
OPERE DI BERNARD J.F.
LONERGAN

Saggi
Seconda Collezione

Edizione italiana a cura di Rosanna Finamore



Città Nuova

questa nuova tappa delle pubblicazioni; padre Robert Doran per gli incoraggiamenti ricevuti e per avermi gentilmente inviato il formato elettronico delle bozze inglesi di A Second Collection.

Sono altresì grata al direttore editoriale di Città Nuova, dott. Luca Gentile, per aver accolto e assicurato la pubblicazione del volume all'interno delle Opere di Bernard Lonergan (OBL) e all'editor Matteo Girardi per la preziosa collaborazione ricevuta.

Questa traduzione di saggi può venire incontro a quanti provano qualche curiosità sul pensiero di Lonergan, ma non hanno potuto intraprendere, per varie ragioni, la lettura dei suoi capolavori; leggendo questo libro, non si imbattono certo in un Lonergan minore. Come anche può rispondere a varie domande di quanti, avendo già letto altre opere di Lonergan, desiderino approfondire le sue concezioni di teologia, filosofia, storia all'interno della cultura contemporanea.

Rosanna Finamore
Università Gregoriana

Capitolo Primo LA TRANSIZIONE DA UNA VISIONE DEL MONDO CLASSICISTA ALLA MENTALITÀ STORICA¹

Dovevo iniziare nel modo migliore, citando i miei termini di riferimento. Nella circolare ciclostilata, la nona area tematica era: «La Chiesa si rivolge al mondo. Una prospettiva teologica su come una comunità di amore si adatta e si dirige per una missione e testimonianza efficaci. La transizione delle forme e il principio di cambiamento sono requisiti teologici?»

Più completamente, in una lettera del 22 luglio 1966 da padre Coriden²:

Mi sembra che la transizione delle forme organizzative e strutturali nella Chiesa sia un modello parallelo alla trasmissione transculturale e al conseguente sviluppo del dogma. Il cambiamento delle leggi, delle forme e dei metodi nella Chiesa nel corso dei secoli, la presa in prestito da differenti culture e civiltà e l'adattamento a circostanze alterate nel mondo – tutti questi, più che meri fatti della storia, sembrano essere un requisito teologico. Il modello di adattamento e cambiamento mostra di essere un mandato basato sulla vera natura e missione della Chiesa, proprio come crescita e sviluppo sono inerenti alla natura di un organismo vivente. Questo argomento sembra essere molto più che una semplice osservazione teologica. Sembra essere centrale ed esprime una sintesi. È il motivo per tutto lo sforzo verso il rinnovamento e la relazione al tempo presente. Esso riassume la base per un coraggioso adattamento di forme e strutture. L'argomento teologico dovrebbe essere preparato chiaramente e fortemente proprio in questo tempo.

¹ [Un'allocuzione tenuta durante un convegno della Canon Law Society of America. Ristampata in *Law for Liberty: The Role of the Law in the Church Today*, Proceedings of the Canon Law Society, a cura di J.E. Biechler, Helicon Press, Baltimore 1967. Il convegno si tenne a Pittsburg, 8-10 ottobre 1966.]

² [Rev. J.A. Coriden, S.T.L., J.C.D. della Catholic University of America.]

1. STATO DELLA QUESTIONE^a

Non penso che qualche cattolico escluderebbe ogni cambiamento per ragioni a priori. Persino il conservatore più accanito concederebbe che le circostanze alterino i casi, che la legge positiva della Chiesa non abbia la stessa immutabilità della legge divina o della legge naturale, che oltre alla sostanza delle cose ci siano gli accidenti; che, *salva substantia*, gli accidenti possano modificarsi nel corso del tempo, a patto che, naturalmente, il cambiamento sia fatto prudentemente e, soprattutto, si tenga in mente che la natura umana sia sempre la stessa.

