

Contemplazione e azione in Sant'Ignazio di Loyola, Emerith Coreth e Bernard Lonergan

di GERARD WHELAN S.J.*

Emerith Coreth ebbe un'illustre carriera in qualità di Rettore dell'Università di Innsbruck e Provinciale dei gesuiti in Austria, ma viene principalmente ricordato come filosofo.

Scrisse di storia della filosofia, di ermeneutica, di antropologia filosofica, ma è conosciuto maggiormente per il suo libro di metafisica *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung* (1961)¹. Questo libro lo impose quale importante rappresentante della scuola del tomismo trascendentale, composta in gran parte da gesuiti, di cui impersonava la terza generazione.

Nato nel 1919, seguì le lezioni di Karl Rahner, nato nel 1904, che a sua volta era stato influenzato da Joseph Maréchal, nato nel 1878 e considerato il fondatore del tomismo trascendentale. Come questi gesuiti, anche Coreth scrisse occasionalmente su argomenti di spiritualità ignaziana. Il suo articolo del 1969, "Contemplation in Action", apportò un importante contributo agli studi ignaziani². In questo lavoro proporrò un'analisi critica di tale articolo. Metterò in relazione il suo lavoro con quello di Bernard Lonergan, un altro filosofo gesuita con il quale interagì. Suggestirò come la filosofia e la teologia di Lonergan siano più adatte, rispetto a quelle di Coreth, a soddisfare parecchi degli obiettivi identificati da Coreth nella sua riflessione sull'ideale gesuita della contemplazione in azione.

La "Contemplation in Action" di Coreth

Uno degli obiettivi di Coreth nel suo articolo "Contemplation in Action" era quello di illustrare come i nostri atteggiamenti verso la spiritualità siano strettamente influen-

* GERARD WHELAN S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, whelan@unigre.it

¹ EMERICH CORETH, *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck; Wien; München: Tyrolia, 1961.) La versione usata per questo lavoro è la traduzione inglese, *Metaphysics* (New York: Herder and Herder, 1968).

² CORETH, "Contemplation in Action", in *Contemporary Spirituality: Current Problems in Religious Life*, ed. ROBERT W. GLEESON (NY: Macmillan, 1969), 184-211. Né questo articolo, né *Metaphysik* sono stati tradotti in italiano.

zati dai nostri atteggiamenti verso la filosofia. La prima parte del suo articolo illustra questo punto. Inizia lodando i filosofi dell'antica Grecia per aver scoperto il regno della teoria ed averlo distinto sia dalla mitologia dei poeti, sia dalle questioni pratiche della vita quotidiana. Osserva, comunque, che questa scoperta ha portato ad esagerazioni nei casi in cui, invece di integrare la teoria con le questioni della vita quotidiana, i filosofi hanno esaltato l'importanza della prima a discapito della seconda. Spiega come questi filosofi abbiano messo in opposizione la teoria e la *praxis*, che definivano come le attività esercitate nel mondo, come l'opera degli artigiani o la leadership dei politici. Aggiunge che i filosofi greci utilizzarono un tale pensiero dualistico per mettere in contrapposizione le nozioni di contemplazione e azione, di spirito e materia.

Rivolgendosi all'era cristiana, Coreth descrive come i Padri della Chiesa, per esempio Clemente di Alessandria ed Origene, applicarono il pensiero platonico in modo acritico al campo della spiritualità. Riconosce che fecero uno sforzo per cristianizzare la nozione di azione, o *praxis*, mettendola in relazione con un'aspirazione estetica e una crescita della virtù personale. Continuarono, tuttavia, a ritenere tale pratica semplicemente come un passo preliminare rispetto alla contemplazione, chiamata *theoria*, che rimaneva una questione puramente intellettuale e rappresentava la pienezza dell'unione con Dio. In seguito, Coreth scopre come tale pensiero si ritrovi anche in figure quali Agostino di Ippona e San Benedetto da Norcia. Nota che Papa Gregorio Magno espresse un certo disagio rispetto a questo dualismo e sviluppò la nozione di *vita mixta*, in cui "azione e contemplazione costituiscono una certa attività reciproca più alta nella quale si perfezionano l'un l'altra."³ Egli osserva, comunque, che Papa Gregorio non esplorò tale questione fino alle sue radici filosofiche, e quindi la sua influenza fu limitata.

