

Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio

Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj

di FERENC PATSCH S.J.*

Non è facile trovare elementi esplicitamente *teologici* nella produzione accademica di Emerich Coreth (1919-2006)¹. Il filosofo austriaco (di lontane origini trentine²) si dimostra un pensatore disciplinato: malgrado sia stato docente per quasi 40 anni in una Facoltà di Teologia (ha insegnato dal 1950 fino al suo emeritato nel 1989 all'università di Innsbruck e dal 1955 al 1989 è stato professore ordinario di «filosofia cristiana» nella stessa istituzione)³, un qualsiasi ricercatore della sua opera affronterà una cronica mancanza di materiale sui temi teologici. Questo però non significa che non ci siano (anzi, che non ce ne siano in abbondanza) nella vita e nel pensiero di Coreth elementi della *spiritualità Ignaziana*, più o meno espliciti. Al contrario! In realtà, la spiritualità del suo ordine funziona come amalgama che plasma in maniera fondamentale l'approccio di Coreth, sia a livello personale (riguardante il suo cammino accademico), che a livello intellettuale. La vita e l'opera del filosofo di Innsbruck si sviluppano sotto l'influsso di s. Ignazio – provare quest'affermazione è lo scopo del presente saggio.

Termini come «spiritualità gesuitica» e «spiritualità ignaziana» non sono di facile definizione. Nel suo libro intitolato *Aus Liebe zur Wirklichkeit – Grundworte ignatianischer Spiritualität* [Amando la realtà. Un vocabolario scelto della spiritualità ignaziana]

* FERENC PATSCH S.J., docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ Emerich Coreth, filosofo disciplinato quale era, sicuramente non rientra nella categoria del «teologo gesuita» di cui il libro di Michel Fédou, *Les théologiens jésuites. Un courant uniforme?*, Lessius, Paris, 2014.

² Il cognome Coreth, nota Silvano Zucal, richiama il nome di un paese della valle di Non, Coredò, il cui toponimo originario è però proprio Kòreth (cf. Silvano Zucal, *Profilo biografico di Emerich Coreth* (Appendice), in Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004, 433-440, qui 433.

³ Per qualche dettaglio della vita di Coreth, cf. Otto Muck, *La scuola marechaliana di lingua tedesca. Filosofia trascendentale come metafisica*: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth e altri, in Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer, a cura di (ed. ital. a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo) *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1984, 675-711; su E. Coreth: 697-703.

⁴ Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit – Grundworte ignatianischer Spiritualität*, Matthias-Grünevald, Mainz 1991.

(1991)⁴ il gesuita tedesco Willi Lambert (per lungo tempo padre spirituale del Pontificio Collegio Germanico e Ungarico a Roma e massimo esperto in questo campo) ha selezionato oltre sessanta parole-chiave della spiritualità ignaziana, ma purtroppo non possiamo qui offrire tale ricchezza. Il gesuita statunitense, James Martin risulta più conciso al riguardo. Nel suo libro *The Jesuit Guide to (Almost) Everything* [Una guida gesuitica a (quasi) tutto] (2010), Martin riduce l'ampiezza del vocabolario scelto a quattro espressioni, poiché ritiene che questi quattro semplici elementi esprimano l'essenza della spiritualità ignaziana: 1. trovare Dio in tutte le cose (*finding God in all things*); 2. contemplativo in azione (*contemplative in action*); 3. spiritualità incarnata (*incarnated spirituality*) e, infine, 4. libertà e distacco (*freedom and detachment*)⁵. È un riassunto calzante, senz'altro! Io invece voglio essere ancora più conciso. Seguendo le orme dei due autori di cui sopra, in questo saggio desidero identificare solo tre elementi che, a mio avviso, descrivono in modo onesto la vita e il pensiero di Emerich Coreth e, allo stesso tempo, esprimono fedelmente anche l'essenza della spiritualità del suo ordine. *In primis*, mostrerò come il nostro Autore ha realizzato il «*magis*» nella sua vita accademica (stando al servizio di Dio che, secondo la spiritualità ignaziana, non si stanca di agire e «faticare») (1); poi vedremo come ha cercato di «trovare Dio in tutte le cose» (*familiaritas cum Deo*) (2); e, infine, svilupperò il significato del *principium incarnationis* (Gesù, interpretazione contestuale, ermeneutica) (3). Vediamo ora, in maggior dettaglio, i temi sopra elencati.

1. «Faticare come Dio»: il *magis* in una vita dedicata al servizio di Dio

Il percorso personale e accademico di Coreth fu fundamentalmente plasmato dall'*ethos* ignaziano. Cercherò di provare quest'affermazione con l'aiuto di qualche dato bio- bibliografico.

1. Emerich Coreth ha vissuto una vita religiosa estremamente attiva e produttiva. Proveniente da una famiglia nobile (conti) e cresciuto a Vienna, nel 1937 entrò nella Compagnia di Gesù. Dopo aver studiato filosofia a Pullach, in Germania (gli studi furono interrotti dal suo arruolamento durante la guerra) e teologia a Innsbruck, in Austria, nel 1948 conseguì il dottorato in teologia presso l'Università di Innsbruck, e nel 1950 conseguì lo stesso grado accademico in filosofia a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana⁶. A Roma, in seguito, il neodottore esercitò la funzione di «*Repetitor*» presso il Pontificio Collegio Germanico e Ungarico. Nel 1950, come abbiamo già menzionato sopra, cominciò a insegnare presso la facoltà di Teologica di Innsbruck. Nel 1955

⁵ James Martin, *The Jesuit Guide to (almost) everything. A Spirituality for Real Life*, Harper Collins, New York 2010, 5-11.

⁶ Emerich Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Wien 1952. La tesi dottorale, dedicata all'ontologia dialettica nella logica hegeliana, venne successivamente pubblicata a Vienna.

diventò professore di filosofia e nel contempo presidente dell'«*Institutum Philosophicum Oenipontanum*», poi, parallelamente, per diversi anni fu direttore dell'«Istituto di filosofia cristiana» della Facoltà Teologica di Innsbruck e assunse anche incarichi di rilevante responsabilità in ambito accademico o di guida nell'Ordine dei Gesuiti: fu due volte decano della Facoltà Teologica di Innsbruck (1957-1958; 1968-1969), rettore della stessa Università (1969-1971, per due anni, la prima volta tra i rettori!) e, infine, provinciale della Compagnia di Gesù per la provincia d'Austria (1972-1977)⁷.

