Cf. L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Éditions du Cerf, Paris 1952.

¹¹ Cf. ed. 1903, p. 29ss

Ciò che emerge sia dalle monografie scritte su aspetti particolari del suo pensiero sia dalle varie introduzioni e biografie è la difficoltà di considerare in modo equilibrato le varie fasi della sua vita, che alla fine si possono ridurre drasticamente in prima e dopo il 1845, anno del suo passaggio alla Chiesa di Roma.

In genere gli studiosi cattolici propendono a ridimensionare la prima fase, mentre alcuni studiosi non cattolici tendono a vedere sovrapposte le esigenze teologiche e spirituali del Newman anglicano su tutto l'arco temporale della sua vita, poiché considerano quei primi trent'anni della sua attività decisivi non soltanto per la sua formazione ma per il compito di cui egli si sente investito¹². Altri considerano le due fasi sulla base degli strumenti di interpretazione che egli ha preferito usare nell'una e nell'altra. Per esempio B. King afferma che nella prima fase c'è la preponderanza dei Padri della Chiesa, mentre nella seconda fase la riflessione di Newman si sposta verso la scolastica¹³. Una visione più organica aiuterebbe a comprendere meglio che le fasi della vita di Newman non sono traducibili cronologicamente anche nel suo pensiero, perché il suo essere pensatore cristiano e non teologo di professione, gli ha permesso di vivere in una sostanziale coerenza il messaggio cristiano in tutte le fasi della sua vita. Dal punto di vista filosofico e teologico il suo pensiero ha conosciuto progressi che gli hanno permesso di sviluppare meglio le intuizioni e le idee avute anche prima del 1845.

Anche negli ultimi decenni non sono mancate le interpretazioni discutibili come quella di E. Short. Si tratta di letture di parte e interpretazioni capziose che ultimamente non trovano più tanto eco presso la larga comunità degli studiosi di Newman¹⁴.

¹² Cf. C.S. DESSAIN, *John Henry Newman*, Nelson, London 1966. Per la interpretazione in chiave anglicana si veda: O. CHADWICK, *Newman*, Oxford University Press, Oxford 1983; P.B. NOCKLES, *The Anglican Newman: A Reappraisal*, "Anglican and Episcopal History" 63 (1994), 1, 73-86.

¹³ Cf. B. KING, *Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*, Oxford University Press, Oxford 2009; Id., *John Henry Newman and the Church Fathers: Writing History in the First Person*, "Irish Theological Quarterly" 78 (2013), 2, 149-161.

¹⁴ Ultimamente la critica ha rivolto la sua attenzione alla cosiddetta "eisegesis"

Tra le ultime monografie degne di nota è quella di Christopher Cimorelli sulla teologia della storia di Newman¹⁵. L'autore vuole dimostrare come la teologia della storia di Newman aiuta a integrare la visione sulla storia dello sviluppo della dottrina con una dimensione dinamica e relazionale della liturgia. Secondo lui il riferimento della dottrina alla rivelazione divina e il riconoscimento della dimensione partecipativa rinnovano la liturgia e avvicinano i credenti al mistero di Dio.

Ha avuto un'eco significativa l'ultima fatica di Stephen Morgan dedicata allo sviluppo della dottrina in Newman nel periodo anglicano¹⁶. La ricerca, inizialmente presentata per il conseguimento del dottorato a Oxford, è suddivisa su base cronologica in quattro capitoli. Si parte dalla prima fase della vita di Newman e si arriva fino al 1833, tempo in cui egli pur prendendo coscienza del *depositum fidei* si rende conto, grazie anche ai suoi approfondimenti nel campo della storia del cristianesimo, degli sviluppi avvenuti durante i secoli nel seno della dottrina cristiana, cosa che lo porterà a formulare le sue ipotesi nell'opera dedicata all'arianesimo del IV secolo. Il secondo capitolo tratta della soluzione della *Via Media* in Newman e del superamento della "disciplina arcani" formulata precedentemente. Inoltre qui viene affrontato il problema della tradizione mentre il credo della Chiesa d'Inghilterra viene ricondotto all'insegnamento dei Padri della Chiesa. Il terzo capitolo tratta del periodo 1839-1842, che corrisponde con i dubbi sempre maggiori sulla validità della *Via Media*, a causa dell'influsso del

(lettura strumentale) di Frank M. Turner. Cf. DONALD G. GRAHAM, *Frank Turner on John Henry Newman's and Development: an Example of Eisegesis*, "Newman Studies Journal" 9 (2012), 1, 75-88. Cf. FRANK M. TURNER, *John Henry Newman: The Challenge to Evangelical Religion*, Yale University Press, New Haven, CT 2002. L'autore, trascurando sia ciò che Newman confessa nell'*Apologia pro vita sua*, sia altre fonti, formula ipotesi inverosimili per quanto riguarda le ragioni del passaggio di Newman alla Chiesa cattolica. Secondo lui ciò che ha determinato tale passaggio è stato il suo carattere scostante, le beghe familiari, le lotte all'interno dell'ambiente universitario e il desiderio di vivere da celibatario la propria vita religiosa.

¹⁵ C. CIMORELLI, *John Henry Newman's Theology of History: Historical Consciousness, Theological "Imaginariness", and the Development of Tradition*, Peeters, Leuven 2017.

¹⁶ S. MORGAN, *John Henry Newman and the Development of Doctrine: Encountering Change, Looking for Continuity*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2021.

prelato e studioso cattolico Wiseman, cosa che porterà gradualmente ad una nuova visione in cui la Chiesa rappresenta per Newman l'inveramento della dottrina. Nell'ultimo capitolo, intitolato "From a Catholicism of the Church to the Church of Catholicism — 1842 to 1845", l'autore analizza e argomenta il passaggio successivo verso la convinzione che l'anglicanesimo non può essere concepito come parte integrante della Chiesa cattolica.

Morgan ha effettuato una lettura attenta su tutto il materiale che riguarda il periodo anglicano, riferendosi alle primissime edizioni delle opere cui fa riferimento, a cominciare dall'*Essay on the Development of Christian Doctrine*. Lo studioso precisa che l'approccio più realistico nei confronti dell'opera di Newman, considerata in diacronia, è quello che sospende il dispositivo concettuale dello storicismo e che lascia spazio a quel tipo di ricerca della verità che lo stesso Newman aveva adottato lungo il suo percorso. Inoltre Morgan mette in guardia dai tentativi di strumentalizzare Newman dalla parte dei progressisti e tenta di distinguere lo sviluppo della dottrina nel corso della storia da ciò che è intrinsecamente contenuto all'interno della stessa dottrina e che richiede un particolare impegno metodologico ed ermeneutico per essere compreso. L'idea dell'autorità della Chiesa, rileva Morgan nella conclusione, deriva dal fatto che Newman identifica il cristianesimo con Cristo stesso e la verità per lui si manifesta nel *sensus fidelium* dove pulsa il più autentico sviluppo della dottrina. Per il discernimento di tutto ciò esistono "indicatori" o "test" particolari che Newman conosce e mette bene in pratica (cf. p. 276).

C'è chi ha cercato di tracciare delle linee parallele tra il pensiero di Newman e L. Giussani, per quanto riguarda aspetti metodologici analoghi che partono dalla conoscenza della verità per giungere all'adesione profonda ad essa¹⁷.

Altri hanno indagato e approfondito la complementarità del modello di riconciliazione della contingenza storica con il dogma nel pensiero di Newman e quello di Henri de Lubac, nonostante la diversità degli approcci nei confronti della storia¹⁸.

¹⁷ Cf. M. BRIEL, *John Henry Newman and Luigi Giussani: Similarities in their Conceptions of Reason*, "Newman Studies Journal" 6 (2009), 1, 57-67.

¹⁸ Cf. R. SALEY, *Two Models of Figural Historiography: Newman and De Lubac*,

Il *Cambridge Companion to John Henry Newman*, curato da Ian Kerr e Terrence Merrigan¹⁹, rappresenta un'utile introduzione al pensiero e alla figura di Newman. Si tratta di una raccolta di contributi che rappresentano l'interpretazione che l'ala cattolica fornisce del pensiero newmaniano, ma non per questo meno obiettiva, nonostante le riserve e le critiche emerse in alcune recensioni come quelle di F. Turner e S. Skinner. Dispiace che ancora oggi l'impostazione generalizzante di una certa critica si basi sull'appartenenza religiosa di chi studia Newman e partendo da quella derivi la presenza o meno del valore dei contributi! Tuttavia, qualche rilievo critico, specialmente per quanto riguarda i registri di comunicazione, la brevità dei saggi nonché una certa superficialità sarebbero giusti se si dimenticasse del tutto l'impronta introduttiva che hanno gran parte dei *Companions* di questa collana. I temi dei contributi raccolti spaziano in tutto l'universo del pensiero di Newman, trattando della rivelazione, giustificazione, infallibilità, coscienza, autorità della Chiesa, teologia nelle università, predicazione del Vangelo ecc.

Suscita particolare interesse la disamina storica e teologica di Michael Shea sulla prima ricezione del *Development of Christian Doctrine* negli ambienti cattolici subito dopo il 1845²⁰. La sua interpretazione va oltre la visione di Owen Chadwick che, nel suo ormai datato ma importante *From Bossuet to Newman* (1957), aveva sottolineato forse in modo eccessivo l'influsso di Möhler, Ward nonché il ruolo e le incomprensioni di Orestes Brownson nei riguardi di Newman. Anche se, come precisa Chadwick, nella revisione dell'*Essay* nel 1877-78, Newman non subì alcun influsso né da Perrone né da Brownson, se non l'esigenza di un linguaggio più preciso per esternare i propri pensieri (p. 191). Shea ricostruisce l'interesse della Scuola teologica romana che faceva capo al gesuita Giovanni Perrone, nei confronti del concetto di "sviluppo dottrinale" e alla fine della sua ricerca stabilisce il diverso rapporto tra il pensiero di Newman e la Scuola romana, e la neoscolastica che si affaccia-

"Newman Studies Journal" 7 (2010), 2, 18-28.

¹⁹ Cf. I. KER — T. MERRIGAN (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

²⁰ Cf. M. SHEA, *Newman's Early Roman Catholic Legacy, 1845-1854*, Oxford University Press, New York, NY 2017.

va nell'orizzonte degli studi teologici nella seconda metà del secolo XIX. Ultimamente *The Oxford Handbook of John Henry Newman* si propone come una valida guida per comprendere dinamicamente in diacronia la personalità e l'opera del Nostro²¹. Si tratta di una guida concepita in quattro parti, dove la prima precisa il contesto storico-ideologico, trattando i momenti chiave come il periodo di Oxford, Birmingham, Dublino.

La seconda parte si occupa degli influssi sull'opera di Newman. Notiamo il contributo di B. King che ricostruisce il rapporto di Newman con i Padri della Chiesa, quello di G. Atkins che indaga sull'importanza e nella formazione di Newman del periodo anglicano, J. Garnett che riflette sull'influsso di Joseph Butler. La terza parte del libro si occupa degli scritti teologici, filosofici e letterari di Newman, non tralasciando il ruolo dei sermoni parrocchiali anglicani (E. Duffy), le controversie insorte dalla dottrina della giustificazione (C. Hefling), la questione del "sensus fidelium" (B. King). La parte finale tratta i motivi per cui l'opera di Newman costituirà sempre uno stimolo per coloro che vorranno riflettere su temi importanti che abbracciano la religione, la cultura, l'educazione, la storia dell'umanità, e una di queste ragioni consiste nella capacità che essa ha di provocare dibattito e di cercare il senso dell'unità attraverso le differenze (K. Parker, S. Prickett). Quello di Newman è un pensiero molto attuale ma non alla moda, perché è un pensiero che cerca la verità e si sacrifica per essa.

Suonano attuali le parole che don Giuseppe De Luca scrive a proposito della personalità e dell'opera di Newman: «Uomo dalle inscandagliabili sinuosità e degl'infiniti ritorni sopra se stesso, tutte le volte che s'incontra in qualcosa o qualcuno fuori di sé, ha l'aria di non andare ad essi ma di irretirsi con cento tentacoli a sé: li incanta, li intrica, li punge, li attrae e trae dentro al suo bruciante fermento»²².

Ardian Ndreca

Pontificia Università Urbaniana
(a.ndreca@urbaniana.edu)

²¹ FREDERICK D. AQUINO — BENJAMIN J. KING (eds.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, Oxford University Press, Oxford — New York, NY 2018.

²² G. DE LUCA, *John Henry Newman. Scritti d'occasione e traduzioni*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1975, 130.

ABSTRACT

Il contributo si propone di scandagliare lungo la sterminata bibliografia newmaniana alcuni filoni di ricerca mettendo in luce la rilevanza duratura della sua opera per la Chiesa contemporanea. Particolare attenzione è riservata alla ricezione del suo pensiero presso la Pontificia Università Urbaniana, dove, dal secondo dopoguerra a oggi, si sono succedute numerose dissertazioni, convegni e pubblicazioni dedicate al cardinale inglese. Attraverso l'attività del Centro Studi Newman e il coinvolgimento di studiosi internazionali, l'Urbaniana si è affermata come uno dei poli principali per lo studio di Newman in ambito cattolico. La seconda parte del contributo analizza l'attualità del pensiero newmaniano, specialmente riguardo allo sviluppo della dottrina, al rapporto tra fede e ragione, alla teologia della storia e alla coscienza personale. Si evidenziano gli influssi di Newman sul Concilio Vaticano II e su pensatori come de Lubac e Lonergan, nonché la crescente attenzione alla sua figura soprattutto dopo la sua beatificazione e canonizzazione. Infine, si sottolinea l'importanza di approcci ermeneutici equilibrati per cogliere l'unità e la coerenza del suo pensiero, al di là delle polarizzazioni confessionali e delle riduzioni cronologiche.

NEWMAN STUDIES: A BIBLIOGRAPHIC OVERVIEW

The contribution aims to explore certain research strands within Newman's vast bibliography, highlighting the enduring relevance of his work for the contemporary Church. Particular attention is given to the reception of his thought at the Pontifical Urban University, where, from the post-World War II period to the present day, numerous dissertations, conferences, and publications have been dedicated to the English cardinal. Through the activity of the Newman Studies Center and the involvement of international scholars, the Urbaniana has established itself as one of the main centers for Newman studies within the Catholic world. The second part of the contribution analyzes the contemporary relevance of Newman's thought, especially regarding the development of doctrine, the relationship between faith and reason, the theology of history, and personal conscience. It highlights Newman's influence on the Second Vatican Council and on thinkers such as de Lubac and Lonergan, as well as the growing attention to his figure following his beatification and canonization. Finally, the contribution emphasizes the importance of balanced hermeneutical approaches in grasping the unity and coherence of his thought, beyond confessional polarizations and chronological reductions.

Keywords: Newman; Revelation; Doctrine; Church; Mission



ARTICOLI

Marcello Semeraro

Le Conferenze Episcopali e la loro Autorità. Alcune Prospettive

Antonio Landi

Witnesses to the Ends of Earth (Acts 1:8)

Giulia Padula

«Io sono la mia vocazione»: la mediazione metafisica della vocazione nella filosofia di Ortega y Gasset

Caterina Ciriello

50 anni dal decreto Ad Gentes. Lo Spirito Santo origine, guida e luce dell'attività missionaria

Marco Strona

Vie per un ri-pensamento del rapporto tra cristianesimo e cultura: una Teologia dal popolo

Marcello Semeraro

LE CONFERENZE EPISCOPALI E LA LORO AUTORITÀ

Alcune prospettive

In prospettiva ecclesiologica – La scelta di «Apostolos suos» – L'insegnamento e il magistero di J. Ratzinger – Benedetto XVI – Due esortazioni apostoliche: «Pastores gregis» ed «Evangelii gaudium» – Due assemblee sinodali – Per aprire ad una soluzione – Una risposta interlocutoria – Annotazioni finali alla luce della recente Assemblea del Sinodo dei Vescovi

Parole chiave: Cattolicità; Collegio; Collegialità; Comunione; Concilio particolare; Ecclesiologia; Episcopato; Inculturazione; Sinodo

Sono grato al Santo Padre per la fiducia dimostratami chiamandomi a interloquire oggi con voi, del Consiglio di Cardinali, sul tema delle Conferenze episcopali e della loro autorità¹.

Penso sia a tutti noi evidente che l'Istituto delle Conferenze Episcopali, su cui portiamo la nostra attenzione, non ha soltanto un valore giuridico-canonico (forse qualcuno lo ritiene) ma ha (e lo ha – credo – prima ancora) pure un valore ecclesiologico e già questo rende la riflessione davvero molto complessa. Oltre tutto, all'improvviso, dal Concilio Vaticano II in poi, la bibliografia in proposito è divenuta talmente abbondante da non potersi davvero facilmente recensire; si aggiunge il fatto che sull'argomento né i canonisti, né gli ecclesiologi hanno un parere unanime e per di più, anche laddove sembra che questa unanimità ci sia, non mancano davvero molte sfumature e varianti.

¹ Il testo riporta la relazione tenuta il 2 dicembre 2024 alla riunione del Consiglio di Cardinali presieduta da Papa Francesco.

In prospettiva ecclesiologica

Per aprirmi una strada inizierò con il ricordare che la storia delle Conferenze episcopali benché sorta nella Chiesa cattolica in epoca moderna, non è però recente. Di esse, anzi, il prof. Giorgio Feliciani scrive (forse sorridendo) che hanno cominciato a esistere già un secolo prima di essere istituite formalmente². In effetti, quella delle Conferenze episcopali è una esperienza ecclesiale che precede, di fatto, sia la riflessione teologica, sia l'ordinamento canonico.

Se ho menzionato questo è perché la cosa non è davvero indifferente per le conseguenze che ha in ambito teologico. Molto opportunamente G. Routhier rimanda in proposito al secondo dei sette criteri enunciati da J.H. Newman per la comprensione dello sviluppo della dottrina cristiana³, che, ripreso dal documento *L'interpretazione dei dogmi* (1990) della Commissione Teologica Internazionale, così dice:

le diverse dottrine ripresentano i principi più profondamente soggiacenti, anche se spesso potranno essere conosciuti solo più tardi. Una stessa dottrina, se è avulsa dal principio che la fonda, può essere interpretata in varie maniere e condurre a conclusioni opposte. La continuità dei principi è dunque un criterio che permette di distinguere uno sviluppo corretto e legittimo da un'evoluzione erronea⁴.

² G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, il Mulino, Bologna 1974, 15. Quello di Feliciani (che abbraccia ben 587 pagine) è comunemente ritenuto lo studio più documentato sul piano storico. Dello stesso, cf. *Les conférences épiscopales de Vatican II au Code de 1983*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canoniques, avenir*, Les Editions du Cerf, Paris 1988, 29-45.

³ È il criterio indicato come *continuity of principles*, in J.H. CARDINAL NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green, and Co., London 1890⁷, 178-185 (in tr. it. cf. J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2020, 189-195). Il saggio risale a un drammatico momento di transizione nella vita di Newman, quando ormai avvertiva forte il disagio di appartenenza alla Chiesa d'Inghilterra e ormai era alle soglie del passaggio alla Chiesa Cattolica: cf. J. MORALES MARÍN, *John Henry Newman. La vita (1801-1890)*, Jaca Book, Milano 1998, 151-159; I. KER, *Newman e la fede*, Paoline, Milano 1993, 39-49; H. GEISSLER, *John Henry Newman. Un nuovo dottore della Chiesa?*, Cantagalli, Siena 2024, 41-67.

⁴ *L'interpretazione dei dogmi*: III, 3, 5: in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2010, 419. Il primo motivo per il quale Newman fissa

Fatto è che è possibile applicare questo principio alle figure istituzionali della Chiesa, sicché anche per esse è doveroso riconoscere e individuare il principio che ne è stato l'interiore ispirazione spirituale, quello per il quale sono state originate⁵.

L'importanza di ciò, pur senza rimando al principio di Newman, era già stato notato da A. Antón il quale, intervenendo al Colloquio internazionale di Salamanca svoltosi anch'esso sul tema delle Conferenze episcopali, avvertiva della presenza di una *via facti* [ossia di un iniziale principio ispiratore] poi sviluppatasi in «dottrina», cosa peraltro reperibile anche per altre situazioni della vita della Chiesa, incluso il primato romano⁶.

questo criterio è l'analogia con l'accrescimento fisico di un corpo vivente: «L'animale adulto possiede ancora la stessa natura che aveva all'atto della nascita; gli uccellini non si trasformano in pesci, né il bambino degenera in una bestia, domestica o selvaggi...». Questa permanenza, ovviamente, non sarà intesa in maniera fissista, sì da escludere qualsiasi variazione, o mutamento. Il tema della «continuità dei principi» fu richiamato da Benedetto XVI nel suo *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* il 22 dicembre 2005 dove, benché non citato esplicitamente, Newman è riportato quasi *ad litteram*, ad esempio dove dice: «È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma ... Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti. Così le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare».

⁵ Cf. G. ROUTHIER, *La riforma delle Conferenze episcopali*, in R. LUCIANI – S. NOCETTI – C. SCHICKENDANTZ, *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 371-372; cf. pure ID., *Pensare l'autorità delle conferenze episcopali alla luce della cattolicità della Chiesa e dell'inculturazione del vangelo*, in G. ROUTHIER – M. WIJLENS (edd.), *Ripensare il munus docendi delle conferenze episcopali in una chiesa mondiale*, EDB, Bologna 2023, 191-210. Nella mia relazione terrò molto in conto gli interventi di G. Routhier, con il quale ho avuto l'opportunità di dialogare nel mese di ottobre 2024 in occasione della Assemblea sinodale; ugualmente dico per S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 428-438, la cui tesi è che «la fondazione teologica delle Conferenze Episcopali va situata nel suo primo testo conciliare che è LG 23, dove nell'ultimo capoverso si tratta delle Conferenze Episcopali in analogia con i raggruppamenti di chiese, concili della chiesa antica e delle chiese patriarcali», 435.

⁶ Cf. A. ANTÓN, *Le «status» théologique des conférences épiscopales*, in LEGRAND – MANZANARES – GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Les conférences épiscopales*, 255. Cf. pure A. ANTÓN,

Similmente potrebbe dirsi della stessa «collegialità» dei vescovi. J. Ratzinger, ad esempio, ha scritto che «come il Concilio la formulò, è essa stessa non immediatamente una figura giuridica, ma piuttosto una anticipazione teologica di primo rango, tanto per il diritto della Chiesa, quanto per l'azione pastorale»⁷.

Ne consegue, di fatto, che – come già detto – lo sguardo sulla realtà delle Conferenze episcopali non può che essere molteplice e, al punto in cui siamo, non soltanto ecclesiologico e giuridico-canonico, ma pure pastorale e anche sociologico.

La scelta di «Apostolos suos»

Continuando a rimanere nell'ambito delle premesse, è necessario fare subito un riferimento alla Lettera apostolica m.p. *Apostolos suos* di Giovanni Paolo II (21 maggio 1998), che sulla questione segna un momento tutto particolare.

Prima di giungere ad esso, è opportuno ricordare che già la Commissione Teologica Internazionale nel documento *Temi scelti di ecclesiologia* del 1984, pur dichiarando indiscutibile l'utilità, anzi la *necessità pastorale* delle Conferenze Episcopali, avvertiva che l'uso dei termini «collegio», «collegialità», «collegiale» a loro riguardo è da intendersi «solo in senso analogico, teologicamente improprio» (V, 3)⁸. Ne seguiva, logicamente, che l'azione congiunta dei vescovi riuniti in Conferenza Episcopale non può essere compresa nella categoria di «collegialità».

Ci sarà poi, nel 1985, la celebrazione di un'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi il cui scopo fu la verifica e la promozione del Concilio Vaticano II. Alla sua vigilia ebbe vasta eco l'affermazione riferi-

Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo studio teologico della questione, Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1992.

⁷ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1987, 19. Quanto poi al lento sviluppo e alla graduale emergenza lungo i secoli della collegialità episcopale e del primato del vescovo di Roma, cf. Y. CONGAR, *Ministeri e Comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1973, 83-104. 219.

⁸ Cf. testo in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 305.

ta da V. Messori al card. J. Ratzinger, dal 1981 alla guida della Congregazione per la Dottrina della Fede. Le Conferenze episcopali – risponde J. Ratzinger alla domanda su quale sia il pensiero del Vaticano II – non hanno un fondamento teologico, ma hanno una funzione unicamente pratica, sicché «nessuna Conferenza Episcopale in quanto tale, ha la missione di insegnare; i suoi documenti non hanno un valore specifico, ma solo quello del consenso che viene loro attribuito dai singoli vescovi»⁹. Di fatto la Relazione finale del *Sinodo dei Vescovi 1985* confermerà sostanzialmente, benché con termini più sfumati, questa tesi. Vi si legge:

L'ecclesiologia di comunione offre il fondamento sacramentale della collegialità. Per questo la teologia della collegialità è molto più estesa del suo semplice aspetto giuridico. Lo spirito collegiale è più ampio della collegialità effettiva intesa in modo esclusivamente giuridico. Lo spirito collegiale è l'anima della collaborazione tra i Vescovi in campo regionale, nazionale e internazionale. L'azione collegiale in senso stretto implica l'attività di tutto il collegio, insieme al suo capo, su tutta la Chiesa. La sua massima espressione si ha nel Concilio ecumenico (n. 4).

Lo spirito collegiale ha una applicazione concreta nelle Conferenze Episcopali (cfr. LG 23). Nessuno può dubitare della loro utilità pastorale, anzi della loro necessità nella situazione attuale. Nelle Conferenze Episcopali i Vescovi di una nazione o di un territorio esercitano congiuntamente il loro servizio pastorale (cfr. CD 38; CIC, can. 447). Nel loro modo di procedere, le Conferenze Episcopali devono tener presente il bene della Chiesa ossia

⁹ J. RATZINGER – V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1985, 60. Nel prosieguo dell'intervista J. Ratzinger esprime il timore che una sottolineatura dell'importanza delle Conferenze episcopali diminuisca il senso della responsabilità individuale del vescovo e comporti la delega dei suoi inalienabili poteri di pastore e maestro a favore di una struttura che porta in sé il rischio di far cadere nell'anonimato realtà che sono invece personali. Ci si potrebbe domandare se l'unica maniera per salvaguardare l'autorità episcopale sia quella di togliere valore teologico alle Conferenze episcopali. C'è, tuttavia, da aggiungere che nelle sue risposte J. Ratzinger richiama pure la giusta esigenza di trovare un equilibrio tra la comunione delle diverse Chiese locali unite nella Chiesa universale e la responsabilità personale del vescovo diocesano. In ogni caso, come annota G. Routhier, «questa intervista, che ha pesato fortemente sulle deliberazioni del sinodo [del 1985], ne ha indubbiamente determinato l'orientamento e ne ha cambiato il corso in modo significativo, annunciando perfino una nuova fase della ricezione del Vaticano II», G. ROUTHIER, *L'autorità e il magistero*, EDB, Bologna 2016, 53.56.

il servizio dell'unità, e la responsabilità inalienabile di ciascun Vescovo nei confronti della Chiesa universale e della sua Chiesa particolare (n. 5)¹⁰.

Sono queste le linee che saranno riprese e ribadite dal m.p. *Apostolos suos* di Giovanni Paolo II. Qui si legge che:

- a) nelle Conferenze episcopali i vescovi «*non exercitane* congiuntamente (*coniunctim*) la loro cura pastorale con atti collegiali pari a quelli del Collegio episcopale» (n. 10)¹¹;
- b) che esse, però, «costituiscono una forma concreta di applicazione dello spirito collegiale (*collegialis spiritus forma constituitur*)» (n. 14)¹²;
- c) che la loro finalità «è provvedere al bene comune delle Chiese particolari di un territorio attraverso la collaborazione dei sacri Pastori alla cui cura esse sono affidate» (n. 17);
- d) che la loro autorità e il loro campo di azione «vengono a trovarsi in stretto rapporto con l'autorità e l'azione del Vescovo diocesano e dei Presuli a lui equiparati» (n. 19)¹³;

¹⁰ Cf. testo ne L'Osservatore Romano del 10 dicembre 1985: C4, 7.

¹¹ In questa affermazione del m.p. *Apostolos suos* c'è il suo principio guida: l'azione congiunta dei vescovi riuniti nella Conferenza episcopale *non può essere compresa nella categoria della collegialità*: la ragione del fatto è che il collegio episcopale è «universale» sicché in senso proprio il collegio episcopale può essere inteso solo in senso «pieno», ossia comprendente tutti i vescovi dell'orbe cattolico. Per un approfondimento dell'idea di collegialità episcopale durante il pontificato di Giovanni Paolo II cf. A. MARANI, *Le conferenze episcopali nel post-concilio (1965-2005)*, "Rivista di storia del cristianesimo" (2009), 6, 185-214: 194-214.

¹² Ne segue che il concetto di collegialità, se riferito alle Conferenze episcopali può esserlo soltanto in senso analogo e teologicamente improprio!

¹³ C'è qui un rimando a quanto il can 450 §1 del CIC 1983 dice dei membri di una Conferenza episcopale: «Appartengono alla Conferenza Episcopale per il diritto stesso tutti i Vescovi diocesani del territorio e *quelli che nel diritto sono loro equiparati...*». Con quest'ultima espressione s'intende che sono membri di diritto anche «non-vescovi» (quale, ad esempio, potrebbe essere un Vicario Apostolico, un Abate territoriale, ecc.): cf. A. VIANA, v. *Conferencia Episcopal*, in *Diccionario General de Derecho Canonico*, II (2012), 486-487 (*Composición y organización interna*). Questo mi suggerisce di potere affermare che il criterio di appartenenza ad una Conferenza episcopale non è l'essere membro del Collegio episcopale, ma l'essere legittimamente a capo di una Chiesa particolare, o altra legittima Comunità ecclesiale gerarchicamente costituita. Se questo vale, da ciò nasce la mia convinzione che l'autorità delle Conferenze episcopali deve essere dedotta non

- e) che nella Conferenza Episcopale i Vescovi esercitano congiuntamente il ministero episcopale in favore dei fedeli del territorio della Conferenza;
- f) perché, infine, tale esercizio sia legittimo e obbligante per i singoli Vescovi – si precisa subito – occorre l'intervento della suprema autorità della Chiesa, che «mediante la legge universale o speciali mandati affida determinate questioni alla delibera della Conferenza Episcopale» (n. 20).

Da queste sole citazioni è facile ricavare almeno due orientamenti:

- a) certamente la volontà di una valorizzazione delle ormai nate e consolidate Conferenze Episcopali e l'ammissione che il loro funzionamento è da considerarsi come «forma concreta di applicazione dello spirito collegiale»;
- b) al tempo stesso, però, appare evidente la preoccupazione di salvaguardare l'autorità del singolo vescovo nella sua Chiesa particolare;
- c) sono inoltre da rilevare alcune sfumature attenuanti il valore teologico delle Conferenze episcopali: si parla, così, di *collegialis spiritus*, ma non propriamente di «collegialità» sicché, evitando l'aggettivo «collegiale», si ricorre all'avverbio *coniunctim*.
- d) Da qui deriva un terzo elemento da sottolineare, ossia che fatta eccezione dei casi in cui c'è l'intervento della suprema autorità della Chiesa, l'autonomia del vescovo diocesano deve sempre essere salvaguardata¹⁴.

Già senza entrare in merito a questa impostazione ecclesiologica, con sarà difficile constatare la presenza in essa di una costante sino ad oggi mantenuta negli interventi magisteriali sul tema: è quella del «sì» «ma», dell'affermazione e della cautela: atteggiamento forse comprensibile agli inizi del funzionamento delle Conferenze episcopali, ma che, nel succedersi degli anni sino ad oggi, lascia francamente un po' da pensare. In fin dei

primariamente dalla *communio episcoporum*, bensì, come dirò avanti, dalla *communio ecclesiarum*.

¹⁴ Per una lettura delle Conferenze episcopali aderente al dettato di *Apostolos suos* cf. G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), GBP – Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2023, 716-758. Una legittima preoccupazione di G. Ghirlanda è la differenza tra Conferenze episcopali e Concili particolari, di cui si dirà più avanti: «sebbene il fondamento ecclesiologico delle Conferenze dei vescovi sia sostanzialmente lo stesso che quello dei Concili particolari, tuttavia diversa è la natura, funzione e modo di agire dei due istituti», 717.

conti – si potrebbe obiettare – i vescovi e capi di Chiese che compongono una Conferenza episcopale non sono affatto «eletti» da una base ecclesiale, bensì sempre nominati dal Successore di Pietro.

L'insegnamento e il magistero di J. Ratzinger – Benedetto XVI

Ci si domanda: fino ad oggi la posizione del Magistero pontificio è rimasta inalterata? È possibile, al riguardo, individuare segni di sviluppo? Dopo *Apostolos suos*, nel magistero pontificio non è cambiato proprio nulla?

Poiché sulla questione un influsso teologico particolare si deve a J. Ratzinger-Benedetto XVI, mi pare opportuno, per una risposta alla domanda appena formulata, prestare attenzione al suo insegnamento/magistero. Distinguo la terminologia, giacché a me pare che la riflessione teologica di J. Ratzinger sul tema si debba ritrovare e collocare in tre stagioni della sua vita: la prima, legata alla celebrazione del Concilio Vaticano II e alle prime letture del suo magistero; la seconda stagione la si potrebbe fare coincidere con il suo ministero alla guida della Congregazione per la Dottrina della Fede; la terza, da ultimo, con il suo magistero sulla Cattedra di Pietro.

Per il primo momento farei riferimento subito ad un suo studio sulla collegialità episcopale, pubblicata nel volume di studi e commenti sulla costituzione *Lumen gentium* del Vaticano II curata dal p. G. Baraúna e pubblicata anche in lingua italiana dalla editrice fiorentina Vallecchi nel 1965¹⁵. Qui, con riferimento a *Lumen gentium* 23 scriveva che «un concetto di collegialità che si riduca esclusivamente alla collegialità dell'*actu stricte collegialis* sulla Chiesa universale, entra in un vicolo cieco»¹⁶.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 733-750; per concessione della editrice il testo in tr. it. fu inserito in J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1971, 187-219. Nello stesso periodo, nel primo numero della rivista "Concilium" (1965), J. RATZINGER pubblicò un articolo dal titolo *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, apparso poi in italiano nella edizione del citato volume *Il nuovo popolo di Dio* alle pagine 221-245; questo medesimo articolo è inserito nel volume XII della *Opera Omnia* curata da G.L. MÜLLER edita dalla L.E.V., Città del Vaticano 2013, 250-281.

¹⁶ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 215 e n. 43. A questo altro intervento del Ratzinger «prima stagione» farò riferimento più avanti.

Per quello che riguarda il secondo momento della stagione teologica di J. Ratzinger farei senz'altro riferimento a quanto prima ricordato riguardo ad *Apostolos suos*.

Anche per quel contesto, ad ogni modo, sento di potere ribadire alcune mie precedenti letture. Mi spiego: anche nel caso che nell'interpretazione teologica del valore delle Conferenze episcopali si voglia fare primario riferimento al concetto di *communio episcoporum* e di *collegialità episcopale*, si potrà sempre dire che gli atti di cura pastorale sviluppati dai vescovi all'interno di una Conferenza Episcopale, pur non essendo in senso stretto *atti del collegio* nel suo pieno esercizio (il che – come affermano i sostenitori di questa tesi – richiederebbe la totalità dei suoi membri) sono sempre, tuttavia, *atti compiuti nel collegio*. Per quanto non «atti del collegio», gli atti di una Conferenza episcopale sarebbero sempre, atti di vescovi che sono *nel Collegio* e che, se intervengono su problemi che riguardano non soltanto le loro Chiese particolari ma anche quelle circonvicine, *lo fanno conservando la comunione gerarchica e impegnando la loro responsabilità pastorale non già in virtù di una umana convenienza di coordinamento, bensì di una sollecitudine verso le altre Chiese, che è strettamente legata al loro essere raccolti in un collegio*. Se pure, dunque, non si dirà che l'attività di una Conferenza Episcopale è un'attuazione del collegio, si potrà pur dire che un'attuazione della collegialità episcopale, cioè affermazione concreta di quell'unione collegiale insita sempre nelle mutue relazioni dei vescovi con le Chiese particolari e con la Chiesa universale¹⁷.

Quando, poi, J. Ratzinger fu chiamato sulla Cattedra di Pietro (e siamo alla terza «stagione») la sua posizione sulla questione delle Conferenze episcopali conosce un ulteriore cambiamento. Parlando, infatti, ai Vescovi della Conferenza episcopale di Albania il 23 maggio 2008, egli affermerà tre cose a mio parere molto importanti per il nostro tema. Disse:

Non si può non vedere [...] quanto sia essenziale il comune sentire e la condivisa corresponsabilità dei Vescovi, proprio per far fronte in modo efficace ai problemi e alle difficoltà della Chiesa in Albania. *Come potrebbe*

¹⁷ Era questa la mia soluzione quando negli anni '90 insegnavo ecclesiologia alla PUL: cf. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1996, 180-184.

immaginarsi un percorso diocesano che non tenesse conto del parere degli altri Vescovi, *il cui consenso è necessario* per rispondere in modo adeguato alle attese dell'unico popolo a cui la Chiesa si rivolge?».

«Manifestate la comunione con la Chiesa universale, nella più ampia e genuina fraternità episcopale. *Sarebbe inconcepibile* l'iniziativa di un Pastore che, nell'approccio a situazioni concrete, non si preoccupasse di *coordinare il proprio impegno con quello dei suoi Confratelli Vescovi*. Esistono specifiche questioni, riconducibili a problemi contingenti, che è necessario siano risolte col contributo di tutti, nell'ambito della carità e della pazienza pastorale».

«Il fenomeno dell'emigrazione, sia all'interno che fuori del Paese, vi pone di fronte a gravi problemi pastorali, che interpellano il vostro cuore di Vescovi non soltanto per quanto riguarda i fedeli che vivono nel vostro territorio, ma anche i fedeli della diaspora. Questo chiama in causa la vostra *capacità di interloquire con i vostri Confratelli in altri Paesi*, al fine di offrire un aiuto pastorale necessario e urgente.

Queste considerazioni di Benedetto XVI – che non sono ora idee private, bensì magistero del Papa – sono importantissime per avviare a soluzione alcune nostre domande. Le espressioni: «come potrebbe immaginarsi» e «sarebbe inconcepibile» riguardanti l'adesione di un singolo vescovo a quanto deliberato in Conferenza episcopale dicono a mio avviso alcune cose:

a) che, in ogni caso, Benedetto XVI non era più dell'idea attribuita a J. Ratzinger da V. Messori, ossia che i documenti di una Conferenza episcopale «non hanno un valore specifico, ma solo quello del consenso che viene loro attribuito dai singoli vescovi»¹⁸. Qui si parla, invece, della urgenza di un *consensus*.

b) In proposito, ritengo che per la sua spiegazione si possa oggi fare riferimento a quanto Papa Francesco ha scritto nel n. 7b della costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018). Qui, citando il n. 58 di *Pastores gregis*, egli sottolinea qualcosa che, a mio parere, vale pure per le Conferenze episcopali ed è che nella Chiesa «[...] “il fine di qualsia-

¹⁸ A prescindere dalla citazione di Benedetto XVI, per il rilievo di alcuni limiti di *Apostolos suos*, cf. E. DUFFY, *Diversità nell'insegnamento delle Conferenze episcopali*, ROUTHIER – WIJLENS (edd.), *Ripensare il munus docendi delle conferenze episcopali*, 66-67.

si organo collegiale, consultivo o deliberativo che sia, è sempre la ricerca della verità o del bene della Chiesa. Quando poi si tratta della verifica della medesima fede, il *consensus Ecclesiae* non è dato dal computo dei voti, ma è frutto dell'azione dello Spirito, anima dell'unica Chiesa di Cristo". Pertanto il voto dei Padri sinodali, "se moralmente unanime, ha un peso qualitativo ecclesiale che supera l'aspetto semplicemente formale del voto consultivo"¹⁹.

c) Sta di fatto che le forti espressioni usate da Benedetto XVI esigono implicitamente l'elaborazione di una loro motivazione ecclesiologica. Non possono usarsi senza ragione ecclesiologica espressioni quali: *come potrebbe immaginarsi e sarebbe inconcepibile!*

d) Ultimo elemento, implicito nelle parole di Benedetto XVI, è il fatto che l'autorità di una Conferenza episcopale non ha come referente la Chiesa tutta, ma la Chiesa locale di riferimento e, perciò, tutto ciò che può essere incluso (come dirò più avanti) nel concetto di «inculturazione».

Due esortazioni apostoliche: «Pastores gregis» ed «Evangelii gaudium»

Su questioni relative alle Conferenze episcopali sono intervenute, benché in forma diversa e in momenti distinti, due esortazioni apostoliche: la *Pastores gregis* (16 ottobre 2003) di Giovanni Paolo II e la *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) di Papa Francesco.