All'altro estremo, non sono certo che dovrebbe essere sostenuto che il cambiamento di forme, di strutture, di metodi nella Chiesa dovrebbe essere un continuo, irreversibile processo in corso. Ci sono periodi statici nella maggior parte delle culture e delle civiltà, e mentre il resto della società è inattivo non è chiaro che la Chiesa debba continuare a promuovere il cambiamento.

Tra questi estremi ci sono due posizioni. Una può essere denominata classicista, conservatrice, tradizionale; l'altra può essere

^a In inglese "state of the question". È ben nota l'espressione latina *status quaestionis*; a livello accademico viene impiegata per introdurre l'ambito di ciò che si presenta, sia enunciando quanto è già noto e sostenuto da posizioni anche diverse, sia evidenziando gli aspetti problematici da affrontare. Lonergan mette subito in campo le due posizioni estreme dei conservatori più rigidi e dei progressisti più avanzati che vengono prontamente messe da parte, per soffermarsi poi sulle due intermedie: quella conservatrice moderata, alimentata dal classicismo, e quella moderna contrassegnata da mentalità storica. Inoltre, nello *status quaestionis*, per avviare le argomentazioni e avvalorare la tesi prescelta, vengono ritenute indispensabili la puntualizzazione dei termini, la chiarificazione della loro rilevanza, la breve indicazione della tesi che si intende sostenere e delle modalità espositive. La posizione di Lonergan è a sostegno della mentalità storica, che si era affermata in un contesto moderno e liberale, presentata inizialmente come "forse storicista" poiché egli ravvisa le ambiguità dello Storicismo, da cui prende le distanze. Lo Storicismo era stato un movimento filosofico affermatosi in Europa alla fine dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, con concezioni e tradizioni differenziate rispetto ai filosofi che lo sostenevano, che oscillavano da uno storicismo metafisico e assoluto a una razionalità storica anti-metafisica e anti-ontologica. Lonergan, in questo saggio e nei successivi, propone una concezione antropologico-culturale della storicità con chiare prospettive teologiche.

denominata moderna, liberale, forse storicista (sebbene la parola sfortunatamente sia molto ambigua). Le differenze tra le due sono enormi perché esse differiscono nella loro acquisizione intellettiva dell'uomo, nella loro spiegazione del bene e nel ruolo che attribuiscono alla Chiesa nel mondo. Queste differenze, però, non sono immediatamente teologiche. Esse sono differenze nell'orizzonte, nella mentalità globale. Per entrambe le parti, realmente comprendere l'altro è una grande conquista, e quando tale comprensione manca, l'interpretazione della Scrittura o di altre fonti teologiche molto probabilmente viene fraintesa.

Di conseguenza, sebbene mi sia stato chiesto un parere teologico, devo procedere in modo indiretto. Soltanto dopo che le differenze tra i punti di vista classicista e storicista siano state indicate, possono essere valutati i loro rispettivi meriti agli occhi del cristiano.

2. NATURA UMANA E STORICITÀ

Se si fa astrazione da tutti gli aspetti in cui un uomo può differenziarsi da un altro, rimangono un residuo chiamato natura umana e il truismo^b secondo cui la natura umana è sempre la stessa. Si può equipaggiare l'identità eterna "natura umana" con una legge naturale. Si può completarla con i principi per la promulgazione di una legge positiva. Si può ascoltare la rivelazione divina per riconoscere un ordine soprannaturale, una legge divina e una legge positiva ecclesiastica. Così, si può lavorare metodicamente dall'astratto e universale verso il più concreto e particolare, e più lo si fa, più si è coinvolti nella casistica di applicare una varietà di universali alla singolarità concreta.