Oltre a quest'attività di *leadership*, Coreth produsse una quantità considerevole di pubblicazioni importanti⁸. Tra le sue attività accademiche di assoluto rilievo rimane il suo impegno nel promuovere con successo grandi iniziative editoriali di carattere enciclopedico in ambito filosofico, innanzitutto quella dedicata alla storia della «filosofia cristiana»⁹ contemporanea (pubblicata in tre volumi tra il 1987 e il 1990, tradotta anche in italiano tra il 1993 e il 1995)¹⁰. Pur essendo vero che tra le pubblicazioni di Coreth non si trovano conferenze o altri scritti su tematiche teologico-religiose (tranne un unico saggio piuttosto lungo di carattere esplicitamente spirituale-mistico, scritto negli anni '50 sul tema *contemplativus in actione*)¹¹, in realtà, *tutta la filosofia corethiana* può (e di fatto deve) essere considerata *un tipo di filosofia* (quella «cristiana»¹²) che è, e vuol essere volontariamente, al servizio della teologia e dell'intensificazione della vita religiosa. In questa dire-

⁷ Cf. Salvano Zucal, Profilo biografico di Emerich Coreth (Appendice), in *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004, 433-440, qui, 433-434.

⁸ Per la bibliografia delle opere di Emerich Coreth, cfr. *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979), 270-274 e O. Muck (ed.), *Sinn gestalten* (Festschrift Coreth), Tyrolia, Innsbruck 1989; *Verzeichnis der Veröffentlichungen von Emerich Coreth SJ 1989-1999* in Emerich Coreth, a cura di Christian Kanzian, *Beitäge zur christlichen Philosophie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999, 409-415.

⁹ Il concetto di «filosofia cristiana» è alquanto controverso (cf. Yves Floucat, *Per una filosofia cristiana* (*Elementi di un dibattito fondamentale*), Massimo, Milano 1987; più recentemente, Theo Kobusch lo definisce «concetto di battaglia» (*Kampfbegriff*): Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 11-12). Lo stesso Coreth ne parla in una maniera piuttosto tradizionale: «La filosofia cristiana è esistita fin da sempre, anche nel XIX e XX secolo, in forme diverse, come realtà dai molteplici aspetti. La filosofia cristiana continuerà a vivere, anche in futuro, fintantoché ci saranno fede cristiana e cristiani che pensano – sono impegnati nello spirito o nella mancanza di spiritualità del loro tempo a fondare e spiegare filosoficamente le loro convinzioni –, il cui pensiero credente o fede pensante è assieme compito e istanza.» (Emerich Coreth, *Conclusioni e prospettive*, in Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (edd.) (Ed. ital. a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo) *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. III: Correnti moderne del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1995, 1032-1049, qui: 1049 e, più dettagliatamente, Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, cit. 350-368.

¹⁰ Cf. Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1-3 Bende, Styria, Graz 1987-1990; trad. it., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1993-1995.

¹¹ Cf. Emerich Coreth, *In actione contemplativus*, pubblicato in *Zeitschrift für katholische Theologie* 76 (1954), 55-82; trad. inglese, *Contemplative in Action*, in R.W. Gleason (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, Macmillan, New York 1968, 184-211.

¹² Cf. sopra la nostra nota 9.

zione, filosofare in modo corethiano significa vivere al servizio di Dio e degli uomini, cercando senso, sapienza e verità con i mezzi dell'intelletto, con la massima dedizione.

2. Non mi sembra né illegittimo, né esagerato riconoscere in quest'atteggiamento una genuina manifestazione del *magis* ignaziano. Come si sa, il «*magis*», concetto-chiave della spiritualità ignaziana, significa «[sempre] di più» o «più ancora» (*aún más*) (*Autobiografia* 14), giungendo anche al di là delle nostre capacità e dei nostri limiti. Si tratta di una disponibilità a servire, in continua crescita (sia intellettuale, sia spirituale), dimostrando che non esiste alcun obiettivo che non possa essere superato. S. Ignazio di Loyola stesso ha suggerito ai suoi figli di fare «Tutto a *Maggiore* Gloria di Dio (*omnia ad maiorem Dei gloriam* – italici aggiunti: F. P.)».

Da questo punto di vista, il parallelismo tra Coreth e s. Ignazio risulta molto esplicito: nella *vita concreta* ambedue volevano nient'altro che servire per «la maggiore gloria di Dio e il bene delle anime (*ser más a gloria de Dios y provecho de las almas*)» (cf. *Autobiografia* 85). A ragione, nota Willi Lambert che in questo senso si può parlare della spiritualità gesuitica come «mistica [per eccellenza] del servizio»¹³. In qualche altra riga dell'*Autobiografia*, Ignazio esprime in modo calzante ciò che desideriamo evidenziare. In terza persona, Ignazio così parla di se stesso:

«Impiegava il suo tempo in parte a scrivere, in parte a pregare. La sua consolazione più grande era guardare il cielo e le stelle; li contemplava spesso e per lungo tempo, perché da questo gli nasceva dentro un fortissimo impulso a servire nostro Signore (*una gran fuerza para servir a nuestro Señor*)» (*Autobiografia* 11).

Non è cosa insolita che, ammirando il cielo stellato, si sperimenti un'esperienza spirituale così intensa e profonda. Molti casi di questo genere sono stati documentati dai tempi biblici alla modernità; il *mysterium tremendum et fascinatum* affascinava già anche il salmista: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (*Sal* 8,4-5); mentre, in tempi moderni, Immanuel Kant (1724-1804) confessa: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione [...]: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me»¹⁴. Al cospetto dell'inafferrabilità dell'universo, inimmaginabilmente enorme e vasto, dalla profondità dell'anima emerge automaticamente un sentimento di rispetto, di ammirazione e di timore e tremore. La particolarità dell'esperienza ignaziana sta invece nelle conseguenze di quest'esperienza universale: l'incontro con il mistero suscita la voglia di *servire* il Signore.

Non a caso, Ignazio definisce nel «Principio e fondamento» del suo libro *Esercizi Spirituali* il compimento dell'esistenza umana creata in questi termini: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore (*El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor*)», e «così raggiungere la salvezza (*median-*

¹³ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, la voce «*Dienst*» (servizio). Cf. anche *ES* 23.