Nella prima si legge: «Queste assemblee di Vescovi sono oggi, come si esprimevano anche i Padri sinodali, un valido strumento per esprimere e portare a pratica attuazione lo spirito collegiale dei Vescovi. Per questo,

¹⁹ In questa ultima frase si cita il *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi* di Giovanni Paolo II (30 aprile 1983). Cf. sulla questione M. WIJLENS, *Rappresentanza e testimonianza nelle strutture sinodali*, in ROUTHIER – WIJLENS (edd.), *Ripensare il munus docendi delle conferenze episcopali*, 99-100. Per comprensibili ragioni non entro qui in tale questione, per la quale rimando agli *Atti* del Colloquio Internazionale di Salamanca: cf. LEGRAND – MANZANARES – GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Les conférences épiscopales*, 309-357; cf. A. ANTÓN, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Paoline, Cinisello Balsamo, MI 1992, 325-465; P. VALDRINI – É. KOUVEGLO, *Leçon de droit canonique. Communautés. Personne, Gouvernement*, Salvator, Paris 2017, 159-161.

le Conferenze episcopali sono *da valorizzare ulteriormente in tutte le loro potenzialità* [...] La loro rilevanza appare dal contributo efficace che recano all'unità tra i Vescovi, e quindi all'unità della Chiesa, rivelandosi uno strumento assai valido per rinsaldare la comunione ecclesiale» (n. 63b).

Evangelii gaudium scrive a sua volta: «Il Concilio Vaticano II ha affermato che, in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono “portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente”. Ma questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché *ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali* che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale» (n. 32).

La scelta di questi due testi è motivata dall'identità della loro qualifica magisteriale, ossia di «esortazioni apostoliche». Sotto il profilo letterario essi sono molto simili; non lo sono, però, sotto quello ecclesiologico. *Pastores gregis*, difatti, ha sostanzialmente come sua base dottrinale quanto esposto dallo stesso Giovanni Paolo II riguardo al *collegio episcopale* nella Lettera m.p. *Apostolos suos*, di cui ho prima parlato e il cui scopo era stato quello di esplicitare, «in stretta aderenza ai documenti del Concilio Vaticano II [...] i principi basilari teologici e giuridici riguardo alle Conferenze Episcopali, e offrire l'indispensabile integrazione normativa, per aiutare a stabilire una prassi delle medesime Conferenze teologicamente fondata e giuridicamente sicura» (n. 7).

Evangelii gaudium, invece, anch'essa con un richiamo alla fedeltà alla dottrina del Concilio Vaticano II, ha però come suo immediato riferimento il testo di *Lumen gentium* 23 dove si legge:

Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in *vari raggruppamenti, organicamente congiunti*, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonio teologico e spirituale. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, *colle quali restano fino ai nostri tempi legate* da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri.

Questa *varietà di Chiese locali tendenti all'unità* dimostra con maggiore evidenza (*luculentius demonstrat*) la *cattolicità* della Chiesa indivisa. *In modo simile le Conferenze episcopali* possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente.

A leggere attentamente questo testo conciliare emergono alcune importanti indicazioni:

a) Anzitutto l'esordio: *Per divina Provvidenza è avvenuto....* esso ci distoglie dalle umane contingenze e ci porta nel divino disegno salvifico. La formula è classica ed è frequente nella patristica, dove abitualmente segnala la guida divina nella scelta delle opere umane. Spesso è ricorrente per decisioni e scelte ecclesiastiche: l'elezione di un Vescovo, ad esempio, e dello stesso Vescovo di Roma sono riconosciute opera della divina Provvidenza. Questa si distingue dalla «volontà divina» perché alla sua origine ci sono scelte umane, accompagnate, tuttavia, e guidate incessantemente da Dio perché giungano a quel compimento che Egli stesso vuole. Per san Tommaso d'Aquino si tratta dell'ordine con cui la sapienza divina conduce le creature al loro fine²⁰.

b) In secondo luogo, il testo conciliare contiene un parallelismo tra le Conferenze Episcopali e le differenti storiche forme di attuazione dei raggruppamenti ecclesiali, fra i quali sono esplicitamente citate le antiche Chiese patriarcali: è, dunque, richiamato un lungo arco di tempo che dall'antichità giunge all'oggi e include forme di attuazione varie, ma convergenti nelle loro finalità²¹.

c) Tutta questa pluralità, da ultimo, è compresa nella proprietà della *cattolicità* della Chiesa, ossia dell'unità nella diversità con cui essa si realizza: i *vari raggruppamenti organicamente congiunti*, che storicamente si sono formati e si formano nella Chiesa, devono sempre osservare la condizione fondamentale, in altre parole «*salva restando l'unità della fede e l'unica*

²⁰ «Ratio ordinandorum in finem, proprie providentia est»: *Sth* I, q. 22, a. 1. CFD. TORRIJOS CASTRILLEJO, *La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino*, "Revista Aragonesa de Teología" 30, 59 (2024), 1 (Enero – Junio), 55-88.

²¹ Per una sintesi della redazione di questo passaggio, cf. S. NOCETI, *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, in COMMENTARIO AI DOCUMENTI DEL VATICANO II (a cura di S. NOCETI – R. REPOLE), 2, *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 266-271.

costituzione divina della Chiesa». È quest'ultima clausola che legittima la diversità dei raggruppamenti episcopali.

Mi permetto al riguardo riferire da un mio antico testo il seguente passaggio:

Questi raggruppamenti di Chiese, pur distinguendosi da ciò che si denomina Chiesa universale e Chiesa locale diocesana o particolare, non sono da intendersi semplicemente come strutture amministrative intermedie fra un centro e una periferia, *ma hanno una loro autentica ragione e rilevanza teologica, ecclesiologica e antropologica*. In essi, infatti, rimane salva l'unità della fede e la costituzione divina della Chiesa. Garantiti dalla presidenza della comunione universale della carità propria della cattedra di Pietro, questi raggruppamenti di Chiese pongono le loro particolarità al servizio dell'unità. Essi hanno la propria esistenza radicata nella cattolicità della Chiesa indivisa, della quale, con il loro valorizzare le ricchezze culturali dei rispettivi popoli, attualizzano la relazione con l'*humanum*, colto nella sua densità non solo personale, ma anche collettiva. Nella prospettiva dell'ecclesiologia di comunione essi mettono in luce il fatto che una Chiesa particolare diocesana non può esplicare le sue virtualità senza l'apporto della comunità regionale delle Chiese locali. Ad ogni modo, proprio nel più ampio contesto della cooperazione fra le Chiese una Chiesa particolare riesce di fatto ad assolvere molti dei suoi compiti. La Chiesa nel suo insieme, d'altra parte, esprime maggiormente la sua cattolicità quando lascia spazio alle particolarità locali²².

Lumen gentium 23 rimanda, dunque, alla reciprocità e collaborazione che nella storia hanno avuto le forme diverse di riunioni e spiega che il loro principio costitutivo compare pure «oggi» nelle moderne Conferenze Episcopali: così dicendo il testo conciliare ci domanda di fare una inclusione tra l'antica realtà storica dei patriarcati e le più recenti Conferen-

²² SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 126. Concordo in questo con PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, e con la sua tesi generale: «la fondazione teologica delle Conferenze Episcopali va situata nel suo primo testo conciliare che è LG 23, dove nell'ultimo capoverso si tratta delle Conferenze Episcopali in analogia con i raggruppamenti di chiese, concili della chiesa antica e delle chiese patriarcali», 435; per l'intero capitolo delle Conferenze Episcopali, cf. le pagine 428-438.

ze Episcopali²³. Queste ultime, in effetti, si sono gradualmente aggiunte (sino, in molti casi, a sostituirli di fatto) ai precedenti concili particolari nelle loro diverse attuazioni di concili provinciali, regionali, e nazionali. C'è un rapporto fra di loro? I due istituti sono senz'altro differenti – come ricorderò fra poco – e tuttavia, come si esprimeva J. Manzanares, in ciò che riguarda i membri, le competenze, la convocazione, la periodicità ecc. conferenze e concili sono teologicamente la medesima realtà²⁴. Anche T.I. Jiménez Urresti nel suo commentario a *Lumen gentium* 23 a proposito delle Conferenze episcopali scriveva: «su razón teológica estriba en la misma razón que los concilios provinciales y plenarios e incluso ecumenicos: la solicitud pastoral que no quede agotada ... por la circunscripción canónica diocesana y que sale a funcionar en el momento en que surgen necesidades supradiocesanas»²⁵.

A garantire il loro successo nel corso del XX secolo è stato indubbiamente il carattere pratico che le rendeva più adatte alle circostanze storiche sicché le Conferenze episcopali si sono moltiplicate al punto da essere raccomandate dalla Santa Sede e entrare a far parte dell'organizzazione della Chiesa presentata nel Codice di Diritto Canonico del 1983. Ciò, tuttavia, ha fatto sorgere la questione del rapporto tra le due istituzioni.

È legittimo, però, domandarsi: *la seconda cosa, esclude la prima?* La maggiore ricorrenza delle Conferenze episcopali rende oggi superflui i Concili particolari? Per rispondere alla domanda vorrei citare un passaggio di *Pastores gregis*, ossia dell'esortazione apostolica pubblicata da Giovanni

²³ Cf. sul tema H.J. SIEBEN, *Les synodes particuliers vus par eux-mêmes et vus par Rome. Quelques aperçus sur le I^{er} millénaire* e A. GARCÍA Y GARCÍA, *Conciles particuliers di II^e millénaire et Conférences épiscopales*, in LEGRAND – MANZANARES – GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Les conférences épiscopales*, 53-84 e 85-97.

²⁴ J. MANZANARES, *L'autoreité doctrinale des Conférences épiscopales*, *ibid.*, 333-334. A favore di questa affermazione l'Autore cita S.B. Maximos IV Saigh, patriarca di Antiochia dei Melchiti e padre conciliare; conclude con una affermazione di Y. Congar: «sono convinto che nel Medio Evo le riunioni delle Conferenze episcopali si sarebbero chiamate concili», cf. F. STRAZZARI, *La sinodalità essenziale alla chiesa cattolica. Intervista a Y. Congar*, "Regno – Attualità" (1986), 10 (15/05/1986), 252.

²⁵ T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *La doctrina del Vaticano II sobre el Colegio episcopal*, in C. MORCILLO GONZALEZ (a cura di), *Comentarios a la Constitución sobre a Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 491.

Paolo II dopo la X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (30 settembre – 27 ottobre 2001) convocata sul tema «Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo». Si ricorderà che di questa Assemblea fu Relatore aggiunto l'allora Card. J.M. Bergoglio, cui collaborai come Segretario speciale, lavorando successivamente pure alla stesura dell'esortazione apostolica. *Pastores gregis*, dunque, dice che

Nei Concili particolari, infatti, proprio per la partecipazione in essi anche di presbiteri, diaconi, religiosi, religiose e laici, sebbene solo con voto consultivo, è in modo immediato espressa non soltanto la comunione tra i Vescovi, *ma anche la comunione tra le Chiese*. I Concili particolari, inoltre, come momento ecclesiale solenne, richiedono una riflessione accurata nella preparazione, che coinvolge tutte le categorie di fedeli, in modo tale da renderli luogo adatto per le decisioni più importanti, specialmente quelle riguardanti la fede. Il posto dei Concili particolari, perciò, non può essere preso dalle Conferenze episcopali, come precisa lo stesso Concilio Vaticano II quando auspica che i Concili particolari riprendano nuovo vigore. *Le Conferenze episcopali*, invece, possono essere un valido strumento per la preparazione dei Concili plenari (n. 62)²⁶.

Il passaggio iniziale del brano appena letto assume ulteriore rilevanza oggi alla luce degli approfondimenti realizzati sul tema della *sinodalità*, che appare chiara nell'antica istituzione dei Concili particolari dove «*proprio per la partecipazione in essi anche di presbiteri, diaconi, religiosi, religiose e laici, sebbene solo con voto consultivo, è in modo immediato espressa non soltanto la comunione tra i Vescovi, ma anche la comunione tra le Chiese*». Sta il fatto che nei Concili particolari si mostra evidente la reciprocità fra *communio episcoporum* e *communio ecclesiarum*: due realtà che non si escludono e, anzi, si implicano e si esigono. Questo rimane vero, anche se una pratica

²⁶ In effetti quando alla fine del XIX secolo le prime assemblee di vescovi costituite volevano risolvere problemi politici e pratici, che spesso riguardavano i rapporti con gli Stati, la Santa Sede affidò a loro anche il compito di preparare i concili nazionali: cf. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, 92. Per la differenza tra Conferenze episcopali e province ecclesiastiche sulla base del vigente CIC, cf. VALDRINI, *Leçon de droit canonique*, 154-157; P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 104-107 (concili particolari e provinciali) e 109-113 (conferenze dei vescovi) con ampia bibliografia.

oggi più ricorrente rispetto a prima del Vaticano II e ancora di più rispetto alla Chiesa antica, sembra attenuato dalla presenza di vescovi «titolari»²⁷.

Dico subito, allora, che uno dei miei intenti in questo nostro incontro è sottolineare che anche per le Conferenze episcopali il principio teologico che le sostiene non è anzitutto quello che si ispira al collegio episcopale, ma anzitutto l'altro, ad esso correlato, che tratta della *communio ecclesiarum*: questa, difatti, e la *communio episcoporum* vanno sempre insieme, come espressione del principio enunciato da san Cipriano: *Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse*²⁸.

Riferendosi a questo passo patristico Y. Congar ribadiva che la collegialità episcopale non può essere dissociata dalla *communio ecclesiarum*:

l'episcopato è uno, e ogni vescovo lo possiede nella sua porzione, totalmente in solidum con tutti gli altri. L'episcopato è collegiale: non esiste che in questa unità universale, ma l'interiorità reciproca della chiesa locale e della chiesa universale, di cui il vescovo è come segno, fa sì che non si possa dire che un vescovo è tale per consacrazione al servizio di una chiesa locale o («o» disgiuntivo) per l'inserimento nel collegio universale. Le due cose sono vere insieme²⁹.

²⁷ La presenza di vescovi «titolari» non era ammessa nella Chiesa antica; quando la prassi cominciò a realizzarsi quando per ragioni politiche alcuni vescovi cominciarono a essere espulsi dal territorio di origine, donde la denominazione *in partibus infidelium*. Per la prassi odierna, cf. A. VIANA, v. *Obispo titular*, in *Diccionario General de Derecho Canonico*, V (2012), 655-660: la loro figura si giustifica teologicamente sulla base della sacramentalità e la collegialità dell'episcopato e si motiva praticamente come aiuto al primato romano o a singoli vescovi. Non mancano, nella riflessione ecclesiologica, istanze su una revisione della prassi, cf. P. SZABÓ, *Conferenze episcopali, concili particolari e il rinnovamento della «sinodalità deliberativa»*, in ROUTHIER – WIJLENS (eds.), *Ripensare il munus docendi delle conferenze episcopali*, 307-309 con bibliografia.

²⁸ CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epist. LXIX ad Florentium*, 8: PL 4, 406. Su questo assioma, cf. V. GROSSI, *Episcopus in Ecclesia. Rilevanza di un principio ecclesiologico di Cipriano di Cartagine*, in ID., *La relazione fra il Vescovo e la Chiesa locale. Antiche e nuove questioni in prospettiva ecumenica* ("Quaderni di Studi Ecumenici, 14"), I.S.E. San Bernardino, Venezia 2007, 83-110.

²⁹ CONGAR, *Ministeri e Comunione ecclesiale*, 84.

Due assemblee sinodali

Le due sopra citate esortazioni apostoliche giungono dopo due assemblee sinodali. Di *Pastores gregis* ho appena detto; quanto a *Evangelii gaudium* essa intendeva collegarsi alla XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (7 al 28 ottobre 2012) convocata sul tema «La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana».

Negli interventi dell'Assemblea sinodale del 2001 il tema delle Conferenze episcopali tornò più volte. Faccio un veloce elenco delle tematiche all'epoca emerse³⁰:

- 1) A proposito di collegialità episcopale molto si è fatto, ma è possibile migliorare anche riguardo alle Conferenze episcopali (Ruiz Navas, arciv. Portobiejo, Pres Conf. Episc. Ecuador, p. 112); Le Conf. episc. sono veicolo di collegialità (Weigerber, arc.di Winnipeg – Canada, p. 389).
- 2) Le Conf. Episc. sono strumenti indispensabili come strumenti di comunione tra Chiesa particolari e la Chiesa universale (Card. Keeler, arc. Baltimora – USA, pp.122-124); sono case e scuole di comunione (Jiménez Carvajal, pres. CELAM, p. 134).
- 3) Conf. Episc. a livello continentale o regionale sono preziose per l'inserimento del Vangelo nelle culture, dare forma alle società, risponder alle domande etiche e al cammino ecumenico (Grab, Presidente CCEE, p. 150; Rev. Føeming sup. gen., p. 189).
- 4) Applicazione del principio di sussidiarietà alle Conf. Episc. (Firenze, Presid. Conf. Episc. USA, P. 172); maggiore autonomia di azione delle Conf. Episc. (Circ. min. Inglese C, p. 535).
- 5) Aiuto delle Conferenze Episcopali alle funzioni dei Metropoliti nell'ambito delle provincie ecclesiastiche (Bergoglio, *Relatio post discept.*, p. 487).
- 6) Le Conf. Episc. possono esercitare qualsiasi azione collegiale, anche se secondo un criterio organico e parziale (Circ. Min. Inglese A, p. 514; Spagnolo A, p. 537).
- 7) Occorre maggiore riferimento alle provincie ecclesiastiche come mezzo per attuare la collegialità (Circ. Min. Francese C, p. 520; Francese A, p. 528; Spagnolo C, pp. 530-531).

³⁰ Per quanto segue e le indicazioni delle pagine, cf. N. ETEROVIĆ (ed.), *Sinodo dei Vescovi. X Assemblea Generale Ordinaria. Il Vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.

8) «Poiché la Chiesa è una comunione di tutte le Chiese particolari e il Vescovo è responsabile della costruzione della Chiesa sia a livello locale che universale, i Vescovi della SACBC (Conferenza Vescovi Cattolici Africa Meridionale) ritengono che le Conferenze Episcopali dovrebbero avere un peso maggiore. I Vescovi sentono che le Conferenze Episcopali sono più di un'agenzia tecnica adeguata. Queste conferenze rappresentano gli strumenti naturali per realizzare il piano divino della comunione ecclesiale. Così come la natura umana, come è stata creata da Dio, fa dell'assemblea locale dei fedeli uno strumento teologico, la stessa natura umana rende anche le Conferenze Episcopali uno strumento di ordine teologico. La collaborazione con le Conferenze Episcopali deve essere accuratamente bilanciata dall'individualità ed autonomia delle diocesi, ma deve ricevere il suo adeguato status teologico» (arc. Thlagale, Bloemfontein – Sud Africa, p. 540).

Il testo di *Pastores gregis* n. 50 firmato da Giovanni Paolo II fa un rimando a questi interventi. Ne ripeto alcune espressioni:

Come ho già scritto in precedenza, «molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II in poi anche per quanto riguarda la riforma della Curia Romana, l'organizzazione dei Sinodi, il funzionamento delle Conferenze episcopali. Ma certamente molto resta da fare, per esprimere al meglio le potenzialità di questi strumenti della comunione, oggi particolarmente necessari di fronte all'esigenza di rispondere con prontezza ed efficacia ai problemi che la Chiesa deve affrontare nei cambiamenti così rapidi del nostro tempo»³¹. Il nuovo secolo, allora, deve trovarci tutti impegnati più che mai a valorizzare e sviluppare gli ambiti e gli strumenti che servono ad assicurare e a garantire la comunione tra i Vescovi e tra le Chiese. Ogni azione del Vescovo compiuta nell'esercizio del proprio ministero pastorale è *sempre un'azione compiuta nel Collegio*. Che si tratti di esercizio del ministero della Parola o del governo nella propria Chiesa particolare, o anche di decisione presa con gli altri Fratelli nell'episcopato riguardo alle altre Chiese particolari della stessa Conferenza episcopale, in ambito provinciale o regionale, *rimane sempre azione nel Collegio*, perché compiuta conservando la comunione con tutti gli altri Vescovi e con il Capo del Collegio, nonché impegnando la propria responsabilità pastorale. Tutto questo, poi, si realizza non già in virtù di una convenienza umana di coordinamento, bensì di una sollecitudine verso le

³¹ Citaz. di *Novo millennio ineunte*, 44.

altre Chiese, che deriva dall'essere, ciascun Vescovo, inserito e raccolto in un Corpo o Collegio. Ogni Vescovo, infatti, è simultaneamente responsabile, anche se in modi diversi, della Chiesa particolare, delle Chiese sorelle più vicine e della Chiesa universale.

Ho pure fatto riferimento all'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di Papa Francesco. Anche qui non mancano richiami al nostro tema. Indico solo quelli al magistero di singole Conferenze episcopali³²:

- 1) V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Aparecida* (31 maggio 2007) (note 4; 17; 21; 59; 84; 98; 102-104; 147);
- 2) Conférence des Évêques de France. Conseil Famille et Société, *Élargir le mariage aux personnes de même sexe? Ouvrons le débat!* (28 settembre 2012) (nota 60);
- 3) JOSEPH RATZINGER, *Situazione attuale della fede e della teologia*. Conferenza pronunciata durante l'Incontro dei Presidenti delle Commissioni Episcopali dell'America Latina per la dottrina della fede, celebrato a Guadalajara, México, 1996 (nota 63);
- 4) III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi, *Documento di Puebla* (23 marzo 1979) (nota 98);
- 5) Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Documento Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome* (nota 158);
- 6) Commission sociale des évêques de France, Dichiarazione *Réhabiliter la politique* (17 febbraio 1999); Pio XI, Messaggio, 18 dicembre 1927 (nota 174).
- 7) Catholic Bishops' Conference of the Philippines, Lettera pastorale *What Is Happening to Our Beautiful Land?* (29 gennaio 1988) (nota 178).
- 8) Comité permanent de la Conférence Episcopale Nationale du Congo, *Message sur la situation sécuritaire dans le pays* (5 dicembre 2012) (nota 184);
- 9) Catholic Bishops' Conference of India, Dichiarazione finale della 30.ma Assemblea generale: *The Church's Role for a better India* (8 marzo 2012) (nota 194).

³² Sull'approvazione implicita dell'insegnamento delle Conferenze Episcopali da parte di Papa Francesco, cf. WIJLENS, *Rappresentanza e testimonianza nelle strutture sinodali*, 68-70. Più in generale, cf. F. CANDIA, *Collegialità e Sinodo dei Vescovi sotto il pontificato di Papa Francesco*, Rubbettino, Soveria Mannelli, CZ 2018.

C'è, da ricordare da ultimo, ma non con minore importanza, quanto Francesco scrive al n. 16 di *Evangelii gaudium*:

Ho accettato con piacere l'invito dei Padri sinodali di redigere questa Esortazione. Nel farlo, raccolgo la ricchezza dei lavori del Sinodo. Ho consultato anche diverse persone, e intendo inoltre esprimere le preoccupazioni che mi muovono in questo momento concreto dell'opera evangelizzatrice della Chiesa. Sono innumerevoli i temi connessi all'evangelizzazione nel mondo attuale che qui si potrebbero sviluppare. Ma ho rinunciato a trattare in modo particolareggiato queste molteplici questioni che devono essere oggetto di studio e di attento approfondimento. Non credo neppure che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. *Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare "decentralizzazione".*

Per dovere non solo di cronologia, ma anche perché di recente Papa Francesco ha fatto pubblicare una sua *Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* recante la data del 24 novembre 2024³³, ritengo utile aggiungere ciò che al riguardo si legge in quello stesso *Documento finale*:

Le Conferenze episcopali esprimono e realizzano la collegialità dei Vescovi per favorire la comunione tra le Chiese e rispondere in modo più efficace ai bisogni della vita pastorale. Sono uno strumento fondamentale per creare legami, condividere esperienze e buone pratiche tra le Chiese, adattare la vita cristiana e l'espressione della fede alle diverse culture. Hanno anche un ruolo importante nello sviluppo della sinodalità, con il coinvolgimento dell'intero Popolo di Dio (n. 125).

Fra le proposte che seguono, alla lettera *b*) si chiede di

precisare l'ambito della *competenza dottrinale e disciplinare* delle Conferenze episcopali. Senza compromettere l'autorità del Vescovo nella Chiesa a lui

³³ Si legge che esso «partecipa del Magistero ordinario del Successore di Pietro (cf. EC 18 § 1; CCC 892) e come tale chiedo che venga accolto».

affidata né mettere a rischio l'unità e la cattolicità della Chiesa, l'esercizio collegiale di tale competenza può favorire l'insegnamento autentico dell'unica *fede in un modo adeguato e inculturato nei diversi contesti*, individuando le opportune espressioni liturgiche, catechetiche, disciplinari, pastorali, teologiche e spirituali (cfr. AG 22).

Più avanti, alla lettera *e*) si domanda di

specificare il *vincolo ecclesiale* che le decisioni prese da una Conferenza episcopale generano, rispetto alla propria Diocesi, *per ciascun Vescovo che ha partecipato a quelle stesse decisioni*.

Segnalo, da ultimo, anche in rapporto a quanto già prima ricordato circa il rapporto con i Concili plenari, la proposta esposta alla lettera *d*): «fare in modo che tutte le Diocesi siano parte di una Provincia ecclesiastica e di una Conferenza episcopale».

Tutto considerato, ancora oggi ci troviamo nella situazione ambivalente prima richiamata: per un verso l'importanza e il valore delle Conferenze episcopali sono unanimemente riconosciuti sicché ripetutamente si auspica, anche in testi pontifici, un incremento del loro lavoro; dall'altra (specialmente in interventi canonistici) si tende a ridimensionarne l'importanza, soprattutto confrontando il suo *status* teologico (di realtà collegiale) con quello del Concilio Ecumenico. Si rileggano ad esempio le precisazioni continue di *Apostolos suos* specialmente al n. 12: è un costante «sì, ma»! Non manca, d'altra parte, chi fa notare che nella situazione attuale un'azione di «tutto il collegio episcopale» è di fatto estremamente problematica (anzi impraticabile) per la sua concreta attuazione, per la sua gestione, per la sua efficacia... Il numero dei vescovi è oggi di quasi 5.400 unità... C'è chi dice che oramai l'esercizio di una collegialità «piena» è di fatto impossibile sicché l'affermarla come unica possibilità alternativa al magistero pontificio sarebbe di fatto «ideologica». Non avendo, infatti, ordinariamente i raggruppamenti di Vescovi una vera potestà e un magistero proprio, come tale non rimane che il Magistero del Romano Pontefice. È questa la volontà di Cristo per la sua Chiesa³⁴?

³⁴ Scrive G. ROUTHIER: «Possiamo inoltre constatare che una collegialità ridotta all'azione del collegio universale e che trova solo "forme straordinarie" di realizzazione [...]

Se d'altra parte consideriamo ciò che abitualmente noi oggi chiamiamo «concilio ecumenico», ossia realizzato con la presenza *dell'intero collegio episcopale* (come è stato sostanzialmente per il Vaticano II) possiamo dirlo davvero per concili «ecumenici» della Chiesa antica? Siamo alle soglie delle commemorazioni del Concilio di Nicea del 325: tutti gli storici ormai convengono nel dire che fu convocato e inaugurato dall'imperatore Costantino³⁵; che la presenza dei vescovi presenti oscilla tra il numero di 194 e di 300 vescovi: perché gli simbolizzava i 318 servi di Abramo, sant'Ilario recepirà questo numero che poi diverrà tradizionale³⁶. Quasi tutti quei vescovi provenivano dalla parte orientale dell'Impero... C'era lì il collegio episcopale in forma piena? È un dato che si riproporrà nella storia della Chiesa: ad esempio, anche alla seduta iniziale del Concilio di Trento erano presenti, come annota H. Jedin: «quattro arcivescovi, rappresentanti di quattro diverse nazioni...; 21 vescovi, tre quarti dei quali italiani...»³⁷. Ci si domanda, pertanto, se la denominazione di «ecumenico» non sia piuttosto da intendersi come «irenico», nel senso di segno della pace cattolica e del consenso raggiunti nella Chiesa³⁸.

Da questo non pare illegittimo chiedersi se per l'autorevolezza (e autorità) di un Concilio è più importante il numero dei partecipanti, oppure la sua *recezione*³⁹? Questo sarà da intendersi non solo con riferimento a

si è dimostrata praticamente inoperante», Id., *La riforma delle Conferenze episcopali*, 379.

³⁵ Sulla iniziativa di Costantino ormai non si discute più, benché non si escluda una influenza dei suoi consiglieri di politica ecclesiastica, tra cui Osio di Cordova, la cui presenza accanto oggi non è più intesa come rappresentanza formale di Roma.

³⁶ «Et mihi quidem ipse ille numerus hic sanctus est, in quo Abraham victor regum impiorum, ab eo qui aeterni sacerdotii est forma, benedicitur»: HILARIUS PICTAVIENSIS, *Liber de synodis seu fide orientalium*, 86: PL 10, 358-359; cf. Gen 14, 14: «Quando Abram seppe che suo fratello era stato preso prigioniero, organizzò i suoi uomini esperti nelle armi, schiavi nati nella sua casa, in numero di trecentodiciotto, e si diede all'inseguimento fino a Dan».

³⁷ H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, I, Morcelliana, Brescia 2009, 637 e nota 138.

³⁸ Cf. L. PERRONE, *Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici. Istituzione, dottrine, processi di ricezione*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990, 23-26.

³⁹ Sul tema cf. J.E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Didaskalia, Lisboa 1994; E. LANNE, *La notion ecclésiologique de réception*, "Re-

Lumen gentium n. 22 e alla sua applicazione nel can. 341 §2 del CIC, ma pure al testo di *Lumen gentium* n. 12, dove si insegna che

la totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale⁴⁰.

Alla luce di ciò, nella Chiesa cattolica si valuterà la *recezione* dogmatica di concili locali, come il XVI di Cartagine (418) e il II di Orange (529)⁴¹; viceversa si potrà riflettere pure sulla *non-recezione* delle norme di concili papali medievali, come del Lateranense IV (1215), che proibisce la costituzione di nuovi ordini religiosi, obbligando di aderire alle regole i precedenza approvate⁴². Pochi anni dopo, però, il cardinale Ugolino (futuro Gregorio IX) otterrà dal Papa per Francesco d'Assisi l'esonero da questa norma!

Per aprire ad una soluzione

Già (il primo) J. Ratzinger, scrivendo sulla collegialità subito dopo il Concilio Vaticano II, annotava che nella costruzione dell'idea sia della colle-

vue théologique de Louvain”, 25, 1994, 30-45; v. pure Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, “Revue des sciences philosophiques et théologiques” 56 (1972), 369-403.

⁴⁰ La citazione di testo conciliare apre a prospettive importanti, che qui non è possibile riprendere; si potrà vedere D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993. Sull'azione dello Spirito nella Chiesa solo per dare alcuni riferimenti cito G. ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Mediaspaul, Montréal-Paris 1994, 43-85; M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata. Elementi per una rilettura della Costituzione Lumen gentium*, EDUSC, Roma 2017, 127-195.

⁴¹ Il primo fu contro le tesi pelagiane; il secondo trattò della questione della trasmissione del peccato originale, e vide protagonista san Cesario di Arles: le sue saranno diffuse dal Concilio di Trento: cf. DS 222-230 e DS 371-372; CCC n. 406.

⁴² Constitutiones, 13: «Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne qui de cetero novam religionem inveniat, set quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat...»: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, II/1, 175.

gialità, sia del primato è possibile distinguere due tipi di teologia. La prima prende avvio dal principio della Chiesa universale e del collegio universale. «La sua idea direttiva è l'unità di tutti i vescovi in un collegio della chiesa universale, per cui l'episcopato si definisce addirittura l'ufficio di coloro che portano la responsabilità della chiesa universale, così che con ragione possano essere annoverati nel collegio che la dirige». Una via *decisamente opposta* – egli scriveva – sarebbe aperta qualora si partisse dalla teologia dei padri della Chiesa poiché, per loro ogni chiesa particolare è non solo parte della Chiesa ma la sua base, il suo punto di partenza. «Ora – concludeva Ratzinger – a seconda del tipo di teologia dal quale si parte, si uniranno all'idea della collegialità istanze e problemi del tutto differenti e si vedranno in modo molto diverso i loro centri di gravità»⁴³.

Alla luce di questa osservazione si può dire che nella riflessione sulle Conferenze Episcopali (e sui raggruppamenti di Chiese con i Concili particolari) il punto di partenza non è necessariamente la *communio episcoporum*; potrebbe, invece, ben essere la *communio ecclesiarum*⁴⁴. Non si tratta, peraltro, di realtà estranee fra loro; ad esse, piuttosto, si potrebbe applicare la teoria guardiniana della «opposizione polare», dove i due poli, pur mantenendo la loro individualità, si attraggono e condizionano reciprocamente contribuendo così a una comprensione più profonda della realtà. Si tratta, in breve, di una dialettica che permette di cogliere l'unità all'interno della diversità⁴⁵. Se, ciò premesso, ci rifacciamo al magistero del Vaticano II, ci rendiamo conto che la Chiesa universale non può essere considerata e percepita come una realtà immediata, a meno che non la si consideri come *communio ecclesiarum*. È questa infatti l'immagine di Chiesa che ci giunge dal Concilio: «I singoli vescovi [...] sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari le quali sono for-

⁴³ Cf. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 202-205.

⁴⁴ Per quel che segue cf. J. FAMERÉE, *Au fondement des conférences épiscopales: la «communio ecclesiarum»*, «Revue théologique de Louvain» 23 (1992), 343-354; cf. pure U. CASALE, voce *Conferenza episcopale*, in G. CALABRESE – Ph. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2020, 345-354.

⁴⁵ Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 2002. Cf. M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, 19-84.

mate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica» (*Lumen gentium* 23)⁴⁶. Nell'interno della costituzione *De Ecclesia* si leggerà pure *Lumen gentium* 13 dove il rapporto fra le Chiese è letto e spiegato alla luce della *cattolicità* della Chiesa sicché:

le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità. Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma nel suo stesso interno si compone di funzioni diverse... Così pure esistono legittimamente in seno alla comunione della Chiesa, le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non pregiudichi l'unità, ma piuttosto la serva.

A tutto ciò corrisponde il volto di Chiesa offertoci da *Christus Dominus* 11: «La diocesi è una *porzione* del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della eucaristia, *costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica*». Le fa eco *Sacrosanctum concilium* n. 41: «C'è una speciale manifestazione della Chiesa nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri». Queste referenze conciliari escludono del tutto che la Chiesa particolare sia una *parte* del popolo di Dio. Essa ne è, piuttosto, una *porzione*: dove, cioè, sono presenti tutte le qualità e proprietà dell'insieme. Come tale la Chiesa diocesana è manifestazione piena dell'unica Chiesa di Cristo. L'immagine di Chiesa come *communio ecclesiarum*

⁴⁶ Mi permetto rinviare su questo a M. SEMERARO, *Le chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Analisi e interpretazioni di una formula*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Studi in onore di Mons. P. Scabini*, EDB, Bologna 1999, 303-348. Si vedano pure le considerazioni di PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 371-383.

è riproposta da *Ad gentes* quale particolare vocazione di ogni Chiesa particolare. Al n. 22 si legge: «La Chiesa particolare, dovendo riprodurre il più perfettamente possibile la Chiesa universale, abbia la piena coscienza (*quam perfectissime repraesentare teneatur, probe noscat*)». Questo non può non avere un influsso sulla concezione della stessa collegialità episcopale. È riconosciuto, del resto, che l'ecclesiologia presente in *Ad gentes* è sotto molti aspetti più matura di quella contenuta in *Lumen gentium*, oltretutto perché il testo fu redatto dopo le lunghe discussioni avute nella approvazione del *De Ecclesia*.

Solo con riferimento alle molte Chiese diffuse ciascuna in singole e singolari parti del mondo, del resto, sarà possibile servire quella «inculturazione» del Vangelo di cui il Concilio parlava in *Ad gentes* 22:

è necessario che, nell'ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, come comunemente si dice, venga promossa una ricerca teologica di tal natura per cui, alla luce della tradizione della Chiesa universale, siano riesaminati fatti e parole oggetto della Rivelazione divina, consegnati nella sacra Scrittura e spiegati dai Padri e dal magistero ecclesiastico. Si comprenderà meglio allora secondo quali criteri la fede, tenendo conto della filosofia e del sapere, può incontrarsi con la ragione, ed in quali modi le consuetudini, la concezione della vita e la struttura sociale possono essere conciliati con il costume espresso nella Rivelazione divina. Ne risulteranno quindi chiari i criteri da seguire per un più accurato adattamento della vita cristiana nel suo complesso. Così facendo sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di particolarismo fittizio, la vita cristiana sarà commisurata al genio e al carattere di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assorbite nell'unità cattolica.

Il passo di *Ad gentes* conclude che è «desiderabile, per non dire sommamente conveniente, che le Conferenze Episcopali si riuniscano insieme nell'ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, per poter realizzare, in piena armonia tra loro ed in uniformità di decisioni, questo piano di adattamento». Per la presenza evangelizzatrice della Chiesa queste non sono davvero cose da poco!

Una risposta interlocutoria

Per una comprensione ecclesiologica delle Conferenze Episcopali e anche in vista di uno *ius condendum*, a me pare sia opportuno rifarsi al testo di *Lumen gentium* n. 23, su quale mi sono già soffermato. Quel suo richiamo agli organici raggruppamenti di Chiese fu, come già detto, inserito nel testo conciliare proprio per dare un fondamento alle Conferenze episcopali. A me pare, dunque, non sia fuor di luogo dedurre che il Concilio ha voluto fondare l'*affectus* collegiale dei vescovi raccolti in una Conferenza Episcopale *sulla comunione delle Chiese locali*, cui ciascun vescovo presiede.

Quelle Chiese vivono la loro comunione non soltanto sulla base degli identici principi teologici, ma pure di analoghi bisogni umani. *Cattolicità* della Chiesa è appunto questo:

capacità, da una parte, di accogliere tutto ciò che viene dalle altre chiese, di ricevere e di assumere la totalità della fede cristiana, delle sue espressioni particolari sviluppate al di fuori di se stesse, e, dall'altra, la capacità di assumere tutto ciò che è vero e buono della cultura dei popoli (i costumi e le tradizioni) in cui sono inserite. In entrambi i casi si mira alla totalità o all'integralità... La cattolicità comporta questa duplice esigenza: assumere il vangelo nella sua totalità e nella sua integralità e offrire del cristianesimo un'espressione originale, nutrita a partire dal particolare terreno in cui questo vangelo è seminato⁴⁷.

G. Routhier, da cui ho desunto quanto appena scritto, fonda le sue affermazioni su quanto detto da Giovanni Paolo II nel suo discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi del 21 dicembre 1984. Dopo avere richiamato *Lumen gentium* 13, egli diceva che:

la Chiesa universale è presentata come una comunione di Chiese (particolari) e, indirettamente, come una comunione di nazioni, di lingue, di culture. Ciascuna di esse porta i propri "doni" all'insieme, così come li portano le singole generazioni ed epoche umane, le singole conquiste scientifiche e sociali, i traguardi di civiltà via via raggiunti.

Per di più, ricordando *Lumen gentium* n. 23, questa communio era spiegata

⁴⁷ ROUTHIER, *Pensare l'autorità delle conferenze episcopali*, 206.

da Giovanni Paolo II come «rapporto ontologico di vicendevole inclusione», un rapporto ontologico che «deve tradursi sul piano dinamico della vita concreta, se la comunità cristiana non vuole entrare in contraddizione con se stessa».

Cattolicità della Chiesa, *communio ecclesiarum* e inculturazione del Vangelo procedono di pari passo, né possono essere separate⁴⁸.

D'altra parte, promuovere e assicurare l'inculturazione del vangelo in uno spazio umano particolare come potrebbe farlo l'intero collegio episcopale? Non potranno, invece, farlo i vescovi riuniti in Conferenze episcopali?

E non avrebbero in materia ulteriori possibilità i Concili particolari, considerato che molto raramente gli spazi umani coincidono con quelli di una Chiesa particolare? Non è, forse, attraverso le Chiese particolari e la loro *communio* che la Chiesa parla tutte le lingue e può «cristianizzare» le diverse culture? L'essere *koinonia*, *communio ecclesiarum* non può essere una «strategia»; appartiene, invece, alla sostanza della Chiesa ed è solo in questa *communio* che si realizza la diversità nell'unità e l'unità nella diversità⁴⁹.