Coreth scopre che la nozione di *vita mixta* continua fino a San Domenico e il suo discepolo più importante, Tommaso d'Aquino. Nota che Tommaso compì tentativi coraggiosi per dominare la separazione tra contemplazione e azione, dichiarando che la forma più alta di contemplazione è il riflettere sull'amore di Dio come ci viene rivelato in Gesù Cristo, e non sulle cause universali delle cose create. Tuttavia, egli insiste sul fatto che, sebbene a volte Tommaso voglia mascherarlo, rimane, nel suo pensiero, una separazione tra la contemplazione dell'amore di Dio, che è il bene supremo, e il mostrare amore per il prossimo, che è un bene secondario, perché non appartiene alla contemplazione, ma all'azione. Coreth spiega: "Poiché questa distinzione non è perfettamente chiara, la nozione di contemplazione rimane indefinita, e nessuno è ancora riuscito a spezzare l'intellettualismo stretto derivante da Platone."⁴

Coreth poi nota come Ignazio di Loyola abbia manifestato un'insistenza più enfatica sulla complementarità di contemplazione e azione, ma persino lui non esplorò la questione a livello filosofico. Mette in evidenza ciò che Ignazio dice del gesuita ideale, "Dovrebbe essere più strettamente unito e familiare con Dio, Nostro Signore, sia nella pre-

³ CORETH, "Contemplation in Action", 188-189.

⁴ CORETH, "Contemplation in Action", 192.

ghiera che in tutte le sue azioni,”⁵ e poi aggiunge: “Nel tipo di vita che Ignazio ha dato alla Compagnia di Gesù, l’elemento contemplativo –*se può ancora essere chiamato così*– è subordinato e ordinato alla vita apostolica attiva”⁶. Sottolinea anche come gli interi Esercizi possano essere compresi in termini di progresso tra due le preghiere: “Principio e Fondamento”, all’inizio e “Contemplazione per ottenere l’amore divino”, alla fine. Afferma che la prima cerca di inculcare una “intenzione giusta” nei partecipanti ai ritiri, nei quali si dà un assenso intellettuale alla nozione secondo cui l’azione nel mondo dovrebbe conformarsi alla volontà di Dio. La seconda cerca di permeare tale azione con una carica di entusiasmo affettivo. Spiegando la “Contemplazione per ottenere l’amore divino”, Coreth dichiara:

Tutta la contemplazione deve svolgere un servizio necessario, rifornire continuamente la vita attiva di nuova energia spirituale, cosicché da questo “interiore”, l’ “esteriore” dell’azione possa essere riempito dal puro amore di Dio ed elevato ad una continua unione con Dio.⁷

Coreth poi descrive come i gesuiti iniziarono ad esprimere in termini più accademici la novità dell’approccio ignaziano. Fu Jerome Nadal, un contemporaneo di Ignazio, a coniare il termine “contemplazione in azione”. Comunque, Coreth mette in evidenza come Nadal non abbia compiuto alcuno sforzo dialettico per correggere gli usi precedenti di tali termini. Coreth suggerisce che qualche progresso si è ottenuto nella generazione successiva con Francisco Suarez, che utilizza come punto di partenza il tentativo di Tommaso d’Aquino di mettere in relazione reciproca la contemplazione e l’azione. In seguito, però, Suarez rifiuta la “valutazione meramente intellettuale della contemplazione” e, invece, “valuta la perfezione solo secondo l’amore”. Aggiunge Suarez: “l’elemento contemplativo, sia lo studio della teologia e le scienze (contemplazione intellettuale), sia la vita interiore di preghiera (contemplazione religiosa), sono essenzialmente ordinate alla perfezione dell’azione.”⁸ Tuttavia, Coreth dichiara che Suarez si dimostra fortemente riluttante a portare alla conclusione la logica del proprio argomento. Quando Suarez pone la questione se la Compagnia di Gesù sia un ordine dedicato principalmente all’azione apostolica oppure no, decide di descriverla come *vita mixta*. In questo caso Coreth è estremamente critico.⁹

Nella seconda metà del suo articolo, Coreth discute questioni attuali, cioè del 1969. Dedicando la maggior parte di questa sezione a spiegare come il pensiero gesuita fino al Vaticano II non sia andato molto oltre Suarez, rimanendo caratterizzato da una visione semi-monastica che implica un triplice squilibrio di “intellettualismo, spiritualismo e individualismo”.¹⁰ Aggiunge la dichiarazione provocatoria:

⁵ CORETH, “Contemplation in Action”, 194.