Sembra molto improbabile che si giunga a una legge che richieda il cambiamento di leggi, forme, strutture, metodi. Infatti, gli universali non cambiano; essi sono proprio ciò che sono definiti e

^b Dall'inglese "truism", derivato da *true*, "vero", il truismo indica verità talmente evidenti e ovvie da essere indiscutibili. Che la natura umana sia sempre la stessa è asserzione così frequente e data per certa, che sembra non abbia bisogno di essere discussa. Lonergan, tuttavia, si mostrerà subito critico su tale truismo.

introdurre una nuova definizione non è cambiare il vecchio universale, ma collocare un altro nuovo universale accanto a quello vecchio. D'altra parte, la casistica si occupa del *casus*, della condizione in cui alle cose capita di accadere. Tuttavia ogni buon aristotelico sa che non c'è scienza degli accidenti³, e quindi dai casi della casistica si può difficilmente giungere a qualche legge sul cambiamento delle leggi.

Nondimeno, quanto detto sopra non è l'unico approccio possibile. Si può iniziare dalle persone come sono. Si può notare che, oltre alle ore di sonno senza sogni, esse stanno compiendo atti intenzionali. Fanno esperienza, immaginano, desiderano, hanno paura; domandano, giungono a comprendere, a esprimere concetti; riflettono, soppesano l'evidenza, giudicano; deliberano, decidono, agiscono. Se il sonno senza sogni può essere comparato con la morte, il vivere umano è essere consapevoli; è questione di compiere atti intenzionali; in breve, tali atti pervasi di significato sono precisamente ciò che dà importanza al vivere umano e, al contrario, negare tutto il significato alla vita umana è nichilismo.

Come la prestazione significativa è costitutiva del vivere umano, così il significato comune è costitutivo della comunità. Un campo comune di esperienza assicura una comunità potenziale; e senza quel campo comune le persone escono dalla relazione. I modi comuni e complementari di comprendere assicurano una comunità di pensiero; e senza essa, ci sono comprensione erronea, sospetto, diffidenza, reciproca incomprensione. Giudizi comuni costituiscono un consenso; e senza esso, una facile tolleranza cede all'incredulità, al disprezzo, al ridicolo, alla divisione. Impegni comuni, infine, sono la qualità fondamentale della fedeltà reciproca, della lealtà verso il gruppo, della fede nella Divina Provvidenza e nel destino dell'uomo; e senza tali impegni, la comunità ha perso il suo cuore e diviene solo un aggregato.

Ora, i significati comuni costitutivi della comunità e della vita degli individui nelle comunità non sono un assortimento di forme ideali sussistenti in qualche cielo platonico. Essi sono il frutto duramente conquistato della progressiva conoscenza umana della natura, della graduale evoluzione delle sue forme sociali e dei suoi risultati culturali. C'è una cosa come il progresso storico, ma deve essere co-

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, libro VI [Epsilon], 2, 1027a 19-20.

nosciuto solo con la difficile arte di acquisire una prospettiva storica, di venire a comprendere come i modelli di vita, le istituzioni, i significati comuni di luogo e tempo differiscano da quelli di un altro.

Si può obiettare che sostanzialmente ci siano sempre le stesse cose da conoscere e le stesse cose da fare. Tuttavia, non sono sicuro che la parola "sostanzialmente" significhi qualcosa di più che le cose siano proprio le stesse dal momento che prescindete dalle loro differenze. Al contrario, la questione che sto cercando di affrontare non è verbale.

L'uomo moderno è pienamente consapevole che ha fatto diventare moderno il mondo. Ci sono linguaggi moderni e letterature moderne, sviluppati coscientemente allontanandosi dalla lingua e dalla letteratura latina e greca. Ci sono matematica moderna e scienza moderna ed esse differiscono non solo nell'estensione, ma anche nelle loro fondamentali concezioni dalle conquiste greche. Ci sono tecnologia e industria moderne, commercio e finanza moderni, città moderne e stati moderni, la filosofia dell'educazione moderna e la medicina moderna, i mezzi di comunicazione moderni e l'arte moderna, l'idea moderna di storia e l'idea moderna di filosofia. In ogni caso, modernità significa diserzione se non ripudio dei vecchi modelli e metodi, ed esercizio di libertà, iniziativa, creatività. Quindi all'uomo moderno sembra auto-evidente che egli abbia prodotto il proprio mondo e, non meno, che altri popoli in altri tempi o abbiano fatto lo stesso, o altrimenti si siano accontentati di un mondo foggia-to da antenati più audaci e consegnato in modo inerte.