⁴⁸ Intendo il termine «inculturazione» nel duplice movimento del Vangelo verso le culture e delle culture verso il Vangelo. X. Ortegat parla di una dialettica di radicamento del cristianesimo nelle diverse culture umane e della loro intima trasformazione mediante la loro integrazione nel cristianesimo, cf. X. ORTEGAT, *L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation?*, "Nouvelle Revue Théologique" 113 (1991), 713. Il *Rapporto finale* del Sinodo straordinario 1985 la descrive così: «L'inculturazione tuttavia è diversa da un semplice adattamento esteriore, perché significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture umane. La separazione tra il Vangelo e la cultura è stata definita da Paolo VI "il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata": testo ne *L'Osservatore Romano* del 10 dicembre 1985: D4, 7.

⁴⁹ Cf. la risposta di H. Legrand a H. Müller in LEGRAND – MANZANARES – GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Les conférences épiscopales*, 180. Ampio spazio al tema della inculturazione che vede protagoniste e promotrici le Conferenze Episcopali dà F. GUILLEMETTE, *Théologie des Conférences Épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Médiaspaul, Montréal 1994.

Molto interessanti sono, sotto questo aspetto, le riflessioni fatte dal p. P. Arrupe nella sua Lettera ai gesuiti del 14 maggio 1978 proprio sul tema della inculturazione in vista della XXXII Congregazione Generale della Compagnia. Qui egli iniziò con il ricordare che

L'inculturazione comprende vari aspetti e diversi livelli, che vanno tenuti distinti, ma non possono essere separati. Tuttavia, nella molteplicità di situazioni che dovremo affrontare, il principio fondamentale sempre valido è che inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativa e unificante, che trasforma e ricerca questa cultura, dando origine a “una nuova creazione”[...]. L'influsso innovatore e trasformatore dell'esperienza cristiana in una cultura contribuisce, dopo una possibile crisi di confronto, a una nuova coesione di questa cultura⁵⁰.

È, d'altra parte, questo il volto di Chiesa, di continuo proposto da Papa Francesco. Introducendo, ad esempio, il tema della pietà popolare, in *Evangelii gaudium* n. 122 egli scrive che «quando in un popolo si è inculturato il Vangelo, nel suo processo di trasmissione culturale trasmette anche la fede in modi sempre nuovi; da qui l'importanza dell'evangelizzazione intesa come inculturazione. Ciascuna porzione del Popolo di Dio, traducendo nella propria vita il dono di Dio secondo il proprio genio, offre testimonianza alla fede ricevuta e la arricchisce con nuove espressioni che sono eloquenti».

Più recentemente, parlando il 30 agosto 2024 alla Sezione per la Prima evangelizzazione e le nuove Chiese particolari del Dicastero per l'Evangelizzazione, sempre Papa Francesco diceva: «Quanto abbiamo bisogno di pastori, di consacrati e di laici che sappiano incarnare uno slancio missionario per evangelizzare le culture e così inculturare il Vangelo! Queste due

⁵⁰ Lettera del P. Generale Pedro ARRUPE a tutta la Compagnia. *Sull'inculturazione*: vedi testo in <https://www.bing.com/search?go=Cerca&q=Arrupe+inculturazione&-qs=ds&form=QBRE&ntref=1>; https://web.archive.org/web/20250508091314/https://www.sufueddu.org/fueddus/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf.

cose vanno sempre insieme: evangelizzazione della cultura e inculturazione del Vangelo».

A partire da ciò penso sia possibile avviare concretamente il riconoscimento alle Conferenze episcopali di uno status teologico. Decidersi verso questa direzione sarebbe portare a termine un impegno da decenni dichiarato, ma in realtà ancora non portato ad effetto. L'ho già accennato, ma ora lo faccio dire al card. W. Kasper: «Purtroppo dopo il concilio la formazione di strutture collegiali/sinodali è stata portata avanti solo con titubanza; le corrispondenti possibilità del diritto canonico postconciliare sono state finora poco tradotte in atto»⁵¹.

Punti di riferimento saranno:

- a) la comunione delle Chiese locali in una determinata regione, per la cui cura pastorale non è né necessario, né opportuno fare appello a un atto del Collegio episcopale in quanto tale. Per questo, d'altra parte, non è sufficiente l'apporto di una singola Chiesa locale. Ciò che rinsalda i vescovi all'interno di una Conferenza episcopale oltre alla loro comune appartenenza a un collegio è anche la solidarietà loro richiesta dalla contiguità delle Chiese particolari, nonché dall'affinità e dall'interdipendenza dei bisogni «locali».
- b) Si tratta, in fin dei conti, del dovere della «inculturazione» del Vangelo alla quale è solo ipotetico che possa davvero corrispondervi l'intero collegio episcopale. Immaginarlo sarebbe ideologico! Sulla sua necessità non ripeto quanto già accennato.
- c) Personalmente sono oggi convinto del riferimento primario al principio della *communio ecclesiarum*, che c'è sempre e non può (come per il collegio episcopale) essere distinta in *plena* e *non-plena*. Rimanendo, infatti, il principio ecclesiologico di *Lumen gentium* 23 sulle Chiese particolari *ad imaginem Ecclesiae universalis formatis in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit* della *communio ecclesiarum* si può analogicamente dire di esse quel che san Tommaso d'Aquino diceva delle specie eucaristiche: *Asumente non concisus, non confractus, non divisus: integer assumitur*⁵².
- d) Poiché la realtà della *communio ecclesiarum* è la concreta attuazione della

⁵¹ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 435. Cf. C. SCHICKENDANTZ, *Le conferenze episcopali. «Questo auspicio non si è pienamente realizzato»* (EG 32), in A. SPADARO — C.M. GALLI, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 347-366.

⁵² *Officium Sacerdos*, pars 8 n. 3.

cattolicità della Chiesa mi pare si possa accogliere e trarre le conseguenze di ciò che in conclusione di un suo studio scrive G. Routhier:

«Mi sembra che il dibattito sulle competenze delle Conferenze Episcopali, concentrandosi in modo ossessivo sulla questione della collegialità, sia diventato sterile e abbia portato a un vicolo cieco. Inoltre, non ha seguito la strada aperta dal Vaticano II. Solo collocando tale questione nel suo giusto contesto teologico, cioè la cattolicità della chiesa, si potranno superare gli attuali vicoli ciechi⁵³».

Questa soluzione ha l'indubbio vantaggio di sostenere il processo di inculturazione del Vangelo. Commentando san Paolo, nella Catechesi del 13 ottobre 2021 Papa Francesco ebbe a dire:

Nella chiamata alla libertà scopriamo il vero senso dell'inculturazione del Vangelo. Qual è questo vero senso? Essere capaci di annunciare la Buona Notizia di Cristo Salvatore rispettando ciò che di buono e di vero esiste nelle culture. Non è una cosa facile! Sono tante le tentazioni di voler imporre il proprio modello di vita come se fosse il più evoluto e il più appetibile. Quanti errori sono stati compiuti nella storia dell'evangelizzazione volendo imporre un solo modello culturale! La uniformità come regola di vita non è cristiana! L'unità sì, l'uniformità no!

a) Allo scopo di fare fruttificare molto di ciò che sino ad oggi è stato detto in fatto di «sinodalità, sarebbe da ultimo auspicabile il rinvirgamento (se non la rianimazione) della prassi tradizionale dei sinodi, o concili particolari⁵⁴.

⁵³ ROUTHIER, *Pensare l'autorità delle conferenze episcopali*, 210.

⁵⁴ Cf. SZABÓ, *Conferenze episcopali, concili particolari*, 326-332; PIÉ-NINOT, *Ecclesiology*, 424-428.

Annotazioni finali alla luce della recente Assemblea del Sinodo dei Vescovi

Il *Documento finale* della XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi (26 ottobre 2024) ha ribadito che le Conferenze episcopali «esprimono e realizzano la collegialità dei Vescovi per favorire la comunione tra le Chiese e rispondere in modo più efficace ai bisogni della vita pastorale»; ha pure aggiunto che esse sono «uno strumento fondamentale per creare legami, condividere esperienze e buone pratiche tra le Chiese, adattare la vita cristiana e l'espressione della fede alle diverse culture»; ha, per ultimo sottolineato che esse «hanno anche un ruolo importante nello sviluppo della sinodalità, con il coinvolgimento dell'intero popolo di Dio» (n 125). Per quanto attiene il nostro argomento sottolineerei questi due punti: *esprimono e realizzano la collegialità dei Vescovi* e sono strumento fondamentale oltre che per creare legami, condividere esperienze e buone pratiche tra le Chiese, specialmente per *adattare la vita cristiana e l'espressione della fede alle diverse culture*. Soprattutto quest'ultimo punto è quello su cui ho insistito fino ad ora.

A questo scopo sempre il *Documento finale* afferma che insieme con il riconoscere il ruolo delle Conferenze episcopali, occorre pure «rivalutare l'istituzione dei Concili particolari, sia provinciali sia plenari, la cui celebrazione periodica è stata un obbligo per gran parte della storia della Chiesa e che sono previsti dal diritto vigente nell'ordinamento latino» (n. 129).

È quanto io stesso ho più volte ripetuto nel mio intervento ed è, per di più, quanto auspicava già il decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II al n. 36. Ancora oggi sono presenti nella struttura ecclesiastica come istituto rivestito di potestà di giurisdizione, particolarmente legislativa e pure, d'accordo con la tradizione ecclesiale risalente alle comunità cristiane delle origini in cui rappresentano eventi di collegialità episcopale in forma particolare nel pieno rispetto della comunione apostolica, di autorità dottrinale. I loro atti sono certamente *ad validitatem* soggetti alla *recognitio* della Santa Sede (cf. CIC can. 446: *ne promulgentur*), ma con tutto ciò rimangono e sono espressione di «sinodalità» piena, in quanto coinvolgono il popolo di Dio, attraverso la partecipazione dei fedeli laici, e

il ministero episcopale nel processo delle decisioni relative alla missione della Chiesa⁵⁵.

A loro riguardo il *Documento finale* afferma che «dovrebbero essere convocati periodicamente» e aggiunge che «la procedura per il riconoscimento delle conclusioni dei Concili particolari da parte della Santa Sede (*recognitio*) dovrebbe essere riformata, per incoraggiare la loro tempestiva pubblicazione, indicando termini temporali precisi o, nel caso di questioni puramente pastorali o disciplinari (non riguardanti direttamente questioni di fede, morale o disciplina sacramentale), introducendo una presunzione giuridica, equivalente al consenso tacito» (n. 129)⁵⁶.

Circa il rapporto fra le due realtà, pare evidente dedurre che anche il *Documento finale* (come già *Pastores gregis*, n. 62) ritenga che compito delle Conferenze episcopali non è affatto quello di sostituirsi ai Concili particolari, sia provinciali sia plenari, bensì di farsi promotrici della loro rivalutazione e di adoperarsi per una più efficiente attuazione apportandovi le necessarie revisioni. Propriamente parlando, oltre tutto, mentre le Conferenze episcopali sono riunioni di Vescovi e loro equiparati, senza però che vi sia partecipazione di altri membri del popolo di Dio, i Concili particolari hanno una struttura specifica di esercizio della sinodalità in un raggruppamento di Chiese particolari. Nei processi di discernimento e di decisione, essi contemplano la partecipazione del popolo di Dio, così da esprimere non solo la comunione tra i Vescovi, ma anche quella con tutte

⁵⁵ B. NDUBUEZE EJET, *Le Conferenze episcopali come fonte di magistero*, “Ephemerides Iuris Canonici” 60 (2020), 410-433 sottolinea che i Concili particolari e le Conferenze episcopali hanno in comune l’indole episcopale, le circoscrizioni territoriali e le funzioni esercitate

⁵⁶ Si aggiungerà che, oltre a rivedere il processo della *recognitio* dei testi approvati da un concilio particolare, come proposto dal Documento finale al n. 129, andrebbe approfondita pure l’articolazione tra diritto al voto deliberativo e diritto al voto consultivo, di cui al can. 433 §§1-2 e 433 § 3 del CIC. In prospettiva *de iure condendo* può tornare utile ispirarsi alle Assemblee patriarcali del diritto orientale, le quali, distinguendo un organo decisionale e un organo consultivo, onorano ad un tempo la voce del popolo di Dio e l’autorità dei pastori (CCEO can. 140). Cf. su questo A. MONTAN, *Concili particolari*, in *Dizionario di ecclesiologia*, 345-338 con bibliografia; A. BORRAS, *Le processus synodal et le future révision du Livre II du CIC de 1983*, “Revue de Droit Canonique” 73 (2023), 1, 7-36.

le componenti del popolo di Dio di quel territorio, e di conseguenza la comunione tra le Chiese.

Non mancano altre questioni interessanti, che mi limito solo ad accennare. Ad esempio, considerato il ruolo delle Conferenze episcopali nell'ambito della inculturazione della fede, si sottolineeranno i loro compiti in materia di liturgia, pur nel richiamo doveroso a quanto scrive *Sacro-sanctum concilium*, ossia che «le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento dell'unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva» (n. 26)⁵⁷. Altra questione complessa e da approfondire riguarda il *munus docendi* delle Conferenze episcopali⁵⁸.

Sono soltanto degli esempi per sottolineare quanto sia auspicabile che alle Conferenze episcopali sia data una configurazione teologica più coerente alla loro natura e anche per incoraggiare la promozione dei Concili particolari, individuati dalla Commissione Teologica Internazionale del 2018 su *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* quale «struttura specifica di esercizio della sinodalità in un raggruppamento di Chiese particolari» (n. 88)⁵⁹.

Marcello cardinale Semeraro

Prefetto del Dicastero delle cause dei santi
(marcello.semeraro@org.va)

⁵⁷ Sul tema, cf. L. VILLEMEN, *L'autorité des conférences épiscopales en matière de liturgie*, in G. ROUTHIER – G. JOBIN (edd.), *L'Autorité et les Autorités. L'hermeneutique théologique de Vatican II*, du Cerf, Paris 2010, 151-165; M. DEL POZZO, *Il ruolo delle Conferenze Episcopali nell'ordinamento della Liturgia*, “Ephemerides Iuris Canonici” 60 (2020), 433-462.

⁵⁸ Cf. G. ROUTHIER, *Un «mandatum docendi» dénié. Comment on interprète un silence*, *ibid.*, 167-187.

⁵⁹ Testo in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*, ESD, Bologna 2022, 438.

ABSTRACT

L'articolo si propone di evidenziare l'autorità magisteriale delle Conferenze episcopali alla luce della comunione delle Chiese, che esprimono e di cui sono al servizio, nonché della necessaria inculturazione della fede. Al medesimo scopo rimanda il ricorso alla nota della cattolicità della Chiesa. In tale contesto lo studio intende richiamare il legame, anche genetico nella mens del Vaticano II, e quasi la relazione reciproca tra le Conferenze episcopali e l'istituto dei Concili particolari, sia provinciali sia plenari. Di questi si auspica una effettiva (e non solo di diritto) ripresa nella odierna prassi ecclesiale giacché hanno una struttura specifica di esercizio della sinodalità in un raggruppamento di Chiese particolari. Se, infatti, le prime sono riunioni riservate ai Vescovi diocesani e ai loro equiparati, i secondi contemplan forme di partecipazione di altre componenti del popolo di Dio in un determinato territorio, mostrando anch'essi la comunione tra le Chiese.

THE AUTHORITY OF EPISCOPAL CONFERENCES SELECTED PERSPECTIVES

The article aims to highlight the magisterial authority of Episcopal Conferences in the light of the communion of the Churches, which they both give voice to and serve, as well as the necessary inculturation of the faith. The reference to the note of the Church's catholicity also serves this purpose. In this context, the study seeks to recall the connection also genetic, in the mindset of the Second Vatican Council – and indeed the reciprocal relationship between Episcopal Conferences and the institution of particular councils, both provincial and plenary. The article advocates for their effective (and not merely juridical) revival in contemporary ecclesial practice, given that they represent a specific structure for exercising synodality within a grouping of particular Churches. While the former are assemblies limited to diocesan bishops and those equivalent to them in law, the latter include forms of participation by other components of the People of God within a given territory, thus also manifesting the communion among the Churches.

Keywords: Catholicity; College; Collegiality; Communion; Particular Council; Ecclesiology; Episcopate; Inculturation; Synod

Antonio Landi

WITNESSES TO THE ENDS OF THE EARTH (ACTS 1:8)

Mission and Witness in Luke-Acts

1. Narrative identity of witnesses in the Acts — 2. The Risen One initiative — 3. Christological content of the testimony — 4. The recipients of the proclamation — 5. The way of witnessing; 5.1 The promise and the power of the Spirit; 5.2 The speeches and prodigious signs; 5.3 The synodal dimension — Conclusions

Parole chiave: Witness; Mission; Luke-Acts

The issue of witnessing is particularly relevant in Luke's work¹; it defines in essential terms the missionary mandate which the Risen One confers on his Apostles before ascending into heaven (cfr. Luke 24:48 and Acts 1:8). In Luke's perspective, the witness is not only one who can testify about real and documentable facts², but also one who is able to interpret them in view of the mission of proclaiming salvation to all peoples.

If in the Luke's Gospel the missionary dimension of witness appears for the first time in Luke 24:48, in the book of Acts it serves not only as an inclusion between the beginning (Acts 1:8) and the conclusion (28:23)³, but

¹ A. LANDI, *La testimonianza necessaria. Paolo, testimone della salvezza universale in At 28,16-31* (Analecta Biblica 210), Gregorian&Biblical Press, Roma 2015, 55-92. See further: P. BOLT, *Mission and Witness*, in I.H. MARSHALL — D. PETERSON (eds.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids, MI — Cambridge 1998, 192-214 J.J. KILGALLAN, *Witness in the Acts of the Apostles*, "Studia Missionalia" 53 (2004), 135-157; E. NELLESSEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (Bonner Biblische Beiträge 43), Peter Hanstein, Köln 1976; A.A. TRITES, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

² ANAXIMENES, *Rhet. Alex.* 18, 1432-1433; ARISTOTLE, *Rhet.* 1, 1375-1377.

³ Cf. J. DUPONT, *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, in J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Bibliotheca

also represents the theological-literary motif that gives unity to the story. In the first volume Luke took care to explain with all that Jesus did and taught during his earthly life (1:1), and in the second volume he illustrates the itinerary traveled by the witnesses chosen by the Risen One to extend his message of salvation to the ends of the earth (1:8).

Indeed, all the Gospel accounts conclude with the description of the mission that the Risen Christ entrusts to his disciples. At the end of Mark's Gospel, the Risen One invites his disciples to go into all the world and preach the Gospel to every creature (Mark 16:15); in Matthew, they receive the task of making disciples of all nations, baptizing them and teaching them all that he had taught (Matthew 28:19-20a). In the apparition to the disciples, the Johannine Jesus gives them the Holy Spirit and the power to forgive their sins (John 20:22b-23). Despite the individual emphases, a common trait is necessary: the universal destination of the Gospel proclamation; the disciples are entrusted with the task of proclaiming the Gospel (Mark), teaching the nations and teaching the precepts of the Lord (Matthew), forgiving sins (John) to all men.

The universal significance of the Gospel message is also present in the conclusion of the Lucan Gospel: in fact, "repentance and the forgiveness of sins must be preached to all nations, beginning with Jerusalem" (Luke 24:47). However, exclusively in Luke's account, the apostles are characterized as μάρτυρες (24:48)⁴: they are those who accompanied Jesus during his earthly life and can attest that he was raised in conformity with what was prophesied in the Scriptures (cf. 24:44-46). The Lukan peculiarity consists in having extended the concept of testimony not only to the forensic field, but above all to the missionaries.

1. Narrative identity of witnesses in the Acts

According to Luke, the apostles are identified exclusively with the group of the Twelve, the inner circle of disciples who accompany Jesus on his

Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 48), Leuven University Press, Gembloux — Leuven 1979, 359-404.

⁴ H. STRATHMANN, μάρτυς κτλ., in G. FRIEDRICH — G. KITTEL (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. VI, Paideia, Brescia 1969, 1269-1392.

mission of proclamation and healing (cf. Luke 6:13, 17; 8:2)⁵. Although the apostles are explicitly named as *μάρτυρες* only in Luke 24:48, it is possible to affirm that their whole path of following is aimed at witnessing. In the episode of the election of the Twelve, the narrator omits to indicate the reason why Jesus chose the Twelve, imposing on them the name of apostles (Luke 6:13). In the corresponding passage in Mark 3:14-15, the Twelve are chosen “to be with him and to send them out to preach and to have power to cast out demons”.

Luke’s initial silence can be interpreted in the light of the task entrusted to them after the resurrection: the apostolate is configured as a testimony that they will have to give to the Risen One before “all the nations, starting from Jerusalem” (Luke 24:48; cf. Acts 1:8). The testimonial dimension of the apostolic ministry is further confirmed by the twofold occurrence of the clause *εἰς μαρτύριον* (“as/with a view to bearing witness”) in Luke 9:5 and 21:13: the missionaries are exhorted to leave the house where they have not been received to bear witness for them (Luke 9:5) and to appear before synagogues, kings and governors to bear witness for his name (Luke 21:13).

2. The Risen One initiative

In the narrative contexts in which the transmission of the testimonial mandate to the apostles is reported (Luke 24:44-49; Acts 1:4-8), Luke tends to emphasize the initiative of the Risen One: he appears to his own, showing himself alive and overcoming their unbelief (Luke 24:36-43; Acts 1:3); he communicates the last instructions before ascending to he-

⁵ Cf. T.M. CHRISTENSEN, *Luke and the Nature of the Twelve New Tribes*, “European Journal of Theology” 30 (2021), 275-299; T. FRAUENLOB, *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks* (Forschung zur Bibel 131), Echter Verlag, Würzburg 2015; S. MCKNIGHT, *Jesus and the Twelve*, “Bulletin for Biblical Research” 11 (2001), 203-231; J.P. MEIER, *Jesus, the Twelve and the Restoration of Israel*, in J.M. SCOTT (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish, & Christian Perspectives* (Journal for the Study of Judaism. Supplements 72), Brill, Leiden – Boston, MA – Köln 2001, 365-404; J. SCHLOSSER, *Il gruppo dei Dodici. Ritorno alle origini* (Parola di Dio – Seconda serie 66), San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2013, 69-76.

aven (Luke 24:44b-47; Acts 1:7-8); he entrusts the task of bearing witness (Luke 24:48; Acts 1:8); he promises the gift of the Holy Spirit (Luke 24:49; Acts 1:8).

In Luke 24:44, the Risen One addresses his apostles by recalling the words he spoke when he was still in their midst: following Christ during his earthly ministry not only enables the disciples to remember his teachings, but is also the criterion, indicated by Peter, on the basis of which the candidate will be chosen to fill the post made vacant by Judas' defection (Acts 1:21-22).

Jesus' utterance refers to the necessary fulfilment of all that was written about him in the Law of Moses, the Prophets, and the Psalms; however, nowhere in the third gospel do the words expressed in Luke 24:44 recur with exactitude. The narrator's aim is not to report a specific teaching of Jesus, but to present his reader with the full fulfilment of the Scriptures in the mystery of his passion, death and resurrection: it is the Scriptures in their entirety that account for the coherence and paradoxical logic of the messianic path taken by Christ.

The understanding of the Scriptures and the salvific plan contained in them is only made possible by the intervention of the Risen One who opens the minds of his disciples (Luke 24:45), who were still unbelieving and amazed (Luke 24:41). The apostles are thus definitively freed from the incomprehension and bewilderment they had felt at the time of the passion announcements; they make the definitive transition from initial incredulity (Luke 24:11), to the irrepressible joy that culminates with the return to Jerusalem and the praise to God celebrated in the Temple (24:52-53). Finally, the Risen One informs his disciples that he himself will send the Father's promise (Luke 24:49a; Acts 1:4), that is, the Holy Spirit (Acts 1:4-5).

Even after the elevation of the Risen One to the right hand of the Father (Acts 1:9), the mission of the witnesses continues to be inspired and supported by the authoritative intervention of divine figures. In the episode that inaugurates the Word's journey to the Gentile world, namely Philip's encounter with queen Candace's Ethiopian eunuch, references to heavenly figures abound: in 8:26 it is the voice of the angel of the Lord that sends Philip on the road that descends from Jerusalem to Gaza; in 8:29 it is the Spirit that asks Philip to join the chariot on which the Ethiopian official

was travelling and it is the same Spirit, in 8:39, that removes the evangelist from the eunuch's sight⁶.

The event that marks the decisive turning point in the proclamation of salvation to the Gentiles is, without doubt, the account of the encounter between Peter and Cornelius (Acts 10:1–11:18)⁷. Here too, there is a massive presence of divine figures that determine the actions of the two protagonists: an angel of God manifests himself to the centurion exhorting him to invite Peter into his home (10:3-6; cf. 10:30-33); the Lord appears in ecstasy to Peter so that he does not consider profane what God has made pure (Acts 10:10-16; cf. 10:28; 11:13-14). The two scenes prepare Peter (and the reader) to see that God does not play favorites with people and welcomes anyone who fears him and practices righteousness (Acts 10:34-35). The outpouring of the Spirit has the function of ratifying the extension of the saving gift also to the Gentiles (Acts 10:44-46).

It is again an angel who is the protagonist of Peter's deliverance from prison (Acts 12:6-11): it is tangible proof, as the apostle costs, that the Lord has sent his messenger to snatch him from the hand of Herod (Acts 12:11).

3. Christological content of the testimony

The object of the apostolic testimony is indicated by the Risen One in his last appearance to the apostles: his passion and resurrection from the dead (Luke 24:46), as well as the proclamation of his conversion for the remission of sins to all peoples (Luke 24:47) are the events that correspond to the fulfilment of the Scriptures (Luke 24:44c) and to which the apostles are made witnesses (Luke 24:48). During his earthly ministry, Jesus had prophesied his fate of passion and resurrection three times (Luke 9:22, 44; 18:31b-33), and the narrator em-

⁶ See A. LANDI, *Gesù e la tipologia del Servitore: la rilevanza della citazione di Is 53,7-8 in At 8,32-33 e nell'opera lucana*, "Biblica" 104 (2023), 405-425.

⁷ Cf. A. BARBI, *Cornelio (At 10, 1-11, 18). Percorsi per una piena integrazione dei pagani nella Chiesa*, "Ricerche storico bibliche" 8 (1996), 277-295; B.R. GAVENTA, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Fortress, Philadelphia, PA 1986, 107-129; W.S. KURZ, *Effects of Variants Narrators in Acts 10-11*, "New Testament Studies" 43 (1997), 570-586.

phasized the inability of the apostles to understand the meaning of Jesus' declarations. Only the opening of their minds by the Risen One can able to introduce them to a full understanding of the mystery of Christ in the light of the Scriptures (Luke 24:45).

The theme of theological necessity corresponds to the fulfilment of the Scriptures and marks the main stages of the progressive revelation of the coherence of Jesus' itinerary with the divine plan: He had to be delivered into the hands of sinners (Luke 24:7), endure these sufferings (Luke 24:26) and rise again (Luke 24:7) to enter His glory (Luke 24:26)⁸.

The passion and resurrection of Jesus Christ constitute the core of the apostolic preaching. The resurrection, together with the passion and death, is the subject of Peter's speeches⁹: to the assembly of the Jews and those who had gathered in Jerusalem for the celebration of the feast of Pentecost in Acts 2:23-24; to the people gathered in the Temple at Solomon's Porch, on the occasion of the healing of the cripple in 3:13-15; to the high priest, in the presence of the Sanhedrin in 5:29-32.

The absolute novelty consists in connecting the proclamation of conversion to the Gentiles for the remission of sins with the fulfilment of the Scriptures (Luke 24:47). After John the Baptist (3:3), Jesus (4:18), it is the turn of the apostles to bring the call to conversion to fulfilment (cf. 9:2; 10:9), extending it to all the nations; the proclamation will see the apostles as protagonists, but it will be aroused by the Risen One and sustained by the Spirit.

The salvific mission, inaugurated by the Baptist and accomplished by Jesus, is now extended through the preaching of the apostles, whose authority is based on the Name of Jesus. Peter declares to the cripple lying at the Beautiful Door of the Temple: "In the name of Jesus Christ, the Nazarene, walk!" (Acts 3:6; cf. 3:16). Forced to appear before the Sanhedrin, Peter declares that Jesus is the cornerstone and there is "no other name under

⁸ C.H. COSGROVE, *The Divine δει in Luke-Acts*, "Novum Testamentum" 26 (1984), 168-189.

⁹ J. KUCICKI, *The Function of the Speeches in the Acts of the Apostles. A Key to Interpretation of Luke's Use of Speeches in Acts* (Biblical Interpretation Series 158), Brill, Leiden – Boston, MA 2017, 302-345; R.C. TANNEHILL, *The Functions of Peter's Mission Speeches in the Narrative of Acts*, "New Testament Studies" 37 (1991), 400-414.

heaven given to men in which it is established that we may be saved” (Acts 4:12)¹⁰.

A special feature of the apostolic proclamation is the constant reference to the Scriptures of Israel. Christian preachers strive to persuade their audience that what happened to Jesus of Nazareth corresponds to the divine will and God’s promises to the ancient fathers. For example, in the Petrine discourse to the Jews gathered at the place where the Pentecostal event took place, the outpouring of the Spirit upon the apostles is interpreted in the light of the oracle of Joel 3:1-5 (Acts 2:16-21), while the triumph of Christ over death is connected to the words of David inscribed in Psalm 15:8-11 (Acts 2:26-28), just as the raising of the Risen One to the right hand of the Father evokes Psalm 109:1 (Acts 2:34b-35).

4. The recipients of the proclamation

In the words pronounced by the Risen One, the testimony of the apostles will have its starting point in Jerusalem: conversion for the remission of sins will be preached in his name to all the nations “beginning from Jerusalem” (Luke 24:47); Jerusalem is the first stage of the journey of his witnesses (Acts 1:8). In Luke’s Gospel Jerusalem is the place where Jesus’ earthly exodus must necessarily take place (Luke 9:31); for this reason, he “made his face hard” (Luke 9:51), since it is written that the prophet, rejected by the people, must die in Jerusalem (Luke 13:33).

For the Apostles, Jerusalem is first of all the place where they must stay, at the request of the Risen One, waiting to receive the gift of the Holy Spirit (Luke 24:49b; Acts 1:4a; 2:1-4); but it also represents the starting point of the witness to Israel and the nations (Luke 24:49b; Acts 1:8b). In this way, the missionary proclamation of the apostles stands in continuity with the path trodden by Jesus during his public ministry, and in line with the fulfilment of the Scriptures.

In the last words pronounced according to the book of Acts, the Risen One expands the boundaries of salvation far beyond the nationalistic perspective shared by the apostles (Acts 1:6); the scenario of the future

¹⁰ See J.R. EDWARDS, “*Public Theology*” in *Luke-Acts: The Witness of the Gospel to Powers and Authorities*, “*New Testament Studies*” 62 (2016), 227-252.

apostolic mission extends, in concentric circles, from Jerusalem to Judea and Samaria, to the ends of the earth (1:8). The formula “to the ends of the earth” is taken from Isaiah 49:6 and is intended to confirm the universal dimension of the Gospel message and the Christian mission.

The globalization of the gospel and the consequent extension to the nations are intentionally legitimized by Luke on the basis of the Scriptures and appear to be an integral part of the task assigned to Jesus; in fact, in Luke 2:30-32 Simeon greets Jesus as “a light to enlighten the nations and the glory of your people Israel” (cf. Isaiah 42:6 and 49:6). In Luke 3:4-6, quoting the passage from Isaiah 40:3-5, John calls for preparing the way for the coming Lord, so that “all flesh shall see the salvation of God”¹¹.

The themes of the centrality of Jerusalem and the universal perspective of the salvific proclamation are significantly intertwined on the descent of the Spirit. The narrator informs the reader that, for the feast of Pentecost, there were present “Jews residing in Jerusalem, pious men from every nation under heaven” (Acts 2:5); it is likely that Luke uses the term ἔθνος, usually reserved to describe the pagan population, rather than λαός, the conventional term of reference for the people of Israel, with the intention of emphasizing the universal scope of the event.

Similarly, the quotation from Joel 3:1-5 allows Peter to interpret the event that has just occurred by linking it to the last days, when the Spirit will be poured out not only on the children of Israel, but on all flesh (Acts 2:17), so that whoever will call upon the name of the Lord may aspire to salvation (Acts 2:21).

5. The way of witnessing

The missionary order reported in the texts of Luke 24:44-49 and Acts 1:8 does not limit itself to delineating exclusively the content and itinerary of the testimony, but also indicates the way and custom that inspires the apostolic mission. It originates from the gift of the Spirit and takes concrete form in the proclamation of the word with frankness and in the realization

¹¹ D.P. MALLIN, *The Reading and Transformation of Isaiah in Luke-Acts* (Library of the New Testament Studies 367), T&T Clark, London – New York, NY 2008, 69-72.

of signs and wonders that attest to the divine nature of the power conferred on the apostolic college.

5.1 The promise and the power of the Spirit

Connected with the promise of the Spirit is the injunction not to leave the city (Luke 24:49), i.e. Jerusalem (Acts 1:4), while waiting to be clothed with power from on high (Luke 24:49; cf. Acts 1:8). The Risen One declares to his apostles that, unlike John's baptism with water, they will be baptized "in the Holy Spirit not many days from now" (Acts 1:5).

The Holy Spirit cannot be considered as an alternative instrument to water: it is reductive to think that it is a simple opposition between two elements, also because the Spirit will sustain the entire apostolic activity. The Spirit is associated with each of the apostles so that he can guide the missionary efforts of the Church.

The promised Spirit descends from above and rests on each one of those present (Acts 2:1). On the basis of the textual indications, it is somewhat controversial to establish the exact number of those present; indeed, the greek indefinite pronoun *πάντες* (Acts 2:1) could refer to the Eleven gathered together with some women, Mary and the brothers of Jesus (Acts 1:14), or to the group of the hundred and twenty (Acts 1:15), or to the group of the Twelve (Acts 2:14).

The latter hypothesis seems, in our opinion, the most probable; in fact, after recording the reaction of the crowd that witnessed the prodigious event (2:5-13), the narrator refers to Peter's gesture of standing up, together with the other eleven, before taking the floor and proclaiming the *kerygma* in a loud voice. The feeling is that Luke intends to bring to the fore not only the figure of Peter, but also the apostolic college, re-established in the symbolic number of twelve after the election of Matthias (Acts 1:26)¹².

In the Lucan work, the Spirit is expressly described as a power that covers the disciples from above (cf. Luke 24:49). The expression "power of the Spirit" can be understood in the sense that it is "the Holy Spirit who

¹² A.W. ZWIEP, *Judas and the Choice of Matthias* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.187), Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 55-101.

gives the power” (*genitive subjective*), or as “the power that comes from the Spirit” (*genitive objective*).

The greek term δύναμις can indicate the power conferred on the envoys to perform prodigious works (cf. Acts 2:22; 3:12; 4:7; 8:13; 19:11), or healings, miracles and wonders (4:30), or the frankness that typifies apostolic preaching (4:31). Stephen, for example, is characterized by the narrator as “full of grace and power”, able not only to work great wonders and miracles among the people (Acts 6:8), but also to preach with irresistible wisdom (Acts 6:10).

5.2 The speeches and prodigious signs

The apostolic activity linked to the testimony to the Risen One will only begin after the outpouring of the Holy Spirit (Acts 2:3-4); with the speech given in public in the presence of the Jews and those who had gathered in Jerusalem for the feast of Pentecost, Peter and the other Eleven begin the witnessing mission entrusted to them by the Risen One (cf. Acts 2:14-36). Clothed with the Spirit, without fear, Peter faces the interrogation of the Sanhedrin’s members (4:8); the community of brothers that gathers in Jerusalem after the liberation of Peter and John is filled with the Spirit and proclaims the word of God with frankness (Acts 4:31). It is always the Spirit that induces Peter to break the hesitations and follow the men sent by Cornelius (Acts 11:12); the observation that the same gift has been given to the Gentiles also convinces the circumcised in Jerusalem of the possibility granted to the Gentiles by God to convert (11:1-18).

Not only Peter, but also Stephen is presented as “full of faith and the Holy Spirit” when he is chosen to serve tables (Acts 6:5); in the fullness of grace and power, he performs wonders and miracles in the midst of the people (Acts 6:8); before being stoned, “full of the Holy Spirit”, he contemplates the glory of the Son of Man (Acts 7:55). Like Stephen, Philip, a member of the group of Seven (cf. Acts 6:5), also performs signs and wonders in Samaria (Acts 8:13); the Spirit commands him to reach the chariot on board of which is an official of queen Candace (Acts 8:29) and, after the Eunuch’s baptism, kidnaps him (Acts 8:39).

The narrator makes a comparison (*synkrisis*)¹³ between Jesus and his apostles: it is the Spirit who confirms the divine origin of their mission and helps to ensure continuity and unity between the proclamation of Jesus and that of his witnesses. The apostles are the recipients of the gift of the Holy Spirit, who will descend upon them, infusing them with the strength to be witnesses of the Risen One. In Luke 24:49a, the outpouring of the Spirit was linked, on the one hand, to the sending by the Risen One and, on the other hand, to the promise of the Father; in Acts 1:8, the reference to the sending by the Son is omitted, while the divine nature of the gift that descends upon them is emphasized.

The apostolic proclamation is under the banner of frankness: on the day of Pentecost, clothed in the power of the Spirit, Peter frankly attests (Acts 2:29) that the resurrection of Jesus is in line with Davidic prophecy (Acts 2:31) and it is the prelude to the outpouring of the promised Spirit (Acts 2:33-34). The frankness of the proclamation is a fact also recognized by the leaders of the Sanhedrin (Acts 4:13): they cannot fail to note that Peter and John, though uneducated and of popular extraction, have no compunction in proclaiming that there is salvation in no one else but Jesus.

It is the community itself that invokes from the Lord the ability to preach the divine word with all frankness (Acts 4:29). The community's heartfelt appeal finds acceptance in the presence of God, who pours out the Spirit upon all those present, granting them the ability to spread the gospel message with boldness (Acts 4:31).

If the bestowal of the Holy Spirit is common to Jesus and the apostles, the same can be said about the performance of miraculous and prodigious events. It is Peter himself who reminds his Jewish audience of the "wonders and signs which God himself wrought among you by the work" of Jesus (cf. Acts 2:22). It is by virtue of the power received from the Spirit

¹³ *Synkrisis* is the Greek term for the rhetorical technique by which authors of antiquity compared and contrasted characters in a work. In Lucan literature, the phenomenon is quite recurrent and is found above all on the level of the actors (e.g.: Jesus and the Baptist; Jesus and Peter/Paul; etc.) and the content (e.g.: the announcement to Zacharias and Mary; the testimony of the Twelve and Paul; etc.). Cf. J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Collana biblica), EDB, Bologna 2009, 72-92.

that the apostles will perform miracles and wonders: Peter will enable the cripple to walk (cf. Acts 3:12; 4:7) and Simon the magician will adhere to the faith, because he is fascinated by the signs and wonders performed by Philip (Acts 8:13). The apostles' own testimony is described by the narrator as occurring "with great power" (Acts 4:33).

It is the Spirit, moreover, who offers the disciples the decisive impulse to spread the good news with their lives: the missionary task involves the witnesses not only on a cognitive, but also on an existential level. Witnessing obliges one to expose oneself personally, taking risks and committing oneself fully to testifying to the truth of the statements and facts reported¹⁴.

The witnesses are arrested (Acts 4:1-3; 5:17-18; 6:9-12; 12:3) and imprisoned (Acts 4:3; 5:18; 12:5); forced to appear before the Sanhedrin (Acts 4:5; 5:27; 6:12), they defend themselves against the accusations by proclaiming the crucified and risen Christ according to the Scriptures (Acts 4:9-12; 5:29-32; 7:2-53), provoking anger and embarrassment among the authorities (Acts 4:13-17; 5:33-39; 7:54-57); the climax of the hostility is represented by the death of Stephen (Acts 7:60) and James (Acts 12:1-2).

One notes a strong characterization of the witnesses from a prophetic perspective: the hostile rejection, which they are forced to suffer from the Jews, recalls the model of the prophet victim of a violent fate (cf. 2Kings 17:13; 2Chr 24:19; Ne 9:26-29) and, above all, the fate that befell Jesus. Moreover, the analogies with the Master's passion are equally numerous: the arrest (Luke 22:47-53) and interrogation before the Sanhedrin (Luke 22:66-71); the crucifixion and death (Luke 23:33-34, 44-46) suggest that, indeed, the mission of the witnesses is placed "under the sign of the cross"¹⁵. Therefore, the missionary mandate involves witnesses not only on a cognitive level, but also on an existential level. Bearing witness to the Risen One "obliges one to expose oneself personally, in all senses of the term – to take risks, to commit oneself fully to attesting to the truth of the statements and facts reported"¹⁶.

