

GREGORIANUM 104, 1 (2023) 161-186  
Agnès DESMAZIÈRES

## La conversione come fondazione della sinodalità: Testimoniare l'unità della fede nella pluralità delle teologie

Stimolato dal nuovo contesto post-conciliare, il teologo canadese Lonergan matura, all'inizio degli anni Settanta, una riflessione che pensa l'unità della fede nel rispetto della pluralità delle teologie emerse di recente<sup>1</sup>. In particolar modo, la questione della relazione tra unità e diversità rappresenta il filo conduttore del suo noto libro *Metodo in Teologia* (1972).

La sua riflessione si colloca in un contesto di ampio dibattito teologico che riguarda la nozione stessa di "pluralismo". In effetti, come membro della Commissione Teologica Internazionale (CTI), Lonergan ha partecipato al lavoro di preparazione del documento della CTI, «L'unità delle fede e il pluralismo teologico», pubblicato nello stesso anno di *Metodo*. Nella discussione alla CTI si era riflettuto sull'uso stesso della parola "pluralismo", respinta, in particolare, da H. de Lubac e P. Nemeshegyi. Insieme a G. Philips, noto teologo del Concilio, Lonergan è divenuto l'avvocato difensore del termine "pluralismo", inteso non in senso ideologico, ma come "rispetto delle diversità locali e individuali"<sup>2</sup>. La riflessione sul pluralismo, che Lonergan sviluppa in *Metodo*, era stata anticipata, nell'anno precedente la pubblicazione della sua opera, da una conferenza sul «Pluralismo dottrinale» nell'ambito della famosa *Père Marquette Lecture*, e da un seminario, tenutosi in un convegno della *Catholic Theological Society of America*<sup>3</sup>.

Il tema del pluralismo diventa prominente negli scritti di Lonergan dei primi anni Settanta, ma era presente, in modo sotterraneo, già a partire dagli anni Sessanta. Esso emerge nel testo del corso su "Metodo in Teologia" che il teologo

<sup>1</sup> Questo articolo approfondisce una relazione presentata alla giornata di studio "Method in Theology a cinquant'anni della pubblicazione. Teologia per una Chiesa sinodale", tenutasi alla Pontificia Università Gregoriana il 20 maggio 2022.

<sup>2</sup> E. AVALLONE, *La Commissione*, 277.

<sup>3</sup> Cf. B. LONERGAN, «Doctrinal pluralism», 71 n. 11.



canadese aveva insegnato presso l'Università Gregoriana e che ha rappresentato una delle maggiori fonti di ispirazione per il suo capolavoro<sup>4</sup>. L'argomento rimane centrale nel suo pensiero, anche dopo *Metodo*, negli ultimi anni della sua vita, come si può evincere dal titolo dell'intervento che questi tenne al *Lonergan Workshop* del 1982: «Unità e pluralità: La coerenza della verità cristiana».

Per il teologo canadese, l'emergere della questione del pluralismo in ambito cattolico coincideva con l'affermazione della storia critica, il dissolversi della teologia scolastica e la conseguente diversificazione delle teologie, operata nel contesto del Vaticano II. Anche se appartenenti a scuole diverse, i teologi scolastici condividevano lo stesso orizzonte scolastico. Il modello scolastico "classicista", che aveva prevalso fino al Concilio, lasciava ora spazio a una situazione di pluralismo teologico, che non doveva essere rifiutata, ma accolta in una prospettiva metodologica. Lonergan era particolarmente sensibile alla crescente polarizzazione della teologia – grazie alla CTI che gli forniva un posto privilegiato di osservazione. Al tempo del gesuita, questa polarizzazione si esprimeva soprattutto in chiave "politica": "sinistra" (progressismo) *versus* "destra" (conservatorismo).

A cinquant'anni di distanza, ci accorgiamo che occorre ancora fare i conti con una situazione di polarizzazione del dibattito teologico e che rimangono aperte alcune domande sulla capacità dialogica di sistemi teologici tanto diversi fra loro, capacità che risulta fondamentale per la sinodalità. La polarizzazione "politica" tra "sinistra" e "destra" nella Chiesa sembra ancora acuta, come lo era negli anni Settanta. Inoltre, oggi, si richiede l'elaborazione di teologie più contestualizzate e inculturate. In modo profetico anche se incoativo, Lonergan ha anticipato questa svolta, facendo proprie le "diversità locali" nella sua concezione di pluralismo.