¹⁴ Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1966 (Conclusione V, 161) 201-202.

te esto salvar su alma)» (ES 23). Altrove, Ignazio radicalizza quest'atteggiamento interiore, suggerendo all'esercitante di guardare e contemplare: «vedo le persone, cioè nostra Signora, san Giuseppe, la domestica e il bambino Gesù appena nato; mi faccio come un piccolo e indegno servitorello (*un pobrecito y esclavito indigno*) guardandoli, contemplandoli e servendoli nelle loro necessità (*mirándolos, contemplándolos y sirviéndoles en lo que necesiten*), come se mi trovassi lì realmente, con tutto il rispetto e la riverenza possibili» (ES 114).

Per un gesuita (e forse non solo) il servizio è il più forte e univoco criterio per vedere se ciò che fa, da religioso (e credente), è autentico o meno.¹⁵ Per questo Ignazio suggerisce che «[a] chi desidera raggiungere questo terzo modo di umiltà, giova molto fare i tre colloqui già indicati nella meditazione dei tre tipi di uomini [cf. ES 147, 156], chiedendo che nostro Signore voglia sceglierlo per questa maggiore e più perfetta umiltà, per meglio imitarlo e servirlo (*para más le imitar y servir*), purché sia uguale o maggiore *il servizio* e la lode della divina Maestà» (ES 168 – *italici aggiunti: F. P.*). Sembra che Coreth abbia preso molto sul serio le parole di Ignazio (e di Gesù), volendo seguire l'esempio di un Dio che «sta faticando» (cf. *Gv* 5,17; ES 93) giorno e notte:

«Osservo come questo re parla a tutti i suoi e dice: “È mia volontà sottomettere al mio potere tutto il territorio degli infedeli; perciò chi vuole venire con me deve accontentarsi di mangiare come me, e così bere, vestire e tutto il resto. Inoltre deve faticare con me di giorno, vegliare di notte e via dicendo; così alla fine avrà parte con me nella vittoria, come l'avrà avuta nelle fatiche (*como la ha tenido en los trabajos*)”» (ES 93).

Certo, qualcuno potrebbe obiettare che per divenire grandi «lavoratori» non è necessario essere un gesuita! È senz'altro vero: tutti i cristiani autentici aspirano ad essere simili a quegli umili servitori del vangelo che non pretendono di aver diritto a un trattamento particolare, ma seguono il suggerimento di Gesù ripetendo: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (*Lc* 17,10). Ma per essere servizievoli non si deve essere necessariamente cristiani! È vero anche questo! Tuttavia, sicuramente non è irrealistico pensare che Emerich Coreth, durante i suoi 61 lunghi anni vissuti da gesuita, abbia recitato innumerevoli volte la «preghiera preparatoria» (*oración preparatoria*), prescritta da Ignazio nei suoi *Esercizi Spirituali*, «chiede[ndo] a Dio nostro Signore la grazia (*pedir gracia a Dios nuestro Señor*)» che «tutte le mie intenzioni, le mie attività esterne e le mie operazioni interiori (*todas mis intenciones, acciones y operaciones*) tendano unicamente al servizio e alla lode della sua divina Maestà (*se ordenen puramente al servicio y alabanza de su divina majestad*)» (ES 46), e sia stato profondamente influenzato da essa. Sarebbe sbagliato (e presupporrebbe un'antropologia irrealistica, disincarnata) sottovalutare l'influsso che una spiritualità può esercitare su una persona. Ciò che diveniamo non può essere indipendente dalle istituzioni alle quali apparteniamo. Ora gettiamo luce su questa verità da un altro punto di vista, indagando aspetti contenutistici dell'opera del nostro filosofo.

¹⁵ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, la voce «*Dienst*» (servizio). Per l'importanza della tematica «servire» e «servizio» cf. la *Costituzione della Compagnia di Gesù*, nn. 13; 66; 72; 82-82; 98; 118; 132; 153; 189; 192; 194; 197; 204; 212; 226; 235; 239-240; 288; 338; 340; 356; 398; 587; 593; 824 (specie: nn. 189 e 356).

2. «Trovare Dio in tutte le cose»: presupposti filosofici di una *familiaritas cum Deo*

Entrando nell'alchimia del pensiero corethiano ci può sorprendere la grande varietà delle fonti. A partire dai nuclei teoretici fondamentali che si trovano nel pensiero neotomista di Johannes Baptist Lotz (1903-1992) e quello tomista-trascendentale di Karl Rahner (1904-1984), cercando un confronto tra la prospettiva trascendentale di Joseph Maréchal (1878-1944) e quella ermeneutico-fenomenologica di Martin Heidegger (1889-1976), Coreth ha sviluppato un'ontologia sistematica, o meglio, stando alla sua stessa descrizione, «un'ontologia o metafisica inquadrata in una filosofia trascendentale»¹⁶. A prima vista, quindi, Ignazio quale fonte ispiratrice rimane in ombra. Ora metteremo a fuoco come, in armonia con la spiritualità ignaziana, la metafisica corethiana spiega *filosoficamente* la possibilità dell'incontro con Dio nella quotidianità.

1. Prendiamo le mosse dal rapporto filosofia-teologia. La questione è in diretto collegamento con una lunga serie di problemi centralissimi per la Teologia fondamentale come, per esempio, i nessi: fede-ragione, grazia-natura, Dio e mondo, etc.

Per Coreth, la filosofia e la teologia sono due discipline ben distinte: «il pensiero filosofico non è un atto religioso e la preghiera come la liturgia non sono il luogo del pensiero filosofico»¹⁷. Sulla scia della filosofia realista del tomismo trascendentale, il filosofo di Innsbruck cerca di salvaguardare le distinzioni classiche, affermando, da una parte, l'autonomia del pensiero umano (filosofia) e, dall'altra, il suo bisogno della rivelazione (teologia). Identificare la riflessione teologica con quella meramente di stampo immanentista e sapienziale (filosofica) sarebbe un riduzionismo inammissibile.¹⁸ Allo stesso tempo, però, filosofia e religione sono strettamente collegate tra loro e possono arrivare a congiungersi se si pensa filosoficamente a partire da una fede religiosa, o se a partire da una prospettiva filosofica si giunge ad una convinzione religiosa. Certo, le due grandezze possono anche scontrarsi, per esempio se la fede in Dio viene negata per motivi filosofici (mettendo così in discussione i fondamenti della religione, come di fatto spesso accade); oppure se la teologia rigetta la necessità di essere (almeno in qualche misura) sistematica (rinnegando così i suoi presupposti). Anche questo, tuttavia, suppone un punto di relazione comune¹⁹. Con le parole di Coreth: «Ogni religione [...] contiene, sebbene in modo ancora atematico, una prospettiva e una valutazione sulla totalità

¹⁶ Emerich Coreth, la voce «Frage», in Hermann Krings – Hans M. Baumgartner – Christoph Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München 1973, vol. 1, 485-493; trad. it., la voce «Questione», in *Concetti fondamentali di filosofia*, ed. it. a cura di G. Penzo, vol. 3, Queriniana, Brescia 1982, 1709-1719, qui: 1710.