¹⁴ LANDI, *La testimonianza necessaria*, 84-87.

¹⁵ J. ZUMSTEIN, *L'Apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale*, "Revue de théologie et de philosophie" 112 (1980), 371-390.

¹⁶ ALETTI, *Il racconto come teologia*, 115. See J. DUPONT, *L'apôtre comme intermédiaire du salut dans les Actes des Apôtres*, "Revue de théologie et de philosophie" 112 (1980),

5.3 The synodal dimension¹⁷

The task of witnessing is conferred by the Risen Lord on his apostles not individually, but as a group; in Luke 24:48 and Acts 1:8, they are in fact designated μάρτυρες (plural) and, as such, present themselves to their interlocutors. Communion is part of the criteria established to choose the candidate to fill the place of service and apostolate left vacant by Judas (Acts 1:25).

Taking the floor amid the assembly of the brethren, Peter describes Judas as one who was part of the group of apostles, having received the same ministry in the cards (Acts 1:17). His defection is interpreted in the light of the Scriptures (Acts 1:16, 20) and necessitates (Acts 1:21) the election of a new member who can be associated with the Eleven (Acts 1:26).

The election of Matthias is not attributable to the free initiative of Peter; the apostle rather makes himself the interpreter of the Scriptures (cf. the citations of Ps 109:8 and 69:26 in Acts 1:20) and asks the Lord, the knower of all hearts, to indicate between the two candidates, Joseph and Matthias, which one is the chosen witness (Acts 1:24). From the Petrine intervention, it emerges that the objective is to ensure continuity between the public ministry of Jesus and the apostolic witness; for this reason, the candidate must be chosen “from among those who have walked with us all the time that the Lord Jesus lived among us, beginning from the baptism of John until the day He was taken up from us into heaven” (Acts 1:21-22a).

The choice of the new member of the apostolic college is thus functional to the task of bearing witness to the resurrection “with us” (σὺν ἡμῖν), in order to guarantee the identity between the earthly Jesus and the risen Christ: the core of the apostolic preaching

342-358 (351); D. MARQUERAT, *The Resurrection and Its Witnesses in the Book of the Acts*, in S. WALTON – T.E. PHILLIPS – L.K. PIETERSEN – F.S. SPENCER (eds.), *Reading Acts Today. Essays in Honor of Loveday C.A. Alexander* (Library of the New Testament Studies 427), Bloomsbury, London – New York, NY 2011, 171-185.

¹⁷ In the section on the synodal dimension of the apostolic witness, we omit to refer to the figure of the apostle Paul because Luke does not associate him with the group of the Twelve. We point out, however, our previous contribution: A. LANDI, *Paolo, testimone “sinodale”*. *Un’indagine alla luce del libro degli Atti degli Apostoli*, “Urbaniana University Journal” 76 (2023), 1, 15-38.

will consist precisely in demonstrating, on the basis of the Scriptures, that Jesus of Nazareth, crucified by men, was raised by God¹⁸. The communitarian dimension of the apostolic witness also emerges in the speeches that the individual characters, Peter especially, deliver in the presence of their interlocutors: in 2:14, the narrator portrays Peter standing with the other Eleven as he speaks aloud to the Jews and those who were in Jerusalem on the Pentecostal feast; the presence of the other apostles alongside Peter is attested in v. 37, when the crowd questions them on what to do. In v. 32, the Petrine exposition reaches its climax by declaring: “This Jesus, God raised him up and we are witnesses”. Similarly, addressing the astonished people for the healing granted to a crippled man, Peter declares that the God of Abraham, Isaac and Jacob raised Jesus from the dead: “of this, we are witnesses” (Acts 3:15). In the company of John, he does not fear the threats of the Sanhedrin and frankly reiterates: “We cannot keep silent about what we have heard and seen” (Acts 4:20). Trials and persecutions do not hinder the vigorous march of the apostolic mission; in fact, “with great power the apostles bore witness to the resurrection of the Lord Jesus Christ, and all of them held him in high esteem” (Acts 4:33). The umpteenth confrontation with the authorities of the Sanhedrin offered Peter and the other apostles the opportunity to proclaim that God had raised Jesus from the dead, constituting him their Leader and Savior in order to obtain for Israel the grace of conversion and the forgiveness of sins: “and of these things we and the Holy Spirit are witnesses, whom God has given to those who submit to him” (Acts 5:29-32). Finally, in dialogue with Cornelius, the experience of communion is described in all its breadth; Peter and the other disciples were witnesses of all the things Jesus accomplished in the midst of the Jews and in Jerusalem (Acts 10:39a); they are God’s chosen witnesses, those who ate and drank with him after his resurrection from the dead, to whom Jesus manifested himself alive (10:41) and to whom he gave the commission “to proclaim to the people and testify that he is the judge of the living and the dead” (10:42).

¹⁸ See A. LANDI, *Il Vangelo fino ai confini della terra. Testimonianza e missione negli Atti degli Apostoli* (Studi sull’Antico e sul Nuovo Testamento), San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2020, 124.

In the book of Acts, the testimony of the apostles is presented as exclusive and authoritative: exclusive, because they not only took part in Jesus' public ministry and shared in his preaching (cf. Luke 24:44b), but also witnessed, albeit from a distance, his crucifixion; moreover, they saw him risen and heard his words (Luke 24:36-47).

However, their testimony does not end with a simple exposition of the facts; they are not only guarantors of the reality of the events that took place, but are above all authoritative interpreters of them, because the Risen One has opened their minds to understand the Scriptures and infused them with the Spirit.

Conclusions

The witness of the early church described in the book of Acts is the paradigm that must inspire missionary efforts today. The mission of the church is not born of human planning based solely on sociological analysis and communication strategies; it is the fruit of discernment of God's plan, who wants all people to accept the message of his Son Jesus Christ and be saved.

For the church to discern and understand the divine will, it cannot do without invoking the presence of the Holy Spirit, who arouses, directs and sustains the project of evangelizing all peoples. Mission cannot be conceived as the effort of a single individual, or of a community or congregation, but must be lived as an essential part of the life of the church.

It is urgent in this regard to recover the synodal dimension of the apostolic witness: only a church that lives communion can proclaim a gospel made even more credible by its experience of sharing and solidarity.

Antonio Landi
Pontificia Università Urbaniana
(a.landi@urbaniana.edu)

ABSTRACT

The concept of “witness” serves as a narrative and theological link between the first and second volumes of Lucan’s work and it is the leitmotif of the book of Acts. The Risen One designates the apostles as his witnesses: clothed with the Holy Spirit, they have the task of spreading the gospel to the ends of the earth, proclaiming salvation to Jews and Gentiles alike.

**“TESTIMONI FINO AGLI ESTREMI CONFINI DELLA TERRA”
(ATTI 1,8). LA MISSIONE E LA TESTIMONIANZA NEGLI
SCRITTI LUCANI**

Il concetto di “testimonianza” funge da raccordo narrativo e teologico tra il primo e il secondo volume dell’opera lucana e rappresenta il leitmotiv del libro degli Atti. Il Risorto designa gli apostoli come suoi testimoni: rivestiti di Spirito Santo, essi hanno il compito di diffondere fino ai confini della terra il vangelo, proclamando la salvezza ai giudei e ai gentili.

Parole chiave: testimonianza; missione; Luca-Atti.

«IO SONO LA MIA VOCAZIONE»

La mediazione metafisica della vocazione nella filosofia di Ortega y Gasset

1. Etica e vocazione: un rapporto controverso – 2. Un termine polisemico – 3. I piani della realtà e la voce della vocazione – 4. La “metafisica della profondità” – 5. La vocazione nel suo ruolo di mediazione

Parole chiave: circostanza; essere radicale; io; mediazione metafisica; profondità; vocazione

La vocazione costituisce uno dei concetti principali nella filosofia orteghiana, tuttavia la domanda sulla sua natura e sul suo ruolo rimane aperta e dibattuta. Sebbene ad oggi la prospettiva etica sia quella che ha raccolto il maggior consenso, le radici della vocazione sono piuttosto da ricercare nell’ambito metafisico. L’uomo infatti, secondo José Ortega y Gasset, pur vivendo in una dimensione immanente, è mosso da un costante desiderio di cercare il fondamento della propria esistenza che si trova nel piano latente, profondo ed autentico *oltre* quello fisico. È in tale dimensione che ha origine la vocazione personale di ognuno.

1. Etica e vocazione: un rapporto controverso

Nel pensiero di Ortega il concetto di vocazione è stato studiato generando un ampio ventaglio di letture in alcuni punti divergenti tra loro. Il punto centrale del dibattito, tra gli interpreti del filosofo, verte – come si è detto – intorno alla domanda su quale sia la natura e il ruolo della vocazione. Le prospettive più frequenti si muovono tra una lettura antropologica ed una soprattutto etica, che ad oggi è la più consolidata e correla la vocazione ad un’etica della situazione. Tuttavia, la vocazione si colloca in un livello ontologico più profondo, fondativo, ed occorre tenere presente che l’intento di Ortega non è stato quello di indicare delle norme di comportamento valide

per ogni individuo, o riflettere su come realizzare l'umanità in generale, quanto piuttosto cercare di cogliere quale sia la traiettoria personale da scegliere, la quale potrebbe persino esulare da un comportamento morale condiviso. Il noto e paradossale esempio del "ladrone nato" vorrebbe mostrare proprio come l'io-vocazione non abbia a che fare con l'io-normativo e come la vocazione si situi ad un livello che precede la morale¹.

Questo aspetto viene sottolineato dallo stesso Ortega quando, in *Goethe desde dentro* (1932), afferma che occorre distinguere tra due diversi tipi di "dover essere": quello della morale (*deber que ser*) e quello della vocazione (*tener que ser*)². La vocazione, infatti, non è un imperativo categorico bensì vitale, è un invito a realizzare il proprio autentico io. Alla vocazione non soggiace un principio di bene o di male e non c'è una vocazione superiore ad un'altra, ma ciò che è importante, secondo il filosofo spagnolo, al fine di vivere una vita autentica, è seguire la propria³. Mancando all'interno del

¹ L'esempio è tratto da J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, in Id., *Obras Completas*, Tomo V, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2005, 130-131. Ortega afferma che se una persona avesse la vocazione ad essere ladro, ma non la seguisse a motivo delle convenienze sociali o delle leggi morali, starebbe tradendo se stesso vivendo una vita inautentica. La posizione controversa di Ortega presta ovviamente il fianco a diverse critiche e gli stessi interpreti sono divisi su quale possa essere la migliore ermeneutica.

² In italiano non abbiamo la diversità espressa dallo spagnolo. Il passaggio in lingua originale suona infatti così: «No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital: con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser». ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, 130. Possiamo notare come nella lingua spagnola la differenza tra i due 'dover essere' sia chiara: *deber ser* indica propriamente il dovere, mentre *tener que ser* fa riferimento ad una necessità più esistenziale.

³ Max Scheler ebbe un significativo influsso nella fase antropologica del pensiero di Ortega (1914-1928), tuttavia mentre per il filosofo tedesco il movimento affettivo si caratterizza per il fatto di andare verso i valori superiori, che sono quelli morali, per Ortega tali valori sono posti in secondo piano. Cf. Id., *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, in Id., *Obras completas*, Tomo III, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2004, 531-549.

Per un approfondimento sulla relazione tra la vocazione e i valori segnalo i contributi di J. LASAGA MEDINA, *Figuras de vida buena. Ensayos sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Enigma, Madrid 2006; R. GUTIÉRREZ SIMÓN, *Sobre la interpretación del concepto orteguiano de "vocación"*, "Revista de Estudios Orteguianos" (2015), 31, 115-139 (in particolare i §§ 3.2 e 3.3); N. EXPÓSITO ROPERO, *Lecturas de Ortega. A propósito de su*

pensiero orteghiano il riferimento ad una scala valoriale, o a norme esterne oggettive, si generano ovviamente ripercussioni etiche non indifferenti, con il pericolo di rinchiudere la vita in un sistema autoreferenziale. Non è mia intenzione affrontare qui le implicazioni morali della vocazione, ma il complesso rapporto tra etica e vocazione serve a dimostrare come una prospettiva etica non sia il punto di partenza più adeguato ad indagare questo concetto. Un'analisi etica, pur necessaria, deve essere considerata come studio successivo e complementare ad una lettura che reputo, in origine, di natura metafisica. La vocazione, infatti, nasce e costituisce la radice originaria e primaria dell'io, che si realizza poi nella circostanza, creando una co-relazione tra questi due elementi eterogenei.

2. Un termine polisemico

Le diverse interpretazioni sono dovute innanzitutto alla natura stessa del pensiero orteghiano che si caratterizza per un'apertura alla complessità del reale e per un rifiuto dei sistemi filosofici chiusi. Questo approccio dà luogo ad una mancanza di sistematicità e spesso anche di completezza nel trattare le varie tematiche, tra cui la questione della vocazione, come si può evincere anche dalla molteplicità di testi in cui troviamo esposto il concetto. Un secondo fattore può essere individuato nella polisemia intrinseca del termine “vocazione” che assume significati diversi a seconda del contesto in cui viene applicato.

fenomenología de los valores y su Estimativa, “Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica” 4 (2019), 57-102; Id., *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, Editorial Uned, Madrid 2021. Per altre interpretazioni sul rapporto tra vocazione ed etica rimando in particolare a J.L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, Taurus Ediciones, Madrid 1959²; J. SAN MARTIN, *La ética de Ortega: nuevas perspectivas*, “Revista de Estudios Orteguianos” (2000), 1, 151-158; P. CEREZO GALÁN, *Pathos, éthos, lógos*, “Revista de Estudios Orteguianos” (2012), 24, 85-108; E. ÁLVAREZ GONZÁLEZ, *El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega*, “Revista de Estudios Orteguianos” (2012), 25, 163-183; J.R. RAMÍREZ VALENCIA, *La autenticidad de la vocación en la filosofía de Ortega y Gasset. La más alta posibilidad del ser humano*, Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, Columbia 2015; M. PERPERE VIÑUALEZ, *La posibilidad de una ética de la situación en la filosofía de Ortega y Gasset*, “Revista de Estudios Orteguianos” (2020), 40, 157-165.

Oggi il termine “vocazione” porta in sé una doppia valenza. Da un lato, continua ad essere utilizzato nel suo originario senso religioso, come chiamata divina, ma dall’altro si è radicato anche in una sfera più laica, dove indica un’inclinazione naturale o una particolare predisposizione a svolgere un determinato ruolo nella società, come ad esempio quello dell’intellettuale, o ad intraprendere una data professione. All’interno del significato laico possiamo incontrare il termine “vocazione” declinato in ambito pedagogico, trovando un’applicazione nella filosofia dell’educazione. Qui la vocazione è intesa come la realizzazione dell’individuo, resa possibile grazie ad un percorso formativo sotto la guida di un maestro, sempre inserita in un quadro assiologico di riferimento.

In origine, il concetto di vocazione nasce con una forte connotazione religiosa. La *vocatio* designa l’atto divino con cui Dio chiama gli uomini ad intraprendere un cammino particolare, spesso quello del sacerdozio o della vita consacrata. Questo uso, molto presente nel linguaggio ecclesiastico e teologico, riflette la convinzione che ogni uomo abbia una missione assegnatagli da Dio.

Tra il XVIII e il XIX secolo si può notare il sorgere di una disputa che ruota attorno alla traduzione dei termini tedeschi *Beruf* e *Bestimmung*, indice di un mutamento semantico del termine. Anticamente, *Beruf* evocava la sfera religiosa ed era equivalente a *Vokation* (o *Berufung*), termine tedesco corrispondente alle parole neolatine “vocazione” in italiano, “*vocation*” in francese e “*vocación*” in spagnolo. Il termine subisce però un processo di secolarizzazione, in modo particolare a partire dalla Riforma protestante, secondo una lettura di Max Weber, per cui la vocazione inizia ad estendersi oltre il solo ambito religioso⁴. Martin Lutero propone infatti una visione, secondo la quale, ogni persona è chiamata a compiere la propria missione nella vita sociale, professionale o familiare, indipendentemente al riferimento ad un ordine religioso⁵. In questo senso, la vocazione

⁴ Circa l’evoluzione semantica del termine *Beruf* ho fatto principalmente riferimento a P. BÜTTGEN, *Beruf*, in B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Éditions du Seuil, Paris 2004, 186-190; L.A. MACOR, “*Bestimmung e Beruf*” in *Hölderlin e nel suo tempo: un’analisi linguistico-semantica*, “Vita e Pensiero” 106 (2014), 3, 589-615.

⁵ Cf. M. LUTERO, *Scritti politici*, trad. G. PANZIERI SAIJA, Utet, Torino 1949, 123-224;

diventa il modo in cui ciascun individuo può rispondere ad un progetto di vita, realizzando così la propria esistenza. Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, il termine *Beruf* viene spesso associato alle inclinazioni dell'individuo, come espressione di una predisposizione naturale o al ruolo che si ha all'interno della società. In *Bestimmung des Gelehrten* (1794) Johann Gottlieb Fichte parla, ad esempio, del ruolo dell'intellettuale. Il termine "*Bestimmung*" in italiano è stato tradotto con "missione": viene considerata quindi la missione (*Bestimmung*) di un particolare membro della società, in questo caso l'intellettuale, che per professione (*Beruf*) si occupa di quale sia la destinazione dell'uomo in quanto tale. Max Weber in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), analizza come il concetto di *Beruf*, nel contesto protestante, abbia contribuito a plasmare l'etica del lavoro moderno, conferendo alla vocazione un ruolo centrale nella costruzione dell'identità sociale ed individuale.

Questo passaggio, dall'originaria accezione religiosa a quella secolare, continua a svilupparsi trovando una riflessione significativa nel pensiero moderno e contemporaneo, sebbene la filosofa andalusa María Zambrano, discepolo di Ortega, affermi che sia stata trascurata dai sistemi filosofici moderni nel suo significato più esistenziale⁶. Con il tempo, il termine *Beruf* perde la sua portata universale, venendo progressivamente associato a specifiche categorie sociali o professionali, mentre *Bestimmung* conserva un valore più generale ed universale.

Anche Ortega y Gasset coglie la difficoltà di tradurre ed interpretare il termine *Bestimmung*. In *Goethe desde dentro* scrive: «questo io, che è il nostro progetto vitale, "quello che dobbiamo diventare" si chiama qui *Bestimmung*. Tuttavia questa parola soffre sempre degli stessi equivoci di "destino", *Schicksal*»⁷. *Schicksal* è un termine che allude al destino come fato, diverso da *Bestimmung* che invece racchiude sia l'idea di destino in senso deterministico che l'indirizzo verso uno scopo (destinazione), in cui la libertà individuale gioca un ruolo centrale, permetten-

Id., *La confessione augustana del 1530*, trad. M.R. SERAFINI, Claudiana, Torino 1980 (in particolare i § XVI, XXVI e XXVIII).

⁶ Cf. M. ZAMBRANO, *Filosofía y educación. Manuscritos*, Editorial Agorà, Málaga 2007, 107.

⁷ ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, 129.

do all'uomo di decidere di rispondere o meno alla chiamata interiore. Ciò che dobbiamo essere risponde a quella che il filosofo madrileno definisce essere una «intima necessità», ovvero non una necessità di tipo fisico-meccanicistico, ma una necessità vitale, esistenziale. È la necessità di dover scegliere tra le tante possibili forme di vita, quella che sia realmente nostra e che ha origine in quella «profonda e primaria regione» dell'io: «chiamo necessità umana tutto ciò che è sentito come letteralmente imprescindibile [...] o che sebbene di fatto possiamo prescindere da esso, continueremo a sentirlo come un vuoto o un difetto che c'è nella nostra vita»⁸. Questo è l'elemento più misterioso di ogni persona umana che si trova ad essere costituita da un misto di libertà e necessità. Da un lato l'uomo è libero, non è vincolato da una traiettoria prestabilita, come lo sono ad esempio gli astri nella loro orbita e non c'è quindi un fato che determina l'esistenza: Ortega scriverà che propriamente solo il passato è soggetto a questo tipo di fatalità perché è ciò che non si può più cambiare; d'altra parte la scelta è limitata tra le determinate e concrete possibilità offerte dalla circostanza. Inoltre, tali possibilità non sono tutte sullo stesso livello, ma la scelta va compiuta verso quella che percepiamo essere come necessaria ed essenziale per la nostra vita e che, di fatto, escluderà tutte le altre. La vocazione delinea pertanto la forma concreta che viene assunta dalla realtà-vita nel suo farsi personale e determinata all'interno di una circostanza: vita che si conforma e si sviluppa sulla vocazione per realizzare un preciso scopo, una destinazione (*Bestimmung*) esistenziale⁹.

Ortega declina quindi *Bestimmung* nel suo concetto di progetto vitale, collegandolo alla vocazione intesa in senso strettamente personale. Il pensatore spagnolo vuole innanzitutto svincolare il termine “vocazione” dal riferimento alla sola professione, predominante all'inizio del Novecento.

Ortega è un filosofo che presta una particolare attenzione al significato delle parole, poiché queste pur essendo realtà materiali e patenti evocano concetti profondi e latenti. Per tale motivo la stessa etimologia diventa,

⁸ Id., *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1933-1934*, in Id., *Obras Completas*, Tomo IX, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2009, 63.

⁹ Cf. Id., *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras Completas*, Tomo VIII, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2008, 368.

all'interno del suo pensiero, uno strumento d'indagine filosofica che gli consente di individuare il significato originario dei termini, illuminando gli usi odierni e permettendo di cogliere il *logos* nella realtà attuale.

Così, se torniamo all'origine del termine "carriera" scopriamo che questa indicava il «correre da un punto ad un altro seguendo una traiettoria»¹⁰, diventando poi immagine della vita stessa: l'uomo corre lungo la traiettoria della propria esistenza per realizzare la propria missione. Solo in seguito diventerà sinonimo di professione. Una professione è però una traiettoria generica, avverte il filosofo madrileno, mentre la vocazione è sempre strettamente personale e non può seguire uno schema fisso o prestabilito. Può accadere che una professione venga scelta per vocazione (si pensi ad esempio al medico Giuseppe Moscati), ma una professione potrebbe anche essere seguita per motivi che possono addirittura allontanare dalla vocazione originaria (necessità economica, fama, posizione sociale, volere familiare, ecc.)¹¹. La carriera è inoltre la risposta ad un bisogno sociale, mentre la vocazione è sempre, prima di tutto, adesione ad una chiamata individuale che si segue per quella che è un'«intima necessità». In altre parole, il concetto di vocazione non può essere ridotto a quello di professione, sebbene lo possa includere. A tal proposito Ortega scrive che «la carriera, dunque, non coincide affatto esattamente con quello che deve essere la nostra vita»¹². Ne consegue che la vocazione si situa ad un livello più originario rispetto alla semplice carriera-professione o anche al ruolo che un individuo ha all'interno della società.

Il termine "vocazione" affonda le sue radici nel latino *vocationem*, derivato a sua volta dal verbo *vocare*, il cui participio passato è *vocatus*, ossia "chiamare". Nella sua essenza il termine suggerisce un movimento intimo, un impulso interiore che spinge un individuo a percepirsi chiamato a realizzare un bene superiore o a seguire una specifica via esistenziale.

¹⁰ Ortega riprende l'idea da Cicerone che scrive: «*Exiguum nobis vitae curriculum natura circumscripsit*». M.T. CICERONE, *Pro Rabirio* X, 30.

¹¹ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre las carreras*, in Id., *Obras Completas*, Tomo V, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2005, 297. L'argomento viene trattato anche in altri saggi, in particolare *Misión del bibliotecario* (1935) e *Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1933-1934*.

¹² *Ibid.*, 301.

Nel caso di “vocazione”, spiega Zambrano, non esiste un verbo attivo corrispondente, ma abbiamo soltanto il sostantivo e, nelle lingue romanze come lo spagnolo o l’italiano, l’aggettivo in forma di participio passivo, come ad esempio *estar vocado* o *essere chiamato*. Da questo uso, apparentemente passivo, emerge però un paradosso quando da un’analisi grammaticale passiamo ad una considerazione esistenziale in cui il soggetto, benché “chiamato”, ha un ruolo attivo. Infatti, se si esamina più in profondità la dimensione vitale della vocazione, diventa chiaro che il soggetto, pur essendo il destinatario della chiamata, è anche colui che risponde dinamicamente ad essa perché solo in questo modo questa si realizzerà nel concreto¹³. Se torniamo all’etimologia, notiamo che *vocare* discende a sua volta da *vox* che significa “voce”. Questo riconduce all’idea che la vocazione non sia soltanto una chiamata esterna, ma è prima di tutto una “voce interiore”, che diventa autentica e significativa solo nel momento in cui viene non solo ascoltata, ma accolta con consapevolezza rispondendo con un’azione. Pertanto, la vocazione implica, soprattutto nel suo sorgere, una dimensione interiore, una scoperta di sé e del proprio scopo nel mondo.

Questo aspetto esistenziale, che coinvolge una scelta libera e consapevole, è ben rappresentato dalla riflessione filosofica di Ortega che vede nella vocazione la risposta dell’individuo a una voce che lo spinge verso l’autenticità e la realizzazione di un progetto vitale unico ed intransferibile.

3. I piani della realtà e la voce della vocazione

La voce della vocazione sorge nel piano più profondo e primario della «realtà radicale», ovvero della vita personale. Occorre pertanto ricordare come Ortega concepisca la realtà e di come sia convinto che ci sia un *logos* all’interno di essa, una «verità radicale», celata nel fondo di se stessi e della circostanza, che va scoperta e manifestata. Nell’uomo c’è un’ineludibile attitudine metafisica che, per il pensatore spagnolo, significa prima di tutto *vivere* secondo tale attitudine, ovvero assecondare quell’«intima necessità» che ci porta a ricercare il significato di ciò che si fa e di ciò che si è.

¹³ Cf. ZAMBRANO, *Filosofía y educación*, 107-110.

È per tale motivo che il *fare* metafisica non può essere ridotto solo ad una pratica accademica e occorrerà andare *oltre* la sola riflessione teorica sulla vita, perché cercare il fondamento originario della «realtà radicale», la quale è composta dall'io e dalla sua circostanza, è qualcosa di cui non possiamo fare a meno e si traduce in un bisogno esistenziale. Ortega concepisce la metafisica intrinsecamente legata all'esperienza vitale, una metafisica *della* vita. Le categorie adottate sono pertanto quelle che egli definisce “categorie del vivere”. Lo scopo è di condurre un'«escursione verticale dell'io», al fine di isolare gli attributi costitutivi della vita, procedendo da quelli più superficiali ed esteriori verso quelli più profondi e interiori. In altre parole, si tratta di rintracciare i principi metafisici che fondano la realtà più radicale dell'esistenza. Il fondamento a cui si vuole giungere sarà costituito da ciò che lega l'io, nel senso stretto del termine, ciò che costituisce il proprio autentico sé, ma che è latente, con l'io patente, circostanziale, poiché sono questi i due termini che, correlati tra loro da un vincolo metafisico, costituiscono la «realtà radicale». Inoltre, la verità cercata, per quanto riguarda lo specifico caso dell'essere umano, è quella che si trova in una vita autentica, ovvero quando si giunge – per quanto questo sia possibile – ad una piena coincidenza con se stessi, in altre parole quando si attua la propria vocazione personale.

Per Ortega la realtà è composta da diversi piani e, per mostrarlo, nelle sue *Meditaciones del Quijote* (1914), utilizza la metafora del bosco la quale, a sua volta, introduce i concetti di 'patente' e “latente” che sono le lenti utilizzate nella teoria prospettica: la realtà è come un paesaggio che cambia a seconda del punto di osservazione dell'individuo. Integrando insieme le diverse vedute è possibile giungere ad una visione completa. Inoltre, dietro ogni aspetto patente, attuale della realtà c'è sempre un aspetto com-presente, latente che deve essere scoperto¹⁴. Tali lenti per-

¹⁴ Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, in Id., *Obras Completas*, Tomo I, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2004, 764-766. Per la teoria prospettica si vedano inoltre i seguenti passaggi: Id., *Verdad y perspectiva*, in Id., *Obras Completas*, Tomo II, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2004, 162; Id., *El tema de nuestro tiempo*, in Id., *Obras Completas*, Tomo III, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2004, 611-616; Id., *El hombre y la gente*, in Id., *Obras Completas*, Tomo X, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2012, 174-178.

mettono pertanto di assumere una “seconda vista”, quella necessaria ad intraprendere la “seconda navigazione”, intesa dal filosofo spagnolo come un’escursione verticale verso il basso che giunge alle radici del *trasmundo*¹⁵. Questo *trasmundo* non è qualcosa creato da noi, né un duplicato del mondo “reale” o un mondo “più vero”, come aveva criticato all’idealismo e al sostanzialismo, ma entrambi, mondo patente e latente, sono i piani da cui è composta la realtà, così come io sono io-circostanza.

Il bosco infatti è paradossalmente composto, nella sua interezza, proprio dagli alberi che sono nascosti alla nostra prima vista: quelli latenti che si trovano oltre il nostro campo visivo attuale. Anche il corpo, in questo senso, può essere visto come la superficie patente attraverso cui si manifesta l’interiorità dell’uomo (grazie allo sguardo, alla gestualità, ecc.), mentre il linguaggio verbale, che si traduce nelle parole, è la manifestazione patente dei pensieri e della vita profonda che si genera nell’*intus* latente di ciascuno e che ogni essere umano sente il bisogno vitale di condividere.

Il piano della superficie patente, quello delle impressioni, è solo il primo lato, una faccia della medaglia, perché c’è poi il piano latente, quello delle realtà superiori, che però si trovano in basso, in profondità, espresse invece dai concetti, i quali si formano grazie al nostro sforzo di interpretare la realtà: quello che Ortega chiama un «vedere che è guardare»¹⁶. Per farsi comprendere ancora meglio il filosofo ricorda come in geometria, quando si vuole trasformare una figura piana in un solido, bisognerà considerare anche una terza dimensione, quella della profondità, la quale

sia essa spaziale o temporale, visiva o uditiva, si presenta sempre in una superficie. Questa superficie possiede di rigore due valori: uno, quando la prendiamo per come è materialmente; l’altro, quando la vediamo nella sua seconda vita virtuale. In questo caso la superficie, senza cessare di essere tale, si dilata in senso profondo. È ciò che chiamiamo scorcio. Lo scorcio è

¹⁵ In questo passaggio Ortega si riferisce a PLATONE, *Fedone*, 79 A-C.

¹⁶ In un commento alle *Meditaciones del Quijote*, Fernando Pérez Borbujo afferma a tal proposito che con la metafora del bosco Ortega vuole mostrare come le realtà più profonde esigono un nostro sforzo per essere scoperte, occorre cioè volerle ricercare decidendo di intraprendere una vera “seconda navigazione”. Il *trasmundo* «reclama essere scoperto» da noi. Cf. F. PÉREZ BORBUJO, *Tre miradas sobre el Quijote. Unamuno-Ortega-Zambrano*, Herder, Barcelona 2016 [EPUB e-book].

l'organo della profondità visuale; vi troviamo un caso limite dove la semplice visione è fusa in un atto puramente intellettuale¹⁷.

La realtà nella sua completezza si realizza grazie alla *co-relazione* del piano patente, superficiale, con quello latente. Quest'ultimo piano è *más allá* ed è per questo che non è immediatamente visibile, perché è situato in profondità, ma è il piano originario, fondativo, che dà senso anche a tutto ciò che sta sopra. Tuttavia, perché possa manifestarsi, necessita sempre di una superficie. Il *trasmundo* è quindi la "terza dimensione", il piano della profondità, dell'interiorità, ed è in quella dimensione che nasce la voce della vocazione, la quale avrà bisogno poi di una sua superficie o circostanza per manifestarsi e realizzarsi.

C'è una co-relazione anche tra linguaggio e vocazione, poiché questa si presenta proprio come una voce, un imperativo che sorge nella parte più profonda della nostra persona, quello che il filosofo madrilenno chiamerà «essere radicale». Tale voce si distingue dalle altre e solo il soggetto chiamato è capace di riconoscerla: essa indica la traiettoria vitale da seguire per realizzare la persona che dobbiamo diventare. Ortega si esprime così:

ce lo dice con una misteriosa voce interiore che parla e non suona, una voce silenziosa che non ha bisogno di parole, che è, per rara condizione, ad un tempo monologo e dialogo, voce che, come un filo d'acqua, ascende in noi da una fonte profonda che ci sussurra il comandamento di Pindaro: Γένοι', οἷός ἐσσι *"Llega a ser lo que eres"*; una voce che è chiamata al nostro più autentico destino: la voce della vocazione, della vocazione personale. L'io autentico di ogni uomo è la sua vocazione¹⁸.

Questa voce si presenta dunque come un monologo con se stessi, con l'io latente celato in profondità, e un dialogo con la circostanza, ovvero con l'io patente che si manifesta in superficie e traduce in azione l'imperativo pindarico. In questo si può già scorgere la natura di mediazione operata dalla vocazione, ovvero tra l'io profondo e l'io manifesto, come mostrerò a breve.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, 770.

¹⁸ ID., *Juan Luis Vives y su mundo*, in ID., *Obras Completas*, Tomo IX, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2009, 445.

Seguendo un'intuizione zambraniana scopriamo che la vocazione si configura in due momenti: il primo è il penetrare in profondità, il secondo è il manifestarsi in superficie. Questi due momenti che sembrano essere contraddittori sono in realtà complementari. Ogni vocazione svolgerebbe infatti un ruolo di mediazione metafisica che rivela il senso profondo ed autentico dell'esistenza ed unisce il piano latente, intimo dell'essere umano, con ciò che si rivela in superficie. In questa prospettiva la filosofa andalusa riprende il pensiero del maestro sul disvelamento e sulla rivelazione di ciò che è latente¹⁹.

Per quanto riguarda l'aspetto che si riferisce all'io autentico sappiamo che la vita per Ortega è un *faciendum* e, in questo costante divenire, che termina solo con la morte, oscilliamo sempre tra lo stato di vita autentica e inautentica, tra realizzazione e alienazione. La vocazione è quella chiamata a vivere la vita autentica e, nella misura in cui essa viene realizzata e la persona si conforma ad essa, si vive uno stato di felicità inteso nell'accezione greca di *eudamonia*, ovvero realizzazione del proprio scopo di vita, della propria sorte²⁰. Tale stato può diventare un segnale che si sta seguendo la direzione giusta perché la nostra vita attuale coincide con ciò che siamo chiamati ad essere, con l'io futuro, l'io progetto, creando così un'unità interiore, facendoci sperimentare un senso di soddisfazione e di realizzazione.

Se l'uomo invece diserta dal compiere la propria vocazione entrerà, per contro, in uno stato di infelicità perché avvertirà la dissonanza con la propria vocazione che provocherà una scissione all'interno dell'io, tra ciò che siamo e ciò che invece dovremmo essere. Ne consegue il provare dolore, malessere, angoscia, un senso di vuoto e d'insoddisfazione. Ecco perché la vocazione porta un'unità intrinseca nell'essere umano riunifican-

¹⁹ Cf. ZAMBRANO, *Filosofía y educación*, 110-111. Per un approfondimento tra la relazione Ortega-Zambrano rimando ad alcuni articoli: F. PÉREZ BORBUJO ÁLVAREZ, *Más allá de las apariencias. Las relaciones entre María Zambrano y José Ortega y Gasset*, "Aurora" (2012), 13, 50-58; J. SÁNCHEZ GEY VENEGAS, *La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano*, "Revista de Estudios Orteguianos" (2013), 27, 145-163; L. PARENTE, *El texto vital: Ortega y Zambrano*, "Aurora" (2016), 17, 78-90.

²⁰ Cf. G. TURRÓ ORTEGA – M. SEGURÓ MENDLEWICZ, *La autenticidad como vida felicitaria en Ortega y Gasset*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 115 (2023), 1, 23-44.

do il dover essere futuro con l'essere attuale e riconciliando tra loro i vari aspetti dell'esistenza, anche quelli apparentemente privi di *logos* o persino contraddittori²¹.

Tuttavia, da parte del filosofo spagnolo non sono state offerte chiare indicazioni su come poter riconoscere la voce della vocazione. Ci sono dei segnali, come ad esempio lo stato di felicità/infelicità, ma non c'è un metodo empirico o delle prove certe per poterla individuare. Questo probabilmente anche perché, da un punto di vista filosofico, il pensiero di Ortega si contrappone proprio a quei sistemi, tipici della modernità, che avevano posto il loro accento sulle verifiche, che si rifacevano al modello delle scienze positive o che avevano avuto la pretesa di collocare ogni aspetto della realtà all'interno di uno schema razionale. Quello inerente alla scoperta della vocazione è invece proprio uno di quegli ambiti della vita umana che non può essere colto da una ragione pura, ma solo da una ragione vitale la quale si avvale non solo della dimostrazione argomentativa, ma soprattutto sa comprendere ed interpretare anche altri aspetti dell'essere umano. Il linguaggio della vocazione può essere paragonato a quello dell'amore che va oltre quello verbale e rispecchia la dinamica dell'innamoramento, nel momento in cui ci si sente cioè attratti verso un certo tipo di vita e si rifiuta categoricamente un altro²². La scelta compiuta infatti esclude, di fatto, tutte le altre. Questa attrazione/repulsione si traduce in un bisogno esistenziale di realizzare un certo programma di vita che genera a sua volta una «certezza radicale», ovvero seguire una diversa traiettoria porterebbe a un "non vivere". D'altra parte è la circostanza ad offrirci un ventaglio di possibili scelte da attuare e può accadere, in alcuni casi, che sia in essa dove individuiamo una necessità che non è però solo un bisogno sociale, ma sentiamo essere per noi un imperativo personale. In questo caso allora anche nella circostanza può risuonare la «voce silenziosa» della vocazione che ascende però sempre dalla profondità dell'io e che risuona nel nostro contorno come un'eco. Una cosa è certa, Ortega ha insistito sul fatto che quella della vocazione

²¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, 130-131.

²² Cf. ID., *Estudio sobre el amor*, in ID., *Obras Completas*, Tomo V, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2005, 504-506.

non è una voce proveniente dall'esterno, nel senso che non è posta da Qualcuno al di fuori dell'io. Sotto questo aspetto segue l'accezione laica del termine, sebbene una chiamata religiosa non sia esclusa dal filosofo, ma rientri nel ventaglio di possibilità da attuare. Tuttavia, bisogna riconoscere che in un certo senso colui che chiama non è diverso da colui che è chiamato e questo costituisce uno dei limiti della riflessione orteghiana che rende la vita l'unico punto di riferimento di se stessa. Per il filosofo madrileno la realizzazione della vocazione avviene sempre nella sfera intramondana e la stessa vocazione religiosa «non consiste nel fatto che io viva da subito la vita ultraterrena, ma, intanto, questa vita per nulla beata, in questa “valle di lacrime” come tale. In cielo non c'è più vocazione religiosa perché questa è, né più né meno, come ogni altra, una vocazione intramondana»²³. Infatti si vive sempre in questo mondo sebbene in una diversa modalità.

Per quanto non si possa definire quella di Ortega una metafisica della trascendenza, si può però parlare di una “metafisica della profondità”, come già si è cominciato a vedere.

4. La metafisica della profondità

Nella terminologia orteghiana troviamo un uso frequente dei termini 'profondo', 'profondità' e, da quanto emerge da uno studio dei testi, possiamo affermare che questi indichino il *trasmundo* che si trova *oltre* quello materiale. In altre parole, per il filosofo madrileno, tutto ciò che è originario, autentico, da lui chiamato anche «radicale», ha una collocazione verso il basso. Per tale motivo, penso che si possa definire quella di Ortega una “metafisica della profondità”, anche se non propriamente una metafisica della trascendenza. Ciò che la lega alla tradizione filosofica è la continua ricerca di un fondamento, di ciò che si cela al di là della superficie. Quella di Ortega è dunque una metafisica che, pur muovendosi sul piano patente della realtà, ne ricerca continuamente un senso originario e latente. Ciò che è superficiale non ha però meno valore, tuttavia non è sufficiente, per-

²³ Id., *¿Qué es la vida?*, in Id., *Obras Completas*, Tomo VIII, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2008, 438.

ché trova la sua ragion d'essere profonda in ciò che sta *más allá*²⁴. In un passaggio del testo che segna la seconda navigazione del filosofo spagnolo, *¿Qué es filosofía?* (1929), quanto appena detto viene espresso esplicitamente con queste parole: «la verità fisica, possiede la meravigliosa qualità di essere esatta, ma è anche incompleta e non ultima. Non basta a sé stessa, il suo soggetto è parziale [...] non è una verità radicale. Postula, esige d'integrarsi con altre verità non fisiche che siano complete e veramente ultime»²⁵.