⁶ CORETH, “Contemplation in Action”, 194.

⁷ CORETH, “Contemplation in Action”, 196.

⁸ CORETH, “Contemplation in Action”. 198.

⁹ CORETH, “Contemplation in Action”, 197-198.

¹⁰ CORETH, “Contemplation in Action”, 199.

Dobbiamo raggiungere una valutazione filosofico-teologica dell'attività umana in generale e dell'attività apostolica in particolare. Così, è necessario che giacciamo nudi e tagliamo le radici degli errori storici che si sono fatti strada profondamente nella teologia patristica e scolastica e hanno influenzato la nostra valutazione dell'azione e della contemplazione.¹¹

Avendo identificato un compito così importante, è impressionante quanto poco tempo Coreth dedichi a completarlo. Comunque, in una sezione finale lunga due pagine, spiega che ciò che ha scritto nella sua opera, *Metaphisik*, può contribuire a questo importante compito filosofico. Tale questione sarà discussa ulteriormente nella sezione successiva. Nel frattempo, la seguente citazione indica come Coreth abbia cercato di ampliare un'espressione filosofica della persona che agisce con una nozione teologica di come questa azione possa essere motivata dalla grazia di Dio:

Ricordiamoci che un'azione per il bene di Dio è una forma di glorificazione di Dio, sì, è la massima e più perfetta forma di glorificazione di Dio. L'amore affettivo è vero e maturo quando ha superato la prova ed è perfezionato in amore efficace. Perciò la gloria formale di Dio, raggiunta nelle preghiere, non perde nulla del suo valore se è ordinata ad un fine che è la perfezione dell'attività: agire perfettamente.¹²

Valutazione

È importante collocare le idee che Coreth esprime in questo articolo nel loro contesto. In quel momento, Coreth era Rettore dell'Università di Innsbruck e presto sarebbe stato nominato Superiore Provinciale della Provincia gesuita dell'Austria. Era consapevole delle difficoltà legate al rinnovamento della vita delle istituzioni cattoliche a quattro anni dal termine del Vaticano II.¹³ Da un lato, l'Europa era stata testimone delle agitazioni studentesche del 1968, che spingevano le istituzioni nella direzione del liberalismo, e, dall'altro, rimaneva nelle istituzioni cattoliche una profonda resistenza rispetto al cambiamento, anche quello invocato dal Vaticano II. Coreth era convinto dell'importanza di una buona filosofia per bilanciare ciascuna di queste tendenze. Ciò spiega la potenza della sua dichiarazione: "È necessario che giacciamo nudi e tagliamo le radici degli errori storici." All'interno della Compagnia di Gesù, Coreth credeva che un atteggiamento pre-conciliare si manifestasse in un dualismo suareziano che promuoveva una nozione semi-monastica della vocazione gesuita ed un atteggiamento negativo verso il mondo moderno. Di conseguenza, il suo articolo su contemplazione e azione era inteso sia come un'analisi della spiritualità ignaziana, sia come un commento sulle tensioni esistenti nella Compagnia di Gesù. Alla luce di tali pensieri, l'argomento di questo articolo di Coreth è ammirevole ed esso è chiaramente scritto nello spirito della *Gaudium et Spes*. Tuttavia,

¹¹ CORETH, "Contemplation in Action", 199.

¹² CORETH, "Contemplation in Action", 207.

¹³ Si veda l'omelia funebre di P. Jozef Niewiadomski, per Emerich Coreth S.J., 2006. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/655.html>

sono immediatamente evidenti alcune debolezze. Prima di tutto, dedica molto più tempo ad identificare errori filosofici e spirituali che a proporre soluzioni. In secondo luogo, pronuncia giudizi indiscriminati su eventi storici e tradizioni di spiritualità non gesuita. Ci si chiede se alcuni di essi non siano semplificazioni eccessive. Ci si può domandare, ad esempio, se il cosiddetto “intellettualismo” che attribuisce a Tommaso non possa dipendere da una lettura volontarista di Suarez dell’opera di Tommaso, una lettura che oggi è dibattuta dagli studiosi.¹⁴ Similmente, ci si deve chiedere se l’analisi di Coreth lasci molto spazio per le tradizioni della spiritualità monastico-contemplativa all’interno della Chiesa. Anche se non intenzionalmente, ha proposto Coreth un argomento che esalta il significato della filosofia e della spiritualità gesuite a scapito delle altre?