Sto mettendo in contrasto due differenti acquisizioni intellettive dell'uomo. Si può comprendere l'uomo astrattamente attraverso una definizione che applichi l'*omni et soli*, e attraverso proprietà verificabili in ogni uomo. In questo modo si conosce l'uomo come tale, precisamente perché è un'astrazione, e pure immutabile. Segue, in primo luogo, che con questa prospettiva non si perverrà mai ad alcuna esigenza di cambiare forme, strutture, metodi, perché ogni cambiamento accade nel concreto e in quella prospettiva il concreto è sempre omesso. Tuttavia, in secondo luogo, risulta anche che questa esclusione di cambiamento di forme, strutture, metodi non è teologica; essa è semplicemente fondata su una concezione certa del metodo scientifico e filosofico; quella concezione non è più a lungo soltanto concezione, né la concezione comunemente ricevuta; penso che i nostri studiosi di Scrittura concorderebbero che la sua astrat-

tezza e le omissioni dovute all'astrazione non abbiano fondazione nel mondo rivelato di Dio.

D'altronde si può comprendere l'umanità come un aggregato concreto che si sviluppa in ogni tempo, dove il *locus* dello sviluppo e, per così dire, il legame di sintesi sono l'emergenza, l'espansione, la differenziazione, la dialettica di significato e la prestazione significativa. Per l'intenzionalità di questa prospettiva, il significato è una componente costitutiva del vivere umano; inoltre, questa componente non è fissa, statica, immutabile, ma si sposta, si sviluppa, va fuori strada, è suscettibile di redenzione; per questa prospettiva, nella storicità che risulta dalla natura umana, c'è un'esigenza di cambiamento di forme, strutture, metodi; ed è su questo livello e attraverso questo mezzo di cambiamento di significato che la rivelazione divina è entrata nel mondo e che la testimonianza della Chiesa è data a esso.

3. PRINCIPI PROPOSIZIONALI E METODO TRASCENDENTALE

Nell'articolo su *Naturrecht* nel *Lexicon für Theologie und Kirche* (7, 827)⁴ padre Karl Rahner ha osservato che la legge naturale dovrebbe essere accostata attraverso un metodo trascendentale.

Qualsiasi elaborazione seria di questo rilievo ci porterebbe troppo lontano, ma tre asserzioni possono essere forse consentite.

La prima, proprio come la comprensione astratta dell'uomo si rifornisce di fondazioni ontologiche ed etiche astratte, in proposizioni semplici da cui sono dedotti o in qualche modo provati le sue dottrine, i suoi criteri, le sue norme, etc., così la comprensione più concreta e storica dell'uomo si rifornisce di fondazioni appropriatamente concrete nelle caratteristiche strutturali del soggetto conscio che opera, con un metodo che è giunto a denominarsi trascendentale.

La seconda, la scorta di obiezioni che la mentalità storica comporta con il relativismo e con l'etica della situazione, deve essere affrontata rivolgendo l'attenzione alla distinzione appena delineata.

⁴ [K. RAHNER, «Naturrecht», in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 7, a cura di J. Höfer - K. Rahner, Herder, Friburgo 1962, pp. 827-828.]

Non si può fondare una concreta comprensione storica dell'uomo su fondamenti astratti; ma questo non dimostra l'inadeguatezza di fondamenti piuttosto differenti stabilita da un metodo trascendentale^c.