Nell'uomo c'è un ineludibile bisogno di giungere ad una «certezza radicale», ad una verità che regoli tutte le altre e le ordini secondo una gerarchia. Si tratta di una certezza che non si situa meramente sul piano intellettuale, come una prima verità nell'ordine logico; non è nemmeno una convinzione psicologica o la certezza empirica che si può ricavare dalle scienze positive. È invece una certezza fondativa, sufficiente a se stessa, su cui si sostengono tutte le altre²⁶.

Quale sia questa prima verità Ortega non lo scrive esplicitamente, tuttavia sappiamo che per il filosofo spagnolo la verità è *aletheia*, intesa nel senso etimologico di scoperta, rivelazione ed autenticità. È quindi primariamente scoperta del nostro io autentico, ossia è l'io-vocazione: «sono nel più radicale essere di me stesso “vocazione”»²⁷; e ancora in un altro scritto troviamo un passaggio analogo: «io sono la mia vocazione»²⁸. Non è dunque azzardato affermare che possa essere la vocazione quella prima verità che pone, secondo un ordine esistenziale tutte le altre. Si tratta dell'io nella sua dimensione di profondità, ciò che siamo per intima ed inesorabile necessità, l'«io radicale», latente, che si può scoprire grazie a un sapere e un «orientamento radicale», quello della metafisica, che è una necessità di cui l'uomo non può fare a meno²⁹. Il *fare* della metafisica consiste infatti, secondo Ortega, nella ricerca di una traiettoria da seguire nella propria

²⁴ Cf. Id., *Meditaciones del Quijote*, 764-766.

²⁵ Id., *¿Qué es filosofía?*, 265.

²⁶ Cf. Id., *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1933-34*, 91.

²⁷ Id., *¿Qué es la vida?*, 438.

²⁸ Id., *Goethe desde dentro*, 129.

²⁹ Cf. Id., *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-33*, in Id., *Obras Completas*, Tomo VIII, Fundación J. Ortega y Gasset — Taurus, Madrid 2008, 633.

circostanza. Ecco perché in primo luogo la metafisica è definita dal filosofo come «orientamento radicale».

I passaggi contenuti nei frammenti di un corso del 1930, *¿Qué es la vida?*, mostrano inoltre, come la vocazione sia anteriore alla vita stessa, ne costituisca quindi in questo senso un principio, se si volesse utilizzare una terminologia tradizionale³⁰. Tale principio risulta essere originario, indipendente sia dalla sfera intellettuale che da quella volitiva, fondando così l'«essere radicale», nella terminologia orteghiana, di ogni persona umana: «la vocazione, insomma, anticipa tutta una vita con tutti i suoi lati, sfaccettature e dimensioni, solo non anticipa, chiaramente, quello che procede dalla circostanza. Anticipa integralmente ciò che devo essere, ma non anticipa ciò che divento dopo lo scontro con la circostanza»³¹. C'è quindi un nucleo originario che non può essere modificato, che predispone tutta la vita e la orienta radicalmente. D'altra parte c'è pure un aspetto che viene modificato in base alla circostanza in cui ci si trova, alla nostra risposta ad essa e alla nostra capacità di dialogare. La causa, l'io-vocazione è però anteriore ed è ciò che spinge ad eseguire il mio io-progetto che si realizza nella vita concreta. Tale spinta è in vista del futuro e la pressione che ne deriva è quella che l'io esercita sulla circostanza nel tempo presente.

Nel medesimo corso il filosofo spagnolo aggiungerà: «io sono la vocazione della mia esistenza, sono costituito radicalmente dalla necessità di realizzare nel mondo un certo programma o progetto vitale. A questo progetto attivo che sono risponde il contorno adottando una peculiare fisionomia, favorevole in parte, in parte avversa»³².

Qui ci sono due considerazioni da fare: la prima è che il termine “progetto” non indica tanto un pensare al futuro, ma lo stesso vivere è progettarsi, e l'io del presente è già un'anticipazione di ciò che saremo. In questa capacità dell'essere umano è possibile cogliere uno scorcio di trascendenza. Le due parole “io” e “futuro” diventano così un'anticipazione, esprimono la concezione di Ortega della vita personale come «l'io che devo essere». Inoltre, in quanto progetto, l'uomo è possibilità (essere potenziale)

³⁰ Cf. ID., *¿Qué es la vida?*, 431-439.

³¹ *Ibid.*, 439.

³² *Ibid.*, 440.

e, in quanto *encajado*³³ in una circostanza, è realizzazione (essere attuale). La vocazione è «sentirsi chiamato a essere l'ente individualissimo e unico, che in effetti, si è. Ogni vocazione è, parlando con rigore, vocazione per essere *me ipsum*»³⁴.

La mia vita si compone di due elementi: l'io come progetto, il *tener que ser*, e l'io effettivo circostanziale, quello che sta realizzando o meno l'io autentico. Tuttavia, il mio essere originario, da cui dipende il mio io attuale e futuro, si fonda e si sviluppa a partire dalla vocazione, che è anticipazione della vita in ogni suo aspetto, pertanto «essere radicale».

La vocazione instaura una *co-relazione* tra i diversi piani temporali dell'esistenza individuale: tra l'io che si attua nel presente e l'io che si proietta nel futuro come progetto da realizzare, tenendo sempre in considerazione il passato che è un punto di appoggio imprescindibile. La vocazione inoltre è ciò che permane e su cui si basa il cambiamento costante della vita. In *¿Qué es filosofía?* il filosofo madrileno aveva scritto che ci sono strutture della vita umana che cambiano, quelle indagate dalla storia, ma ce ne sono altre che permangono e sono quelle ricercate dalla metafisica³⁵. Sotto questo aspetto, la vocazione può essere considerata quella struttura della vita umana che non muta e può pertanto essere indagata dalla metafisica.

La seconda considerazione da fare è che il carattere favorevole o avverso della circostanza può quindi contribuire od ostacolare la realizzazione della vocazione: i due termini io e circostanza si trovano infatti in una costante dialettica.

³³ Il termine *encajar* in spagnolo significa mettere qualcosa, o parte di esso, dentro un'altra cosa, come ad esempio una chiave nella serratura. Una possibile traduzione italiana potrebbe essere *immettersi* o *infilarsi*, tuttavia non essendoci un corrispettivo preciso ho preferito lasciare la parola in lingua originale. In un altro passaggio Ortega afferma che «questo *encajar* in se stessi è la definizione di felicità». Id., *En torno a Galileo*, in Id., *Obras Completas*, Tomo VI, Fundación J. Ortega y Gasset — Taurus, Madrid 2006, 439.

³⁴ Id., *¿Qué es la vida?*, 439.

³⁵ Cf. Id., *¿Qué es filosofía?*, 242.

5. La vocazione nel suo ruolo di mediazione metafisica

L'io e la circostanza, pur essendo strettamente correlati, sono due differenti realtà irriducibili l'uno all'altra, talvolta in armonia, il più delle volte in antitesi; per tale motivo Ortega ha più volte insistito che è fondamentale imparare a dialogare con la propria circostanza, dalla cui salvezza dipende la salvezza dell'io³⁶. Questo perché l'io si vede costretto a realizzarsi in un elemento a lui estrinseco che talvolta arriva ad opporgli resistenza e questo si configura come un «dramma vitale» per l'essere umano. Alcuni interpreti di Ortega hanno sottolineato questo aspetto, definendo il rapporto tra l'io e la circostanza come “antagonico”. Tuttavia, è importante precisare come questo antagonismo sia da intendersi come una tensione dinamica, in qualche modo inevitabile, che caratterizza l'esistenza umana. Il filosofo spagnolo scriverà a tal proposito che vi è una «drammatica combinazione metafisica in cui due enti eterogenei – l'uomo e il mondo – si vedono obbligati ad unificarsi»³⁷. Infatti, senza una circostanza l'io non potrebbe eseguire il proprio progetto vitale poiché la circostanza gli è coesenziale e l'uno e l'altra compongono l'unica ed integra «realtà radicale» che è la vita umana. L'io, nel suo significato essenziale è la singola persona, il centro vitale, l'io biografico; mentre la circostanza, come è noto, è il mondo, l'altro da me, quella porzione della mia vita che non scelgo³⁸.

I passaggi del corso, *¿Qué es la vida?* meritano una particolare attenzione quando si analizza il rapporto tra l'io e la circostanza in Ortega y Gasset. In questi scritti, infatti, emerge l'aspetto quasi antagonistico della circostanza rispetto all'io. Qui Ortega arriva ad affermare: «io non sono la circostanza, ma precisamente altro da essa»³⁹ e questo sembrerebbe contraddire, a prima vista, la celebre formulazione del '14 («io sono io e la mia circostanza»), ma in realtà ne approfondisce un aspetto cruciale. L'io, pur essendo sempre inserito in un contesto, mantiene una forte individualità e autonomia. Non è passivamente determinato dalla circostanza, ma è ca-

³⁶ Cf. Id., *Meditaciones del Quijote*, 757.

³⁷ Id., *Meditación de la técnica*, in Id., *Obras Completas*, Tomo V, Fundación J. Ortega y Gasset – Taurus, Madrid 2005, 575.

³⁸ Cf. Id., *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1933-34*, 60.

³⁹ Id., *¿Qué es la vida?*, 439.

pace di agire su di essa, prendendo decisioni libere e autentiche. Questa capacità di trascendere la circostanza è, in fondo, ciò che definisce l'essere umano come soggetto libero e responsabile.

Da queste considerazioni emerge chiaramente come l'io preceda la circostanza e ne sia il punto di partenza. Il filosofo spagnolo ripete che in ogni istante dobbiamo compiere delle scelte. Ed è qui che entra in gioco la vocazione: tra le varie opportunità offerte dalla circostanza aderiamo a quella che crediamo essere la migliore per la nostra vita. In questo senso la vocazione anticipa profeticamente la nostra vita, è anteriore a tutto ciò che si sviluppa posteriormente in funzione di essa.

La vocazione, l'«essere radicale», richiede un orientamento di tipo metafisico, ovvero inteso dal filosofo spagnolo appunto come «radicale». Dunque, l'«essere radicale», scrive Ortega, ha bisogno di un «orientamento radicale». Se la vocazione è ciò che orienta tutta l'esistenza, è la traiettoria che deve prendere l'arciere perché la freccia arrivi dritta al bersaglio⁴⁰, allora la vocazione stessa può essere considerata questo «orientamento radicale» dell'esistenza di ognuno. Ecco che in questo modo la vocazione e la prospettiva metafisica trovano un primo punto d'incontro.

Occorre anche specificare che propriamente la vocazione non si sceglie, è un qualcosa di innato dentro di noi, ma ad essa possiamo aderire e, in base ad essa, compiere tutte le altre decisioni che ineriscono alla nostra vita. Essa si situa ad un livello fondativo, originario, è principio di ogni *hacer*, di ogni scelta e crea unità all'interno della persona e col suo contesto⁴¹. La vocazione pur essendo una, non è tuttavia univoca, perché comprende la vita che è «multilaterale» in tutti i suoi aspetti, talvolta anche controversi: sia sul piano dell'esistenza personale – una persona non può mai essere una cosa sola e in questo si differenzia in modo significativo dagli altri enti che la circondano – sia nell'aspetto sociale. Include anche la professione, sebbene come mostrato, non coincida sempre con essa.

⁴⁰ L'immagine dell'arciere, tratta dell'*Etica Nicomachea*, è quella più frequentemente usata da Ortega per parlare della vocazione. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 2, 1094a 23-24; ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, 602.

⁴¹ Cf. Id., *¿Qué es filosofía?*, 353-354.

Se prendiamo invece in considerazione la prima nota formulazione, quella del 1914, emerge l'elemento di unità tra i due termini: «io sono io e la mia circostanza»⁴², dove quest'ultima va a formare l'altra “metà” della nostra persona. Julián Marías fa notare che c'è tuttavia una diversità tra l'uno e l'altro io della formulazione e lo spiega in questi termini:

non si tratta della semplice dualità copulativa “io e la mia circostanza”, ma del primo io che mi designa o mi denomina e di cui si dice che è “io e la mia circostanza”. Quest'ultima espressione sembra enunciare o analizzare ciò che sono [...] “io” e “circostanza” sono realmente legati in questa realtà del primo io, cioè in quella realtà che sono io⁴³.

La formulazione è così divisa: io sono – io – e la mia circostanza e la circostanza si costituisce grazie al riferimento al primo io. L'io nella sua interezza (il primo io della formulazione) sarebbe pertanto l'io autentico, originario, radicale, mentre la mia vita – ovvero la realtà che sono io – si realizza grazie all'io esecutivo che è strettamente legato alla mia circostanza. Questo secondo io non è quindi una ripetizione del primo, ma designa l'io che vive nella circostanza.

Sorge così una domanda: a quale “io” si riferisce il concetto di vocazione? Alcuni sostengono che indichi l'io-progetto che si realizza nella circostanza, pertanto al secondo “io” della formulazione⁴⁴. Tuttavia, se teniamo in considerazione la lettura di Marías e riprendiamo quando Ortega afferma: «io sono la mia vocazione»⁴⁵, allora la vocazione, ovvero l'io originario, sembrerebbe piuttosto riferirsi al primo io. Se dunque affianchiamo quanto scrive Ortega in diversi passaggi, ossia «io sono vocazione», alla prima formulazione del '14 «io sono io e la mia circostanza», si potrebbe giungere a una nuova formulazione: *la mia vocazione sono io e la mia circostanza*⁴⁶.

⁴² Id., *Meditaciones del Quijote*, 757.

⁴³ J. MARIÁS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Tomo II, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1973, 205.

⁴⁴ Cf. F. ROCO GODOY, *Introducción a la filosofía o para leer las Meditaciones del Quijote*, Editorial Universidad de La Serena, La Serena, Chile 2014, 136-148.

⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, 129.

⁴⁶ Le distinzioni io-latente, io-patente; io-autentico, io-circostanziale ecc., sono solo concettuali. Per Ortega non c'è che un unico io, ovvero il soggetto concreto, unico, la cui

La vocazione sarebbe pertanto il vincolo che corella l'io alla sua circostanza. Essa è una e racchiude in sé i diversi aspetti che compongono la complessità dell'esistenza umana (ovvero ciò che si riferisce propriamente all'io, e ciò che si riferisce alla circostanza), operando così un legame metafisico, una mediazione.

In una terminologia orteghiana è il termine "*co-relazione*" ad esprimere questo legame essendo tra i temi centrali della filosofia di Ortega e costituisce una delle sue proposte per una nuova lettura della realtà. La *co-relazione* vuole indicare la mutua inter-dipendenza tra due termini che, secondo la lettura del filosofo madrileno, nel corso della storia sono stati presi in considerazione quasi sempre separatamente: l'io e il mondo. Il legame che si instaura tra i due termini non è accidentale e permette di superare la frattura idealista di soggetto e oggetto, ma al contempo consente di considerare ognuno nella propria indipendenza senza ricadere nell'assorbimento di un termine con l'altro. In *¿Qué es filosofía?*, infatti, il filosofo spagnolo aveva affermato che per poter uscire dal solipsismo, conseguenza dell'idealismo, l'io aveva bisogno d'incontrare una realtà distinta da sé, evidenziando questo aspetto dell'io come costitutivamente relazionale, aperto, indigente, che per completarsi necessita di una circostanza per potersi compiere⁴⁷.

La *co-relazione* operata dalla vocazione all'interno dell'io rende piena l'esistenza di ciascuno, attuando una vita autentica e ricongiungendo in un'unità di senso e di significato i vari aspetti della vita, i momenti vissuti, le esperienze fatte, le scelte operate, il tempo che scorre e anche quegli eventi apparentemente privi di *logos*. In questo modo i piani della «realtà radicale», ovvero della vita personale di ognuno, sono tra loro correlati, poiché la vocazione sorge dal piano profondo dell'essere umano, dall'«essere radicale», latente, e si esegue manifestandosi in quello patente, della realtà circostanziale.

Riassumendo possiamo vedere, a partire dalla polisemia del termine, come la vocazione racchiuda in sé vari aspetti della vita umana, unificandoli in un'unità di senso e di significato. Inoltre questa (1) non ha la sua

vita personale è irripetibile.

⁴⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, 332-333.

origine nell'etica, poiché ad essa non soggiace un principio di bene/male o il riferimento a una scala valoriale; (2) non può essere ridotta alla sola carriera, sebbene in alcuni casi potrebbe arrivare a coincidere con essa, ma si situa ad un livello originario-fondativo. (3) La vocazione sorge lì dove si colloca, per Ortega, tutto ciò che è autentico e originario, nel piano profondo, latente della «realtà radicale», ovvero la vita di ciascuno, manifestandosi poi nel piano patente, ovvero nella circostanza. (4) Infine, orienta radicalmente l'esistenza personale di ciascuno verso la realizzazione del proprio scopo nel mondo.

In definitiva, la vocazione svolge un ruolo di «mediazione metafisica» perché avvicina i due termini *antagonici*: l'io e la circostanza. Il concetto di «mediazione metafisica» si giustifica pertanto per due motivi. In primo luogo perché, come accade in ogni mediazione, la vocazione *co-relazona* il piano latente della profondità – dove risiede l'io autentico – con il piano patente, manifesto dell'io circostanziale ed esecutivo. In secondo luogo è metafisica perché la vocazione proviene da un luogo *más allá* – *meta* – *oltre* rispetto a quello manifesto, da un fondo che non è immediatamente conosciuto, ma che reclama di essere scoperto. Rispondere in modo libero e affermativo alla propria vocazione rende possibile “trasfigurare” l'io circostanziale, adeguando la vita personale a questo principio o fondamento da cui dipende e si sviluppa tutta la nostra esistenza.

Giulia Padula
(padulagiulia1@gmail.com)

ABSTRACT

Il concetto di vocazione è centrale nel pensiero orteghiano, eppure non troviamo una trattazione completa sull'argomento o scritti dedicati interamente ad essa, ma frammenti sparsi nei vari testi che, una volta raccolti insieme, possono fornire una visione unitaria. Una questione ancora aperta e oggetto di dibattito tra gli interpreti di Ortega riguarda la natura della vocazione. La chiave di lettura che propongo per tale questione è quella di una prospettiva metafisica. Ritengo infatti che si possa sviluppare la linea interpretativa suggerita da María Zambrano, allieva del filosofo spagnolo, secondo la quale la vocazione svolgerebbe un ruolo di mediazione metafisica. Nella filosofia orteghiana, si potrebbe parlare, riprendendo i suoi stessi termini, di un ruolo di co-relazione. La vocazione metterebbe cioè in relazione l'io radicale, profondo, autentico che ognuno di noi è, con l'io che si manifesta nella circostanza. La vocazione creerebbe il legame tra questi due elementi eterogenei: l'io in quanto soggetto e la sua circostanza, il mondo. Con «radicale» s'intende ciò che è originario, situato in profondità, nel suo senso esistenziale ed ontologico.

«I AM MY VOCATION»: THE METAPHYSICAL MEDIATION OF VOCATION IN PHILOSOPHY

The concept of vocation is central to Ortega's thought, even though a complete treatment of the subject or work exclusively dedicated to it does not exist. However, collating fragments of Ortega's thought scattered throughout various texts can provide a unified vision. A question that remains open, and the subject of much debate among Ortega's interpreters, regards the nature of vocation. This present work proposes that the key to this question is that of a metaphysical perspective. In fact, I hold the opinion that the interpretative line proposed by María Zambrano – a follower of the Spanish philosopher – can be developed, according to which vocation could play a role of metaphysical mediation. Using his own terminology, according to Ortegian philosophy, this present work suggests a role of co-relation. In this way, vocation would relate to the 'I': the radical, profound, authentic self that each one of us is, in relation with the 'I' manifest in each circumstance. Vocation would create the link between these two heterogeneous elements: 'I' as the subject, and the world, its circumstance. "Radical" here means that which is original, deeply situated, in its existential and ontological sense.

Keywords: Circumstance; Radical Being; 'I'; Metaphysical Mediation; Depth; Vocation

Caterina Ciriello

60 ANNI DAL DECRETO *AD GENTES*

Lo Spirito Santo origine, guida e luce dell'attività missionaria

Introduzione — 1. Il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa — 2. Il nucleo fondante della missione: la Trinità — 3. Lo Spirito Santo e la Chiesa — 4. Lo Spirito Santo “agente” dell'evangelizzazione (EN 75) — 5. Lo Spirito Santo e l'oggi della Chiesa

Parole chiave: *Ad gentes*; Spirito Santo/Missione; Spirito Santo/Trinità

*Nel secolo XX il concilio non è solo un'idea: è un magma storico denso, nel quale affiorano e sprofondano ipotesi e progetti, ambizioni e ispirazioni, sogni, speranze, incubi, che transitano da una chiesa all'altra, da un mondo all'altro*¹.

Introduzione

Il Concilio Vaticano II nasce, come ben sappiamo, dall'ispirazione che lo Spirito dà a papa Giovanni XXIII di “aggiornare”² la Chiesa per renderla più vicina al mondo moderno e meglio comprenderne le sue inquietudini, una ispirazione che soggiace, però, da tempo nell'animo del papa, addirittura un «sogno ventennale»³, che si va dipanando pian piano dopo la sua elezione a pontefice. Non si trattava di cambiare la dottrina ma solo di renderla comprensibile agli uomini del ventesimo secolo, come afferma Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura:

Ma perché tale dottrina raggiunga i molteplici campi dell'attività umana, che toccano le persone singole, le famiglie e la vita sociale, è necessario

¹ A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Roma 2009, 250.

² Cf. *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960-1964, 5 voll., v. IV, 448.

³ A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, 262.

prima di tutto che la Chiesa non distolga mai gli occhi dal sacro patrimonio della verità ricevuto dagli antichi; ed insieme ha bisogno di guardare anche al presente, che ha comportato nuove situazioni e nuovi modi di vivere, ed ha aperto nuove vie all'apostolato cattolico⁴.

Un concilio che perciò non sarebbe stato “dogmatico”, ma “pastorale. «per Roncalli è così, e non può che essere così [...] Non c'era bisogno di un concilio per ripetere la dottrina risaputa. Il punto in discussione era restituire al Vangelo la sua eloquenza»⁵.

Un papa di “transizione” che indice un concilio? I cardinali presenti all'annuncio “ammutoliscono” mentre Giovanni XXIII si prepara a quella che sente e considera una “nuova Pentecoste” della Chiesa⁶. E questa Pentecoste sarà un bagno di “rinnovamento/aggiornamento” applicando la “medicina della misericordia” più che “le armi del rigore”⁷, perché la Chiesa vuole «mostrarsi madre amorevolissima di tutti, benigna, paziente, mossa da misericordia e da bontà verso i figli da lei separati»⁸, figli che ancora soffrono le conseguenze della Seconda guerra mondiale e che necessitano dei “beni della grazia soprannaturale”. Anche per questo il Concilio Vaticano II non sarà un concilio di condanna, ma di accoglienza, un concilio “ecumenico” dove la speranza supera ogni conflitto; il concilio, infatti, opera dello Spirito Santo, si celebra «con l'impeto dello Spirito, “che penetra tutte le cose”, “omnia scrutatur”, e che tuttora anima la Chiesa»⁹, di tale Spirito porteranno i segni i documenti, che, grazie all'impegno dei padri, seguiranno l'intuizione di Giovanni XXIII di una Chiesa “Madre e Maestra” che non condanna ma accoglie.

⁴ GIOVANNI XXIII, *Discorso nell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 ottobre 1962, in AAS 54 (1962), 785-795.

⁵ A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, 29.

⁶ Cf. ID., *Persino la luna. 11 ottobre 1962. Come papa Giovanni XXIII aprì il concilio*, Utet, Torino 2022, 45.

⁷ GIOVANNI XXIII, *Discorso nell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*,

⁸ *Ivi*.

⁹ PAOLO VI, *Allocuzione per la chiusura del Concilio*, 7 dicembre 1965, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html; <https://archive.is/BJcM2>.

1. Il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa

La sua ragion d'essere — come vien salutato, preparato ed atteso, — è la continuazione, o meglio è la ripresa più energica della risposta del mondo intero, del mondo moderno al testamento del Signore, formulato in quelle parole pronunciate con divina solennità, le mani distese verso i confini del mondo...Il mondo infatti ha bisogno di Cristo: ed è la Chiesa che deve portare Cristo al mondo¹⁰.

La Chiesa «è missionaria per sua natura in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo secondo i progetti di Dio Padre» (AG 2). Questa è l'affermazione che illustra il fulcro trinitario della missione, che ritroviamo nell'insegnamento di Gesù stesso: “Andate, dunque, e fate miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” (Mt 28,19). Ma: in che modo il Vaticano II si preparava ad affrontare il tema della missione? Quali inquietudini lo pervadevano? Lo schema *De missionibus* nasce in seno alla Commissione preparatoria presieduta dal cardinale Agagianian, prefetto di Propaganda Fide, e composta per la maggior parte da europei, particolare certamente rilevante. Questo schema iniziale, come si può intuire, è fortemente giuridico, ecclesiocentrico e legato ad una “accezione territoriale” di missione che fa capo a Propaganda Fide: ciò sarà il punto di scontro principale durante i lavori della Commissione. Nel processo di elaborazione e “rielaborazione” dello schema, infatti, le tensioni interne non mancano, c'è conflitto tra l'idea di missione sostenuta da Propaganda e la necessità di dare un nuovo significato, profondamente teologico¹¹, alla missione il cui schema preparato appare «più giuridico che apostolico»¹². In effetti nell'elaborazione di quest'ultimo non si era tenuto conto dei profondi cambiamenti sociopolitici che avevano portato al fenomeno

¹⁰ GIOVANNI XXIII, Radiomessaggio, *Ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 settembre 1962 in A.A.S., vol. LIV (1962), n. 11, 678-685.

¹¹ Cf. M. ANTONELLI, *Missio Dei e missionarietà della Chiesa. Rileggendo i primi numeri di Ad gentes*, “La Scuola Cattolica” 141 (2013), 415-440.

¹² M.D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio, 1962-1963*, a cura di A. MELLONI, Il Mulino, Bologna 1996, 67.

della decolonizzazione, durante il quale in molti stati, soprattutto africani, l'odio per il paese colonizzatore aveva coinciso con quello verso i missionari europei che in molti casi persero la vita, uccisi dai fanatismi rivoluzionari. È anche vero che negli anni che hanno preceduto il concilio «si registra sia una progressiva attenzione ai fondamenti teologici-ecclesologici della missione, sia l'impegno su argomenti specifici attinenti a una triplice ampia area tematica: la missionarietà della Chiesa *qua talis*, l'adattamento, lo scopo delle missioni»¹³, e che tale attenzione emerge nei desiderata dei vescovi¹⁴. Ma, allora, perché la Commissione preparatoria elabora uno schema in cui separa «natura e missione della Chiesa»¹⁵? La presenza del cardinale Ottaviani, prefetto della Congregazione per dottrina della fede e rappresentante più autorevole della minoranza conservatrice ha senza dubbio influenzato l'elaborazione dello schema primitivo, ma non solo: Congar aveva l'impressione che una minoranza di persone volesse “sabotare” il Concilio¹⁶, ed il p. Tucci si lamentava del fatto che il “santo Uffizio” pensava di “comandare”¹⁷. L'iter conciliare del futuro decreto è molto complesso. Un primo testo approntato nel marzo 1963 viene rielaborato, dopo le osservazioni della Commissione di coordinamento, ed approvato nel dicembre del 1963. Inviato ai padri nel gennaio del 1964 ebbe altri aggiustamenti e venne discusso nelle sedute dal 6 al 9 novembre 1964, dove viene bocciato. De Lubac nel suo diario conciliare riporta alcuni interventi nei quali si sottolineano le diverse mancanze dello Schema: il dialogo con le altre religioni, il ruolo di Propaganda Fide, la necessità dell'adattamento e di una cattolicità piena, e sottolinea l'intervento del card. Frings che «apre il fuoco: secondo la sua abitudine, cortese, semplice, chiaro, preciso, deciso. L'argomento è tanto importante e bisogna dedicargli uno “schema intero, teologico e pratico [...] la teologia della

¹³ S. MAZZOLINI, *Aspetti della preparazione del Concilio nella prospettiva della Commissione preparatoria de missionibus*, in A. TREVISOL (a cura di), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal decreto Ad gentes*, UUP, Città del Vaticano 2015, 49-68.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *Ibid.*, 50.

¹⁶ Cf. J.A. BARREDA, *Yves Congar, Il missiologo del Vaticano II*, UUP, Città del Vaticano 2023, 14.

¹⁷ *Ivi*.

missione deve essere molto più approfondita di quanto non lo sia ora»¹⁸.

La Commissione viene rinnovata e avrà tra i teologi Y. Congar, J. Ratzinger, J. Schütte. È il momento in cui, in tempi brevissimi, si procederà ad elaborare un nuovo schema con un fondamento ampiamente teologico della missione. Questo nuovo schema, composto da un Proemio e 5 capitoli viene rinviato ai padri nel maggio del 1965, che lo approvano «come base per ulteriori elaborazioni»¹⁹. Il decreto venne approvato il 7 dicembre 1965 praticamente all'unanimità. Da quel momento sarà il documento che guiderà con spirito nuovo e sotto l'impulso dello Spirito, l'attività missionaria.

2. Il nucleo fondante della missione: la Trinità

Che la missione abbia il suo nucleo nella Trinità è l'importante affermazione di Congar, e che ritroviamo nel primo capitolo della *Lumen Gentium*, poi così riassunta dal teologo G. Greshake:

L'opera della salvezza si è verificata affinché gli uomini isolati a causa del peccato oppure non riconciliati e concorrenti tra di loro venissero nuovamente raccolti in quella comunione che sin dall'inizio è la meta di tutto l'agire divino: le creature devono raffigurare in maniera finita la *communio* del Dio trinitario e conseguire la capacità di entrare una volta per tutte nella vita del Dio comunionale. Questa comunione voluta sin dall'inizio ed ora realizzata in maniera nuova e definitiva dall'azione di Dio unitrino è la Chiesa²⁰.

Nel suo disegno di amore per l'umanità Dio vuole unire tutti gli uomini per portarli a sé e perciò manda il suo Figlio unigenito, che si incarna per opera dello Spirito Santo, affinché renda possibile il suo disegno. Questa comunione non è descrivibile in termini materiali né si manifesta secondo essi; infatti, entrare in comunione con Dio significa ricevere la sua stessa vita, penetrare in quella dimensione divina propria del Dio Trino ed Uno, che è comunione delle tre persone, e partecipare a questa comunione in un

¹⁸ H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, Jaca Book, Milano 2009, 2 voll., vol. 2, 709-723, in particolare 716-717.

¹⁹ G. COLZANI, *Ad gentes e la svolta conciliare della missione* in TREVISIOL (a cura di), *Il cammino della missione a cinquant'anni dal decreto Ad gentes*, 83-117.

²⁰ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 430.

processo di «trinitarizzazione della realtà»²¹. La missione, dunque, si radica «nella vita intima di Dio e appartiene a Dio come un suo libero e gratuito modo di essere»²². Il senso, la ragione fondamentale della missione è il disegno eterno di Dio di creare un solo popolo, e che per fare ciò «mandò il Figlio suo, al quale conferì il dominio di tutte le cose, perché fosse maestro, re e sacerdote di tutti, capo del nuovo e universale popolo dei figli di Dio. Per questo, infine, Dio mandò lo Spirito del Figlio suo, Signore e vivificatore, il quale per tutta la Chiesa e per tutti e singoli i credenti è principio di associazione e di unità, nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (LG 13).

Questo è il principale filone di pensiero che considera la Trinità “nucleo” della missione e che si concentra sulla teologia del Vaticano II e dell'*Ad gentes*. Ma ne vanno considerati altri due. Una seconda corrente di pensiero nasce dalla *Evangelii nuntiandi*, che papa Francesco ha definito «la *magna charta* dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo»²³, e che sottolinea la “complessità dell'azione evangelizzatrice” che deve avere come centro «l'annuncio del Cristo a coloro che lo ignorano, di predicazione, di catechesi, di Battesimo e di altri Sacramenti da conferire» (EN 17), e non l'azione sociale come molti prospettavano in quel determinato momento storico; il terzo filone di pensiero fa capo alla *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II dove si «sottolinea la centralità di Cristo e l'importanza di condividere con l'umanità la verità di Dio»²⁴, redatta per XXV anniversario del Decreto conciliare *Ad gentes* dove il centro dell'annuncio è “Gesù Cristo unico salvatore”.

Il modello di Chiesa offerto dal Vaticano II, e cioè dalla *Lumen gentium*, è senza dubbio quello della Trinità, che ritroviamo illustrata nei primi numeri dell'*Ad gentes* (cf. nn.2-4), la Chiesa “pellegrinante” la cui missione deve essere considerata come «l'attività tra l'Ascensione e la Parusia del

²¹ *Ibid.*, 369.

²² G. COLZANI, *Ad gentes e la svolta conciliare della missione*, 99.

²³ FRANCESCO, Udienda generale, 22 marzo 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2023/documents/20230322-udienza-generale.html>; <https://archive.ph/7s1mT>.

²⁴ S. B. BEVANS – R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, 452-453.

Signore»²⁵, una attività che rappresenta l'essenza stessa della Chiesa a cui partecipa ogni suo membro in virtù del mandato ricevuto da Cristo stesso nel battesimo. La missione nasce nel cuore della Trinità, da Dio Padre e creatore, sorgente prima ed inesauribile di amore, che entra nella storia dell'umanità attraverso il Figlio inviato per redimere il mondo e lo Spirito Santo «perché compisse interiormente la sua opera di salvezza e stimolasse la Chiesa ad estendersi» (AG 4).

Il Concilio ha segnato il passaggio dalle “missioni” alla “missione” e ha promosso la riflessione dei teologi e del magistero su: l'origine trinitaria della missione, la dimensione politica della missione, il dialogo interreligioso, gli attori principali della missione²⁶.

Riflettere sulla missionarietà della Chiesa, non sulle sue “missioni”, è, quindi, addentrarsi nel mistero trinitario, di Dio e del suo amore per l'umanità. La missione della Chiesa è al tempo stesso missione di ogni battezzato che si lascia coinvolgere «nella passione di Dio per il mondo»²⁷, ed è così chiamato a costruire quella fraternità inclusiva in cui tutti sono convocati per essere una cosa sola con il Dio Padre in Cristo e per mezzo dell'azione dello Spirito Santo.

Il Vaticano II ha segnato, dunque, l'inizio di una visione missionaria della Chiesa completamente nuova, nella quale essa è chiamata a continuare la missione di Cristo. Prima ancora che nell'*Ad gentes* è nella *Lumen gentium* che si sottolinea questa sua missione, la quale è in rapporto con l'annuncio e la propagazione del regno di Dio, attraverso il popolo “messianico”, il quale «costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo» (LG 9). Il regno di Dio è «il suo fine anche nel senso di missione», infatti «il regno come oggetto della missione della Chiesa non è una realtà esterna

²⁵ S. NOCETI — R. REPOLE, *Commentario ai Documenti del Vaticano II. Ad gentes. Nostra aetate. Dignitatis humanae*, EDB, Bologna 2018, 97.

²⁶ P. G. RAVAGLIA, *La valenza missionaria della teologia nella Chiesa e nel mondo di oggi*, “Divus Thomas” 101 (1998), 2, 156-163.

²⁷ *Ibid.*, 158.

ad essa; al contrario, essa ne è il germe e l'inizio, ma il regno è il suo fine, perché è destinato a crescere»²⁸. L'impulso missionario assume uno stile sempre più nuovo quando la Chiesa tutta diventa attenta ai segni dei tempi e si lascia ispirare e trasportare dallo Spirito Santo. È lui, infatti, a guidare la Chiesa nel suo cammino di santità e di evangelizzazione.

3. Lo Spirito Santo e la Chiesa

Il ruolo particolare della terza persona della Trinità nella Chiesa e nella sua missione è stato sottolineato specificamente, già prima del Vaticano II, da Y. Congar sia ne *Esquisses du Mystère de l'Église*, che ne *Le Mystère du Temple* nei quali si sviluppa il pensiero pneumatologico del teologo domenicano che è stato il “missiologo” del Vaticano II, ed uno degli ecclesiologi più importanti del XX secolo. Ma è soprattutto nella sua trilogia sullo Spirito Santo che ci offre una riflessione ancora più profonda e sistematica su Colui che chiama, facendo sua l'espressione di von Balthasar, il “grande Sconosciuto”, ed il suo impatto “ecclesiologico”²⁹. Queste sue considerazioni ci hanno dato la possibilità di «osservare un cambiamento nel modo d'impostare l'azione dello Spirito nella Chiesa»³⁰, che fino ad allora aveva privilegiato la riflessione cristologica, quasi scadendo in una forma di cristomonismo, e di considerare tutto l'importante aspetto dei doni dello Spirito, in specie i carismi che danno sempre nuova vita alla Chiesa.

Tale ruolo, grazie al contributo di Congar, ma anche e soprattutto al richiamo di Paolo VI, il quale affermava che «alla Cristologia e specialmente alla Ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo ed un culto nuovo sullo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare»³¹, è stato poi approfondito e sviluppato

²⁸ A. MIRALLES, *La missione della chiesa nella storia della teologia cattolica*, “*Annales theologici*” 18 (2004), 285-354.

²⁹ Cf. G. TANGORRA, *L'itinerario e l'opera di Yves Congar*, “*Teresianum*” 46 (1995), 2, 445-458.

³⁰ Cf. M. DE SALIS AMARAL, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Fasi storiche del rapporto fra carisma e istituzione*, “*Annales theologici*”, 26 (2012), 51-88.

³¹ PAOLO VI, Udiienza generale, 6 giugno 1973, https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730606.html; <https://archive.is/7h40s>.

proprio nel XX secolo, definito da molti il “secolo della riscoperta dello Spirito Santo”³²; infatti, poiché «lo Spirito non è soggetto allo stesso titolo del Padre e del Figlio, perché è senza volto e non parla»³³ è quindi meno conosciuto, precisamente «la difficoltà tipica dello Spirito Santo sta nel fatto che non ha volto: per questa ragione l’incontro con lui non è un faccia a faccia, e non rappresenta un Tu, ma rimane un EGLI»³⁴. Questo carattere “velato” dello Spirito Santo è sottolineato anche dai teologi ortodossi i quali «constatano una sorta di anonimato dello Spirito, la cui rivelazione plenaria è attesa solo per la fine dei tempi»³⁵ e che hanno accusato la teologia e l’ecclesiologia occidentale, cattolica e no, di aver privilegiato, come già affermato, «il riferimento a Cristo, lasciando in secondo piano lo Spirito»³⁶. Ma è pure vero che, se non si è sviluppata una pneumatologia occidentale è anche perché in Occidente non si comprende lo Spirito Santo se non nel mistero della Chiesa³⁷.

Lo Spirito Santo e la Chiesa³⁸ sono due “misteri” inseparabili e, dunque, connessi l’uno con l’altro «perché dove è la Chiesa, è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, è la Chiesa ed ogni grazia»³⁹; è ancora sant’Ireneo a dirci che la Chiesa, per opera dello Spirito Santo «ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che la contiene»⁴⁰. Questo significa che essa, la Chiesa, è trasformata e vivificata dall’azione dello Spirito e con essa tutte le sue membra, ossia ogni cristiano che partecipa

³² Cf. G. CANOBBIO, *La riscoperta dello Spirito Santo. Per un bilancio della recente pneumatologia*, “Rivista del Clero Italiano” 78 (1997), 103-122.

³³ B. SESBUOE, *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2009, 13.

³⁴ *Ivi.*

³⁵ E. BEHR SIGEL, *Lo Spirito Santo nella Chiesa ortodossa*, “Rivista di Vita Spirituale” 40, (1986), 6, 556-564.

³⁶ CANOBBIO, *La riscoperta dello Spirito Santo. Per un bilancio della recente pneumatologia*, 105.

³⁷ Cf. A. GONZALES MONTES, *Imagen de Iglesia. Ecclesiologia en perspectiva ecumenica*, Bac, Madrid 2008, 98.

³⁸ Cf. H. DE LUBAC, *Il volto della Chiesa*, Paoline, Milano 1955, 9 e ss.

³⁹ IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III, 24, 1, in *Contro le eresie e altri scritti*, E. BELLINI (a cura di) Jaca Book, Milano 1979.