¹⁷ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004 (l'originale austriaco: 2001), 414.

¹⁸ Cf. Emerich Coreth, *Grundriss der Metaphysik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1994, 218-222.

¹⁹ Cf. Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004 (l'originale tedesco: 2001), 414-415; cf. anche Id., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978 (l'originale austriaco: 1976), 178-184.

del mondo, sulla nostra vita e sulla sua relazione con Dio [...]»²⁰. Una visione ampia e complessiva di carattere metafisico, quindi, è ineluttabile per il pensiero teologico-religioso e viceversa: ogni metafisica si compie in una visione religiosa della realtà – conseguentemente, in fin dei conti, richiede una riflessione teologica. Questo fatto prepara la strada per una integrazione (asimmetrica, però più organica) tra le due discipline.

Malgrado la differenza mantenuta tra le due sfere (filosofica e teologica), Coreth elabora un collegamento dialettico e organico, ma subordinato, tra filosofia e teologia. Questo diviene visibile in quanto, alla fine praticamente di ogni suo testo più rilevante, giunge alla «domanda delle domande»²¹, che su tutte s'impone: «la domanda su Dio» (*Gottesfrage*). Abbiamo già accennato a come, dotato di una straordinaria capacità di lavoro, il filosofo di Innsbruck si sia dedicato, accanto ai suoi incarichi di carattere accademico e di guida spirituale, all'elaborazione e alla successiva pubblicazione di molti corsi di storia del pensiero filosofico²². Nel suo libro sull'ermeneutica filosofica, l'ultima parte tratta dell'ermeneutica teologica²³. Anche il suo importante libro sull'antropologia filosofica, l'opera che lo ha reso celebre e che è stata tradotta in più lingue, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie* (1973)²⁴, termina con il sottotitolo «*Transzendenz und Religion* [trascendenza e religione]»²⁵. Allo stesso modo il suo contributo nel campo dell'etica filosofica (con un'attenzione particolare per il tema della libertà) apre verso la *teologia* morale²⁶. Non meno rilevante il fatto, infine, che pure la sua *Metafisica* (*Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundle-*

²⁰ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 415.

²¹ Cf. Silvano Zucal, Introduzione all'edizione italiana, in Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 5-8, qui: 5.

²² Esemplare in tale prospettiva la sua opera: Emerich Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, Rombach, Freiburg i. Br. 1972, tradotta anche in giapponese (1977).

²³ Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Herder, Freiburg i. Br. 1969, 318-322; il libro è stato tradotto anche in spagnolo (1972) e in portoghese (1973). Altri contributi nel campo dell'ermeneutica: Id., From Hermeneutics to Metaphysics, in *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), 249-259; Id., Hermeneutik und Metaphysik, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1968), 422-450; Id., Hermeneutik und Metaphysik, in Id., *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 262-291.

²⁴ Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1973 (1980); trad. it., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978 (2001⁶); trad. spagnola (1976). Cf. a riguardo anche: Id., *Was ist philosophische Anthropologie?* in Id., a cura di Christian Kanzian, *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 309-330.

²⁵ Cf. 178-184 (trad. ital.). Il primo testo di antropologia filosofica è Emerich Coreth, *Grundfragen des menschlichen Daseins*, Rauch, Innsbruck 1956, dopo il quale vengono ancora molti altri saggi, per esempio: id., *Was ist philosophische Anthropologie?*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969), 252-273; *Die Welt des Menschen als Phaenomen und Problem*, in J.B. Lotz (ed.), *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1968, 39-63, etc.

²⁶ Cf. Emerich Coreth, *Ethik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (1959), 1122-1130. Cf., inoltre, Id. *Freiheit und Bindung der Wissenschaft*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972), 129-144; Id., *Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972), 257-289, etc.

gung)²⁷, l'opera fondamentale pubblicata nel 1961, si concluda, quasi in modo obbligatorio, con la questione su Dio.²⁸

Coreth è ben consapevole del fatto che tutte le prove dell'esistenza di Dio presuppongono la domanda su «come» si pensa Dio, su «che cosa» o «chi» s'intende con ciò. Egli scrive: «Soltanto se con il termine "Dio" viene compreso il fondamento incondizionato del Tutto e quindi la realtà prima e suprema come pienezza trascendente di tipo spirituale e personale, allora le prove dell'esistenza di Dio possono diventare comprensibili e la fede in Dio risultare un atto della ragione e della libertà»²⁹. Insomma, per il filosofo di Innsbruck, occorre sapere già di Dio, averne un'esperienza, per potersi anche soltanto interrogare su di Lui e si deve aver sperimentato già la sua azione per poterli credere, e per poterlo adorare e invocare. «L'adorazione religiosa di Dio non rimane confinata alle proprie miserie; questo sarebbe un atteggiamento meramente egoistico. La convinzione religiosa diviene tanto più pura e libera, quanto meno riguarda me stesso, le mie sofferenze e le mie preoccupazioni, indirizzandosi invece a Dio come oggetto esclusivo di ogni adorazione e preghiera così come di ogni grata fiducia e dedizione»³⁰. Sulla base della nostra esistenza umana abbiamo esperienza quotidiana di Dio³¹ – ecco la legittimazione ontologica dell'ideale gesuitico *familiaritas cum Deo*³² e anche, in ultima analisi, una sorta di «democratizzazione» della stessa concezione della mistica:

«L'esperienza di Dio non è un soltanto un fenomeno 'mistico' nel senso di un'esperienza che va fuori dell'ordinario, ma qualcosa che è dato ad ogni vita personale autenticamente religiosa. Indubbiamente una tale immediatezza è comprensibile ancora una volta soltanto a partire da una molteplice mediazione e non è mai un'esperienza della realtà assoluta e infinita di Dio stesso, ma l'esperienza del suo grazioso agire attuale che rimane misterioso, quell'agire che noi sperimentiamo e che ci permette di comprenderlo»³³.

²⁷ Emerich Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck 1961 (1980²), tradotto anche in spagnolo (1964) e in inglese (1968).