Ulteriori domande riguardo a questo articolo concernono la filosofia di Coreth. All’interno del suo articolo evoca temi presi dal suo lavoro sulla metafisica come base per una nozione non dualistica di contemplazione in azione. Come osservo più avanti, ci sono buone ragioni per pensare che la sua metafisica non sia completamente convincente e che lo scopo di esporre una filosofia che spieghi la contemplazione in azione potrebbe essere raggiunto in modo migliore da altri filosofi. Per approfondire questo aspetto, comparerò il pensiero di Coreth con quello di Bernard Lonergan.

Lonergan e Coreth avevano grossa stima l’uno dell’altro. Poco dopo la pubblicazione di *Metaphysik*, di Coreth, Lonergan ne scrisse una lunga recensione¹⁵. Era talmente positiva che l’autore acconsentì a che fosse aggiunta come appendice alla traduzione in inglese del suo libro. Coreth partecipò poi ad una conferenza sul pensiero di Lonergan nella quale dedicò una lunga replica alla recensione di Lonergan, replica che si focalizzava sulle poche critiche fatte da quest’ultimo al suo lavoro. Infine, Lonergan replicò a tali commenti in un capitolo degli atti della conferenza pubblicati in un volume.¹⁶

Nella sua recensione di *Metaphysik* di Coreth, Lonergan mette a confronto le idee di Coreth con quelle di Immanuel Kant ed Etienne Gilson. Lonergan trova in Kant un’attenzione alla soggettività che non riesce a stabilire l’oggettività; al contrario, trova in Gilson quello che chiama un realismo dogmatico, nel quale l’oggettività è semplicemente dichiarata come un presupposto della filosofia senza essere accertata da un argomento ragionevole. Lonergan loda l’opzione di Coreth di porre il soggetto interrogante al centro del dibattito filosofico. Rispondendo ai commenti di Lonergan, Coreth riconosce che entrambi concordano sulla seguente affermazione:

La questione trascendentale – nel senso più stretto che la parola ha acquisito dopo Kant – appare nel momento in cui la cognizione diventa consapevole di avere condizioni *a priori* ...

¹⁴ Si veda, LONERGAN, *Verbum, Word and Idea in Aquinas, Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, eds. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, Vol. 2, (Toronto: University of Toronto Press, 1997.)

¹⁵ LONERGAN, “Metaphysics as Horizon, in *Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, eds. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, Vol. 4, (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 188-204.

¹⁶ CORETH, “Immediacy and the Mediation of Being: An Attempt to Answer Bernard Lonergan”, in *Language, Truth and Meaning: Papers from The International Congress 1970*, je. PHILIP McSHANE (Dublin: Gill and Macmillan, 1972), 33-49; LONERGAN, “Bernard Lonergan Responds”, 306-312.

il riflesso trascendentale sulla nostra cognizione – sul nostro comportamento che chiede e giudica – solleva la richiesta fondamentale di fornire il fondamento primo della cognizione ... le questioni sulla teoria e la critica della conoscenza mantengono il loro significato e la loro validità, ma soltanto su una base assicurata trascendentalmente.¹⁷