Con il presente articolo si vuol indagare il pensiero di Lonergan, specialmente quello di *Metodo*, e dimostrare come esso ci aiuti a considerare il pluralismo come un'opportunità, una ricchezza e un'occasione di progresso per la teologia. Inoltre, si intende indagare come questa riflessione possa contribuire a una riconciliazione tra pluralismo teologico e unità della fede in modo che lo stesso pluralismo teologico testimoni l'unità delle fede che si incarna e si concretizza nella diversità della realtà umana. La riflessione lonerganiana sul pluralismo può essere riassunta in un'affermazione cruciale, che ritroviamo nel capitolo "Dottrina" di *Metodo*: «La vera minaccia per l'unità della fede» sta «nell'assenza di conversione intellettuale o morale o religiosa»<sup>5</sup>. Questa frase mette in rilievo la centralità della conversione per assumere il pluralismo nell'unità della fede e invita a riflettere sulla centralità della conversione anche per la sinodalità.

Per tale motivo, punto di partenza della presente riflessione sarà proprio l'interpretazione che Lonergan offre della nozione stessa di "pluralismo".

<sup>4</sup> Cf. B. LONERGAN, «The Method», 93.

<sup>5</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 362.



Successivamente, evidenzieremo due punti fondamentali per assumere l'unità della fede nella contemporanea situazione di pluralismo: la transculturalità del metodo e la conversione. Si concluderà esaminando come sia possibile pensare le fondazioni della sinodalità in una chiave lonergiana.

## I. ASSUMERE IL “PLURALISMO” IN UNA CHIAVE “REALISTA CRITICA”

### 1. *Un «realismo critico» che rende conto della dinamica dello spirito umano che cerca*

Lonergan assume la contemporanea situazione di pluralismo con lo scopo di individuarne le radici: ciò appare tipico del suo “realismo critico”. A partire dalla fine del suo dottorato, il teologo canadese si era impegnato a elaborare una teoria della conoscenza capace di rendere conto della dinamica dello spirito umano, che impara, scopre, giudica... In maniera significativa, il gesuita era stato spinto in questa direzione da un interesse pedagogico, provocato da alcune conversazioni con Eric O'Connor, un suo compagno, insegnante di matematica, che condivideva con lui le difficoltà a trasmettere la sua disciplina. Questo incontro lo conduce prima a un dialogo con le “scienze dure”, in *Insight*, e poi con la fenomenologia e le scienze umane, in *Metodo*.

Tale ricerca, che si iscrive in un ampio dibattito filosofico e scientifico<sup>6</sup>, mira a definire una nuova “oggettività” che assuma l'affermazione contemporanea della soggettività, in modo tale che la prima derivi da una “soggettività autentica”<sup>7</sup>. Così, egli reclama per sé stesso un “realismo critico” che riguarda il “mondo mediato dal significato” distinto dal “mondo dell'immediatezza”<sup>8</sup>. In quest'ultimo, che coincide con il mondo dell'esperienza sensoriale, conoscere è semplicemente “guardare”<sup>9</sup>.

Di contro, il “mondo mediato”, che è il “mondo reale”, è “mediato dall'esperienza, dall'intelligenza [*understanding*] e dal giudizio”<sup>10</sup>. Ne deriva che il conoscere è un atto molto più ricco che implica anche una comprensione intellettuale, un giudizio. Pur non ignorando il mondo dell'esperienza, Lonergan afferma che anche quest'ultima necessita di essere mediata, ovvero passata al vaglio critico. In tal senso, egli rifiuta un “empirismo” che si radica in «un rifiuto inconscio di lasciare la sicurezza del mondo reale del sensato e dell'immaginabile e di entrare nelle piene esigenze del mondo dell'intelletto»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cf. L. DASTON – P. GALISON, *Objectivity*.

<sup>7</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 296.