²⁸ Il volume era preceduto da saggi dedicati proprio alla metafisica per rilevarne funzione, impostazione e collocazione nell'ambito complessivo del sapere filosofico, per es. *Methaphysik – Wissenschaft – Skepsis. Eine Aussprache zwischen W. Stagnmüller und E. Coreth*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 472-481, etc.

²⁹ Emerich Coreth, *Premessa*, in *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 9-11, qui: 10.

³⁰ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 372.

³¹ Il pensiero – paragonabile alla «comprensione dell'essere» (*Seinsverständnis*) heideggeriana (cf. «[...] già sempre viviamo in una comprensione dell'essere [...]»: Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, 19 l'originale tedesco: 1927) – è molto comune tra i pensatori della scuola del tomismo trascendentale.

³² «Siete perciò sacerdoti, allenati a quella *familiaritas cum Deo*, con cui Sant'Ignazio volle fondare la Compagnia; sacerdoti che insegnano, provvisti della "sermonis gratia" (Sacerdotes igitur estis, in illa *familiaritate cum Deo* exercitati et versati, in qua beatus Ignatius suam Societatem condidit; sacerdotes qui docent, sermonis gratia instructi» (Cfr. *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, tomus III, textus latinus, p. I, c. 2, 9, 59-60; MHSI, vol. 65, Romae 1938, p. 49); cf. inoltre G. Filograssi, *Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio*, *Gregorianum*, vol. 37, No. 3 (1956) 391-416.

³³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 430. Altrove, Coreth parla al riguardo di una

2. «Trovare Dio in tutte le cose» – questa frase basilare della spiritualità ignaziana significa, in breve, che nulla deve essere considerato al di fuori della sfera della vita spirituale. La spiritualità ignaziana considera tutti gli avvenimenti come elementi importanti della nostra vita, includendo i servizi religiosi, le Sacre Scritture, le preghiere e le opere di carità, e così di seguito. Fino a qui non c'è granché di sorprendente: secondo tale principio la parola «tutto» comprende gli amici e la famiglia, il lavoro e le relazioni in genere, il sesso e il celibato, la sofferenza e la gioia, la natura e la cultura, etc.

Parlando di Dio, molti mistici mettono l'accento sulla distanza incolmabile che ci separa da Lui. Quest'aspetto è del tutto legittimo sia filosoficamente che teologicamente: abbiamo imparato da Coreth che la teologia *non* può essere ridotta alla filosofia. In questo contesto però è interessante (ed anche sorprendente) il fatto che s. Ignazio, parlando del suo rapporto con Dio, lasciasse intuire un certo rapporto di familiarità. Questa «*familiaritas cum Deo*» viene espressa in maniera insuperabilmente chiara quando Ignazio, nella sua Autobiografia, racconta a Padre Consalves, un suo confratello che: «anzi era sempre andato crescendo in devozione, cioè nella facilità di trovare Dio (*facilidad para encontrar a Dios*). E adesso molto più che nella vita passata. E poteva trovare Dio in qualunque momento lo desiderasse» (*Autobiografia* 99). Sembra che anche lui, come alcuni suoi «familiari» spirituali (Maria Ward, Mary MacKillop ed altri, per esempio), avesse «un accesso libero» a Dio. Da questo rapporto del tutto particolare è nato l'incoraggiamento a dialogare con il Signore, ad entrare in dialogo in modo confidenziale, ad «avere colloqui» con Lui (*ES* 62; 148; 156-157; 159; 168; 199, etc.). Si legge, negli *Esercizi Spirituali*: «Il colloquio deve essere spontaneo, come quando un amico parla all'amico, o un servitore parla al suo padrone, ora chiedendo un favore, ora accusandosi di una colpa, ora manifestando un suo problema e chiedendo consiglio. (*El coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas*)» (*ES* 54).

In una lettera indirizzata a un suo confratello, Ignazio scrive:

«Coloro che vogliono studiare, devono esercitarsi nel cercare la presenza di Dio nostro Signore in tutte le cose, ad esempio nel parlare, nel camminare, nel guardare, nel gustare, ascoltare, pensare e in genere in tutto ciò che fanno, poiché la maestà di Dio è lì attraverso la sua presenza, operazione ed essere. Questa sorta di “contemplazione”, il trovare Dio in tutte le cose, è più facile di voler elevarsi ai temi più astratti con grande fatica. Questa prassi eccellente, anche in caso di preghiera breve, può aiutarci per le grandi visite piene di grazia del Signore e può anche prepararci per esse»³⁴.

Alcuni forse considereranno questo suggerimento troppo coraggioso, anzi intrusivo. Come si può parlare con Dio in questa maniera nella nostra epoca secolare, nella quale si

«immediatezza mediata» (*vermittelte Unmittelbarkeit*) (espressione di stampo hegeliano!) (cf. Id., *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 424-425; Id., *Grundriss der Metaphysik*, op. cit., 220; Id., *Gott im philosophischen Denken*, op. cit., 297-298, etc.).

³⁴ Ignatius von Loyola, *Trost und Weisung. Geistliche Briefe*, a cura di Hugo Rahner, Benziger, Zürich 1989, lettera 206 – trad. ital. F. P., cita Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit.

è inventato non solo il secolarismo, ma anche la cosiddetta «teologia della morte di Dio» e si è cercato di mettere noi stessi al suo posto? Tuttavia, probabilmente in ognuno di noi vive un desiderio profondo di sperimentare una intimità molto più grande, addirittura familiare, nei nostri rapporti in generale e nella chiesa in particolare. La nostra era post-industriale, dopo tutte le esperienze «senza» (o meglio: prescindendo da) Dio, sta sperimentando una nostalgia per Dio (se non, come dice Willi Lambert, addirittura un «Dio complesso»³⁵) e un desiderio fortissimo di ritrovare la persa intimità anche con gli altri esseri umani. I cristiani si chiamano «fratelli e sorelle», ma i loro rapporti a volte non riflettono l'ideale di essere in familiarità con Dio. È istruttivo, comunque, il fatto che nel libro sugli *Esercizi* si legge: «Infatti non è il sapere molto che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente (*el sentir y gusta de las cosas internamente*)» (ES 2).

Si racconta che nei rapporti interpersonali Ignazio – come a suo modo anche Coreth – fosse piuttosto riservato e non stringesse facilmente un'amicizia di tipo confidenziale. Nei confronti di Dio invece, sembra essere tutt'altra cosa! Poiché ha vissuto immerso nell'amore di Dio a causa del grande «sì» pronunciato nella sua vita religiosa, ha avuto accesso diretto alla familiarità con Lui.