La terza, ciò che muove gli uomini è il bene, e il bene nel concreto. *Verum et falsum sunt in mente, bonum et malum sunt in rebus, bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Se un tempo la legge era in prima linea nello sviluppo umano, come si potrebbe dedurre dal linguaggio del deutoronomista, dalla fervida lode della legge nei Salmi, dal ruolo della legge nella storia del chiarimento dei concetti come giustizia, responsabilità, colpa, nondimeno al tempo presente^d sembrerebbe che il vettore immediato dell'aspirazione umana sia la comprensione più concreta del bene umano conseguita attraverso teorie della storia quali la dottrina liberale del progresso, la dottrina marxista del materialismo dialettico e, più recentemente, l'identificazione della cosmogenesi, dell'antropogenesi e della cristogenesi^e di Teilhard de Chardin.

^c [Questo è uno dei pochi riferimenti di Lonergan a Teilhard. Si veda anche più avanti, pp. 117 e 136. In *Method in Theology*, University of Toronto Press, Toronto 1990, p. 315; egli scrive: «È stato il grande merito di Teilhard de Chardin l'aver riconosciuto il bisogno che il cristiano ha di un'immagine coerente di sé nel suo mondo, e l'aver contribuito non poco a soddisfare questo bisogno». Il contesto è stabilito dalle "nuove tradizioni scientifiche" che sembravano attaccare l'immagine di sé che il cristiano ha.]

^c È la prima delle dieci occorrenze delle parole "metodo trascendentale" presenti nei saggi di questo libro; non si tratta però di semplici richiami in quanto essi trovano in ogni contesto una loro specifica collocazione e motivazione. Qui il primo riferimento è a Rahner, alla sua proposta di stabilire un collegamento tra legge naturale e metodo trascendentale; esso viene condiviso da Lonergan che, tuttavia, preferisce proporre in una forma personale tre punti che sono strettamente espressione della propria concezione della storicità dell'uomo, di cui il metodo trascendentale ne è espressione diretta. In questi *Saggi. Seconda collezione*, molto più numerosi (circa cento) sono i riferimenti (in modo esplicito o implicito) alla parola "metodo", connessa al metodo trascendentale, proposto da Lonergan per la teologia (in particolare i richiami sono a *Il Metodo in Teologia*), e per altre forme di sapere.

^d Oltre ai significati sul piano biblico-etico-culturale si evidenzia nel presente un cambiamento di paradigma operato dalle teorie della storia in ordine alla comprensione del bene umano e, quindi, a una nuova lettura dello sviluppo umano in termini di storicità.

^e B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, OBL 10, a cura di N. Spaccapelo - S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001, p. 346.

4. IL POPOLO DI DIO NEL MONDO DI OGGI

Mi è stata richiesta «una prospettiva teologica su come una comunità di amore si modifichi e si diriga verso una missione e una testimonianza efficaci». Presumibilmente la ragione della richiesta si trova in questioni che ho affrontato altrove. Nel mio libro *Insight*^{6f} c'è un'analisi generale della struttura dinamica della storia umana, e nel mio testo ciclostilato *De Verbo incarnato*⁷ c'è una tesi sulla *lex crucis*⁸ che fornisce il suo completamento strettamente teologico.

L'analisi distingue tre componenti: progresso, declino e redenzione. Il progresso risulta dallo sviluppo naturale dell'intelligenza umana:

... situazioni concrete danno luogo a intellezioni che forniscono linee di condotta e corsi di azione. L'azione trasforma la situazione esistente per dare inizio a intellezioni ulteriori, linee di condotta migliori, corsi di azione più efficaci. Segue che, se l'intellezione accade, essa continua a ricorrere e a ogni ricorrenza la conoscenza si sviluppa, l'azione aumenta la sua portata e le situazioni migliorano^{8h}.

Successivamente una fuga dal comprendere risulta in un processo similmente cumulativo di declino.