<sup>8</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 268-269.

<sup>9</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 268.

<sup>10</sup> B. LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale*, 26-27.

<sup>11</sup> D. TRACY, *The Achievement*, 65.

Inoltre, Lonergan supera il binomio, ampiamente discusso, “intellettualismo” vs “volontarismo” e propone una terza via, che consiste in «un’analisi dell’intenzionalità» che «distingue quattro livelli di operazioni cosce e intenzionali»<sup>12</sup>. In tal modo può mettere in evidenza quella dinamica propria dello spirito umano che si sintetizza nei quattro “precetti trascendentali”: «Sii attento, sii intelligente, sii ragionevole, sii responsabile»<sup>13</sup>. La presenza di un quarto livello di coscienza, quello della decisione, assente in *Insight*, manifesta come «l’intelletto speculativo o ragione pura è nient’altro che un’astrazione»<sup>14</sup>.

Pertanto, il mondo del realismo critico non è solo mediato dal significato, ma anche «motivato dal valore»<sup>15</sup>. Ne deriva che l’intelletto non è chiuso in sé stesso, in una forma di intellettualismo, ma si pone delle domande e si mette in movimento mosso dalla ricerca del vero e del bene. Di conseguenza, è possibile affermare che il lavoro teologico comporta anche una dimensione morale, in quanto animato da valori. Inoltre, si consideri che il significato e il valore non sono unicamente il prodotto di un individuo isolato, ma il frutto dell’«esperienza esterna e interna di una comunità culturale» e dei «giudizi della comunità continuamente controllati e ricontrollati»<sup>16</sup>. In tal modo si riesce a comprendere l’impatto delle varie culture sul lavoro teologico.

## 2. Prendere posizione in situazione di pluralismo

Lonergan individua tre “fonti” del pluralismo: la diversità culturale, la maggiore o minore differenziazione di “coscienza” [*consciousness*] e la conversione<sup>17</sup>. Mentre la prima radice del pluralismo è stata evidenziata da vari teologi contemporanei – tra i quali il tedesco K. Rahner o il francese C. Geffré – l’individuazione delle altre due rappresenta un contributo originale.

Lonergan descrive questo triplice pluralismo in una sezione cruciale sul «Pluralismo e l’unità della fede», nel capitolo dodici, “Dottrina”, sesta specialità funzionale della teologia, nel suo *Metodo*<sup>18</sup>. In verità, il tema del pluralismo era stato già sviluppato nel capitolo precedente su “Fondazione”, quinta specialità funzionale della teologia, che inaugura la seconda fase del percorso metodologico, in cui la teologia è mediata. Mentre nella prima fase, che rap-

<sup>12</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 371.

<sup>13</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 261.

<sup>14</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 371. Lonergan segnala il pericolo di un intellettualismo puro che conduce a una vita «senza il controllo della deliberazione, della valutazione e della scelta responsabile» (B. LONERGAN, *Metodo*, 155).

<sup>15</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 296.

<sup>16</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 268.

<sup>17</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 358.

<sup>18</sup> Egli distingue otto specialità funzionali: la ricerca, l’interpretazione, la storia, la dialettica, le fondazioni, le dottrine, la sistematica, le comunicazioni.



presenta il dominio della teologia positiva, la teologia è soprattutto questione di erudizione, nella seconda fase, essa richiede una presa di posizione “personale”, un pronunciamento sulla verità delle dottrine, sulla possibilità di una riconciliazione tra di esse e con «le conclusioni della scienza, della filosofia e della storia», e, infine, sul modo di comunicarle in funzione del proprio uditorio<sup>19</sup>. Tale presa di posizione si colloca in un contesto marcato dal pluralismo. Essa rappresenta una scelta all’interno di una diversità destinata a essere ordinata e sistemata. Per il gesuita, la presa di posizione si fonda su una conversione. In effetti la conversione è, per Lonergan, quella “realità fondante” che permette la svolta dalla prima alla seconda fase<sup>20</sup>. È a partire da questa conversione che si opera il discernimento e si crea ordine tra le dottrine, sino ad arrivare ad una sistematizzazione che mira a una comunicazione appropriata.