Quest'atteggiamento ha radici bibliche profondissime. Lo stesso Gesù insiste: «Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3,35) e, altrove, Egli ci insegna a chiamare Dio con la formula intima «Abbà» (Mc 14,36; Mt 11,25-26; Rom 8,15; Gal 4,6). Anche se nell'epoca di s. Ignazio il rapporto tra servo e signore era molto più intimo e familiare di quanto possiamo immaginare (cf. ES 54), le immagini bibliche sembrano andare ancora più avanti, oltre tutto l'immaginabile, nella familiarità (pensiamo alle figure dello sposo e della sposa nel *Cantico dei cantici*!). Gesù ci ha offerto un'intimità familiare insuperabile: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15).

In parte dobbiamo a Emerich Coreth l'elaborazione teologica delle condizioni epistemologiche per poter «trovare Dio in tutte le cose» in una familiarità radicata nel suo amore.

3. Il «principio dell'incarnazione»: la centralità del Gesù contestualizzato

Si può riassumere in modo calzante il pensiero corethiano (in modo assolutamente stringato ed essenziale) dicendo che il filosofo austriaco ha cercato di saldare un pensiero metafisico e segnatamente una metafisica classica dell'Essere con il metodo trascendentale di ascendenza kantiana e con una filosofia teologica (teodicea) che si misura con la lettura heideggeriana della storia del pensiero occidentale. Quest'ultimo mo-

³⁵ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 134.

mento (la ricezione, almeno parziale, dell'ermeneutica filosofica di Heidegger) risulta essere il gesto più coraggioso e il contributo più originale di Emerich Coreth alla filosofia di stampo «cristiano».

1. Volendo ripensare alcune questioni ontologiche, metafisiche e antropologiche fondative in chiave ermeneutica³⁶, Coreth introduce concetti che non appartengono in modo abituale a questo campo semantico.

Storia. – Nel pensiero corethiano viene riconosciuto il fatto che l'uomo e la società sono nella *storia*. In breve, il mondo umano è un mondo storico. Certo, non c'è nessuna novità in quest'affermazione: già dal tempo di Hegel e sulla sua scia vari storici romantici (innanzitutto Friedrich Schleiermacher, Heinrich Rickert, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey) hanno accentuato tale appartenenza intrinseca dell'essere umano alla sua storia. E' stato però Martin Heidegger, una delle fonti principali d'ispirazione di Coreth, a mettere a fuoco questa verità con maggiore forza. L'aspetto «storicità» (*Geschichtlichkeit*) è venuto gradualmente alla ribalta nel pensiero filosofico fino al punto di rivoluzionare tutta la filosofia moderna (convertendola in postmodernità). Ecco l'idea centrale: l'uomo non può oggettivare la sua storia in modo completo (non può trattarla come mero «oggetto»), dato che ne fa parte³⁷. Scrive Coreth:

«Egli [l'uomo] sperimenta e comprende sé stesso a partire dal proprio mondo storico. La sua intera esistenza, anche il suo pensare e volere, il suo valutare ed agire, soggiacciono a condizioni storiche, che egli non può superare. Esse – attraverso una lingua ed una cultura che si sono formate storicamente, attraverso forme di pensiero e modi di concepire e di esprimersi già precostituiti – dischiudono all'esistenza umana possibilità concrete, ma insieme le impongono limitazioni e, in tal modo, fissano in precedenza all'individuo il suo posto nella storia»³⁸.

Mondo. – Nel sistema filosofico corethiano, l'uomo non viene visto più in modo isolato come soggetto puro, monadico. Quest'idea era solo un'astrazione del razionalismo cartesiano e dell'idealismo di stampo kantiano ed hegeliano. Nella visione abbracciata da Coreth, l'essere umano piuttosto va considerato «in modo concreto come uomo sul suo mondo»³⁹. Per giungere a questa conclusione, i risultati di Edmund Husserl e, almeno parzialmente, quelli di Martin Heidegger saranno i presupposti. L'Husserl tardivo, da parte sua, elaborava il concetto di «mondo della vita» (*Lebenswelt*), mentre Heidegger sviluppava l'«essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*), quale struttura o costituzione fonda-

³⁶ Cf. Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, op. cit.

³⁷ Detto con termini più heideggeriani: l'Esserci non è temporale perché sta «nella» storia, ma può esistere storicamente solo perché è temporale nel fondamento del suo stesso essere. La storicità originaria e costitutiva dell'Esserci è il fondamento della storiografia (e non, al contrario, la storiografia fonda la possibilità della storicità!). In breve: nell'*opus magnum* di Heidegger, la costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci si fonda sulla temporalità. Cf. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., 447-482 (§§ 72-77).

³⁸ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

³⁹ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

mentale dell'«Esserci» (*Dasein*)⁴⁰. A differenza loro, in Coreth, il «mondo» (*Welt*), in quanto orizzonte concreto e storico di comprensione, diventa una categoria antropologica: egli fa sua, almeno parzialmente, la fenomenologia del mondo nella sua gnoseologia antropologica. Coreth scrive: «Autocomprensione e comprensione del mondo non si trovano reciprocamente opposte, in una pura contrapposizione di soggetto-oggetto, ma costituiscono un'unità dialettica, di cui devono essere messe in vista le strutture fondamentali»⁴¹.

Circolo ermeneutico. – Il «mondo» heideggeriano⁴² è l'orizzonte complessivo dell'esperienza e della comprensione in cui vive e si comprende l'Esserci. Questo viene compreso da Coreth come «il prodotto di un'origine storica, di esperienza e intuizioni, di valutazioni e decisioni personali [dell'essere umano]»⁴³. Oltre all'influsso di Heidegger, qui si può individuare anche l'influenza di Hans-Georg Gadamer (allievo di Heidegger e co-fondatore, con lui, della cosiddetta *ermeneutica filosofica*⁴⁴): Coreth presuppone una fondamentale apertura alla realtà condizionata da una precomprensione (storico-empirica) presente in ogni attuale ed ulteriore esperienza ed intuizione. Per Coreth, ne risulta «un certa “struttura circolare” del comprendere che presuppone la precomprensione»⁴⁵. Qui viene in aiuto, ancora una volta, il concetto husserliano del «mondo della vita». Husserl si era proposto, con una rigorosa ricerca fenomenologica⁴⁶, di liberare la scienza pura del soggetto da tutti i contenuti oggettivi. Questo lo portò alla prospettiva per la quale, riconosce Coreth, «il “mondo della vita” è sempre presupposto e non può mai venire messo fra parentesi»⁴⁷.