⁴⁰ *Ivi.*

della sua missione di annunciare il Vangelo. Proprio san Paolo sottolinea questa presenza dello Spirito nei battezzati usando la parola “tempio”: “Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo?” (1Cor 6,19). Il mistero dello Spirito di Dio e della Chiesa non è comprensibile né individuabile se non nell’adesione ad esso attraverso la fede alimentata dalla pratica sacramentale e liturgica che rendono “visibile” una realtà “invisibile”, questa presenza di Cristo che illumina la sua Chiesa come sole che sorge: «è solo dal di dentro dell’esperienza di fede e di vita ecclesiale che vediamo la Chiesa così come è veramente: inondata di grazia, splendente di bellezza, adorna dei molteplici doni dello Spirito»⁴¹. È lo Spirito che introduce l’umanità nell’amore del Padre e del Figlio, in quella comunione intratrinitaria che diventa vita divina e salvezza, per opera dello Spirito, attraverso la Chiesa e i sacramenti. Egli è il «punto di unione tra la Trinità immanente e la economica-salvifica», ed agendo nella Chiesa ne santifica ogni parola ed attività⁴². San Basilio affermava che non esiste santità senza lo Spirito Santo⁴³, e dunque, la Chiesa è santa grazie alla presenza in essa dello Spirito che si muove e continua a spargere i suoi doni nonostante la dimensione di peccato che esiste nella comunità ecclesiale, affinché la Chiesa sia sempre e “definitivamente” santa. Ed è sempre lo Spirito che rende la Chiesa “una”, congiungendo il popolo dell’antica promessa con la Chiesa che nasce a Pentecoste e la “Chiesa terrena con quella celeste”, ed aperta a tutti i popoli della terra e di ogni tempo secondo il principio dell’apostolicità⁴⁴.

Al di là delle controversie teologiche tra Oriente e occidente il dato di fatto incontrovertibile è che lo Spirito dà vita e vivifica sia la vita della Chiesa che del cristiano, ed era presente ancor prima della creazione: «La terra era informe e vuota, le tenebre coprivano la faccia dell’abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (*Gen* 1,2). Dello

⁴¹ BENEDETTO XVI, *Omelia alla messa nella cattedrale di Saint Patrick a New York*, 19 aprile 2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080419_st-patrick-ny.html; <https://archive.ph/Y3vfr>.

⁴² A. GONZALES MONTES, *Imagen de Iglesia*, 99.

⁴³ SAN BASILIO, *Lo Spirito Santo*, XVI, 38.

⁴⁴ Cf. V. CODINA, *No estingais el Espiritu. Una iniciación a la pneumatología*, Sal terae, Santander 2008, 85-87.

Spirito si parla ben 378 volte nell'AT con il termine *ruah* come soffio vivificante, forza vitale del Dio che crea e dà la vita, è lui che suscita sapienti e profeti (cf. *Num* 11,6.25) «il Soffio-Spirito di Dio, nella Bibbia giudaica è l'azione di Dio. È ciò per cui Dio si manifesta attivo innanzitutto per dare l'animazione, la vita», ma anche per dare al suo popolo delle guide sapienti⁴⁵. Nell'Antico testamento possiamo vedere un doppio dinamismo: Dio inizia e lo Spirito vivifica⁴⁶. Anche nella nuova creazione, dopo il diluvio, è ancora lo Spirito di Dio (*ruah*) che aleggia sulle acque. È nel Nuovo Testamento, negli Atti, che fa la sua suprema comparsa come dono di Cristo e del Padre alla Chiesa nel giorno di Pentecoste, e «che si era compiuto nello stesso Cenacolo già la domenica di Pasqua»⁴⁷. È la prima esperienza della Chiesa appena costituita, che da quel momento in poi vivrà accompagnata, per sempre, dalla forza dello Spirito e farà sua la missione di Cristo; infatti, «la missione di Cristo e dello Spirito Santo si compie nella Chiesa, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo [...] con tutto il suo essere e in tutte le sue membra essa è inviata ad annunziare e testimoniare, attualizzare e diffondere il mistero della comunione della Santa Trinità»⁴⁸. L'allora cardinale Ratzinger affermava che non è possibile parlare dello Spirito Santo senza riferirsi alla Trinità, quello stesso Spirito che ci mostra Cristo nella sua relazione d'amore con Dio Padre e lo segnala, come Giovanni nel suo vangelo, quale «via, verità, e vita» (cf. *Gv* 14,6). È nello Spirito «elemento vitale della Chiesa» che conosciamo Dio ed abbiamo accesso al suo mistero che è «amore...reciprocità, scambio e comunione» e via perché l'umanità possa ristabilire quell'unità perduta a causa del peccato⁴⁹.

⁴⁵ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo. Lo Spirito Santo nell'«Economia». I. Rivelazione e esperienza dello Spirito*. Queriniana, Brescia 1981, 27.

⁴⁶ San Basilio afferma: «Tu comprendi dunque che sono tre: il Signore che ordina, la Parola che crea, il Soffio che conferma», SAN BASILIO, *Lo Spirito Santo*, XVI, 38.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem* 25.

⁴⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 737, 738.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Immagini di speranza. Percorsi attraverso i tempi e i luoghi del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 1999, 57-58.

4. Lo Spirito Santo “agente” dell’evangelizzazione (EN 75)

Abbiamo già più volte sottolineato come l’attività missionaria abbia la sua origine nel Dio Trinità e nel progetto di salvezza del Padre per l’umanità, una salvezza che ha carattere “universale” come affermato specificamente nella *Gaudium et spes*⁵⁰. L’attività missionaria, dunque, non nasce dai buoni propositi di coloro che sono “inviati” da Cristo a portare avanti la sua missione, ma dallo Spirito Santo che lavora “interiormente” nella Chiesa ed in ogni suo membro⁵¹. È, infatti, l’incontro personale ed unico con la realtà dello Spirito⁵² che ha trasformato gli apostoli impauriti in uomini capaci di affrontare anche il martirio pur di essere fedeli all’invio ricevuto da Cristo, e come allora continua ad operare in ogni credente: «con la venuta dello Spirito essi si sono sentiti idonei a compiere la missione loro affidata. Si sono sentiti pieni di forza. Proprio questo ha operato in loro lo Spirito Santo, e questo egli opera continuamente nella Chiesa mediante i loro successori»⁵³. È lo Spirito, infatti, che “anima, vivifica e santifica” sia il singolo che le comunità e la Chiesa tutta e perciò «vivere nella Chiesa significa essere una parte viva di questo tutto organico di cui lo Spirito Santo è il principio interiore in cui si continua l’incarnazione di Cristo e che si incarna lui stesso nel dogma, nel culto e nelle istituzioni sociali o gerarchiche»⁵⁴.

Il Vaticano II ci ha introdotto in una concezione pneumatologica nuova nella quale lo Spirito Santo è riconosciuto quale “respiro” della Chiesa⁵⁵, il suo “principio vitale”: «Persona divina, egli è al cuore stesso della fede cristiana ed è la sorgente e la forza dinamica del rinnovamento della Chie-

⁵⁰ Cf. GS n. 22; E. MANHAEGHE, *Le décret Ad gentes. Début d’une nouvelle ère missionnaire*, “Revue théologique de Louvain” 46 (2015), 27-56.

⁵¹ Cf. J.A. BARREDA, *La Chiesa, opera propria dello Spirito*, “Angelicum” 75 (1998), 4, 459-496 in particolare 478 e ss.

⁵² «Lo Spirito Santo si comunica alle persone, segnando ogni membro della Chiesa con il suggello di un rapporto personale e unico con la Trinità, divenendo presente in ogni persona», V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, 160.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem*, 25.

⁵⁴ Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l’Eglise*, Cerf, Paris 1953, 130.

⁵⁵ Cf. LG 4.7. 9.10.13.15.17. 32.34. 39-40.49; UR 4.7.24; AG 4; SC 6; DV 8.

sa»⁵⁶. In particolare, è nella *Gaudium et Spes* dove ritroviamo il maggior numero di riferimenti alla sua presenza e alla sua azione nella Chiesa e nel mondo, azione che – in una nuova visione ecclesiologicala – si manifesta in tutti gli uomini di buona volontà «nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» (GS 22). Questa “esperienza” nuova dello Spirito Santo si riflette sulla espansione missionaria che assume, nei diversi momenti storici diverse configurazioni, in accordo con luoghi, situazioni, persone, contesti⁵⁷. Ecco, allora, come nella storia della Chiesa Egli si è manifestato, e si manifesta, continuamente, suscitando nuovi carismi e spingendo l’attività missionaria nei luoghi più lontani della terra.

San Paolo esorta i cristiani di Tessalonica a “non spegnere lo Spirito” (1Tess 5,19), ad essere sempre attenti al suo soffio, a ciò che Egli va sussurrando nel cuore di ognuno, chiamando incessantemente uomini e donne ad essere missionari del Vangelo. Quella di Paolo è una chiamata che riguarda i cristiani di tutti i tempi, poiché «è solo grazie a Lui, allo Spirito Santo, che si può ricevere la missione di Cristo e portarla avanti... L’annuncio del Vangelo, si realizza solo nella forza dello Spirito, che precede i missionari e prepara i cuori: è Lui “il motore dell’evangelizzazione”»⁵⁸. Lo Spirito Santo opera nella storia degli uomini quale “dono di Dio” e trasforma «gli “oggi” degli uomini nell’“oggi” della grazia che salva e che santifica e incessantemente coniuga il presente del mondo al “non ancora” dell’ultimo giorno»⁵⁹.

L’azione dello Spirito Santo è condizione *sine qua* per l’attività missionaria, come affermato da papa Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii*

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem*, 2.

⁵⁷ Cf. B. FORTE, *Lo Spirito e la Chiesa*, 25 ottobre 2012 – Convegno sullo Spirito Santo, svoltosi presso la Pontificia Università Gregoriana a Roma, <https://www.notedipastoralegiovanile.it/percorsi-di-spiritualita/lo-spirito-e-la-chiesa?highlight=WyJicn-VubyIsImZvcnRliwiYnJlbn8gZm9ydGUiXQ==>; <https://archive.ph/mSteF>.

⁵⁸ FRANCESCO, Udienza generale, 22 febbraio 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2023/documents/20230222-udienza-generale.html>; <https://archive.ph/2qGpG>.

⁵⁹ B. FORTE, *Prolusione al Convegno di studio organizzato dal Dicastero delle Cause dei Santi*, Roma, 3 ottobre 2022, 29 dicembre 2024, <https://www.notedipastoralegiovanile.it/percorsi-di-spiritualita/la-santita-frutto-dello-spirito>; <https://archive.is/bW7jy>.

nuntiandi, nella quale ha sottolineato la centralità dell'evangelizzazione nella vita della Chiesa, che diventa "comunità evangelizzatrice"⁶⁰: per il pontefice, «l'evangelizzazione non sarà mai possibile senza l'azione dello Spirito Santo» (EN 75). È lo Spirito che sceglie Paolo, Stefano, Filippo per renderli testimoni del Cristo; è Lui che parla e fa comprendere agli uomini il mistero di Cristo ed «opera in ogni evangelizzatore che si lasci possedere e condurre da lui»⁶¹ (EN 75). È lo Spirito che agisce e rende chi annunzia strumento della sua potenza. Egli rafforza l'uomo interiore rendendolo capace di opporsi alla logica del peccato e della morte per essere messaggero e testimone della vita che viene da Dio e da Lui stesso. Anche Giovanni Paolo II nella *Redemptoris missio* ha sottolineato che lo Spirito Santo è il protagonista della missione della Chiesa, missione che si estende a tutte le genti ed in ogni luogo della terra, assecondando la «spinta dinamica dello stesso Spirito», il quale suscita nuovi carismi da accogliere e richiede ad ognuno di «inculturarsi» nei diversi ambienti e luoghi, per collaborare alla missione di Cristo (cf. RM 23). Ricordando la missione degli apostoli e di Paolo e Barnaba il pontefice afferma che è «lo Spirito che spinge ad andare sempre oltre, non solo in senso geografico, ma anche al di là delle barriere etniche e religiose, per una missione veramente universale» (RM 24). Ma afferma pure la piena libertà dello Spirito Santo che non può essere imprigionato in una dimensione spazio-temporale, cosicché Egli «soffia dove vuole» (Gv 3, 8).

Papa Francesco ha tenuto delle catechesi sullo Spirito Santo dal 29 maggio all'11 dicembre 2024 ed in esse ha sottolineato come la terza persona della Trinità vive ed opera nella Chiesa e nelle persone, ma soffermandosi sulla missione di annunciare il Vangelo dice:

⁶⁰ Cf. J.H. KROEGER, *Discovering the Profound Wisdom of Pope Paul VI's Evangelii nuntiandi*, "Landas" 32 (2018), 2, 91-107.

⁶¹ «A lui si rivolge tutto ciò che ha bisogno di santificazione; lui desiderano ardentemente tutti quelli che vivono secondo virtù: dal suo soffio sono come rinvigoriti e aiutati a raggiungere il fine loro proprio anche secondo natura. Capace di perfezionare gli altri, egli per sé non vien meno in nessuno; vive senza bisogno di rifare le sue forze e anzi rifornisce la vita; non ingrandisce per progressivi accrescimenti, ma è la pienezza continua», SAN BASILIO, *Lo Spirito Santo*, IX, 22.

il Vangelo dev'essere predicato “mediante lo Spirito Santo”. La Chiesa deve fare proprio ciò che Gesù disse all'inizio del suo ministero pubblico: “Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio” (*Lc* 4,18). *Predicare con l'unzione dello Spirito Santo* significa trasmettere, insieme con le idee e la dottrina, la vita e la convinzione della nostra fede. Significa fare affidamento non su “discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza”⁶².

Come fare ciò? Il papa suggerisce due pratiche fondamentali: la prima invocare lo Spirito affinché sia Lui a guidarci; la seconda è annunciare veramente Cristo e non noi stessi. In tal senso nel quinto capitolo della *Evangelii gaudium* parla di “evangelizzatori con Spirito”, ossia di «evangelizzatori che si aprono senza paura all'azione dello Spirito Santo», persone che si lascino “trasformare” «ben fondati sulla preghiera, senza la quale ogni azione corre il rischio di rimanere vuota e l'annuncio alla fine è privo di anima» perché «Gesù vuole evangelizzatori che annuncino la Buona Notizia non solo con le parole, ma soprattutto con una vita trasfigurata dalla presenza di Dio» (EG 259). La preghiera, dunque è l'elemento fondamentale attraverso il quale avviene la trasformazione ad immagine di Cristo per vivere una «progressiva vita “secondo, lo Spirito”» (EG 162). Lo stesso Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* afferma che bisogna pregare incessantemente lo Spirito Santo “con fede e fervore” e Giovanni Paolo II nella *Dominum et vivificantem* parla della preghiera come necessità ed allo stesso tempo frutto dello Spirito Santo, e della Chiesa che, perseverante nella preghiera e sposa di Cristo, invoca la venuta dello Sposo. È necessario pregare nello Spirito e con lo Spirito, che sempre ci verrà in aiuto perché noi, da soli, non sappiamo cosa è conveniente chiedere al Padre (cf. Rom 8,26).

⁶² FRANCESCO, Udienza generale, 4 dicembre, 2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2024/documents/20241204-udienza-generale.html>; <https://archive.is/FJkiA>.

5. Lo Spirito Santo e l'oggi della Chiesa

Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa. Egli dà la vita, suscita i differenti carismi che arricchiscono il popolo di Dio e, soprattutto, crea l'unità tra i credenti: di molti fa un corpo solo, il corpo di Cristo. Tutta la vita e la missione della Chiesa dipendono dallo Spirito Santo; Lui realizza ogni cosa⁶³.

Le parole di papa Francesco ci ricordano che lo Spirito di Dio agisce in ogni credente e che la sua azione coinvolge tutta la nostra persona, trasformandola, sempre nel rispetto della nostra libertà. Egli, lo Spirito, lavora nel profondo di noi stessi, nella nostra interiorità rendendola “viva e palpitante”, la “abita”. Paolo VI affermava che «lo Spirito Santo ha la sua cella preferita nell'essere umano, il cuore, il centro intimo, libero, profondo, personale della nostra vita interiore»⁶⁴ e che, se non impariamo ad ascoltarlo facendo tacere tutto il resto, difficilmente potremo rispondere all'azione della grazia.

Ma, cosa ci chiede oggi lo Spirito Santo? Diversi anni fa il teologo Victor Codina faceva suoi gli interrogativi di alcuni teologi: lo Spirito Santo parla ancora alla Chiesa di oggi? Come ascoltarlo e discernere in mezzo a tante voci?⁶⁵ Paolo VI nel 1975 diceva: «Consideriamo ora la persona stessa degli evangelizzatori. Si ripete spesso, oggi, che il nostro secolo ha sete di autenticità. Soprattutto a proposito dei giovani, si afferma che hanno orrore del fittizio, del falso, e ricercano sopra ogni cosa la verità e la trasparenza» (EN 76). Sono parole pronunziate cinquant'anni fa, ma che sottolineano una realtà ancora assolutamente attuale: la necessità della testimonianza autentica, lontana anni luce da quella “mondanità spirituale” che pure ancora è un pericolo, una tentazione costante per ogni cristiano, dalla quale ci mette in guardia papa Francesco. In che modo possiamo testimoniare, dare ragione della speranza che è in noi (cf. 1Pt 3,15)? Gesù, nel Vangelo di Giovanni dice ai suoi discepoli: «Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Pa-

⁶³ FRANCESCO, *Omelia Cattedrale Cattolica dello Spirito Santo*, Istanbul Sabato, 29 novembre 2014 https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141129_omelia-turchia.html; <https://archive.is/UwvRY>.

⁶⁴ PAOLO VI, *Udienza Generale*, 6 giugno 1973.

⁶⁵ Cf. V. CODINA, *No estingais el Espiritu*, 148.

dre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26). Le parole di Gesù sono indicative della presenza dello Spirito in mezzo ai suoi e nella Chiesa fino alla fine dei tempi, come Colui che aiuta ed insegna. Giovanni Paolo II in una sua udienza ha parlato del «magistero intimo dello Spirito Santo»⁶⁶, Maestro per gli apostoli e per la Chiesa tutta, “gioiosa certezza” che guida gli evangelizzatori nella trasmissione della Parola; per coloro che lo possiedono è «fonte di conoscenza della verità... lo Spirito Santo è il Maestro sovrano che li illumina e guida li preserva dall’errore rendendoli vittoriosi nel continuo conflitto tra “spirito della verità” e “spirito dell’errore”»⁶⁷.

Il mondo attuale è segnato dai ritmi frenetici del lavoro, dalla presenza sempre più opprimente dei social media, dal consumismo esasperato, dall’edonismo e dall’individualismo che stanno distruggendo la vocazione primordiale e naturale dell’essere umano: vivere in comunione. Oggi più che mai è necessario leggere i segni dei tempi, possedere quello che papa Francesco chiama “discernimento evangelico”, che deve essere proprio del discepolo missionario (cf. EG 50). Il presupposto è la fede, soprattutto la fede nello Spirito Santo che, nella sua libertà, semina luce nelle tenebre e ci spinge ad andare avanti per vedere «il vino in cui l’acqua può essere trasformata, e a scoprire il grano che cresce in mezzo della zizzania» (EG 84). Il pensiero di papa Francesco sull’attività missionaria parte proprio dall’analisi di questo mondo, della società, dei problemi e delle angosce che la pervadono, alle quali solo Cristo può dare risposta. Nella *Evangelii gaudium* leggiamo che tutti i battezzati sono discepoli missionari «per la forza santificatrice dello Spirito che spinge ad evangelizzare» (EG 119). Ma dove? Oggi l’azione missionaria, proprio in virtù della globalizzazione, dei continui spostamenti umani, ha assunto contorni nuovi e va ripensata, considerando non tanto i luoghi, ma il contesto umano⁶⁸.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale, 24 aprile 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910424.html; <https://archive.ph/grUIV>.

⁶⁷ *Ivi*.

⁶⁸ F. PLACIDA, *Le prospettive aperte da Redemptoris missio 37c nel rapporto Nuovi Media e catechesi. Dall’approccio strumentale alla proposta evangelizzatrice e culturale*, in L. PANDOLFI (a cura di), *Evangelizzazione e dialogo con il mondo. La missione della Chiesa*

Lo Spirito ci spinge ad assecondare i suoi “gemiti” per andare in areopaghi culturali e sociali sempre nuovi, per questo è necessario saper “ascoltare” non solo Lui, ma anche i gemiti di questa umanità in continua trasformazione dove cresce la categoria dei poveri e degli esclusi. Infatti, se decenni fa l’azione missionaria era pensata soprattutto “ad extra”, in ambiti mai raggiunti dal messaggio evangelico, oggi è necessario ripensare l’azione evangelizzatrice soprattutto “ad intra”, nei contesti socioculturali altamente globalizzati e industrializzati, dove il cristianesimo si è diluito, o addirittura smarrito, nelle esigenze di un mondo che sta perdendo i valori fondamentali. È in atto, infatti, un forte processo di “scristianizzazione” che vede protagoniste le società più sviluppate, specie dell’Europa, e che richiede urgentemente una “rievangelizzazione”. Laddove il cristianesimo non è scomparso appare però debole e con una conoscenza “superficiale” di Cristo e del suo messaggio. I continui attacchi alla dignità umana, alla vita, alla libertà, rendono necessario un nuovo annuncio con il quale la Chiesa, ed ogni singolo battezzato, devono impegnarsi soprattutto a “riavvicinare”, con tenerezza e misericordia, coloro che si sono allontanati, ma pure ad affrontare la «diffusa indifferenza relativista, connessa con la disillusione e la crisi delle ideologie verificatesi come reazione a tutto ciò che appare totalitario» (EG 61). Non si tratta solo di annunciare – o riannunciare – il kerigma, ma di far sì che tale annuncio possa colmare il vuoto creato dalla secolarizzazione e riaccendere la fede, ricreando quei valori di solidarietà e di comunione che stanno soccombendo sotto il peso di una cultura sempre più laicista. Il messaggio cristiano deve portare gioia e riaccendere luoghi e persone dove si è prodotta «una “desertificazione” spirituale, frutto del progetto di società che vogliono costruirsi senza Dio» (EG 86), e per questo è impellente ascoltare lo Spirito Santo che ci chiama insistentemente a continuare la missione di Cristo nella Chiesa e nel mondo di oggi.

Conclusione

«Lo Spirito anima la storia della Chiesa come storia missionaria. Egli

dalla Redemptoris missio a oggi, UUP, Città del Vaticano 2021, 129-166 in particolare 149 e ss.

ispira e sostiene la missione della Chiesa»⁶⁹. Questa verità innegabile è narrata dal giorno della Pentecoste ed ancora oggi in questi tempi nei quali nuovamente assistiamo alla forza creatrice dello Spirito che genera continuamente nuovi carismi, esortando ovunque uomini e donne ad annunciare il Vangelo con forza, coraggio e speranza, e che spinge a donare ancora, anche nel sangue, la propria vita per Cristo. Gli anni trascorsi tra l'approvazione dell'*Ad gentes*, la sua applicazione pratica e l'oggi, ci parlano di continui sforzi per rinnovare la missione evangelizzatrice, e far arrivare dovunque e più efficacemente il messaggio di amore di Dio e la sua salvezza in Cristo. Il contributo del magistero papale è stato illuminante, ed ha creato nuovo impegno e nuove forze al servizio del Vangelo. Ma non sempre si è riusciti a portare avanti con sufficiente entusiasmo e con buoni risultati il processo di evangelizzazione perché «a volte nella chiesa cadiamo nella vanitosa sacralizzazione della propria cultura, e con ciò possiamo mostrare più fanatismo che autentico fervore evangelizzatore» (EG 117). Papa Francesco ci ha chiesto con insistenza di “uscire”: da noi stessi, dalle nostre convinzioni, per essere “Chiesa in uscita” verso le periferie del mondo, dove vivono i $\frac{3}{4}$ dell'umanità, affrontando le sfide delle nuove culture, dei nuovi messaggi e paradigmi (cf. EG 73), in dialogo costante con le altre religioni ricordando che «ogni insegnamento della dottrina deve situarsi nell'atteggiamento evangelizzatore che risvegli l'adesione del cuore con la vicinanza, l'amore e la testimonianza» (EG 42). Lo Spirito Santo oggi ci chiede di osservare bene questo mondo con gli occhi di Cristo «sguardo del Buon Pastore, che non cerca di giudicare, ma di amare» (EG 125), non con i nostri, ci chiede di ascoltare il «grido di dolore degli altri» (EG 54) senza essere indifferenti e senza escludere nessuno, come invece accade nella nostra società, opponendoci «a un'economia dell'esclusione e della inequità» (EG 53). E ci chiede di essere sempre attenti al suo soffio, perché non ci saranno rombi di tuoni o teofanie spettacolari nelle quali cercarlo, ma sempre nuovi occhi e mani nuove tese in cerca di aiuto e solidarietà.

Caterina Ciriello

Pontificia Università Urbaniana
(c.ciriello@urbaniana.edu)

⁶⁹ BARREDA, *La Chiesa, opera propria dello Spirito*, 482.

ABSTRACT

Dall'approvazione del Decreto *Ad gentes* sono passati sessant'anni, e lo Spirito Santo, come promesso da Gesù agli apostoli, è sempre presente nella Chiesa e anima incessantemente l'attività missionaria per realizzare il disegno di salvezza del Padre in Cristo e per opera sua. Lo Spirito Santo è "l'anima" dell'attività missionaria, come affermato dai pontefici che si sono succeduti a partire dal Vaticano II. Ma, cosa ci dice oggi lo Spirito? Verso quali orizzonti missionari ci chiede di rivolgerci? Come ascoltarlo in mezzo alle tante voci di questo mondo?

50 ANNI DAL DECRETO AD GENTES

Sixty years have passed since the approval of the Decree *Ad gentes*, and the Holy Spirit, as promised by Jesus to the apostles, is always present in the Church and unceasingly animates missionary activity to realise the Father's plan of salvation in Christ and through him. The Holy Spirit is the 'soul' of missionary activity, as affirmed by successive pontiffs since Vatican II. But, what is the Spirit telling us today? Towards which missionary horizons does he ask us to turn? How can we listen to him in the midst of the many voices of this world?

Keywords: *Ad gentes*; Holy Spirit/Mission; Holy Spirit/Trinity

Marco Strona

VIE PER UN RI-PENSAMENTO DEL RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E CULTURA

una Teologia dal popolo

Introduzione – 1. Tre letture originali; 1.1. G. Ferretti. Esodo dalla cristianità: quattro forme; 1.2 J. De Kesel e C. Delsol. Fine della cristianità: ritorno del paganesimo o nuovo inizio? – 2. Cristianesimo e cultura: un dibattito in corso. Il dialogo su “Avvenire”; 2.1 Nuclei teorici; 2.2 Paradigmi – 3. Lucio Gera e Rafael Tello: pensare e agire “dal” popolo – Conclusione

Keywords: cristianesimo; cristianità; cultura; teologia del popolo

Introduzione

In occasione degli auguri rivolti alla Curia Romana, nel Natale del 2019, Papa Francesco ha affermato:

Fratelli e sorelle, *non siamo nella cristianità, non più!* Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati. Abbiamo pertanto bisogno di un cambiamento di mentalità pastorale, che non vuol dire passare a una pastorale relativistica. *Non siamo più in un regime di cristianità* perché la fede – specialmente in Europa, ma pure in gran parte dell’Occidente – non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negata, derisa, emarginata e ridicolizzata¹.

Sono parole che certamente hanno lasciato, forse inizialmente, alquanto perplessi: «non siamo più in un regime di cristianità».

Ma è davvero così sconvolgente questa frase? O piuttosto Francesco,

¹ FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, 21 dicembre 2019, http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html; <https://archive.is/JQQd7>.

come ogni profeta, ha cercato di aprirci gli occhi e la mente per scorgere ciò che lo Spirito Santo suggerisce oggi alla Chiesa?

La fine della cristianità riguarda la scissione di un sistema di valori condiviso che ha unito per secoli, almeno in Occidente, la Chiesa e la società. Per molti secoli, infatti, il cristianesimo e la tradizione biblica hanno svolto un ruolo importante nel plasmare e costruire la cultura e la società in Occidente.

Come ha affermato Erio Castellucci durante la prima assemblea sinodale delle Chiese italiane lo scorso novembre:

Chiesa e società, anche in Italia, non sono più gemelle, né spesso parte della stessa famiglia; non esiste più un “sistema di valori” condiviso; la tradizione cristiana non rappresenta più una piattaforma comune nella vita della gente, e la pratica della fede è abbondantemente disertata dai battezzati, mentre crescono le persone che in Italia si professano non credenti o appartengono ad altre religioni².

Cosa fare dunque?

Se la fine della cristianità è un dato ormai oggettivo, il cristianesimo è vivo, perché fondato sul dato della Resurrezione, che può ancora e sempre plasmare e convertire i cuori dei singoli e della comunità.

In questa sede verrà proposto un itinerario, di tipo storiografico e teoretico, per cercare di delineare possibili vie che conducano ad una riformulazione del rapporto tra cristianesimo e cultura – o meglio le culture, le pratiche di vita e i contesti che abitano il mondo – nel segno di un nuovo pensiero che, illuminato dalla Rivelazione, sia capace di essere all’altezza del suo originale compito e della sua inedita responsabilità.

Il presente lavoro è suddiviso in tre tappe. Nella prima vengono presentate le tesi di tre Autori che, alla luce di quanto detto sopra, propongono una lettura originale, non cioè pessimistica né catastrofica, della fine della cristianità sottolineando il *kairòs* da cogliere e vivere. Si tratta della voce di Giovanni Ferretti, Chantal Delsol e Jozef De Kesel.

² E. CASTELLUCCI, *Relazione* Principale alla prima Assemblea sinodale, 15 novembre 2024, <https://www.chiesacattolica.it/prima-assemblea-sinodale-la-relazione-principale-di-mons-castellucci/>; <https://archive.is/zFZUk>.

Nella seconda parte viene presentato il dialogo iniziato dal quotidiano “Avvenire” nel 2024, e che ancora è in corso, circa il rapporto tra cristianesimo e cultura.

Infine, nella terza parte, viene avanzata la proposta teoretica per ripensare quanto dichiarato nel titolo: un nuovo rapporto tra teologia e cultura. Le voci che qui si alterneranno sono quelle dei due padri fondatori della teologia argentina del popolo, detta anche teologia della cultura: Rafael Tello e Lucio Gera.

1. Tre letture originali

1.1. G. Ferretti. Esodo dalla cristianità: quattro forme

Al conclamato grido che annuncia la fine della cristianità, Giovanni Ferretti preferisce utilizzare l'espressione di «esodo dalla cristianità»³, per sottolineare, in tal modo, la sua accezione positiva per il cristianesimo: «un'occasione propizia, un tempo di grazia (*kairós*) che ne favorisce la liberazione da legami troppo stretti con una cultura ormai sorpassata»⁴.

La domanda, a questo punto, giunge spontanea: cosa si intende per cristianità? La risposta è lunga e complessa, dato che il termine “cristianità” può indicare varie realtà e quindi prestarsi a equivoci. Ferretti propone quattro definizioni.

La prima: la cristianità come inculturazione della fede.

La prima forma di cristianità è costituita dalla «concretizzazione culturale della fede cristiana comunitariamente professata»⁵, sia dal punto di vista antropologico che teologico.

Dal punto di vista antropologico, prosegue Ferretti, perché l'essere umano è essenzialmente un essere culturale «che non può non esprimersi dando origine ad una cultura». Dal punto di vista teologico «perché l'incarnazione del Figlio di Dio non è solo l'evento fondatore cen-

³ G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il “nostro” cristianesimo nel mondo moderno secolare*, Elledici, Torino 2011, 11.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, 13.

trale della fede cristiana ma anche il modello secondo cui questa deve essere vissuta, divenendo lievito delle concrete esperienze di vita personale e comunitaria»⁶. Possiamo quindi dire che storicamente non si è mai data – né mai può darsi – una vita cristiana senza questa prima forma di cristianità, ovvero di espressione, di incarnazione o di interpretazione creativa della fede in forme culturali di vita associata.

I fattori, sottolinea Ferretti, che possono innescare la fuoriuscita da questa forma di cristianità possono essere ricondotti, fondamentalmente, alla rottura, o meglio alla cristallizzazione, tra la fede e la cultura, vivendo tale rapporto come un dato di fatto e immodificabile.

La seconda forma di cristianità: dogmatizzazione di una forma di inculturazione. Questa seconda forma prevede l'identificazione tra una forma di inculturazione della fede con una sola specifica cultura, considerandola l'unica autentica concretizzazione ed espressione storica del cristianesimo.

Il regime di cristianità culturale che viene così ad instaurarsi, prosegue l'Autore, «finisce per pretendere di coincidere con il cristianesimo stesso, tanto che ogni distacco o contestazione dalla cristianità costituita viene bollato come distacco o contestazione del cristianesimo»⁷.

La terza forma di cristianità: la religione civile. Per cristianità, in questo senso, si intende sia l'espressione culturale della fede, sia «l'esito del suo fermentare ed animare la società fin nelle sue istituzioni civili»⁸. Il cristianesimo, in questo caso, costituirebbe il tessuto connettivo di fondo della società, sia a livello di *Weltanschauung*, sia a livello delle istituzioni che regolano l'integrazione e la convivenza sociale, divenendo così una vera e propria religione civile: un orizzonte di valori e di senso che sostiene e motiva le istituzioni civili di un popolo.

La quarta forma di cristianità: *instrumentum regni*.

Tale forma, afferma Ferretti, «sopravviene quando il cristianesimo non solo offre alle istituzioni civili il proprio orizzonte di valori e/o di senso, ma le sacralizza nella loro concretezza storica, divenendo così,

⁶ *Ibid.*, 14.

⁷ *Ibid.*, 16.

⁸ *Ibid.*, 17.

oltre che fattore di stabilità e di coesione sociale, anche un potente mezzo di conservazione dello status quo»⁹.

Così facendo il cristianesimo e le sue istituzioni ecclesiastiche si riducono ad un vero e proprio *instrumentum regni* e, come tali, «per un verso ottengono un regime di favore da parte del potere politico, mentre per un altro verso sono ampiamente subordinati ad esso, con un costante controllo del loro effettivo contributo alla stabilità e sicurezza dell'assetto socio-politico vigente»¹⁰.

In tale forma di cristianità, conclude Ferretti, il cristianesimo rischia di perdere il suo carattere squisitamente escatologico.

Le quattro forme che il termine cristianità può assumere ci suggeriscono una domanda e ci invitano ad un'analisi approfondita. La domanda è: cosa fare dunque? L'analisi richiede un approfondimento del rapporto tra cristianesimo e cultura e quindi al rapporto tra l'universalità evangelica e il pluralismo culturale.

1.2 J. De Kesel e C. Delsol. Fine della cristianità: ritorno del paganesimo o nuovo inizio?

In un suo recente testo, intitolato *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Chantal Delsol tenta di argomentare in che modo, secondo lei, il pensiero cristiano abbia progressivamente rinunciato alla cristianità, al suo legame, cioè con la cultura.

L'inizio della cristianità si fa generalmente risalire al regno dell'Imperatore Costantino (272-337) che, convertitosi al cristianesimo, si è impegnato attraverso molte riforme a conferire alla religione cristiana uno statuto ufficiale.

Ma per parlare effettivamente di cristianità occorre attendere l'avvento del governo di Teodosio, in particolare l'anno 394.

A poco a poco, secondo Delsol, il dialogo tra cristianesimo e modernità non ha portato frutti fecondi, anzi: «la cristianità come cultura particolare è stata trascinata nella sua caduta dal cedimento della base che

⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰ *Ibid.*, 19.

ne sosteneva l'esistenza»¹¹. Secondo l'Autrice del testo è nel periodo post rivoluzione francese che comincia a delinearsi l'inizio della fine della cristianità, attraverso quello che lei chiama un «ribaltamento dogmatico»¹²: l'affermazione della centralità del soggetto, quindi del primato dell'individuo, conduce – sostiene Chantal – ad una lenta inversione normativa, una sostituzione di paradigmi «che dovrà arrivare fino a una totale adeguazione tra i costumi e le nuove credenze»¹³. Inversione che, addirittura, intende chiamare «ontologica»¹⁴.

Tale inversione ontologica viene così definita:

Ogni cultura o civiltà compie, in un momento originario e decisivo della sua storia, delle scelte ontologiche basilari su cui tutto il resto si costruisce e si appoggia: la morale, i costumi e le usanze. Per la cristianità, questo momento decisivo fu l'epoca dei primi concili, che stabilirono i contorni delle verità fondamentali su cui sarebbero vissuti sedici secoli di civiltà cristiana: Dio, la persona, la morale¹⁵.

Pertanto, secondo Delsol – e questo è il perno della sua riflessione – «ciò che fonda una civiltà non è la verità, ma la fede in una verità»¹⁶.

Muovendosi in questa prospettiva, la tesi di Delsol diviene perentoria: «il cristianesimo ha bisogno di una presa legittima sulla società se vuole compiere la sua missione apostolica [...] Le società pluralistiche di oggi non accettano più l'influenza dominante di una convinzione religiosa o ideologica»¹⁷.

L'Autrice del testo se, da un lato, intende sottolineare – giustamente – che il senso religioso è inestirpabile dalla natura umana, dall'altro afferma la necessità, per la religione cristiana, di manifestare apertamente la sua identità in conformità ad una cultura specifica. La questione spinosa che

¹¹ C. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Cantagalli, Siena 2022, 20.

¹² *Ibid.*, 51.

¹³ *Ibid.*, 53.

¹⁴ *Ibid.*, 57.

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ *Ibid.*, 59.

¹⁷ *Ibid.*, 27.

però bisogna approfondire, e che diventa centrale, è proprio quella del rapporto tra l'universalità evangelica e il pluralismo culturale: una questione antica e sempre nuova.

Si tratta, a ben vedere, della questione della traduzione della fede. È indubbio, infatti, che bisogna tenere conto adeguatamente del movimento dialettico tra universalità/particolarità inerente, come sottolinea Piero Coda, «all'identità e alla relazione interna al fatto religioso nella sua pluralità espressiva»¹⁸.

«Che diventa, che diventerà la Chiesa senza cristianità?»¹⁹. La domanda di Delsol trova questa risposta: «di fronte allo sconvolgimento radicale che ho sopra descritto a grandi linee, le reazioni dell'istituzione sono diverse. Ma la più comune, e in particolare tra i chierici, è oggi quella della rassegnazione e della rinuncia»²⁰.

Di fronte a questa analisi deprimente e triste Chantal Delsol propone però un'alternativa: «il nostro compito non è di produrre società dove “il Vangelo governa gli Stati”, ma, per usare le parole di Saint-Exupéry, di «camminare adagio adagio verso una fontana»²¹. La proposta di una testimonianza che sa farsi cammino, fonte, che sa quindi abbeverare e dissetare la grande sete di risposte che l'umanità lancia e grida al cospetto di Dio.

A questa conclusione si aggancia il libro di J. De Kesel, *Cristiani in un mondo che non lo è più. La fede nella società moderna*.

Proprio all'inizio del testo, il Cardinale si domanda: «si può essere cristiane/i in un mondo che non lo è?»²². La risposta è perentoria e originale: «sì, a condizione però di accettare, abitare e valorizzare il presente per quello che è, con il suo tratto irreversibile e con le sue promesse, con le sue perdite e le sue risorse, con le sue nostalgie e le sue speranze»²³. Non

¹⁸ P. CODA, *L'evento della traduzione, comunicazione della fede nel rapporto tra le culture*, in A. GASPERONI – B.S. ZORZI (edd.), *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione?*, Cittadella, Assisi, PG 2012, 48.

¹⁹ DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, 103.

²⁰ *Ivi*.

²¹ *Ibid.*, 119.

²² J. DE KESEL, *Cristiani in un mondo che non lo è più. La fede nella società moderna*, LEV, Città del Vaticano 2023, 7.

²³ *Ivi*.

si tratta di una “resa” di fronte al mondo, né di una forma di compromesso. La questione è molto più radicale: come rimanere fedeli al fatto della Rivelazione, riconoscendo la necessità della sua traduzione nel segno e nel costruito linguistico, e quindi in termini culturali.

Se il cristianesimo, seguendo questa diagnosi, «ha smesso di essere una religione culturale e la cultura occidentale ha smesso di essere religiosa»²⁴, torna urgente la domanda: che fare dunque?

Senza negare la crisi in cui versa il cristianesimo, né tantomeno assumere toni catastrofici e pessimistici, De Kesel propone un radicamento che non confonde cristianesimo e cristianizzazione, e che mira a riscoprire la promessa divina proprio all'interno dell'orizzonte secolarizzato, «attraverso le culture e la loro capacità di ospitare le differenze, di dialogare con le alterità, di prendersi cura dell'estraneità»²⁵.

Si tratta, dunque, di rinunciare alla pretesa di monopolizzare la cultura, per riscoprire la stessa natura umana come desiderio di una cultura abitabile. Una cultura, secondo De Kesel, «costituisce il modo in cui l'uomo abita il mondo»²⁶; la cultura organizza tutte le componenti e le dimensioni della vita.

Se, pertanto, il cristianesimo non coincide più con una cultura specifica, ciò che è necessario sottolineare è che la domanda su Dio, il desiderio di Dio, non cesserà mai di essere posta, ma rimarrà sempre una domanda attuale e inevitabile per l'umanità e per la stessa convivenza degli esseri umani.