Di conseguenza appare fondamentale, per un’autentica presa di posizione personale, distinguere il pluralismo “dottrinale” o “radicale”, causato dal maggiore o minore sviluppo della dinamica di conversione, da un pluralismo semplicemente originato dalla diversità culturale e dalla maggiore o minore differenziazione di coscienza<sup>21</sup>. Quest’ultimo, definito pluralismo “nell’espressione”<sup>22</sup>, impatta soprattutto la “Comunicazione” delle dottrine – che coincide con l’ottava specialità funzionale della teologia, descritta nell’ultimo capitolo di *Metodo*. Infatti, in questo caso, le varie teologie condividono la stessa “posizione di fondo”<sup>23</sup> e traggono la loro diversità dalle molteplici espressioni legate al contesto culturale o dalla maggiore o minore differenziazione di coscienza.

### 3. La sfida comunicativa del pluralismo nell’espressione

Le conseguenze che Lonergan trae della situazione contemporanea di pluralismo culturale sono cruciali per la teologia. Bisogna rivolgersi proprio all’introduzione di *Metodo* dove il teologo canadese segnala l’affermazione, sotto l’influenza delle scienze umane, di una nuova concezione di cultura, definita “empirica”, ovvero segnata dalla storicità, a dispetto di quella concezione “classicista” che ha dominato per secoli ed era, per contrasto, “normativa”, “universale” e “perenne”<sup>24</sup>. Comprendendo la cultura come empirica, questa viene identificata con “l’insieme dei significati e dei valori che informa un certo stile di vita”<sup>25</sup>. In questo contesto non c’è più una cultura unica che permane nel tempo, ma le culture sono diverse e soggette al cambiamento.

<sup>19</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 299.

<sup>20</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 299.

<sup>21</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 308.

<sup>22</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 303.

<sup>23</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 304.

<sup>24</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.

<sup>25</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.



Questo cambio di paradigma culturale, che coincide con il Concilio Vaticano II<sup>26</sup>, impatta il lavoro teologico compreso come un'opera di "mediazione" tra una "matrice culturale" e "il significato e il compito della religione in quella matrice"<sup>27</sup>. A seconda della concezione della cultura adottata, il rapporto tra le varie teologie e l'unità della fede è percepito in maniera differente. Nella prospettiva classicista di un'unica cultura comune – quella scolastica – l'unità della fede si radicava nell'adesione di tutti alle "formule corrette"<sup>28</sup>. C'era una certa coincidenza tra unità di fede e unità di espressione, che si è dissolta con l'affermazione del pluralismo culturale. Assumendo questo dato senza nostalgia, Lonergan cerca di fondare l'unità della fede a un altro e più alto livello, che non sia più solamente proposizionale.

D'altra parte, Lonergan individua un'altra radice del pluralismo nell'espressione: la maggiore o minore differenziazione di coscienza, la cui dinamica era già stata parzialmente messa in evidenza in *Insight*, anche se l'espressione appare successivamente sotto l'influsso del pedagogo svizzero J. Piaget, nel contesto dei corsi sul metodo in teologia insegnati in Gregoriana. La differenziazione di coscienza corrisponde alla dinamica stessa di crescita della persona umana. Essa, inoltre, rispecchia l'evoluzione dell'umanità. In questo senso il pluralismo, legato alla differenziazione di coscienza, appare come un prodotto della modernità.

La differenziazione di coscienza corrisponde, innanzitutto, a un'emancipazione dal mondo del senso comune, dove la coscienza rimane ancora indifferenziata. È opportuno notare come il pluralismo culturale abbia un impatto, soprattutto, al livello del senso comune, contribuendo alla nascita di "diversi generi di sensi comuni"<sup>29</sup>. Con la differenziazione di coscienza appaiono nuovi linguaggi e modi di apprendimento, legati non tanto a una cultura comune, ma all'appartenenza a "un determinato gruppo culturale, sociale o professionale"<sup>30</sup>.