Qui invece devono essere messe in primo piano, oltre alle consonanze, anche le differenze tra il filosofo austriaco e Heidegger. Coreth prende continuamente le distanze dal pensatore della Foresta Nera, sia riguardo alla critica radicale heideggeriana anti-metafisica⁴⁸, sia rispetto al ruolo della fenomenologia e dell'ermeneutica (da Coreth, gli

⁴⁰ Cf., innanzitutto, l'Introduzione magistrale dell' *Essere e tempo* sull'«analisi esistenziale», op. cit. 20-24; 28-31 (§§ 2 e 4).

⁴¹ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

⁴² Cf. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., 88-147 (§§ 14-24).

⁴³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 416.

⁴⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (l'originale tedesco: 1960). Il sottotitolo dell'opera (nella pubblicazione italiana assente) recita: «Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik».

⁴⁵ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 416.

⁴⁶ Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994 (l'originale tedesco: 1911).

⁴⁷ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 418.

⁴⁸ «Alcuni filosofi e anche alcuni teologi – scrive Coreth – sono caduti nella chiacchiera, che oggi va di moda, della “fine della metafisica” [qui non si può non riconoscere il riferimento ad Heidegger!]. Senza metafisica, tuttavia, la filosofia non può offrire una comprensione dell'essere e dell'uomo che sia rilevante dal punto di vista di una visione del mondo e che si possa mettere in relazione con la teologia. L'interpretazione teologica della fede ricorre a intuizioni filosofiche che appartengono alla dimensione metafisica» (Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 428). Cf. ancora, Emerich Coreth, *Flucht oder Ankunft der Götter: Metaphysik und Gottesfrage bei Martin Heidegger*, in Id., *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 194-254.

apporti della storicità, della contestualità e della linguisticità vengono diminuiti in continuazione, rispetto ad Heidegger!⁴⁹). Ora bastano pochi cenni al riguardo.

La visione del mondo come compito della filosofia. – Seguendo apparentemente Heidegger, Coreth insiste che ogni uomo maturo ha il suo «mondo» come proprio orizzonte di comprensione e di conoscenza. Invece, però, per lui le decisioni che presuppongono le convinzioni fondamentali formano una «visione del mondo» (*Weltanschauung*) (espressione aspramente criticata da Heidegger!⁵⁰) che presenta, almeno in modo irriflesso, già necessariamente delle implicazioni di carattere filosofico. Per Coreth, «[i]l pensiero filosofico deve interrogarsi se le fondamenta della visione del mondo reggano»⁵¹. Questo costituisce il vero e proprio compito del pensiero filosofico in genere e di quello cristiano in particolare: «riflettere su di esse e anche di correggerle in modo da trascendere il dato immediato»⁵².

Trascendenza e filosofia trascendentale. – Mentre per Heidegger l'essere risulta fondamentalmente storico, la filosofia corethiana di stampo «cristiano» non nega l'esistenza e la conoscibilità delle «essenze» delle cose (essenzialismo) e delle verità incondizionate (metafisica trascendentale). Per Coreth, «nessuna concezione dell'essere o della vita possa conservarsi», con le sue modalità di senso e di valore, «senza essere costituita e garantita nel valore incondizionato del vero e del buono, nella custodia dell'incondizionato valore personale dell'uomo e in ultimo per mezzo della trascendenza del suo essere»⁵³. Di conseguenza, per il filosofo austriaco la funzione più elevata della filosofia rimarrà questa: «esercitare la mediazione dell'immediatezza nella relazione trascendente dell'uomo con Dio»⁵⁴. È istruttivo vedere quanto la teoresi dialettica corethiana (dove

⁴⁹ Coreth argomenta che «[...] errato è, per esempio, risolvere il mondo in linguaggio – “il mondo è linguaggio” [il riferimento è ovviamente a Gadamer, però la traduzione italiana non è esatta, dato che nell'originale si legge: “*Sein, dass verstehen werden kann ist Sprache* = L'essere che può venir compreso è linguaggio.” Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., 542] –, perché il mondo linguistico è possibile e sensato solo sulla base del mondo reale dell'esperienza. Esperienza però non significa solo percezione sensibile, ma anche la penetrazione spirituale che di questa si ha nel pensiero e nella comprensione. Non è pertanto possibile voler ricostruire il fenomeno del mondo in modo empiristico, mediante i contenuti della percezione. [...] [Il mondo] è sempre qualcosa di più che una somma di impressioni sensibili. L'esperienza umana si realizza per intero solo nell'esperienza cosciente, nella comprensione del senso e del valore, nel giudizio intellettuale di ciò che è dato» (Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 56). Heidegger è più radicale: per lui anche «l'antropologia» è già «*jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei*», Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Kostermann, Frankfurt a.M. 1952, 69-104, qui: 103.

⁵⁰ Heidegger percepisce una qualsiasi «visione del mondo» come qualcosa di troppo statico e rigido, presumibilmente sottratto dal potere della storicità (sottrazione che per Heidegger non è possibile!) e soggetto alla potenza del «sistema»: «*Wo die Welt zum Bild wird, kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft*», Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, op. cit., 93.

⁵¹ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 418.

⁵² Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 417; sul *Weltanschauung* cf. tutto il contesto: 416-419.

⁵³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 419.

⁵⁴ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 424.

il movimento dialettico pendola tra i valori metafisico-teologici, eterni e l'aspetto ermeneutico-temporale del pensiero) sia in sintonia con la teologia cristiana dell'*incarnazione*⁵⁵. In fin dei conti, in entrambi i casi va espresso ciò che è eterno attraverso un linguaggio mondano, condizionato! È possibile che in questa interpretazione filosofica Coreth sia sotto l'influsso spirituale di s. Ignazio?