2. Cristianesimo e cultura: un dibattito in corso. Il dialogo su “Avvenire”

Il 5 febbraio 2024 il quotidiano “Avvenire” inaugura un interessante dibattito e approfondimento per ri-pensare – ed eventualmente in quali forme – il rapporto tra cristianesimo e cultura.

Il dialogo è scaturito da due articoli. Il primo di Pierangelo Sequeri, che già a partire dal titolo mostra tutta la sua originalità e pertinenza, *Cercatori*

²⁴ *Ivi.*

²⁵ *Ivi.*

²⁶ *Ibid.*, 25.

*e trovatori. Uscire dalla nevrosi ecclesiogena: raccontiamo la Chiesa com'è*²⁷.

Il divorzio tra Vangelo e cultura, o meglio le culture, si è verificato anche a causa della troppa auto-referenzialità della Chiesa, del ripiegamento su sé stessa: di ciò che, insomma, prende il nome di clericalismo. La domanda, centrale, che pone Sequeri, è dunque la seguente: «quale “riforma” e quale “uscita” diventa immaginabile in linea con il Vangelo di Gesù? Il punto è se il nostro orizzonte è quello di chiudere la Chiesa su se stessa o aprire il regno di Dio per tutti gli altri».

I cercatori e i trovatori, secondo l'Autore, sono tutti coloro che, anziché rinchiudersi nelle loro roccaforti ideologiche si lasciano sorprendere dal «*charisma* della percezione di questa inaudita *oikonomia* della rivelazione, che riconcilia la vita umana e il destino di Dio».

Cercatori e trovatori, secondo lui, sono tutti coloro che continuamente si fanno interpellare dall'alterità dell'Altro, e quindi degli altri esseri umani, nell'orizzonte di un nuovo umanesimo, il cui centro di Archimede è la persona di Gesù Cristo, il Risorto, che ha «definitivamente abbattuto per sempre il “muro di divisione” che separa i destini dell'umano», facendo dei due un popolo solo unito nell'amore.

All'articolo di Sequeri è seguito quello di Roberto Righetto (9 marzo 2024): *Perché i cattolici fanno fatica a rispondere alle sfide culturali?*

Secondo Righetto l'articolo di Sequeri ha permesso di aprire un dibattito sulla scarsa attenzione verso la cultura da parte della Chiesa Cattolica.

L'attenzione da porre nei confronti della cultura non è un mero esercizio estetico, ma una necessità, un atto di carità verso il mondo che sempre più ha bisogno di risposte alle grandi domande, che nemmeno l'IA può rispondere adeguatamente: «Che senso ha la nostra vita? Crediamo in qualcosa di più grande di noi?»²⁸ Risiede proprio qui l'importanza e la centralità della cultura. Per porsi in dialogo con le sfide e le domande del mondo

²⁷ P. SEQUERI, *Cercatori e trovatori. Uscire dalla nevrosi ecclesiogena: raccontiamo la Chiesa com'è*, “Avvenire”, 5 febbraio 2024; <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/uscire-dalla-nevrosi-ecclesiogena-ora-raccontiamo-la-chiesa-com>; <https://archive.is/oD-VEG>.

²⁸ R. RIGHETTO, *Perché i cattolici faticano a rispondere alle sfide culturali?*, “Avvenire” 9 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/i-cattolici-alla-sfida-della-cultura>, <https://archive.is/4dUiN>.

contemporaneo la Chiesa deve allora accettare due sfide: «il primato della cultura – e la riscoperta dell’immenso patrimonio teologico del cristianesimo – e la consapevolezza che l’evangelizzazione oggi si svolge anche attraverso il bello e il buono».

Una cultura, quindi, che si incarna nelle piaghe e nelle ferite del mondo e della società, e da lì scopre la luce del Risorto che brilla e conferisce un significato diverso e nuovo.

A partire da queste due prime provocazioni – di Sequeri e di Righetto – sono seguiti diversi interventi²⁹, tutti cercando di delineare un nuovo rapporto tra cristianesimo e cultura.

Ne è emerso un dialogo, che ancora prosegue, incentrato, fondamentalmente, intorno a due nuclei teoretici da cui emergono tre paradigmi.

I nuclei teoretici che ho delineato riguardano il rapporto tra cristianesimo e storia/profezia e il rapporto tra trascendenza/immanenza.

I paradigmi che, a mio avviso, gli Autori ci restituiscono come chiavi di lettura sono: dialogo, creatività, narrazione.

2.1 Nuclei teoretici

a) Storia e profezia.

La ricerca del regno di Dio deve essere mediata dall’immersione nella storia.

In questa direzione si muove Sergio Massironi che, nel suo articolo intitolato *Esercizi di profezia*³⁰ invita a riprendere la lezione dell’Umanesimo per ripensare, in maniera nuova e creativa, il ruolo che la cultura cattolica, soprattutto attraverso il paradigma della profezia, può e deve esercitare. Innestarsi sul terreno della cultura popolare, quindi immergendosi in un dialogo aperto e sincero con il mondo, significa aprirsi, in un continuo interscambio, con altri mondi, mentalità e modi di vivere, nei quali, però, «il Risorto ancora ci precede». Nell’economia di questo discorso è necessario *ricostruire il rapporto con la storia*. È questo il titolo

²⁹ A partire da marzo 2024 fino a agosto dello stesso anno, ma è ancora in corso.

³⁰ S. MASSIRONI, *Esercizi di profezia per smontare ogni scusa*, “Avvenire”, 15 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/massironi-esercizio-di-profezia-che-smonta-ogni>; <https://archive.is/lddyf>.

dell'articolo di Agostino Giovagnoli³¹. La sinodalità, secondo l'Autore, è la chiave attraverso cui la Chiesa può e deve riflettere su sé stessa e sul suo rapporto con il mondo. Ma è proprio il rapporto con la storia che, secondo l'Autore, ha manifestato sempre diverse problematiche per la Chiesa. Un esempio eclatante, secondo lui, sarebbe manifestato dalla vicenda del *Sillabo* di Pio XI. Chiudere le porte alla storia, prosegue, significa serrare la possibilità di ogni dialogo e quindi di possibilità di conversione. Il Concilio Vaticano II ha segnato una svolta nella vicenda di tali rapporti. Il rapporto tra Chiesa e mondo non riguarda tanto, e nemmeno primariamente, qualcosa di diplomatico. È in gioco lo stesso significato della fede. Senza storia, conclude Giovagnoli, lo stesso cristianesimo risulta incomprensibile.

La cultura, infatti, è l'azione di comprendere ciò che accade, raccontarlo e renderlo migliore. Nel suo intervento, intitolato *Al mondo frammentato offriamo l'orizzonte della Pasqua*³², Milena Santerini invita ad accettare due sfide: la comprensione, in profondità, delle differenze culturali; la ricerca comune del senso. Per quanto riguarda la prima sfida il compito diventa quello di «creare una nuova interculturalità, non universalista e prepotente, ma neanche relativista e indifferente, che metta in dialogo le persone orfane del quadro culturale di riferimento e in cerca di nuove identificazioni». La seconda sfida si incentra sulla ricerca del senso che, prosegue «è il presupposto di ogni riflessione che non voglia restare in balia della frammentazione».

Riferendosi la questione del rapporto tra cattolici e storia/cultura, Santerini richiama alla memoria la *Lettera a Diogneto*: è l'orizzonte della Pasqua, quindi del Risorto, che definisce e illumina la vita di ogni cristiano all'interno della storia.

³¹ A. GIOVAGNOLI, *Urge ricostruire il rapporto con la storia*, "Avvenire", 16 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/giovagnoli-urge-ricostruire-il-rapporto-con-la-storia>; <https://archive.is/88uhU>.

³² M. SANTERINI, *Al mondo frammentato offriamo l'orizzonte della Pasqua*, "Avvenire" 20 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/santerini-a-un-mondo-frammentato-offriamo-l-orizzonte-della-pasqua>; <https://archive.is/F4rL7>.

Anche Lorenzo Ornaghi³³ invita a riscoprire la storia, la tradizione viva della Chiesa per poter permettere di «ravvivare e alimentare, insieme e in modo vicendevole, cultura e fede».

È necessario, secondo l'Autore un «nuovo immaginario della fede» che sappia offrire risposte concrete alle tante domande di senso e di significato che il mondo rivolge e grida.

Seguendo questa direzione, il “nuovo immaginario” della fede, per Davide Rondoni³⁴, può cominciare solamente togliendo le lenti dell'ideologia che misurerebbero la presenza del cristianesimo «in termini ideologico e di realizzazioni conseguenti, con un linguaggio stanco e lontano dalla vita». L'originalità del cristianesimo, e quindi il suo rapporto con la cultura, risiede nella fede nella Resurrezione di Cristo, della Sua e nostra carne, e questo, commenta, «cambia la prospettiva dello sguardo su tutto».

b) Immanenza/Trascendenza

Riformulare il discorso cristiano significa, allora, ripensare la stessa antropologia, nel senso di una riflessione circa la sua origine e il suo fondamento. L'articolo di Vittorio Possenti è emblematico: *Facciamo come Dio, diventiamo uomini*³⁵. L'articolo pone al centro un assunto chiave: «il cristianesimo è l'Incarnazione del Verbo». In questo modo, prosegue Possenti, «l'Incarnazione che penetra nella vita dei singoli e dei popoli, chiede ai credenti una responsabilità per il cielo e parimenti per la terra, per la cittadinanza celeste e per quella terrena».

Una fede che non è pensata e che non ispira l'azione, infatti, «non è una fede autentica».

³³ L. ORNAGHI, *Basta rincorrere, troviamo una chiara identità*, “Avvenire”, 12 maggio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/ornaghi-basta-rincorrere-troviamo-una-chiar-id>; <https://archive.ph/LhKPA>.

³⁴ D. RONDONI, *Togliamo le lenti dell'ideologia*, “Avvenire”, 12 maggio 2024; <https://www.avvenire.it/agora/pagine/rondoni-togliamo-le-lenti-dell-ideologia>; <https://archive.is/qRJtH>.

³⁵ P. POSSENTI, *Facciamo come Dio, diventiamo uomini*, “Avvenire”, 5 maggio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/possenti-facciamo-come-dio-diventiamo-uomini>; <https://archive.is/mBrTM>.

Quale sarebbe, dunque, questa grande responsabilità affidata ai credenti? Secondo Possenti essa consiste, primariamente, «nel nutrire il desiderio di vita e di bene». Alimentare il desiderio di vita, quindi il desiderio di Dio, è il compito essenziale di ogni cristiano, per mezzo del quale si compie anche ogni autentica antropologia: «diventare uomo è un'impresa tanto ardua che Dio stesso ha dovuto darci l'esempio». Vivere e rimanere nel desiderio di Dio significa collocare la trascendenza nella giusta maniera in rapporto all'immanenza. Anche Luigi Alici³⁶ invita a ripensare la fede in un'epoca che considera ormai esaurita la posizione di monopolio del cristianesimo come "religione culturale", in un tempo, quindi, in cui la stessa cultura occidentale ha cessato di essere religiosa.

Abbiamo bisogno, secondo Alici, di riconciliarci con un cristianesimo accettando di vivere e costruire la città con gli altri cittadini, insieme, senza però abbandonare la propria identità e la propria tradizione. Conclude così Alici: «dentro, insieme, oltre: può provare la vertigine della trascendenza solo uno sguardo capace di spaziare sulle profondità della persona, sulla larghezza della fraternità, sull'altezza della promessa misericordiosa di cieli nuovi e terra nuova».

Proprio la fede nel Risorto permette al cristianesimo, dichiara Costantino Esposito³⁷ di porsi come un'esperienza vivente, «che stia nel tempo presente con la capacità originale di comprendere le domande fondamentali che emergono dalla vita delle persone e che possa contribuire a riconoscere un senso che illumini la storia di ciascuno, a livello personale e sociale». Secondo Esposito il dibattito proposto da "Avvenire" sulla crisi di identità e di incidenza della cultura cattolica ha avuto il merito di riproporre alcune questioni di fondo: «da che tipo di esperienza nasce una presenza culturale cristiana? Qual è il suo "soggetto" proprio? E quale metodo essa è chiamata a seguire per restare fedele alla sua natura?» Le risposte alle vere domande umane, prosegue Esposito, sono quelle che non tolgono

³⁶ L. ALICI, *La trascendenza non può inchinarsi al politically correct*, "Avvenire", 28 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/alici-la-trascendenza-non-pu-inchinarsi-al-politically-correct>, <https://archive.is/DAKJe>.

³⁷ C. ESPOSITO, *Concreta vita di fede, base per un nuovo inizio*, "Avvenire" 18 maggio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/esposito-senza-concreta-vita-di-fede-non-puo-es>; <https://archive.is/Uz3YG>.

queste domande ma le fanno sempre rinascere. Se la cultura nasce dalla vita, il suo inizio, il suo cominciamento non è archeologico, bensì esistenziale: è l'incontro con una Persona, il Risorto che fa sempre “nuove tutte le cose”, e quindi anche la possibilità di generare continuamente il pensiero in chiave di Resurrezione. Dello stesso parere è Nicola Sabatini³⁸, secondo cui la centralità della domanda conduce il cristiano ad essere sempre aperto e stupito di fronte al reale. In questo senso, prosegue, «non possiamo non lasciarci provocare e addirittura ferire dalle domande e dal grido che emerge, sempre nuovo, dalla società e dal mondo». Per porsi in maniera attenta e feconda in ascolto di tali domande occorre, però, alimentare sempre la domanda di trascendenza, che, secondo Massimo Cacciari³⁹, sembra essere stata acquietata. Essere segno di contraddizione, secondo lui, non significa porsi in contrasto o alzare muri, ma annunciare il Risorto che, con la sua presenza, permette al pensiero di rinnovarsi continuamente.

Una fede, pertanto, che permea la vita, entrando nelle fessure più strette e oscure per illuminare e alimentare.

In questa direzione si muove anche la proposta di Giuseppina de Simone. Nel suo articolo⁴⁰ la filosofa dichiara che «il dovere di pensare scaturisce dalla nostra stessa fede ed è un pensiero che si fa gratitudine e assunzione di responsabilità». La fede, così, «non può che farsi cultura; è cultura essa stessa perché dà forma alla vita, orienta l'agire e il sentire interiore, alimenta il pensiero».

Proprio per questo è necessario, come sottolineano Vincenzo Arnone e Francesco Pastorino⁴¹, guardare con occhi affinati dentro questo tempo di

³⁸ N. SABATINI, *Cultura è ogni giorno modellato su Gesù Cristo*, “Avvenire” 18 maggio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/sabatini-cultura-e-ogni-giorno-modellato-su-gesu>; <https://archive.is/on2qO>.

³⁹ M. CACCIARI, *Se la Chiesa è contraddizione avrà vicino laici pensanti*, “Avvenire” 22 maggio 2024, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/se-sar-segno-di-contraddizione-la-chiesa-avr-vicino-laici-pensanti>; <https://archive.is/FnIG>.

⁴⁰ G. DE SIMONE, *Una fonte che spinge a imparare a pensare la vita*, 16 giugno 2024, “Avvenire”, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/cattolici-e-cultura-giuseppina-de-simone-pensare-la-vita>; <https://archive.is/kXkkn>.

⁴¹ V. ARNONE, *Guardare con occhi affinati dentro questo tempo di attesa*, “Avvenire”, 16 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/guardare-con-occhi-affinati-dentro-questo-tempo-di-attesa>; <https://archive.is/rdiox>.

attesa. Avere occhi aperti sul mondo, che sappiano leggere in profondità i segni dei tempi, e che permettano di vedere come tutto è connesso, tutto è in relazione⁴².

2.2 Paradigmi

I due nuclei teoretici, nei quali ho sintetizzato gli interventi emersi durante il dialogo, permettono di inquadrare i piani entro cui dovrebbe muoversi la riflessione intorno al rapporto tra cristianesimo e cultura: la relazione tra la storia e la profezia, quindi tra immanenza e trascendenza.

A questi due nuclei seguono tre paradigmi, che si offrono come lenti per alcune chiavi di lettura del percorso: dialogo, creatività, narrazione.

a) Dialogo

Chiara Giaccardi⁴³, richiamando il n. 44 di *Gaudium et Spes*, sottolinea l'imprescindibilità del dialogo come strumento di lettura e di ri-lettura della vita di ciascuno e dei segni dei tempi.

Abbeverata alla fonte del mistero trinitario la cultura cristiana, secondo l'Autrice, deve sempre di più comprendere che «c'è comunione solo dove c'è differenza, e la differenza non ha come esito inevitabile la separazione». Il dialogo, in quest'ottica, invita ad entrare in relazione profonda con la realtà, con il mondo, togliendo le tante travi che ostacolano e non permettono un rapporto sano e sincero con l'"altro".

Tale passaggio, secondo Giuseppe Lorizio⁴⁴, può avvenire attraverso un movimento che dalla deterrenza conduce alla convivenza. Riprendendo il tema del dialogo, Lorizio afferma: «noi non siamo responsabili soltanto della salvezza eterna. Noi siamo responsabili anche della città terre-

⁴² F. POSTORINO, *Un passo indietro dell'Io per riscoprire il Noi*, "Avvenire", 30 giugno 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/postorino-un-passo-indietro-dell-io-per-riscoprire-il-noi>; <https://archive.is/U1gQF>.

⁴³ C. GIACCARDI, *Più coraggio per aprirsi al dialogo*, "Avvenire", 8 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/arroccarsi-non-paga>; <https://archive.is/t2ymg>.

⁴⁴ G. LORIZIO, *Passiamo dalla deterrenza alla convivenza*, "Avvenire", 8 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/lorizio-passiamo-dalla-deterrenza-alla-convivenza>; <https://archive.is/ZVQPM>.

na, perché attraverso la città terrena si costruisce la vocazione eterna». Un passo fondamentale in questa direzione è costituito dalla cultura dell'accoglienza e della convivenza. Se da un lato, prosegue, «“la grazia suppone la cultura” (E.G. 115), essa non può non esprimersi in una “cultura dell'incontro” (FT. 216)».

Pertanto, conclude, se non vuole condannarsi all'irrilevanza, la presenza della comunità cristiana nel mondo dovrà sostenere il proprio impegno mostrando la valenza culturale e il radicamento credente. La necessità di una cultura dell'accoglienza, in questo senso, prende forma e vita a partire dal principio antropologico che è alla base stessa del cristianesimo: l'Incarnazione e, quindi, la centralità della persona.

Credere è del resto sempre anche una questione di inculturazione, senza, pertanto, chiudere gli occhi di fronte alle sfide poste dalla cultura del nostro tempo.

Il mondo, dichiara Andrea Riccardi⁴⁵, soffoca per la mancanza di dialogo e di pensiero: «c'è bisogno di una fede pensata quale una bussola di speranza che non tema la mobilità del nostro tempo».

b) Creatività

Come può, pertanto, la Chiesa, parlare e dialogare in questo contesto? È la domanda che si pone Carlo Ossola⁴⁶ proponendo di ripartire dalla Bibbia, testo sacro e testo classico, universale, per un dialogo, con il mondo, sempre nuovo e fecondo.

Proprio nell'orizzonte e nell'ottica della novità intende concentrarsi l'intervento di Raul Gabriel⁴⁷. Occorre saper accettare la sfida della novità, che viene dal Vangelo, per poter essere generativi nella fede. Per supe-

⁴⁵ A. RICCARDI, *Soltanto una fede pensata può risvegliare la passione*, Intervista di G. SANTAMARIA, “Avvenire”, 28 luglio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/riccardi-soltanto-una-fede-pensata-puo-risvegli>; <https://archive.is/l8s8H>.

⁴⁶ C. OSSOLA, *Ricominciamo dalla Bibbia*, “Avvenire”, 17 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/la-bibbia-e-il-motore-che-riporta-l-universale-nel-tempo-dell-efimero>; <https://archive.is/PWtAP>.

⁴⁷ R. GABRIEL, *Rischiare il nuovo: così cadono le mura*, “Avvenire”, 18 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/rischiare-il-nuovo-ecco-come-cadono-le-mura-del-castello-di-kafka>; <https://archive.is/IPJ4l>.

rare la sclerosi che produce immobilità e stasi, Gabriel suggerisce la via dell'arte e, quindi della creatività.

Il mondo grida salvezza, secondo Bruno Forte⁴⁸. Attesa di salvezza, come custodia dell'esserci, che si potrà compiere solo nel segno dell'Altro, di una presenza che, mediante un appello, dona nuova vita. Ecco allora la conversione, ovvero una dinamica relazionale che, accogliendo la vita che viene dall'Altro, può generare ulteriore vita: «il bisogno e l'attesa dell'Altro, da cui veniamo e a cui siamo chiamati a tornare». Tale processo di relazione si presenta come fonte originale di ogni conversione. È ciò che Silvano Petrosini intende sviluppare nel suo articolo, *Pensare oltre la cultura ornamento*⁴⁹.

La vera cultura, afferma, «non è riducibile ad un insieme di dotte e aggiornate citazioni finalizzate semplicemente a confermare un contenuto di fede già dato per certo e indiscutibile. Il pensare si accompagna sempre con il ri-pensare e ri-pensando spesso si arriva alla conclusione di dover criticare ciò che alcuni avrebbero invece voluto solo confermare». Ciò viene tradotto, da Antonio Spadaro, come apertura alla novità, *aprirsi con l'arte a ciò che non sappiamo*⁵⁰.

In particolare Spadaro evidenzia il paradigma della creatività ponendolo in stretto rapporto con la cultura. La creatività, prosegue, «è un motore di rinnovamento culturale che permette alle società di affrontare nuove sfide». Proprio per questo la cultura, in particolare l'arte, deve aprirsi a ciò che non sappiamo, «a ciò che non sappiamo di non sapere e che le macchine non sono in grado di restituirci con i loro algoritmi». La creatività artistica, conclude, «è una condizione per restare umani», recuperando allo stesso tempo una trascendenza radicale. Il compito di una cultura

⁴⁸ B. FORTE, *Anche il linguaggio del digitale è biblico*, "Avvenire", 22 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/bruno-forse-salvare-e-convertire-dalla-bibbia-al-web>; <https://archive.is/r5H8v>.

⁴⁹ S. PETROSINI, *Pensare oltre la cultura-ornamento*, "Avvenire", 23 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/pensare-e-ri-pensare-per-andare-oltre-alla-cultura>; <https://archive.is/VTGAD>.

⁵⁰ A. SPADARO, *Apriamoci con l'arte a ciò che non sappiamo*, "Avvenire", 29 marzo 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/antonio-spadaro-cattolici-e-cultura-apriamoci-con-l-arte-a-cio-che-non-sappiamo>; <https://archive.is/pHE2L>.

cattolica, secondo Spadaro, risiede nel porre sempre al centro la domanda sul senso e l'orizzonte della trascendenza. Una trascendenza che muove sempre verso la novità, la possibilità e la gratuità del dono.

Urge, dunque, la capacità di mettersi in ascolto del reale, di accoglierlo così come si presenta per leggere, al suo interno, i segni dei tempi, la presenza del Risorto che illumina e accompagna. Occorre, per dirla con Franco Nembrini, porgere orecchio al raglio dell'asino di Pinocchio.

All'appuntamento con la post-modernità, secondo lui, bisogna arrivarci preparati, accogliendo la domanda, o meglio le domande di Dio e su Dio che scaturiscono.

c) Narrazione

Saper stare nella realtà, dunque, guardare e studiare il presente, ma allo stesso tempo avere uno sguardo proiettato sul dopo, sul futuro. *Essere cristiani significa avere un'idea di futuro*, recita l'articolo firmato da Francesco Cosentino⁵¹.

La domanda che Cosentino pone è la seguente: «Come è possibile fare oggi una esperienza del Dio di Gesù Cristo in una società che lo ha messo ai margini?». Si tratta, prosegue, «di un interrogativo che il cristianesimo deve iniziare a rivolgere a sé stesso».

A parere di Cosentino, infatti, il cristianesimo «ha smesso da tempo di essere “culturale”, di saper non soltanto ascoltare ma anche interpretare le sfide del contesto, in un dialogo scevro da manie di superiorità morale e da elementi di clericalismo». A tale cultura del declino Cosentino propone alcuni elementi per poter ricominciare ad ascendere. In primo luogo quella che lui chiama la “pastorale della soglia”, centrata su un annuncio del Vangelo che possa intercettare i lontani e dialogare con le domande del nostro tempo e con le sfide culturali.

Tale proposta implica, in primo luogo, una riforma del linguaggio, attraverso una nuova mediazione linguistico-concettuale delle parole dell'evento cristiano.

⁵¹ F. COSENTINO, *Essere Chiesa significa avere un'idea di futuro*, “Avvenire”, 20 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/cosentino-essere-chiesa-significa-avere-uni-dea-di-futuro>; <https://archive.is/GaQiC>.

È necessario altresì improntare una visione profetica ed escatologica che sappia andare oltre la logica del provvisorio. Se la conclusione di Cosentino mette in risalto l'urgenza della formazione, per permettere un rapporto dialogico con la cultura, Giuliano Zanchi cerca di andare oltre.

Nel suo intervento, intitolato *Il problema non è dire ma come comprendere in modo nuovo*⁵², Zanchi evidenzia che la questione non è solo quella della formazione, quanto anche quella della trasformazione. Se la cultura, come afferma Gabellini, è sempre un legame amoroso, per poter dialogare in maniera costruttiva e feconda il problema non è tanto quello di come dire meglio le cose “vecchie” e “nostre”, quanto «comprendere in modo sempre nuovo cose di sempre, e perciò anche di tutti». Non si tratta, cioè, di sapere più cose, «ma guardare in un altro modo il mondo». In questa direzione si possono leggere gli interventi di R. Colombo (fede e scienza⁵³); G. Vigni⁵⁴; R. Timossi⁵⁵; R. Carnero⁵⁶, nonché l'esperienza culturale del Festival Biblico raccontata da Roberta Rocelli⁵⁷ secondo cui che per creare mondi servono visione, competenze e studio.

Per una riflessione critica sul presente occorre riscoprire, a parere di Luigino Bruni, la comunità e trovare nuovi codici narrativi. Nel suo artico-

⁵² G. ZANCHI, *Il problema non è dire ma comprendere in modo nuovo*, “Avvenire”, 28 aprile 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/giuliano-zanchi-teologo-cattolici-e-cultura>; <https://archive.is/oSNYO>.

⁵³ R. COLOMBO, *Fede e scienza, è sempre una questione di ricerca*, “Avvenire”, 9 giugno 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/fede-e-scienza-una-questione-di-ricerca>; <https://archive.is/5cIzg>.

⁵⁴ G. VIGNI, *Servizio alla Chiesa nella nuova questione culturale*, “Avvenire”, 2 giugno 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/vigni-vivere-il-servizio-alla-chiesa-nella-nuova-questione-culturale>; <https://archive.is/6Zjwi>.

⁵⁵ R. TIMOSSÌ, *La sfida è credere nonostante le forze contrarie*, “Avvenire”, 2 giugno 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/timossi-la-sfida-credere-nonostante-le-forze-contrarie>; <https://archive.is/PHhcu>.

⁵⁶ R. CARNERO, *Esiste (e serve) ancora una critica “cattolica”?*, “Avvenire” 14 luglio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/cattolici-e-cultura-esiste-ancora-una-critica-cattolica>; <https://archive.is/t4lzb>.

⁵⁷ R. ROCELLI, *Per creare mondi servono visione, competenze e studio*, “Avvenire”, 22 luglio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/cattolici-e-cultura-festival-biblico-roberta-rocelli-creare-mondi>; <https://archive.is/DsiFq>.

lo *Le tre radici del disinteresse verso il cristianesimo*⁵⁸, pone una domanda cruciale: «Che cosa significano una Chiesa, una comunità, una predicazione, una liturgia, una vita cristiana in un mondo non-religioso? Come parliamo di Dio senza religione? Come parliamo “mondanamente” di Dio?».

Nella sua riflessione, Bruni evidenzia tre aspetti che hanno segnato una separazione, una scissione tra fede e cultura. Il primo riguarda «la lunghissima stagione della stagione della Controriforma e la sua complicata e non riuscita relazione con la Modernità»; il secondo aspetto ha a che fare con i codici narrativi del cristianesimo. «Il lungo e assente dialogo tra la chiesa cattolica e la Modernità ha generato una crescente difficoltà narrativa dell'evento cristiano». Infine il terzo aspetto riguarda la questione del capitalismo, più in particolare, evidenzia Bruni, il consumismo.

Un cattolicesimo senza comunità, conclude, «è un ossimoro, teologico e pragmatico».

Proprio sul significato di comunità punta l'accento l'articolo di Gianni Santamaria, *Riscopriamo con il linguaggio la bellezza del “cum”*⁵⁹.

Sono tre, secondo l'Autore, le sfide principali che la cultura odierna pone al pensiero credente.

La prima riguarda il modo di ripensare la comunità, o meglio come essere comunità. La seconda sfida riguarda la dimensione del tempo. La terza sfida è escatologica: come annunciare la novità della Resurrezione nel e per l'oggi.

Cercando di fare una sintesi di tutti gli interventi, e del fecondo dibattito che ne è scaturito e che ancora prosegue, Roberto Righetto, il 4 agosto 2024 pubblica un suo articolo intitolato *Alla ricerca di nuove vie*⁶⁰.

⁵⁸ L. BRUNI, *Le tre radici del disinteresse verso il cristianesimo*, “Avvenire”, 24 giugno 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/luigino-bruni-le-tre-radici-del-disinteresse-verso-il-cristianesimo>; <https://archive.ph/WwVWg>.

⁵⁹ M. DIONIGI, *Riscopriamo con il linguaggio la bellezza del “cum”*, Intervista di G. SANTAMARIA, “Avvenire”, 6 luglio 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/dionigi-riscopriamo-con-il-linguaggio-la-bellezza>; <https://archive.ph/tsTqt>.

⁶⁰ R. RIGHETTO, *Alla ricerca di nuove vie*, “Avvenire”, 4 Agosto 2024, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/cattolici-e-cultura-la-ricerca-di-nuove-vie>; <https://archive.ph/zIRuD>.

La sfida che Righetto coglie, e che rilancia in prospettiva di nuove aperture, riguarda la «riscoperta dell'immenso patrimonio teologico del cristianesimo e la consapevolezza che l'evangelizzazione si svolge attraverso il bello e il buono». La fede cristiana, prosegue, «non si esprime al di fuori della cultura (o delle culture), c'è bisogno di un nuovo immaginario della fede».

Cogliendo quest'ultima sfida propongo, nell'ultima parte del lavoro, la tesi centrale della Teologia del popolo, conosciuta anche come Teologia della cultura, illustrata, in particolar modo, da due padri fondatori; Lucio Gera e Rafael Tello.

3. Lucio Gera e Rafael Tello: pensare e agire "dal" popolo

La proposta di Rafel Tello ci offre una riflessione sull'articolazione tra la fede cristiane e le diverse culture. Il punto di partenza della sua teologia, secondo Bergoglio, «è pensare all'uomo come a un essere sociale per natura»⁶¹. Per Rafael Tello, oggetto primo e fondamentale della teologia è l'uomo concreto, a cui deve essere garantita la possibilità di un adattamento creativo al suo proprio mondo, la cultura, appunto, con particolare attenzione a quelle forme pratiche di vita «che rendono possibile il compiersi dell'insopprimibile desiderio di pienezza che qualifica la natura umana»⁶².

L'uomo concreto, perciò, «è un essere sociale esistente storicamente, in un determinato ambito storico, all'interno di una comunità umana con uno "stile di vita" e un "sistema di valori" dati, vale a dire una cultura»⁶³. Volgersi verso l'uomo concreto, secondo Tello, significa riconoscerlo come un essere comunitario:

Questa è la concezione dottrinale del Concilio. La personalità non è qualcosa di astratto, che costituisce e chiude l'individuo nella assolutezza, ma al contrario, completa, trattiene e ratifica l'individualità del suo proprio essere.

⁶¹ J.M. BERGOGLIO, *Prefazione* a E.C. BIANCHI, *Introduzione alla teologia del popolo. Profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, EMI, Bologna 2015, 18.

⁶² F. ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo*, EDB, Bologna 2019, 87.

⁶³ R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape, Buenos Aires 2015, 109. Traduzione nostra

È tuttavia relazione (come perfino avviene nella SS. Trinità) e comunione di persone. La qual cosa è in accordo con l'insegnamento comune su Dio, fine ultimo dell'uomo, e sulla carità come forma dell'amicizia⁶⁴.

L'uomo concreto, storicamente esistente, è quindi per sua natura un essere sociale, che vive in una comunità naturale – «l'uomo concreto è persona e popolo»⁶⁵ –: la cura e l'attenzione nei suoi confronti, permettono a Tello di affermare il primato di una cultura soggettiva su quella oggettiva.

«La cultura “oggettiva” è astratta (astratto vuol dire separato) perché è considerata separata dal soggetto che la realizzò. Ora, la Chiesa vuole attenersi non all'uomo astratto bensì all'uomo concreto (*Redemptor hominis*) e allo stesso modo si deve ritenere che vuole riferirsi alla cultura concreta, vale a dire con il suo soggetto concreto e reale. La Chiesa si è “volta verso l'uomo” – concreto – e quindi, quando si interessa della cultura, ciò di cui pretende interessarsi è dell'uomo e della sua cultura»⁶⁶.

Se, quindi, l'interesse della Chiesa verte nei confronti dell'“uomo concreto”, ecco che Tello predilige allora soffermarsi su quella che è definita la cultura soggettiva; quella cultura, cioè, che tende ad evidenziare l'“habitus”, la disposizione abituale ad agire. Infatti, quando è incarnata nella vita quotidiana, la cultura determina un agire spontaneo, che Tello dice essere collettivo.

«Per principio l'individualismo non produce comunità nel senso stretto di “comunione di spiriti”, ma in quanto consenso sociale attorno a determinati interessi. D'altra parte, è altrettanto certo che mai una cultura si produce per opera di individui isolati. Richiede che si dia un “sentire comune”, in relazione a certi temi ritenuti basilari. Per questo, anche quando l'individualismo non ha intenzione di forgiare comunità, essendo una delle categorie centrali della modernità, dovrà essere vissuta come un “sentire comune”, che aggrega una collettività»⁶⁷.

La cultura soggettiva, cui fa riferimento il teologo argentino si riferisce essenzialmente alla vita concreta del popolo, a quell' “ethos”, dirà, che

⁶⁴ *Ibid.*, 43.

⁶⁵ ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profilo*, 80.

⁶⁶ R. TELLO, *Cultura popular y ilustrada*, in ANELLI, *Teologia del popolo*, 88.

⁶⁷ R. TELLO, *El hombre es dueño del sábado*, *ibid.*, 91.

si trasmette inter-generazionalmente per tradizione culturale. La cultura soggettiva, quindi, è precisamente «tale *modo di essere* di un popolo che, a partire da un nucleo vivo e dinamico – il nucleo etico-mitico – si costruisce in maniera permanente»⁶⁸. La cultura popolare, in questo senso, si esprime come un fatto sociale che si incarna nell'individuo e, pertanto, si costituisce come un «principio dell'azione umana»⁶⁹. In ultima istanza, secondo il pensiero di Tello, la cultura popolare “soggettiva” può essere definita come «una realtà naturale-culturale, orientata da una verità soprannaturale proveniente dal cristianesimo popolare che conferisce alla cultura il suo orientamento e il suo senso»⁷⁰.

Il tema della cultura popolare, perciò, consente alla stessa teologia di riflettere in maniera profonda sull'attività temporale dell'uomo, in quanto essere libero e sociale. Il dinamismo proprio della cultura soggettiva, permette che la stessa cultura si vada formando e trasformando nella continua esperienza storica e vitale di coloro che condividono i suoi valori principali. L'uomo, dice ancora Tello, «possiede un cammino morale ma, in quanto è essenzialmente sociale, lo possiede in società o comunità con altri e lo porta avanti mediante il libero esercizio della sua attività. L'attività si esercita sotto l'influsso della cultura sociale»⁷¹.

Tale nucleo costituente dell'identità popolare – il suo essere in società – Tello lo concepisce come un nucleo etico-mitico, basato a sua volta sul “meticcio” (“mestizaje”), cioè sull'intrecciarsi delle culture che si incontrano tra loro: sarà quella che Papa Francesco indicherà come “cultura dell'incontro”. In quest'ottica, basandosi cioè sull'esperienza storico-sociale e culturale, la teologia comprende il popolo in quanto «soggetto comunitario»⁷² di una storia e di una cultura. Si tratta di un soggetto di una storia, di esperienze storiche comuni, soggetto

⁶⁸ F.L. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, Agape, Buenos Aires 2016, 235. Traduzione nostra.

⁶⁹ *Ivi*.

⁷⁰ *Ibid.*, 238.

⁷¹ R. TELLO, *La obra de la Salvacion*, in FORCAT, *La vida cristiana popular*, 240.

⁷² J.C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2016, 83. Traduzione nostra.

«di una coscienza collettiva di appartenenza mutua e di un progetto storico di bene comune»⁷³.

È in questa direzione che si muove anche la riflessione di Lucio Gera, che propone una comprensione della cultura in relazione con l'ethos culturale o modo in cui un popolo organizza la propria coscienza collettiva, soprattutto per quanta riguarda i suoi valori.

Se al popolo di Dio – come abbiamo visto – incarnato nei popoli e nelle loro culture, la Chiesa presta il servizio di discernimento dell'autenticità della sua fede e del suo "sensus fidei", come pure cerca di leggere i "segni dei tempi" negli impulsi e nelle aspirazioni degli stessi popoli, Lucio Gera pone al centro della sua riflessione il concetto di religione come nucleo fondamentale di ogni cultura, poiché «essa è in relazione con il senso ultimo della vita e della convivenza, che permea i sensi penultimi o ancora precedenti»⁷⁴.

Come scrive in un testo del 1974, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*:

Essere cristiano non è una questione di carattere individuale, anche se riguarda un aspetto personale. In quanto personale è una questione di carattere relazionale e collettiva; si è cristiani stando all'interno del popolo di Dio [...] Tale popolo di Dio, in quanto deve essere un fattore realmente storico, non può essere immaginato come una massa inorganica o costituita da una dimensione puramente intimista, ma al contrario realizzata in forma organica e strutturata⁷⁵.

All'individuo credente, prosegue, «si pone il problema di come essere cristiano in riferimento alla situazione storico- culturale di dipendenza; di come esserlo con gli altri, con cui è legato nella fede e nella partecipazione alla stessa situazione; ma anche di come esserlo con altri con cui si organizza nella cor-

⁷³ *Ibid.*, 84-85.

⁷⁴ *Id.*, *Lucio Gera un teologo "dal" popolo*, 543.

⁷⁵ L. GERA, *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, in V. AZCUY (ed.) *La teología argentina del pueblo*, ed. Centro teológico Manuel Larrain, Santiago del Chile 2015, 191. Traduzione nostra.

nice di una istituzione ecclesiastica e, così, in riferimento a una gerarchia»⁷⁶. Per Gera, cioè, la fede si incarna in un popolo, «si incultura nella sua religiosità»⁷⁷ fino a giungere allo stesso nucleo etico, simbolico e religioso della sua cultura. Pertanto, nella sua missione evangelizzatrice, la Chiesa non sottrae mai ai popoli la propria identità culturale che li contraddistingue, ma al contrario li valorizza conferendo piena dignità al loro “ethos” culturale e, facendo questo, arricchisce anche se stessa. Osserva Gera:

Attraverso i suoi simboli che, oltre a essere rappresentati, sono messi in essere (riti, feste, costumi), un popolo trova il suo posto spirituale nel contesto del mondo e, con il suo mondo culturale, si colloca nell’ambito del divino e del trascendente. Però, quando trova il suo posto e il suo significato, verifica se stesso, partecipando al mondo e al divino. L’evangelizzazione deve arrivare a questo nucleo simbolico, religioso-culturale di un popolo, mentre la Chiesa vi deve impiantare la fede⁷⁸.

La religiosità popolare, anche nella prospettiva assunta da Gera, incarna e trattiene il “sensus fidelium”, espressione della fede a partire dalle diverse culture presenti nel continente latinoamericano in particolare.

Nel processo di inculturazione delle fede, in vista dell’incarnazione dell’unico popolo di Dio nei popoli della terra, Gera, come Tello, valorizza la religiosità popolare latinoamericana, e argentina, riconoscendo, con il *Documento di Puebla*⁷⁹, che questa, in quanto contiene incarnata la parola di Dio, «è una forma attiva con la quale il popolo evangelizza continuamente se stesso (DP 450). Non solo è oggetto, ma anche soggetto di evangelizzazione, perché è “Il Vangelo incarnato nei nostri popoli” (DP 446)»⁸⁰.