Per tale motivo Lonergan distingue, in *Metodo*, cinque differenziazioni di coscienza: religiosa, artistica, teorica, erudita e interiore<sup>31</sup>. Un individuo può sperimentare diverse differenziazioni e l'atto teologico ne è influenzato. Ciò

<sup>26</sup> Il capitolo sullo «Sviluppo della cultura» di *Gaudium et spes* testimonia della transizione che si stava svolgendo. Così, nel n. 53, coabitano la prospettiva "classicista" (§1) e quella "empirica" (§2).

<sup>27</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.

<sup>28</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 358.

<sup>29</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 357.

<sup>30</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 304.

<sup>31</sup> In «Unità e pluralità», Lonergan ritorna alla quadrupla differenziazione esposta in «Pluralismo dottrinale»: «scientifica» (cioè «teorica»), «religiosa», «erudita» e «della filosofia moderna» che corrisponde all'«interiorità» (LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale*, 32.). Scompare la differenziazione artistica. Al momento dei corsi alla Gregoriana, non aveva ancora evidenziato la differenziazione cosiddetta "erudita".

appare abbastanza ovvio per la differenziazione religiosa, ma anche quella teorica contribuisce a una crescente autonomia delle scienze rispetto alla teologia e a una sistematizzazione della teologia stessa. Con l'affermazione della coscienza erudita emerge un più chiaro confine tra l'indagine sulle fonti e il lavoro di sistematizzazione, spingendo la teologia verso l'interiorità e, quindi, verso l'assunzione della soggettività, in linea con la filosofia moderna.

Il pluralismo nell'espressione è, per Lonergan, anche un "pluralismo nella comunicazione"<sup>32</sup>. Di conseguenza, la diversità culturale e la diversità nella differenziazione di coscienza spingono a un annuncio differenziato della fede, richiedendo un linguaggio particolare a seconda delle culture e delle differenziazioni di coscienza. Il gesuita si mostra specialmente attento al mondo del "senso comune", al quale appartengono – secondo lui – "la grande maggioranza dei fedeli" e che necessita una comunicazione specifica delle dottrine. Tale comunicazione implica anche un coinvolgimento dei teologi che sono invitati ad acquisire «una intelligenza [*understanding*] accurata e intima della cultura e della lingua delle persone cui si rivolgono»<sup>33</sup>, in modo da evitare di imporre dall'alto la propria comprensione del messaggio evangelico.

#### 4. Un pluralismo dottrinale causato dall'assenza di conversione

Diversamente dal pluralismo nell'espressione, il pluralismo legato alla presenza o all'assenza di conversione, fonte del pluralismo dottrinale, non è semplicemente un dato di fatto da assumere. Secondo Lonergan, a differenza del primo, esso deve esser combattuto, perché tocca la stessa dottrina e rappresenta un pericolo per la fede.

È nell'ambito dei corsi sul metodo in teologia, tenuti alla Gregoriana all'inizio degli anni Sessanta, che Lonergan identifica una triplice conversione: intellettuale, morale e religiosa<sup>34</sup>, proprio nello stesso momento in cui faceva la sua comparsa l'espressione "differenziazione di coscienza": si tratta di due grandi scoperte centrali per pensare il pluralismo, la cui centralità sarà evidenziata quasi dieci anni più tardi. Così, possiamo concludere che il pluralismo dottrinale nasce da un mancato orientamento verso il vero, il bene e verso Dio stesso.

Mentre appare piuttosto consueto parlare di conversione in chiave morale o religiosa, è molto più raro pensare l'esperienza di conversione come intellettuale: proprio il processo intellettuale descritto in *Insight* è stato successivamente identificato come una conversione. Bisogna tenere presente che il tema della conversione non è del tutto nuovo per il gesuita e rappresenta un

<sup>32</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 361.

<sup>33</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 392.

<sup>34</sup> Cf. B. LONERGAN, «The Method», 48-54.



filone decisivo del suo pensiero fin dagli anni del suo dottorato sulla Grazia. Negli articoli pubblicati in *Theological Studies* all'inizio degli anni Quaranta, e successivamente raccolti nel libro *Grazia e libertà: La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso* (1971), egli già aveva considerato la conversione religiosa secondo categorie tomiste e la identificava al «dono della grazia abituale come operante»<sup>35</sup>. Tuttavia, sembra che sia proprio durante la preparazione di *Insight*, nell'ambito del corso dato al *Thomas More Institute for Adult Education* di Montréal nel 1951 su «Intelligenza e realtà», che emerge nel pensiero di Lonergan, il vocabolario stesso della conversione, legato all'esperienza della conversione intellettuale<sup>36</sup>.