2. I cristiani da più di 2000 anni sostengono che Dio si è fatto uomo nella persona di Gesù di Nazareth. Per esprimere questo fatto teologicamente, si usa il termine tecnico «incarnazione». Più in generale, una spiritualità *incarnata* significa credere appunto di poter trovare Dio negli eventi semplici e quotidiani della nostra vita. Dio non è solo «di là», da qualche parte distante, ma, come abbiamo visto sopra, è proprio *hic et nunc*: anche negli avvenimenti della nostra vita e nella nostra interiorità e lo si può trovare nel presente. La spiritualità ignaziana riconosce la trascendenza di Dio ma, non di meno, ritiene che Egli è *incarnato*, vale a dire che scopre la sua immanenza e vicinanza rispetto alla nostra vita. Tutti i santi (a divenire tali tutti i cristiani hanno la vocazione!⁵⁶), hanno realizzato la loro vocazione in questa maniera *incarnata*. Scrive papa Francesco, il pontefice gesuita, nella sua esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (2018): «Ogni santo [...] riflette[...] e *incarna* [...], in un momento determinato della storia, un aspetto del Vangelo» (GE 19 – italico nostro: F. P.)⁵⁷. Quest'aspetto temporale il papa lo denomina «principio dell'incarnazione» (GE 44)⁵⁸.

Non c'è da stupirsi di questa insistenza sulla santità *incarnata* da parte del Papa. La fonte primaria e principale della spiritualità gesuitica sono gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Ogni gesuita per otto giorni ogni anno fa gli esercizi spirituali e almeno due volte nella vita fa il cosiddetto «mese ignaziano»⁵⁹ (cioè gli esercizi spirituali per intero, realizzati nell'arco di 30 giorni, passati in continua preghiera). I mezzi utilizzati per giungere a questa mèta sono ben chiari: la maggior parte degli esercizi suggerisce di contemplare gli avvenimenti della vita terrena di Gesù Cristo. Questo tipo di preghiera consiste nell'uso della fantasia per cercare di contemplare le scene evangeliche (scelte con cura dai testi della sacra scrittura). Secondo l'antichissima esperienza della Chiesa, in questo modo si può entrare in contatto intimo e diretto con il Maestro divino, cono-

⁵⁵ Cf. Carlo Fedeli, «Coreth, Emerich» in *Enciclopedia filosofica*, volume 3°, Bompiani, Milano 2006, 2290-2091).

⁵⁶ Nella sua esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (2018) papa Francesco sollecita per «la chiamata alla santità che il Signore fa a ciascuno di noi» (GE 10).

⁵⁷ Più avanti, papa Francesco polemizza sullo «gnosticismo», quale «spiritualità disincarnata» che «vuole addomesticare il mistero» (GE 40). «Gli "gnostici" [...] – spiega Francesco – [c]oncepiscono una mente senza incarnazione, incapace di toccare la carne sofferente di Cristo negli altri, ingessata in un'enciclopedia di astrazioni. Alla fine, disincarnando il mistero, preferiscono «un Dio senza Cristo, un Cristo senza Chiesa, una Chiesa senza popolo» (GE 37).

⁵⁸ Papa Francesco «[r]accomand[a] vivamente di rileggere spesso i grandi testi biblici e di ricordarli, di pregare con essi e tentare di *incarnarli*» (GE 109) – evidenziazione nostra: F. P.

⁵⁹ Prima nel noviziato, poi, circa 10-15 anni dopo, durante la cosiddetta «terza probazione», che è l'ultima tappa della formazione di un gesuita.

scendolo sempre di *più* e aderendo a Lui in una maniera *più* personale e intima (cf. *magis, familiaritas* nel nostro primo e secondo punto!). A lungo andare, questo metodo ci aiuta a crescere *più* efficacemente nella disponibilità a seguire Dio in modo concreto e dedicato. È *Lui* che sta al centro. La sua sequela infatti non può essere ideologica, ma deve rimanere dinamicamente aperta, inserita nella realtà concreta. Situata così, organicamente, e formata dalla sequela, la personalità umana sarà fornita anche di una criteriologia per la prassi cristiana e religiosa. La spiritualità dei gesuiti, proprio in questo senso, è «incarnata»⁶⁰.

Nel libro degli *Esercizi spirituali* si manifesta in modo univoco chi sia Gesù Cristo per Ignazio. Secondo il «Principio e fondamento» Egli è il creatore eterno di tutte le cose, degno di esser servito e lodato (cf. *ES* 23). Nella *prima* settimana degli *Esercizi* Egli emerge come l'amore e la misericordia di quel Dio che si è fatto crocifiggere per la liberazione degli uomini e delle donne dal peccato e dalla morte (cf. *ES* 61; 74). Nella *seconda* settimana Egli è il «re [...] generoso e [...] umano» (*ES* 94), amante delle persone, che chiama gli esseri umani per essere insieme a Lui e li manda ad annunziare il vangelo fino all'estremità della terra (cf. *ES* 91; 141). Nella *terza* settimana, quella delle sofferenze, Gesù è il povero, deriso e beffato, che va avanti, fino al compimento del suo amore nella morte in croce, in una tale solidarietà che punta oltre la morte (cf. *ES* 208, specie il «quinto giorno»). Infine, nella *quarta* settimana, sul Signore risorto Ignazio scrive: «consider[iam]o come la divinità, che nella passione sembrava nascondersi, ora appare e si manifesta così miracolosamente nella santissima risurrezione, attraverso i suoi veri e santissimi effetti» (*ES* 223). Uno di questi effetti è la consolazione che Cristo esercita «paragonandola al modo solito di consolarsi fra amici» (*ES* 224). In breve, Cristo per Ignazio è Signore e amico, rispetto al quale si sente debitore, intimamente familiare e amorosamente sottomesso nel servizio. «La storia di questo rapporto – sintetizza Willi Lambert – conteneva alti e bassi (la sofferenza non è esclusa) ma a cui è rimasto fedele, servendola, fino alla morte»⁶¹.

In questa maniera incarnata e radicata, organicamente incorporata nella vita concreta, la tradizione ignaziana cerca di offrire il tesoro trasmesso nella storia: la conoscenza di Gesù Cristo. Questa conoscenza però non può essere solo razionale ma deve essere sperimentata – come abbiamo già accennato – nel «sentire e gustare le cose internamente (*sentir y gustar de las cosas internamente*)», solo così sarà capace di «soddisfare l'anima (*satisface[r] al alma*)» (*ES* 2). Sulla base di quanto detto sopra, si può affermare che questa conoscenza interiore ha influenzato profondamente la vita e il pensiero del filosofo austriaco Emerich Coreth, sia per la maggior gloria di Dio che, non di meno, per la salute dei suoi amici, colleghi e studenti. Egli è rimasto – almeno rispetto a questi tre aspetti sopramenzionati (e magari non solo) – un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio.

⁶⁰ Cf. Willi Lambert, la voce «Jesus», in *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 61.

⁶¹ Cf. Willi Lambert, la voce «Jesus», in *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 62.