Tuttavia, al termine della sua recensione, Lonergan critica Coreth, e i due filosofi non riusciranno a risolvere le loro differenze in un dibattito successivo. Lonergan dichiara che “Il polo soggettivo di P. Coreth è sotto un certo grado di astrazione”¹⁸ e nota che Coreth si ritira da uno studio fenomenologico ed esistenziale del soggetto interrogante a favore di un argomento deduttivo su ciò che deve essere l’orientamento *a priori* all’essere che in primo luogo soggiace al processo interrogativo. Lonergan concorda che il soggetto ha una “nozione” trascendentale di essere. Comunque, descrive questa nozione come un tipo di “consapevolezza primitiva” ad un livello di coscienza pre-riflessivo, e non ancora come qualcosa che possa essere chiamato la conoscenza di essere.¹⁹ Di conseguenza, è a disagio quando Coreth fa dichiarazioni come la seguente: “la nostra conoscenza *a priori* è la conoscenza metafisica di essere, che ci apre l’orizzonte assoluto di essere in quanto tale.”²⁰ Lonergan osserva che tale riferimento a qualche tipo di “conoscenza” di essere anticipatoria è inutile. Al contrario, invita i suoi lettori ad un momento epistemologico di “conversione intellettuale”. Qui operiamo un atto di introspezione esplicitamente filosofico nel quale partecipiamo alla consapevolezza primitiva che è la coscienza e rendiamo la nostra soggettività un oggetto della nostra tentata comprensione. Adesso, spiega, possiamo avere la percezione – che affermiamo in un atto di giudizio – che la nostra coscienza opera secondo una serie di livelli. Chiarisce come passiamo dalla partecipazione all’esperienza sensibile ad un atto di intellesione e, infine, ad un atto di giudizio per mezzo del quale affermiamo o rifiutiamo la verità dell’intuizione che abbiamo appena ricevuto ed enunciato. Descrive come la conversione intellettuale implichi il volgere questo processo alla nostra soggettività e afferma che siamo davvero conoscenti. Solo alla luce di questo evento Lonergan inizia a parlare dell’essere di ciò che conosciamo e apre così la questione della metafisica.

Lonergan spiega in questo modo che, per lui, la strada verso la metafisica si dispiega in tre passi. Dichiara: “I nostri termini e relazioni base si riferiscono ad elementi nell’esperienza cognitiva. Dall’analisi dell’attività cognitiva è derivata un’epistemologia. Dall’analisi e dall’epistemologia è derivata una metafisica.”²¹ Lonergan riconosce che

¹⁷ CORETH, *Language Truth and Meaning*, 34-35.

¹⁸ LONERGAN, *Collection*, 204.

¹⁹ Ho preso in prestito il termine “consapevolezza primitiva” (“primitive awareness”) da MICHAEL VERTIN, “The Finality Of Human Spirit: From Maréchal To Lonergan,” *Lonergan Workshop 19: Celebrating the 450th Jesuit Jubilee*, ed., FRED LAWRENCE (Boston: Boston College, 2006), 267-287. Vertin offre una lucida spiegazione di come Lonergan debba essere distinto da Joseph Maréchal. Propongo che la critica fatta da Vertin a Maréchal si applichi anche a Coreth.

²⁰ CORETH, *Metaphysics*, 37.

²¹ LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 307. Questo movimento dalla teoria cognitiva all’epistemologia e alla metafisica, caratterizza la struttura dell’argomento in LONERGAN, *Insight: A Study of Hu-*

rispetto a lui, Coreth rimane più vicino ad Aristotele, perché parla della nostra conoscenza di essere come punto di partenza di qualsiasi argomento filosofico. Lonergan descrive il proprio approccio come implicante una “metafisica euristica” per mezzo della quale “parlo di essere non in termini di essere, ma soltanto nei termini delle attività cognitive mediante le quali l’essere è conosciuto o deve essere conosciuto”²². Essenzialmente, per quanto Lonergan ammira il modo in cui Coreth tenta di portare la metafisica tradizionale in dialogo con la svolta moderna di tale soggetto, egli non crede che Coreth abbia avuto successo nel suo tentativo. Quando viene spinto da Coreth a chiarire le loro differenze, Lonergan dichiara che Coreth rimane vicino alla tendenza “razionalista e deduttivista” della filosofia pre-moderna, le cui dichiarazioni sull’essere possono ammontare talvolta ad un mero “verbalismo”.²³

Complementarità tra Coreth e Lonergan

Sorge ora la domanda: “Quali sono le conseguenze della critica di Lonergan alla filosofia di Coreth per l’analisi del suo articolo, “Contemplation in Action”?”. Dati i limiti di spazio, ne delinearò solo i tratti principali. Prima di tutto, la svolta deduttiva intrapresa dalla filosofia di Coreth la rende meno adatta rispetto a quella di Lonergan ad essere uno strumento di studio per gli *Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio*, che sono altamente induttivi. Per esempio, è difficile pensare ad un approccio alla soggettività più induttivo di quello che si trova nella nozione di discernimento degli spiriti negli Esercizi. In secondo luogo, mentre le intuizioni di Coreth sono valide rispetto all’importanza della filosofia per la spiritualità, è anche vero che le domande su come la grazia interagisca con la natura sono rilevanti per uno studio dei temi trattati. Tale riflessione teologica è assente dagli scritti di Coreth. Ci sono segni di come Coreth importi nozioni teologiche da Karl Rahner quando parla, come citato sopra, della grazia come causa formale dell’attività umana. Ricordiamo qui che Rahner descrive Dio come “causa quasi-formale” del nostro comportamento allorché ci troviamo in uno stato di grazia. È qui sufficiente notare che gli studiosi di Lonergan hanno osservato come il problema del ragionamento eccessivamente deduttivo sulla soggettività si applichi a Rahner oltre che a Coreth.²⁴