Alla fine della sua vita il gesuita associa l'espressione anche alla sua esperienza personale, confidando di aver vissuto egli stesso una conversione intellettuale durante i suoi studi alla Gregoriana nel 1935-1936<sup>37</sup>. In occasione del corso di B. Leeming sul "Verbo incarnato", sperimenta una svolta intellettuale che lo spinge ad aderire, al seguito di Leeming, alla distinzione tomista tra essenza ed esistenza, distinzione che, contestata dai suareziani, aveva suscitato un importante dibattito a quell'epoca. Questa conversione è anche decisiva per il suo orientamento ulteriore: Lonergan sceglie come direttore del suo dottorato C. Boyer, che aveva dato anche lui il suo assenso a questa distinzione<sup>38</sup>.

È evidente, dunque, una certa tensione tra conversione religiosa e conversione intellettuale. In effetti, la conversione religiosa è, per Lonergan, superiore nell' "ordine delle occorrenze", o anche "dal punto di vista causale"<sup>39</sup>: la conversione religiosa è la più frequente e, in genere, suscita le altre conversioni che sono tutte opera della grazia. Essa è necessaria affinché il teologo possa passare dalla prima alla seconda fase della teologia: l'atto teologico presuppone una fede, che è dono di Dio.

Eppure, il gesuita preferisce, nelle diverse presentazioni delle tre conversioni, iniziare la sua esposizione con la conversione intellettuale. Si nota qui la preoccupazione didattica del gesuita: per entrare nella dinamica di conversione bisogna iniziare con la conversione intellettuale, sebbene questa sia possibile solo con l'aiuto della grazia, che agisce anche al di là dei confini della chiesa. Questo ordine mette infatti in rilievo come la conversione sia parte del processo di auto-trascendenza, che è progressivo e tocca le diverse dimensioni della persona umana.

In *Metodo*, Lonergan si dilunga, in particolar modo, sulla conversione intellettuale, che generalmente è la più trascurata. La conversione intellettuale, che

<sup>35</sup> B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 225-226.

<sup>36</sup> Cf. R.M. LIDDY, *Transforming Light*, 170-178.

<sup>37</sup> Cf. R.M. LIDDY, *Transforming Light*, 118. Lonergan tace sulle sue esperienze di conversione morale e religiosa.

<sup>38</sup> Cf. R.M. LIDDY, *Transforming Light*, 124.

<sup>39</sup> B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 233; B. LONERGAN, *Metodo*, 273.





è conversione al realismo critico, consente il passaggio dal mondo dell'immediatezza al mondo mediato dal significato, dalla considerazione del "dato" [*datum*] a quella del "reale", che richiede l'intervento della "soggettività"<sup>40</sup>. In questo modo la presa di posizione personale, che è all'origine dell'atto teologico, dovrebbe esser radicata in una conversione intellettuale.

Il gesuita riconosce la rarità della conversione intellettuale rispetto alla conversione morale e religiosa<sup>41</sup>. Consapevole di possibili obiezioni, Lonergan continua a sostenere l'importanza teologica di questo problema legato al fatto che "i teologi hanno una mente" che può essere usata sia in modo appropriato che inappropriato<sup>42</sup>. Riconosce nell'incapacità di distinguere tra un uso appropriato e un uso inappropriato la radice di un pluralismo eccessivo. Di fatto, il teologo canadese considera che la conversione intellettuale, che fa parte integrante della crescita dello spirito umano, è "spontanea", ma "non è sicura"<sup>43</sup>. Questa spontaneità si radica nella presenza in ogni persona umana di un «puro desiderio di conoscere»<sup>44</sup>, messo in luce da Lonergan già nella seconda metà degli anni Quaranta, nel contesto del dibattito sul desiderio naturale di vedere Dio.