⁶ [B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, CWL 3, a cura di F.E. Crowe - R. Doran, University of Toronto Press, Toronto 1992. Il riferimento di Lonergan fu semplicemente «London and New York, 1957». In questo volume, i successivi riferimenti sono all'edizione del 1992 delle *Collected Works*.]

⁷ [B. LONERGAN, *De Verbo incarnato*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1964. Nelle *Collected Works*, la tesi sulla legge della croce apparirà nel vol. 9, *The Redemption* (trad. ingl. M.G. Shields, a cura di R.M. Doran - H.D. Monsour - J.D. Wilkins, University of Toronto Press, Toronto 2018); il vol. 8, *The Incarnate Word* (trad. ingl. C.C. Heffling Jr., a cura di R.M. Doran - J.D. Wilkins) contiene le prime 14 tesi del *De Verbo incarnato*. La tesi sulla legge della croce è la tesi 17.]

⁸ B. LONERGAN, *Insight*, CWL 3, cit., p. 8.

^f L'edizione italiana citata anche successivamente è B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, OBL 3, a cura di S. Muratore - N. Spaccapelo, Città Nuova, Roma 2007.

^h Per la tesi 17 sulla legge della croce si veda B. LONERGAN, *Il Verbo incarnato*, OBL 8, cit., pp. 422-455.

^h B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, OBL 3, cit., p. 8.

Infatti, la fuga dal comprendere blocca le intellezioni che le situazioni concrete richiedono. Seguono le linee di condotta non intelligenti e corsi di azione inopportuni. La situazione si deteriora per richiedere interpretazioni ancora ulteriori, siccome queste sono bloccate, le linee di condotta divengono maggiormente non intelligenti e l'azione più inopportuna. Ciò che è peggio, la situazione in deterioramento sembra dotare la mente acritica e deformata dell'evidenza fattuale in cui si pretende che la deformazione sia verificata. Così, in misura sempre crescente l'intelligenza giunge a essere stimata come non attinente al vivere pratico. L'attività umana si adagia in una *routine* decadente e l'iniziativa diviene il privilegio della violenza⁹ⁱ.

Se il processo storico umano è un composto di progresso e declino, allora la sua redenzione sarebbe conseguita da fede, speranza e carità. Infatti, i mali della situazione e le inimicizie che essi generano sarebbero perpetuati unicamente da una giustizia pari ad essi: solo la carità può ricominciare da zero. Il determinismo e le pressioni di ogni tipo, risultanti da una cumulativa quantità irrazionale di linee di condotta e azioni non intelligenti, possono essere contrastati soltanto attraverso una speranza che è trascendente e che quindi non dipende da alcun sostegno umano. Infine, soltanto nel contesto di verità più alte accettate con fede, l'intelligenza e la ragionevolezza umane possono essere liberate dal carico di irrilevanza verso le realtà prodotto dall'ostilità umana¹⁰.

Questa analisi concorda con la dottrina della Scrittura, che comprende la sofferenza e la morte come la conseguenza del peccato, ma imprime profondamente il potere trasformante di Cristo, che in se stesso e in noi cambia la sofferenza e la morte in mezzi per ottenere la risurrezione e la gloria.

Peccato universale: Romani 1, 18; 3, 20; 7, 14-24; Efesini 2, 3.
Il peccato porta alla morte: Genesi 2, 17; 3, 19; Romani 5, 12; 6, 22-23.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cf. *ibid.*, cap. 20.

ⁱ B. LONERGAN, *Insight. Uno studio del comprendere umano*, OBL 3, cit., pp. 8-9.

Il primo e ultimo Adamo: 1 Corinzi 15, 20-22; Romani 5, 12-21.
Cristo morì per risorgere nuovamente: Giovanni 10, 17; Filippesi 2, 8-9; Ebrei 2, 9.

Egli morì e risorse per la nostra salvezza: Romani 4, 25; 5, 10; 1 Corinzi 15, 55; Filippesi 1, 21; Efesini 1, 7; Colossesi 1, 14; Tito 2, 14; Ebrei 2, 14.