In terzo luogo, Lonergan riflette ampiamente su una teologia della grazia in modo che sia immediatamente applicabile ad uno studio della nozione di contemplazione in azione. Su questo argomento, il suo pensiero si evolve con il tempo. Dapprima utilizza la

man Understanding, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 3, eds., FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, (Toronto: University of Toronto, fifth edition, revised and augmented, 1992.)

²² LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 311.

²³ LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 308, 312.

²⁴ E.g., LOUIS ROY, O.P., “Rahner’s Epistemology and its Implications for Theology,” in *Lonergan and Loyola: “I will Be Propitious to You in Rome,”* Lonergan Workshop, Volume 22 (Boston, Boston College, 2011), 422-439. Per una critica della nozione di Rahner di causa quasi-formale, si veda ROBERT DORAN, “Consciousness and Grace,” *Method: Journal of Lonergan Studies*, 11:1 (1993) 51-75.

distinzione tomista tra grazia operante e grazia cooperante per descrivere momenti diversi dell'esperienza religiosa; nel primo momento, è Dio solo ad essere attivo, nel secondo, la natura umana coopera con la grazia.²⁵ Lonergan unisce questa distinzione a quella che Tommaso fa anche tra la grazia santificante e l'inclinazione alla carità che deriva da essa. In età più avanzata, Lonergan abbandona il vocabolario tomista ed esprime molti degli stessi concetti con un vocabolario fenomenologico ed esistenziale. Ora parla di conversione religiosa e di come essa promuova uno "sviluppo dall'alto", che è la conversione morale. Sulla scia di questa terminologia, la contemplazione può essere compresa come concernente la conversione religiosa, e l'azione come concernente la conversione morale. Rispetto alla conversione religiosa, Lonergan dichiara che in primo luogo si registra nella coscienza come un'esperienza di *mysterium fascinans et tremendum*, provocando "stupore", ma allo stesso tempo suscitando un senso che "ad esso si appartiene, [che] si è posseduti"²⁶. Rispetto alla conversione morale, diventa talmente eloquente, da non esserci dubbi: la visione della contemplazione porta frutto nell'azione:

C'è anche uno sviluppo dall'alto verso il basso. C'è la trasformazione dell'innamoramento: l'amore domestico della famiglia; l'amore umano della propria tribù, la propria città, il proprio paese, l'umanità; l'amore divino che orienta l'uomo nel suo universo si esprime nella sua adorazione: Dove l'odio vede soltanto il male, l'amore rivela i valori. Subito ordina l'impegno e lo porta a compimento con gioia, non considerando i sacrifici che ciò implica. Dove l'odio rinforza i pregiudizi, l'amore li dissolve ...dove l'odio arranca, in circoli viziosi sempre più angusti, l'amore rompe le catene dei determinismi sociali e psicologici con la convinzione dell'amore e il potere della speranza.²⁷

In quarto luogo, la sua analisi permette a Lonergan di collocare rispettosamente la spiritualità ignaziana entro lo spettro di altre importanti tradizioni spirituali della Chiesa. Neil Ormerod, uno studioso di Lonergan, ne parla nell'articolo "The Metaphysics of Holiness". Distingue: "Santità *simpliciter*" (basata sulla grazia santificante e la normale santità di tutti i cristiani); Santità apostolica (caratteristica dei gesuiti); il Santo come saggio (caratteristica dei domenicani) e il Santo come mistico (caratteristica dei carmelitani e di altre tradizioni monastiche).²⁸

Il quinto punto spiega come un approccio deduttivistico, che trascura un'attenzione fenomenologica alla soggettività, possa portare ad una eccessiva semplificazione nello studio degli Esercizi. La conseguenza può essere l'adozione di posizioni ideologiche di destra o di sinistra. Un uso sbilanciato del pensiero di Coreth, che produce un'interpre-

²⁵ BERNARD LONERGAN, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, *Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol. 1 (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

²⁶ LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, (Roma: Città Nuova, 2001), 138.