Ebbene, tale interpretazione della “religione del popolo” ha permesso che si realizzasse un fecondo circolo ermeneutico tra la nozione di “po-

⁷⁶ *Ibid.*, 192.

⁷⁷ SCANNONE, *Lucio Gera un teologo “dal” popolo*, 543.

⁷⁸ L. GERA, *La Chiesa e la religione del popolo*, in *Id.*, *La religione del popolo*, 50.

⁷⁹ III CONFERENZA GENERALE DELL’EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Documento di Puebla*, Puebla de Los Angeles, Messico 1979. Traduzione nostra.

⁸⁰ J.C. SCANNONE, *Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana*, in R. FERRARA – C.M. GALLI, *Presente y futuro e la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 138. Traduzione nostra.

polo di Dio” e la realtà della pietà popolare, espressione dei vari popoli. Se, come sottolinea Scannone, «la religiosità popolare ci consegna un’esperienza viva del popolo di Dio, il concetto di popolo di Dio ci offre un’illuminazione ecclesiologica della religiosità popolare»⁸¹.

Con il termine “religiosità popolare”, Lucio Gera intende «quella religiosità che risponde alla cultura propria e caratteristica di un popolo»⁸².

Ponendo l’accento sul momento dell’inculturazione delle fedi, Lucio Gera concepisce il popolo di Dio, innanzitutto, come «ciò che si inserisce nella storia e cammina con i popoli nella storia»⁸³.

Il *Documento* di Aparecida, in quest’ottica, ci invita a considerare la “mistica popolare” come l’espressione di una sapienza soprannaturale. Nella pietà popolare, si legge, «si esprime un senso profondo della trascendenza, una capacità spontanea di appoggiarsi a Dio in una vera esperienza di amore teologale. È anche espressione di una sapienza soprannaturale, perché la sapienza dell’amore non dipende direttamente dall’illustrazione della mente, ma dall’azione interna della grazia»⁸⁴.

La pietà o religiosità popolare si presenta, così, come «un vero tesoro del popolo di Dio, manifestando una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere [...] comporta un sentimento vivo degli attributi profondi di Dio»⁸⁵.

Questo popolo “semplice”, sostiene J. Seibold, possiede una profonda teologia mistica, intesa come conoscenza sperimentale di Dio attraverso l’abbraccio dell’amore unitivo: ciò dà luogo

ad una spiritualità mistica dove i fedeli vivono la “paternità” di Dio non in astratto, ma come “figli del Padre” nel suo Figlio Gesù. Vivono altresì, in ogni momento, la sua “provvidenza” mediante gli innumerevoli fatti che

⁸¹ *Ivi.*

⁸² L. GERA, *La Chiesa e i popoli dell’America Latina*, in *Id.*, *La religione del popolo*, 37.

⁸³ SCANNONE, *Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana*, 132.

⁸⁴ V Conferenza generale dell’episcopato latinoamericano: Aparecida, Brasile 2007, n° 263.

⁸⁵ J. SEIBOLD, *La mística popular. Nueva edición corregida y aumentada*, Agape, Buenos Aires 2016, 75. Traduzione nostra.

intrecciano le loro vite quotidiane e le interiorizzano con il sentimento della sua “presenza amorosa e costante”, che li accompagna giorno e notte⁸⁶.

La Chiesa e la teologia sono quindi chiamate a ri-partire da questa spiritualità e mistica popolari, apprendendo da queste nuove possibilità di cammino per sperimentare l'unione con Dio nella gioia del vivere insieme agli altri.

Se uno dei grandi meriti dello spirito conciliare è stato quello di aver capito che la salvezza si dà *nella* storia, non al di fuori di essa, e tocca tutti gli ambiti dell'umano, ne consegue la necessità, intrinseca alla missione stessa della chiesa, di contribuire ai processi di trasformazione e di miglioramento delle condizioni di vita di questo mondo.

È per questo che Lucio Gera dipinge l'immagine del popolo come quella dell'acqua:

Il popolo è come l'acqua: il suo corso è come i fiumi, i quali, inevitabilmente, pellegrinano [...] Il popolo è come l'acqua dei fiumi che, pellegrini, sfociano sempre nell'oceano. In quanto pellegrini e non “erranti” hanno la loro propria *méta* e destino⁸⁷.

Essere popolo, dunque, consiste nell'aver coscienza di possedere una comune origine e nella sfida di darsi un comune destino: tale convinzione, prosegue Gera,

È garantita nei popoli quando, come gocce d'acqua, si mescolano, per la fede cristiana, con il sangue di Cristo. Perché anche il sangue – cioè la vita – di Cristo e, in Cristo, la nostra, proviene da una stessa origine e, pellegrinando attraverso la morte, sfocia in una resurrezione. Questa è la fede del nostro popolo⁸⁸.

L'immagine suggerita da Lucio Gera del popolo come un “fiume”, ci porta ad evidenziare il suo carattere vitale e creativo:

⁸⁶ *Ivi.*

⁸⁷ L. GERA, *El pueblo es como el agua*, in Id., *La teología argentina del pueblo*, a cura del CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN, ed. ALBERTO HURTADO, Santiago del Chile 2015, 385. Traduzione nostra

⁸⁸ *Ivi.*

Il torrente è la fantasia del popolo, che porta con sé tutto ciò che incontra e ciò che inventa, mescolato e indiscriminato. La fantasia è “invenzione”. La fantasia del popolo non è solo la capacità di inventare “racconti”, ma soprattutto di incontrare verità. Verità che si celano dietro ai racconti, gli aneddoti, le leggende; nuclei sostanziali di verità rivestiti di adorni esuberanti a motivo della stessa tendenza giocosa della fantasia⁸⁹.

Il compito più urgente, quindi, è quello di aiutare l'individuo a percepirsi come una «identità multipla»⁹⁰, aiutandolo allo stesso tempi a percepire anche gli altri individui allo stesso modo: tale dinamica del riconoscimento reciproco consentirà di far emergere una nuova idea di cittadinanza e di popolo.

La Chiesa, infatti, è cattolica, cioè luogo in cui l'universale si dà nel particolare ed il particolare si riflette nell'universale; lo spazio in cui, per dirla con Galli, «la particolarità si realizza all'interno della Chiesa universale e l'universalità si realizza all'interno della Chiesa particolare»⁹¹. Tale tensione dialettica, o opposizione polare, viene intesa come una inabitazione reciproca: insieme alla trascendenza e all'incarnazione della Chiesa universale in tutte e in ciascuna delle chiese particolari, esiste una relazione di mutua immanenza tra l'universale ed il particolare nell'unica Chiesa di Cristo.

Conclusione

Il percorso intrapreso ha permesso di ascoltare e recepire le diverse tesi proposte dai singoli autori circa il rapporto del cristianesimo nei confronti della cultura. Una relazione che, per essere proficua, deve essere reciproca, dialogante, creativa.

Il “cambiamento d'epoca”, molte volte ribadito da Papa Francesco, deve spingerci verso una nuova concezione dell'essere umano, quindi della cultura, e di Dio, quindi della teologia e del cristianesimo.

⁸⁹ GERA, *La teología argentina del pueblo*, 386.

⁹⁰ *Ivi*.

⁹¹ C.M. GALLI, *La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida*, “Revista de Teología” 44 (94), dicembre 2007, 631. Traduzione nostra

Se nella prima parte Ferretti, Delsol e De Kesel ci hanno aiutato ad entrare all'interno del nuovo scenario delineato dalla fine della cristianità, verso quindi una nuova comprensione del rapporto tra cristianesimo e cultura, nella seconda parte le diverse voci, dal tono multidisciplinare, hanno tracciato alcuni paradigmi di lettura.

La terza parte ha visto come protagonisti due Autori, provenienti “dalla fine del mondo” – per riprendere un'espressione utilizzata da Papa Francesco – dalle periferie dell'America Latina, le cui voci risuonano come profetiche per il nostro contesto. La “Teologia del Pueblo”, ancora poco conosciuta in Italia, può, a mio avviso, tracciare nuove piste da percorrere per approfondire il nostro tema in questione.

Ripensare il rapporto tra cristianesimo e cultura significa ripensare, come invitano Gera e Tello, la stessa identità del popolo di Dio, in termini di multiculturali e trans-culturali.

La preoccupazione della Chiesa, perciò, non deve essere centrata sulla sua autoaffermazione o autoconservazione, quanto piuttosto sulla dinamica dell'esodo, dell'uscita verso tutti, specialmente i più deboli e fragili, per portare la *Buona Notizia* della salvezza.

Tale “esodo” è possibile solamente se ci si lascia condurre dallo Spirito Santo, che configura un modello di Chiesa a partire da un'apertura fondamentale verso Dio e gli altri, che si mette alla continua ricerca di Dio *in tutte le cose*.

Marco Strona
Universidad Rafael Landívar, Guatemala
(logos84@hotmail.it)

ABSTRACT

Se la fine della cristianità è un dato ormai oggettivo, il cristianesimo è vivo, perché fondato sul dato della Resurrezione. In questa sede verrà proposto un itinerario per cercare di delineare possibili vie che conducano ad una riformulazione del rapporto tra cristianesimo e cultura. Il presente lavoro è suddiviso in tre tappe. Nella prima vengono presentate le tesi di tre Autori: Giovanni Ferretti, Chantal Delsol e Jozef de Kesel. Nella seconda parte viene presentato il dialogo iniziato dal quotidiano *Avvenire* nel 2024, e che ancora è in corso, circa il rapporto tra cristianesimo e cultura. Infine, nella terza parte, viene avanzata la proposta teoretica per ripensare quanto dichiarato nel titolo: un nuovo rapporto tra teologia e cultura. Le voci che qui si alterneranno sono quelle dei due padri fondatori della teologia argentina del popolo, detta anche teologia della cultura: Rafael Tello e Lucio Gera.

VIE PER UN RI-PENSAMENTO DEL RAPPORTO TRA CRISTIANESIMO E CULTURA

If the end of Christendom is now an objective fact, Christianity remains alive, as it is founded on the reality of the Resurrection. This work proposes an itinerary to outline possible paths leading to a reformulation of the relationship between Christianity and culture. The study is divided into three parts. The first presents the theses of three authors: Giovanni Ferretti, Chantal Delsol, and Jozef de Kesel. The second part examines the ongoing dialogue initiated by the newspaper **Avvenire** in 2024 regarding the relationship between Christianity and culture. Finally, the third section puts forward a theoretical proposal to rethink the theme outlined in the title: a new relationship between theology and culture. The voices featured here are those of the two founding fathers of the Argentine theology of the people, also known as the theology of culture: Rafael Tello and Lucio Gera.

Keywords: Christianity; Christendom; Culture; Theology of People

FERNANDO CHICA ARELLANO

Ecologia integrale e diplomazia dei valori.

La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità

Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, CZ 2024, 76 pp.

Si tratta di un'agevole e versatile pubblicazione quella che Mons. Fernando Chica Arellano ha dato alle stampe, con il contributo dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Una duttilità che deriva certamente dal fatto che il contenuto dell'opera è il risultato di due ricche *lectiones* tenute per gli studenti e i dottorandi del Centro di Ateneo per la Dottrina sociale della Chiesa e della Scuola di Dottorato per il Sistema Agroalimentare AGRI-SYSTEM della stessa prestigiosa Università Cattolica del Sacro Cuore – sede di Piacenza, e che le consente, quindi, di essere letta a più livelli di approfondimento e destinata ad un pubblico eterogeneo. Non solo essa è orientata ai discenti – per cui è stata pensata e redatta fin dalle intenzioni (p. 5) e a favore dei quali l'apparato di note bibliografiche presenti a piè di pagina permette rinvii ad altre opere scientifiche nelle tematiche trattate – ma anche per “addetti ai lavori”, come funzionari internazionali o diplomatici che agiscono quotidianamente nell'arena delle relazioni internazionali e possono, per mezzo di questo agile compendio, meglio comprendere la posizione della Santa Sede nei settori dell'agricoltura e dell'alimentazione. Ciò non esclude che lo scritto possa, inoltre, essere approcciato indistintamente da tutti coloro che intendano conoscere come sia presente la Santa Sede nell'ambito della diplomazia multilaterale e le modalità con cui essa si relaziona, nello specifico, con le Organizzazioni internazionali del sistema ONU aventi sede a Roma.

La competenza e l'esperienza dell'Autore, che è Osservatore Permanente della Santa Sede presso il Polo Romano dell'ONU (FAO – IFAD – WFP), lo portano a scandagliare con chiarezza e capacità di sintesi tanto questioni di portata maggiormente teorica, su cui la dottrina internazionalistica e canonistica discute da tempo (come il tema della *soggettività internazionale della Santa Sede* – pp. 9-12 – e dell'*attività multilaterale della stessa nelle Organizzazioni internazionali* – pp. 13-16 –), quanto gli elementi distintivi delle linee d'azione della Santa Sede nella Famiglia delle Nazioni, in generale (pp. 17-24) e nelle Organizzazioni Intergovernati-

ve con un mandato nel settore agroalimentare, in particolare (pp. 24-74). Da queste pagine emergono i tratti di una *diplomazia dei valori*, come è richiamata dal titolo stesso dell'opera, quale caratteristica tipica del contributo *ad extra* della Santa Sede nella Comunità internazionale, che promuove il bene della famiglia umana al di là di ogni interesse particolare e rilancia un comune impegno al servizio della pace, proponendo sempre una lettura delle situazioni concrete ispirate dal tentativo di risoluzione pacifica delle controversie e un'azione multilaterale incentrata sul fine di tutelare la persona umana e la sua intrinseca dignità. Una postura e un contributo *super partes*, quello della Santa Sede che, come ricordò san Giovanni Paolo II in occasione della visita che tenne presso la sede della FAO nel 1979, si è delineato dapprima proprio in relazione a questa Agenzia specializzata del sistema delle Nazioni Unite, con cui la Santa Sede ha stabilito un regolare rapporto diplomatico già dal 1948 grazie all'azione profetica dell'allora Sostituto della Segreteria di Stato, Mons. G.B. Montini, che condusse la Santa Sede ad ottenere, con deliberazione a voto unanime nella IV Sessione della Conferenza della FAO, il riconoscimento di quel particolare *status* di Osservatore Permanente che tuttora le garantisce il diritto di partecipare alle riunioni degli Organi di Governo dell'Organizzazione e ad altri aspetti di estrinsecazione del suo mandato, potendo prendervi parola su richiesta, pur senza diritto di voto. Nell'ambito di competenza della FAO, e successivamente anche dell'IFAD e del WFP con le loro peculiari specificità, il futuro Paolo VI ritenne particolarmente evidente che ogni attività tecnica o economica e ogni decisione politica implicasse necessariamente una questione di natura etica e di giustizia. Il *case study* del Polo Romano delle Nazioni Unite si presenta, dunque, come interessante banco di prova per comprendere tutte le questioni che maggiormente hanno interpellato nel tempo il magistero pontificio sul versante sociale: dalla tutela della dignità del lavoro nel settore dell'agricoltura, all'attenzione privilegiata per i poveri e i più vulnerabili, all'eliminazione della povertà e della fame nel mondo, alla promozione di un'alimentazione adeguata e di qualità per mezzo della garanzia della disponibilità e dell'accesso al cibo, alla salvaguardia dell'ambiente e della biodiversità, all'utilizzo eticamente orientato della tecnologia e alla condivisione dei benefici che da essa derivano, al contrasto della cultura dello scarto che si manifesta an-

che negli stili di vita e nelle politiche industriali inclini allo spreco e alle perdite alimentari, all'opposizione ad una globalizzazione disumanizzante tramite l'assunzione di efficaci impegni, continuativi nel tempo, da parte dell'interna Comunità internazionale in favore dello sviluppo solidale di tutti i popoli.

Da quest'opera affiora, dunque, quanto siano alti e complessi da perseguire gli obiettivi che una diplomazia virtuosa deve prefiggersi: promuovere il dialogo, creare ponti, tessere relazioni amichevoli con i rappresentanti degli altri Stati sono precondizioni necessarie per incoraggiare e facilitare l'azione concertata e la cooperazione concreta per lo sviluppo umano integrale di ogni persona. La Santa Sede promuove questo alto fine partendo dal presupposto che "in comunione con le migliori aspirazioni degli uomini e soffrendo di vederle insoddisfatte, essa desidera aiutarli a raggiungere la loro piena fioritura, e a questo fine offre loro ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità" (Paolo VI, Lettera Enciclica *Populorum Progressio*, n. 13).

Marilena Montanari

Indice dei nomi

Abraham W.J. 13, 15, 21
Agagianian G.P. 193
Agostino d'Ippona 9
Alberigo G. 137
Aletti J.-N. 161, 162
Alexander L.C.A. 163
Alici L. 223
Allchin A.M. 104
Álvarez González E. 169
Anaximenes 151
Ancona G. 5
Anelli 231, 232
Antón A. 117, 125
Antonelli M. 193
Aquino F.D. 13-25, 110
Aranguren J.L. 169
Aristotele / Aristotle 151, 185
Arnone 224
Arrupe P. 144
Atanasio, sant' 40, 46, 85, 105
Atkins G. 110
Azcuay V. 234

Balthasar von H.U. 198
Baraúna G. 122
Bàrberi D. 82
Barbi A. 155
Barreda J.A. 194, 202, 209
Barron R. 79
Basilio, san 200, 201, 204
Bastable J.D. 43
Bauerschmidt F.C. 95
Beer G. 86
Behr Sigel E. 199
Bellini E. 199

Benedetto XVI / Ratzinger J. 71, 73,
115, 117, 118, 119. 122, 123, 124,
125, 134, 138, 139, 195, 200, 201
Bergoglio, J.M. / Francesco / Franci-
sco 55, 56, 57, 70, 115, 124, 125,
130, 132, 134, 135, 144, 146,
196, 203, 204, 205, 206, 207, 209,
211, 224, 228, 231, 233, 238, 239
Bevans St.B. 2, 196
Bianchi E.C. 231
Binder M. 102
Blehl V.F. 28, 102
Boekraad A.J. 102
Bolt P. 151
Borges De Pinho J.E. 137
Borghesi M. 139
Borras A. 148
Bosi A. 40, 50
Bossuet W. 43, 109
Bouyer L. 28, 105
Boyce Ph. 102
Boyer Ch. 102
Briel M. 108
Brock S. 92
Brownson 109
Bruni L. 229, 230
Buckley J.J. 95
Buonomo V. 5
Butler J. 21, 29, 32, 104, 110
Büttgen Ph. 170
Cacciari M. 224
Calabrese G. 139
Callegari L. 56
Cameron J.M. 89

- Campodonico A. 103
 Candia F. 134
 Canobbio G. 199
 Carnero R. 229
 Casale U. 139
 Cassin B. 170
 Castellucci E. 212
 Caterina di Siena 9
 Cerezo Galán P. 169
 Cesario di Arles 138
 Chadwick O. 43, 106, 109
 Chenu M.D. 193
 Chica Arellano F. 241
 Christensen T.M. 153
 Cicerone Marco Tullio 173
 Cimorelli C. 95, 107
 Ciola N. 140
 Cipriano di Cartagine / Cyprianus Carthaginiensis 131
 Ciriello C. 191-210
 Coda P. 217
 Codina V. 200, 206
 Colombo R. 229
 Colzani G. 195, 196
 Congar Y. 95, 103, 118, 129, 131, 138, 194, 195, 198, 201, 202
 Conn W.E. 79
 Cosentino F. 228, 229
 Cosgrove C.H. 156
 Cossiga F. 102
 Costantino, imperatore 137, 215, 223
 Coulson J. 103, 104
 Cragun R.T. 76
 Crosby J.F. 102
 Crouzel H. 102
 131
 Darwin Ch. 49, 50, 86
 De Kesel J. 211, 215, 217, 218, 239
 DeLaura D.J. 11
 Delio D.P. 79
 del Pozzo M. 149
 Delsol Ch. 211, 212, 215, 216, 217, 239, 240
 De Luca 110
 De Salis Amaral M. 138, 198
 Descartes R. 29
 De Simone G. 224
 Dessain C.S. 9, 20, 95, 102, 106
 Diogneto 221
 Dionigi M. 230
 Duca di Norfolk / Duke of Norfolk [Henry Fitzalan-Howard] 46, 48
 Duffy E. 79, 110, 124
 Dulles A. 15
 Dupont J. 151, 162
 Earnest J.D. 21
 Edwards J.R. 157
 Ender E. 102
 Esposito C. 223
 Eterović N. 132
 Expósito Ropero N. 168
 Famerée J. 139
 Feliciani G. 116, 130
 Ferrara R. 235
 Ferretti G. 211, 212, 213, 214, 215, 239, 240
 Fichte J.G. 171
 Fiorenza J.A. 132
 Florentius 131
 Fòeming J.-M. 132
 Forcat F.L. 233
 Forte B. 203, 227
 Francesco d'Assisi 138
 Francesco di Sales 9
 Francesco / Francisco / Bergoglio, J.M. 55, 56, 57, 70, 115, 124, 125, 130, 132, 134, 135, 144, 146, 196, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 224, 228, 231, 233, 238, 239

- Frauenlob T. 153
 Friedrich G. 152
 Frings J. 194

 Gabellini R. 229
 Gabriel R. 226, 227
 Gage L.P. 14
 Galileo Galilei 50, 183
 Gallagher M.P. 56
 Galli C.M.
 145, 235, 238
 Gallo B. 51, 103
 García y García A. 116, 117, 125, 129,
 143
 Garnet J. 21
 Garnett J. 110
 Gasperoni A. 217
 Gaventa B.R. 155
 Geertjan Z. 22
 Geissler 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 102,
 116
 Geissler H. 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65,
 102, 116
 Geißler H. 104
 Genovese A. 2, 5
 Gera L. 211, 213, 231, 234, 235, 236,
 237, 238, 239, 240, 241
 Ghirlanda G. 121
 Giaccardi C. 225
 Giacomo I 27
 Giovagnoli A. 221
 Giovanni XXIII 191, 192, 193
 Giovanni Paolo II 118, 120, 125, 126,
 129, 133, 142, 143, 196, 201, 202,
 203, 204, 205, 207, 242
 Giussani L. 108
 Gladstone W.E. 43, 48
 Goethe von J.W. 168, 171, 179, 181, 186
 Gonzales Montes A. 199, 200
 Gornall T. 9, 20

 Goyret Ph. 139

 Grab A. 132
 Graef H. 28
 Graham D.G. 107
 Grant R.W. 20
 Gregorio IX / Ugolino [dei conti di Segni]
 138
 Gregorio Nazianzeno 9
 Greshake G. 195
 Grossi V. 131
 Guardini R. 139
 Guillemette F. 143
 Gutiérrez S.R. 168

 Harrold C.F. 83
 Hefling C. 110
 Hervieu-Léger D. 58
 Hilarius Pictaviensis 137
 Hill A.G. 13
 Hoegemann B.M. 102
 Hölderlin F. 170
 Holmes J.D. 23, 102
 Holtzer S. 13
 Honoré J. 104
 Hume D. 29, 30
 Hurtado A 237
 Hütter R. 95
 Hutton R.H. 19
 Huxley T.H. 49

 Ireneo di Lione 199

 Jaki S.L. 50, 83
 Jedin H. 137
 Jiménez Carvajal J.E. 132
 Jiménez Urresti T.I. 129
 Jobin G. 149
 Joyce R. 92

 Kasper W. 145

 Kasselstrand I. 76
 Keble 32, 39

- Keeler V.H. 132
 Ker I.T. 13, 16, 19, 21, 42, 43, 46, 56,
 86, 94, 102, 103, 105, 109, 116
 Kesel de J. 211, 212, 215, 217, 218, 239,
 240
 Kilgallen J.J. 151
 King B.J. 13, 14, 15, 16, 21, 105, 106,
 110
 Kittel G. 152
 Kouveglo É. 125
 Kremer J. 151
 Kroeger J.H. 204
 Kucicki J. 156
 Kurz W.S. 155

 Lamb W. 15
 Landi A. 151-166
 Lanne E. 137
 Lasaga Medina J. 168
 Lash N. 43, 83
 Lefebvre Ph. 79
 Legrand H. 116, 117, 125, 129, 143
 Leone Magno 9
 Leone XIII 77
 Lérins of Vincent 95
 Levering M. 14, 95
 Locke J. 19, 20, 29, 30
 Lonergan B. 103, 111
 Lorzio G. 225
 Lossky V. 202
 Lubac de H.-M. 103, 108, 111, 194, 195,
 199
 Luciani R. 117
 Lutero M. 33, 34, 35, 170

 Macor 170
 Malcolm F. 92
 Manganaro P. 103
 Manhaeghe E. 202

 Manzanares J. 116, 117, 125, 129, 143
 Marani A. 120

 Marchetto M. 103
 Marguerat D. 163
 Mariás J. 186
 Marshall I.H. 151
 Mason 79
 Massironi S. 220
 Matteo A. 55-74
 Maximos IV Saigh 129
 Mazzolini S. 194
 McKnight S. 153
 Meier J.P. 153
 Melloni A. 191, 192, 193
 Merrigan T. 16, 109
 Messori V. 119, 124
 Meszaros A. 95
 Milburn J. 14
 Miralles A. 198
 Mitchell B. 13, 19, 21
 Möhler 109
 Montan A. 148
 Montanari M. 241-243
 Morales Marín J. 116
 Morales M.J. 116
 Morcillo Gonzalez C. 129
 Morgan S. 95, 107, 108
 Morris J. 15
 Morrone F. 27,-53, 56
 Moscati G. 173
 Müller G.L. 122, 143

 Nash A. 10, 80
 Ndreca A. 101-111
 Ndubueze Ejeta B. 148
 Nellessen A. 151
 Nembrini F. 228
 Neville W.P.
 78
 Newman J.H. 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16,
 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27,
 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59,

- 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
99, 101, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 116, 117
Noceti S. 117, 127, 197
Nockles P. 15, 106
Nockles P.B. 15, 106
Norris Th. 44
- Orbetello L. 103
Ornaghi L. 222
Ortegat X. 143
Ortega y Gasset J. 167, 168, 169, 171,
172, 173, 175, 177, 178, 179, 180,
181, 183, 184, 185, 186, 187, 189
Osio di Cordoba 137
Ossola C. 226
Ottaviani A. 194
- Padula G. 167-189
Pandolfi L. 207
Paolo VI / Paul VI 102, 143, 192, 198,
203, 204, 205, 206, 242, 243
Parente L. 178
Parker K. 110
Pérez Borbujo A.F. 176, 178
Perpere Viñuales M. 169
Perrone G. 109, 137
Petavio D. 43
Peterson D. 151
Petrosino S. 227
Phillips T.E. 163
Piazza Of. 139
Pié-Ninot s. 117, 128, 140, 146
Pietersen L.K. 163
Pio IX 85
- Pio XI 134, 221
Placida F. 207
Pomplun T. 95
- Possenti P. 222, 223
Postorino F. 225
Prandi A. 31
Prickett S. 110
Pritchard D. 14
Pusey E.B. 43, 48
- Rabirius Caius 173
Ramírez Valencia 169
Ratzinger J. / Benedetto XVI 71, 73, 115,
117, 118, 119, 122, 123, 124, 125,
134, 138, 139, 195, 200, 201
Ravaglia P.G. 197
Renan E. 49
Repole R. 127, 197
Riccardi A. 226
Righetto R. 219, 220, 230, 231
Rocelli R. 229
Roco Godoy F. 186
Rondoni D. 222
Routhier G. 116, 117, 119, 124, 125, 131,
136, 138, 142, 146, 149
Ruiz Navas J.M. 132
- Sabatini N. 224
Saley R. 108
Sánchez Gey Venegas J. 178
San Martin J. 169
Santamaria G. 226, 230
Santerini M. 221
Scabini P. 140
Scannone J.C. 233, 235, 236
Scheffczyk L. 62
Scheler M. 168
Schickendantz C. 117, 145
Schlosser J. 153
Schreiber O.I. 83
Schroeder R.P. 196
- Schütte J. 195
Scott J.M. 92, 153
Seewald M. 95

- Seguró Mendlewicz M. 178
 Seibold J. 236
 Semeraro M. 115-150
 Sequeri P. 218, 219, 220
 Serafini M.R. 171
 Sesbuoe B. 199
 Sharkey M. 102
 Shea M. 109
 Short E. 106
 Sieben H.J. 128
 Siebenrock R.A. 102, 103
 Skinner S. 78, 79, 109
 Spadaro A. 145, 227, 228
 Spencer F.S. 163
 Spinucci P. 42
 Stein E. 103
 Strathmann H. 152 152
 Strazzari F. 129
 Strolz M.K. 102
 Strona M. 211-240
 Svaglic M.J. 14
 Szabó P. 131, 146

 Tangorra G. 198
 Tannehill R.C. 156
 Tarcov N. 20
 Tello R. 211, 213, 231, 232, 233, 235, 239, 240
 Tennant F.R. 21
 Thiel J.E. 95
 Thlagale B.J. 133
 Timossi R. 229
 Tolhurst E.J. 10, 33, 83
 Tolomei U. 30
 Tomás de Aquino / Tommaso d'Aquino 9, 127, 145
 Torrijos Castrillejo C.F.D. 127
 Tracey G. 21
 Trevisiol A. 194, 195

 Trites A.A. 151
 Tucci R. 194

 Tuninetti 9-11, 75-99, 56, 103
 Turner F.M. 78, 79, 107, 109
 Turró Ortega G. 178

 Valdrini P. 125, 130
 Van Leeuwen N. 92
 Vélez J.R. 79
 Velocci G. 102, 103
 Viana A. 120, 131
 Vigni G. 229
 Villemín L. 149
 Vincent of Lérins 95
 Vitali D. 138
 Vives J.L. 177

 Walgrave J.H. 43, 102, 104
 Walton S. 163
 Ward W.J. 43, 75, 83, 104, 109
 Weber M. 170, 171
 Weidner H.D. 89, 90
 Weigerber J.V. 132
 Wesley J. 27
 Whately R. 22, 87
 Wijlens M. 117, 124, 125, 131, 134
 Wiseman N.P.S. 108

 Zambrano M. 171, 174, 176, 178, 189
 Zanchi G. 229
 Zorzi B.S. 217
 Zuckerman P. 76
 Zuijdwegt G. 22, 79
 Zumstein J. 162
 Zwiep A.W. 159

NORME REDAZIONALI PER GLI AUTORI

Il testo che si presenta per la pubblicazione deve essere inedito e si intende definitivo.

Il testo va consegnato in un file di *word* assieme a una corrispondente stampata o file Pdf.

L'autore riceverà in lettura il pdf della prima bozza impaginata del proprio contributo: potrà effettuare allora le opportune verifiche e indicare le correzioni necessarie; andranno evitati però gli interventi d'autore (in particolare, l'inserimento o eliminazione di ampie sezioni di testo o note).

Agli autori si richiede di:

- presentare un manoscritto (edito secondo le presenti norme, di min. 40000-max. 60000 caratteri, spazi inclusi) che includa un abstract (max. 150 parole) e keywords (da 4 a 6);
- segnalare alla redazione l'eventuale utilizzazione di particolari font di lingue non occidentali o antiche (ove possibile, si consiglia di preferire la traslitterazione);
- indicare chiaramente i livelli della divisione in parti del testo e i titoli corrispondenti;
- non applicare al testo particolari formattazioni o impostazioni di stile. L'impaginazione è di competenza della redazione editoriale;
- esplicitare sigle e abbreviazioni eventualmente utilizzate (non necessario per le sigle bibliche);
- utilizzare note numeriche a piè di pagina (riferimento nel corso del testo posto prima di eventuali segni di punteggiatura);
- indicare in nota, la prima volta in cui una fonte viene citata, i corrispondenti riferimenti bibliografici, riportando in modo completo gli elementi editoriali identificativi fondamentali:

Libro stampato

iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i seguita dal cognome/i in maiuscoletto A/b, titolo in corsivo, collana e numero di collana – se presente – tra parentesi tonde, editore, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: E. STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 15-23; V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, (Manuali – Strumenti di studio e ricerca 35), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014², 2-60;

Libro stampato con curatore(i)

Iniziale del nome/i del/dei curatore/i seguita dal cognome/i in maiuscoletto A/b e, in caso di un unico curatore, da (ed./Hrsg.), nel caso di più curatori, da (edd./eds./Hrsgg.), titolo in corsivo, collana e numero di collana – se presente – tra parentesi tonde, editore, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: C. DOTOLO (ed.), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, (in dialogo 6), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015; E. ULRICH – F. MORE CROSS – E.F. RUSSELL – J.E. SANDERSON – P.W. SKEHAN – E. TOV (eds.), *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, (Discoveries in the Judaean Desert XV), Clarendon Press, Oxford 1997, 39;

Articolo in una rivista

Iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i in maiuscolo A/b seguita dal cognome/i, titolo in corsivo, nome della rivista tra virgolette alte, annata, anno di pubblicazione tra parentesi tonde, fascicolo, pagina/e citate: A.-H. CHROUST, *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, "Journal of the History of Ideas" 7 (1946), 3, 298-320;

Capitolo, sezione, parte, o contributo in un documento ospite stampato con curatore/i

Iniziale/i del nome/i dell'/degli autore/i seguita dal cognome/i in maiuscolo A/b, titolo in corsivo seguito da 'in' e iniziale del nome/i del/dei curatore/i seguita dal Cognome/i in maiuscolo A/b e, in caso di un unico curatore, da (ed./Hrsg.), nel caso di più curatori, da (edd./eds./Hrsgg.), titolo in corsivo, luogo e anno di pubblicazione (eventuale numero di edizione in apice), pagina/e citate: D. EDWARDS, "For Your Immortal Spirit Is in All Things": *The Role of the Spirit in Creation*, in Id. (ed.), *Earth Revealing – Earth Healing. Ecology and Christian Theology*, The Liturgical Press – A Michael Glazier Book, Collegeville, MN 2001, 48;

Risorse elettroniche

Autore, titolo, data e numero di pagina (ove disponibile), identificatori della risorsa (URL, PURL, DOI, ecc.);

- indicare in nota, dalla seconda citazione non consecutiva in poi, solo il cognome dell'autore e il titolo abbreviato dell'opera:

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;

DE PAOLIS – D'AURIA, *Le Norme Generali*, 37-42;

ULRICH – MORE CROSS – RUSSELL – SANDERSON – SKEHAN – TOV (eds.), *Qumran Cave 4*;

CHROUST, *The Function of Law and Justice*, 319;

EDWARDS, "For Your Immortal Spirit Is in All Things": *The Role of the Spirit in Creation*;

- nel caso di citazioni consecutive contenenti riferimenti a:

– stessa opera: usare, dopo la prima citazione, *ibid.*, seguito da numero di pagina

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24.

Ibid., 25;

– stessa pagina: usare, dopo la prima citazione, *ivi*

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 25.

Ivi;

– stesso/i autore/i

singola autrice: usare, dopo la prima citazione, EAD.

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24.

EAD., *On the Problem of Empathy*, (The Collected Works of Edith Stein, 3),

transl. by W. STEIN (orig. *Zum Problem der Einfühlung*), ICS Publications, Washington, DC 1989;

singolo autore: usare, dopo la prima citazione, Id.

L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, (Saperi Testi Contesti), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, 67*, nota 127; Id., *Teoria della scienza teologica. 'Quaestio de scientia theologiae' di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, (Studia 27), 2. voll., ed. Antonianum, Roma 1984, I, 15-19:

più di un autore: usare, dopo la prima citazione, *Id.*

M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972;
Id., *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato, AL 1979;

più di un autrice: usare, dopo la prima citazione, *EAED.*

E. ROCCELLA – L. SCARAFFIA (edd.), *Italiane 2: Dalla prima guerra mondiale al secondo dopoguerra*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004;

EAED. (edd.), *Italiane 3: Dagli anni Cinquanta ad oggi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004.

- applicare con coerenza criteri di uniformità grafica, nell'uso delle maiuscole, (in particolare per alcuni termini ricorrenti), e delle virgolette distinguendo le citazioni testuali («...») dall'enfasi eventualmente attribuita ad alcuni termini e le citazioni all'interno di altre citazioni ("...");
- rispettare le scadenze.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The manuscript submitted must be original, unpublished in any format and meant as final.

Authors may submit their manuscript files in Word with a corresponding printout or pdf file.

Authors will subsequently receive pdf proofs for correction. The author is asked to avoid major changes (particularly inserting or deleting large portions of text or footnotes).

Authors are asked to:

- submit a manuscript (edited according to the present Guidelines, of min. 40000-max 60000 characters, spaces included) which includes an abstract (no more than 150 words) and four to six keywords;
- inform the publisher about the use of non-western or ancient languages fonts (wherever appropriate we suggest the use of transliteration);
- clearly indicate heading and subheading sections;
- avoid any special formatting of their manuscript, italics excepted (UUP is responsible for the page layout);
- spell out the abbreviations (biblical ones excluded);
- use footnotes anchored in the main text by means of superscript Arabic numerals to be placed before punctuation;
- provide full footnote references the first time a source is quoted:

Printed Book

Initial/s of author/s' name/s and surname/s in small caps, title in italics, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication (in superscript numbers corresponding to the reprint number), page/s referenced: E. STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 15-23; V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, (Manuali – Strumenti di studio e ricerca 35), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014², 2-60;

Edited Printed Book

Initial/s of editor/s' name/s and surname/s in small caps followed by (ed./Hrsg.) in case of a single editor or (edd./eds./Hrsgg.) if there are two or more, title in italics, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication (in superscript numbers corresponding to the reprint number), page/s referenced: C. DOTOLLO (ed.), *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*, (in dialogo 6), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2015; E. ULRICH – F. MORE CROSS – E.F. RUSSELL – J.E. SANDERSON – P.W. SKEHAN – E. TOV (eds.), *Qumran Cave 4: X. The Prophets*, (Discoveries in the Judaean Desert XV), Clarendon Press, Oxford 1997;

Article in a Journal

Initial/s of author/s' name/s and surname/s in small caps, title in italics, journal name surrounded by double quotation marks, volume number, year of publication in parenthesis, issue number, page/s referenced: A.-H. CHROUST, *The Function of Law and Justice in the Ancient World and the Middle Ages*, "Journal of the History of Ideas" 7 (1946), 3, 298-320;

Chapter, section, part or contribution in an Edited Printed Book

Initial/s of author's name/s and surname/s in small caps, title in italics, followed by 'in' and initial/s of editor/s' name/s and surname/s followed by (ed./Hrsg.) in case of a single editor or (edd./eds./Hrsgg.) if there are two or more, title, series and series number – if any – in parenthesis, publisher, place and year of publication, page(s) referenced: D. EDWARDS, "*For Your Immortal Spirit Is in All Things*": *The Role of the Spirit in Creation*, in Id. (ed.), *Earth Revealing – Earth Healing. Ecology and Christian Theology*, The Liturgical Press – A Michael Glazier Book, Collegeville, MN 2001, 48;

Web/Electronic Resources

Author/s, Title, Date, page/s if available, resource identifier (URL, PURL, DOI, etc.);

- The second and subsequent times that a given source is cited, simply cite the author's surname, the work's title (abbreviated if long), and the page/s from which the information is taken:

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24;

DE PAOLIS – D'AURIA, *Le Norme Generali*, 37-42;

ULRICH – MORE CROSS – RUSSELL – SANDERSON – SKEHAN – TOV (eds.), *Qumran Cave 4*;

CHROUST, *The Function of Law and Justice*, 319;

EDWARDS, "*For Your Immortal Spirit Is in All Things*";
- in case of consecutive reference to
 - the same work: use *ibid.*, followed by page number

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24.

Ibid., 25;
 - the same page: use *ivi*.

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 25.

Ivi;
 - the same author/s:
 - single female author, use EAD.

STEIN, *In der Kraft des Kreuzes*, 24; EAD., *On the Problem of Empathy*, (The Collected Works of Edith Stein, 3), transl. by W. STEIN (orig. *Zum Problem der Einfühlung*), ICS Publications, Washington, DC 1989;
 - single male author, use Id.

L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*. I Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum, (Saperi Testi Contesti 1), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, 67*, nota 127; Id., *Teoria della scienza teologica. 'Quaestio de scientia theologiae' di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, (Studia 27), 2. voll., ed. Antonianum, Roma 1984, I, 15-19;
 - multiple male authors, use IId.

M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972; IId., *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato, AL 1979;
 - multiple female authors, use EAED.

E. ROCCELLA – L. SCARAFFIA (edd.), *Italiane 2: Dalla prima guerra mondiale al secondo dopoguerra*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004;

EAED. (edd.), *Italiane 3: Dagli anni Cinquanta ad oggi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri. Dipartimento per le pari opportunità. Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2004.

- be consistent in the use of capitals (especially with frequently used words), spelling and quotation marks that are used to enclose direct quotes («...») and double quotation marks ("...") which are used to provide emphasis or enclose quotes within another quotation;
- comply with the deadlines.