Come la morte di Cristo è principio di salvezza, così lo sono anche le nostre morti, se comprese fisicamente (Filippesi 3, 20-21), asceticamente (Romani 8, 13; 1 Corinzi 9, 27), moralmente (Romani 6, 11; Colossesi 3, 1-4), sacramentalmente (Romani 6, 4; 1 Corinzi 11, 26; Colossesi 2, 12).

Così noi abbiamo la legge della croce: Marco 8, 34-35; Matteo 16, 24-25; Luca 9, 23-24; Giovanni 12, 24-25; Matteo 5, 11-12. 38-48¹¹.

5. DOMANDE CONCLUSIVE

Veniva raccomandato che si terminasse con poche domande principali. Ecco, considerate le seguenti:

La legge funziona nello stesso modo in una società dinamica e in una società statica? Se ci sono differenze, in che cosa esse consistono?

Quale contributo la legge rende al progresso? Ci sono contributi tanto diretti quanto indiretti? La legge potrebbe impedire la crescita, lo sviluppo, il progresso?

La legge della croce è una vera e propria etica cristiana, cioè la trasformazione del male nel bene? La legge «impiega il bene per sconfiggere il male» (Romani 12, 21)?

¹¹ [Lonergan terminò con «Si veda *De verbo Incarnato*, pp. 552ss.», con riferimento all'intera tesi 17. Come si era affermato *supra*, nella nota 7, quella tesi ora apparirà in B. LONERGAN, *The Redemption*, CWL 9, cit.]

Capitolo Secondo LA DEELLENIZZAZIONE DEL DOGMA^{1a}

Con rilevante intensità il professor Leslie Dewart si appella alla decisione di papa Giovanni XXIII di adottare una prospettiva storica: «guardare al presente, alle nuove condizioni e nuove forme di vita... per dedicarci con volontà sincera e senza paura al lavoro che la nostra epoca ci richiede» (172)^{2b}. Questa decisione, egli ritiene, e la convinta approvazione elogiativa che essa fosse gradita hanno invertito una politica che aveva guadagnato forza per secoli. «Al fine di proteggere la verità e la purezza della fede cristiana, questa politica era per resistere alla realtà fattuale e per negare la validità morale dello sviluppo della auto-coscienza storica dell'uomo, specialmente come rivelata nell'evoluzione culturale» (172).

¹ [Questo articolo appariva in «Theological Studies» 28 (1967), pp. 336-351, come recensione del libro di L. DEWART, *The future of Believe: Theism in a World Come of Age*, Herder and Herder, New York 1966. Il dattiloscritto può essere trovato su www.bernardlonergan.com in 24370DTE60. Le suddivisioni con i numeri romani sembra esser stata fatta da «Theological Studies» e sono stati qui mantenuti. Lonergan impiegava asterischi per dividere la composizione negli stessi punti, iniziando con ciò che qui è la sezione II. Molte correzioni sono fatte qui alle citazioni di Lonergan dal libro di Dewart. I numeri delle pagine del libro sono date nel testo, ma senza la "p", che era nel testo di Lonergan.]

² [Si veda la traduzione inglese delle parole di apertura di papa Giovanni XXIII in W.M. ABBOTT, *The Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1966, pp. 710-719. Dewart cita il «Toronto Globe and Mail», 12 ottobre 1962.]

^a I passi citati da Dewart sono una nostra traduzione e mantengono la numerazione del testo originario. Per l'edizione italiana dell'opera: L. DEWART, *Il futuro della fede. Il teismo in un mondo divenuto adulto*, a cura di G. Riva, Queriniana, Brescia 1969.

^b Giovanni XXIII, *Discorso Gaudet mater ecclesiae nella solenne apertura del concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 ottobre 1962, in *Il Concilio Vaticano II*, a cura di E. Lora - B. Testacci, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2013, pp. 33-55.