²⁷ BERNARD LONERGAN, "Healing and Creating in History," *A Third Collection* (Mahwah, N.J. Paulist Press, 1985), 100-109, a 106.

²⁸ NEIL ORMEROD, "The Metaphysics of Holiness: Created Participation in Divine Nature," in *Irish Theological Quarterly*, 79, 1 (2014) 68-82.

tazione attivista degli Esercizi, si trova nell'articolo del 1990 di Philip Endean, "The Ignatian Prayer of the Senses".²⁹

In questo articolo, Endean studia la proposta di Ignazio sulla preghiera dei sensi, conosciuta popolarmente come l'"applicazione dei sensi", introdotta come guida alla preghiera nella Seconda Settimana degli Esercizi. Prima di tutto, Endean spiega il significato di questo particolare momento negli Esercizi. Nota che riguarda la quinta ora del Giorno Ignaziano nella Seconda Settimana. Qui, Ignazio dichiara: "È utile passare i cinque sensi dell'immaginazione attraverso la prima e la seconda contemplazione [cioè i testi di preghiera già utilizzati in giornata]". Raccomanda come prima cosa "di vedere le persone con il senso della vista immaginativo", poi, "di udire con il senso dell'udito", e infine:

odorare e degustare con i sensi dell'olfatto e del gusto la delicatezza e la dolcezza infinite della divinità dell'anima e delle sue virtù, e di tutto secondo la persona che è contemplata mentre riflette su se stessa e ne trae profitto.³⁰

Endean studia il modo in cui gli esegeti gesuiti hanno spiegato questo consiglio nel corso dei secoli. Cita esplicitamente l'articolo di Coreth "Contemplation in action" per affermare che molti di tali esegeti sono caduti nella trappola di interpretare l'applicazione dei sensi nei termini di una certa nozione dualistica di contemplazione separata dall'azione.³¹ Per esempio, obietta alla seguente descrizione della grazia ricevuta durante l'applicazione dei sensi, descrivendola come intellettualista, spiritualista e individualista: "L'anima la riceve passivamente. Non la può ottenere mediante i suoi sforzi, né prevedere in alcun modo quando sarà ricevuta, né mantenere ciò che è stato concesso quando esso inizia a svanire."³² Essenzialmente, infatti, Endean non ha molto da dire sul perché Ignazio abbia introdotto la nozione di applicazione dei sensi, o su come un direttore, oggi, dovrebbe tentare di presentarla. Piuttosto, sottolinea come sia facile fraintendere questa dimensione degli Esercizi. Preferisce enfatizzare l'importanza di altre sezioni degli Esercizi dove è più evidente il focus sull'azione apostolica.

Da una prospettiva lonerganiana, la critica di Endean della summenzionata descrizione di grazia ricevuta – passivamente – nell'applicazione dei sensi è immotivata. Non c'è motivo di opporre questo momento degli Esercizi, più contemplativo, a momenti successivi più orientati all'azione. Si deve semplicemente riconoscere che la conversione religiosa porta frutti nella conversione morale.

In sesto luogo, un'attenzione inadeguata alle dinamiche della soggettività, e di conseguenza della relazione della contemplazione in azione, ha avuto come risultato alcune decisioni politiche errate nella Compagnia di Gesù negli anni successivi al Vaticano II. Nel 1975, Coreth era Superiore Provinciale dei gesuiti austriaci e prese parte alla 32^{ma} Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, dove si cercò di aggiornare la nozio-

²⁹ PHILIP ENDEAN S.J., "The Ignatian Prayer of the Senses," in *The Heythrop Journal*, Vol 23, 4(1990) 391-418, a 394.

³⁰ ENDEAN, 392.

³¹ ENDEAN, 413.

³² ENDEAN, 409, quoting J. DE GUIBERT, *Theology of the Spiritual Life* (London: 1954, 200.)

ne di contemplazione in azione descrivendo l'attuale obiettivo dei gesuiti come: "il servizio della fede, la promozione della giustizia". Senza dubbio, Coreth era soddisfatto di essere testimone dell'interpretazione della nozione di contemplazione in azione rappresentata da questa dichiarazione dell'identità gesuita. Tuttavia, alcuni interpreti suggeriscono che, in qualche modo, la Compagnia di Gesù passò da un'esagerazione all'altra. Ora un attivismo a volte non-discernente sembrerebbe sostituire un ritiro dualistico dal mondo così criticato da Coreth.

Annoto qui un commento fatto recentemente da un gesuita discepolo di Lonergan, Robert Doran. Egli osserva che una comprensione adeguata di come la conversione religiosa si relazioni alla conversione morale avrebbe potuto evitare errori attivisti. Usando il vocabolario di Lonergan, che si riferisce a come lo sviluppo dall'alto influenzi la "scala di valori", suggerisce che i gesuiti tendevano a sottolineare l'importanza del valore religioso e del valore sociale (giustizia sociale) senza una comprensione chiara di come metterli in relazione tra loro. Un risultato potrebbe essere la mancanza di comunicazione tra i gesuiti che lavorano nel ministero degli Esercizi e i gesuiti impegnati nel cosiddetto "apostolato sociale":

Uno dei problemi con alcune variazioni sia della teologia della liberazione sia dell'impegno dei gesuiti all'integrazione di fede e giustizia era che la fede è materia di ciò che Lonergan chiama "valori religiosi", e la giustizia è materia di ciò che chiama "valori sociali". Tuttavia, entrambi questi "livelli" di valori sono uniti l'uno all'altro nella scala di valori di Lonergan attraverso sia l'autenticità personale, sia l'intero campo della cultura, dove cultura significa l'insieme di significati e di valori che caratterizzano il modo di vivere. Ero preoccupato che alcune teologie della liberazione e alcune pianificazioni gesuite apostoliche e amministrative avrebbero potuto facilmente trascurare questi campi di integrità personale e valori culturali.³³

In settimo, e ultimo, luogo, abbiamo notato come la filosofia di Lonergan aiuti ad evitare sia il deduttivismo, sia il soggettivismo e il relativismo. L'analisi di Lonergan del soggetto era comunque, in certi aspetti, limitata. Robert Doran osserva che la nozione di "conversione psichica" è complementare a quella di conversione intellettuale. Ciò ha ampie, e ancora largamente inesplorate, conseguenze sullo studio degli Esercizi.³⁴

³³ ROBERT DORAN, "Forward," in Gerard Whelan SJ, *A Discerning Church: Pope Francis, Bernard Lonergan and a Theological Method for the Future* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2019), xi.

³⁴ ROBERT M. DORAN, *Theology and the Dialectics of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990) 57-58, 87-88; "Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan," *Toronto Journal of Theology*, 22:1 (2006) 39-54; "Discernment and Lonergan's Fourth Level of Consciousness," *Gregorianum* 89 (2008) 790-802; "Lonergan's Ethics and Ignatian Election," published on the web: <https://www.lonerganresource.com/pdf/books/1/33%20-%20Lonergan's%20Ethics%20and%20Ignatian%20Election.pdf>. Si veda anche, GERARD WHELAN S.J., "Robert Doran and the Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses," *Ignaziana: Rivista di Ricerca Teologica*, Rivista web del Centro di Spiritualità, Pontificia Università Gregoriana, ISSN 1828-2377, www.ignaziana.org, 26 (2018) 268-281.

Conclusioni

Emerich Coreth visse fino al 2006. Al suo funerale, il Decano di Teologia dell'Università di Innsbruck parlò del suo retaggio.³⁵ Sottolineò il ruolo che Coreth giocò nella leadership istituzionale dagli anni '60 agli anni '80, descrivendoli come tempi di conflitto, ed elogiò Coreth definendolo un uomo prudente. Lodò l'idea di Coreth secondo cui le questioni filosofiche hanno spesso più influenza sul comportamento istituzionale e individuale di quanto molti riconoscano. Allo stesso tempo, notò che l'influenza delle idee accademiche di Coreth all'interno della sua università stava scemando. Sugerì, tuttavia, che rimanesse la memoria di Coreth quale leader saggio. Allo stesso modo, suggerisco anche a noi di ammirare gli sforzi di Coreth di ripensare una nozione di contemplazione in azione negli anni '60. Tuttavia, faremmo bene a rivolgerci ad altri filosofi per trovare strumenti più adeguati per impegnarci in questo tema mentre affrontiamo le sfide culturali del ventunesimo secolo.

³⁵ JOZEF NIEWIADOMSKI, Omelia funebre di Emerich Coreth, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/655.html>