La conversione morale, meno sviluppata da Lonergan, si iscrive anche nella dinamica di crescita dello spirito umano, che progressivamente prende le sue distanze dalle "soddisfazioni" immediate per scegliere dei "valori"<sup>45</sup>. Si tratta di un processo di liberazione, in particolare, dai "pregiudizi" [*bias*] sia personali che comuni a gruppi e culture. Pertanto, la conversione morale appare intimamente legata alla conversione intellettuale e, in qualche modo, si basa su di essa: richiede una conoscenza di sé stesso e, più in generale, della "realtà umana"<sup>46</sup>.

Infine, la conversione religiosa è fondamentalmente accoglienza della Grazia. In Lonergan c'è una certa coincidenza tra la conversione religiosa e l'esperienza religiosa, identificata, come aveva già fatto K. Rahner, con la "consolazione senza causa precedente", di ignaziana memoria. In questa prospettiva, l'esperienza religiosa è un'esperienza di conversione che il teologo canadese descrive, a partire dell'esperienza umana dell'innamoramento, come un "amare senza condizioni né qualificazioni o restrizioni", che non può essere pienamente sperimentato in questo mondo, ma apre all'eternità<sup>47</sup>. Per la teologia, mediazione tra la religione e la cultura, la conversione religiosa è decisiva perché essa possa svolgere autenticamente la sua attività. È a partire

<sup>40</sup> B. LONERGAN, «The Method», 49.

<sup>41</sup> Cf. B. LONERGAN, «Bernard Lonergan Responds», 234.

<sup>42</sup> B. LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale*, 46.

<sup>43</sup> B. LONERGAN, *Il pluralismo dottrinale*, 47.

<sup>44</sup> Cf. R.M. LIDDY, *Transforming Light*, 175.

<sup>45</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 270.

<sup>46</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 270. Cf. W.A. MATHEWS, *Lonergan's Quest*, 426-427.

<sup>47</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 273.



della conversione religiosa che il «pluralismo dottrinale» può essere superato. In effetti, per Lonergan, l'«essere innamorati di Dio» [*being in love with God*] è la «vera radice e il vero fondamento dell'unità» della fede<sup>48</sup>.

In maniera significativa, il gesuita descrive in termini simili la coscienza religiosa differenziata, invitando a considerare la conversione religiosa come l'origine della differenziazione religiosa della coscienza. Allo stesso modo, le differenziazioni teoretiche, interiori ed erudite appaiono profondamente legate alla conversione intellettuale. Di conseguenza, si può osservare che il pluralismo dottrinale incide sul pluralismo di espressione, il quale non può essere considerato in maniera isolata, ma in relazione al pluralismo dottrinale e alla dinamica di conversione.

## II. SUPERARE IL PLURALISMO CON UN METODO TRANSCULTURALE, ANIMATO DA UNA DINAMICA DI CONVERSIONE

### 1. Un metodo trascendentale...

La preoccupazione metodologica di Lonergan risale alla fine degli anni Quaranta. A quell'epoca, il gesuita progettava già di scrivere un libro sul metodo in teologia. Come preambolo a questo studio, aveva iniziato una «esplorazione dei metodi in termini generali»<sup>49</sup>. La sua nomina a professore in Gregoriana fa cambiare i suoi piani ed egli pubblica queste ricerche preparatorie in *Insight*. Un nesso profondo unisce *Insight* e *Metodo*, al punto che il primo capitolo di *Metodo* sintetizza le scoperte di *Insight*.

Inoltre, *Metodo* è il frutto di un nuovo contesto teologico, di una nuova situazione di pluralismo e di un approfondimento del suo pensiero. L'esigenza di un metodo in teologia diventa la risposta al nuovo contesto di pluralismo culturale, che riguarda anche la teologia, destinata a emanciparsi dalla scolastica classicista, per definirsi come mediazione tra la cultura, concepita come empirica, e la religione: «ciò che getta i ponti tra le molte espressioni della fede è la teologia metodica»<sup>50</sup>. Questo suppone anche che il metodo teologico si costruisca in dialogo con la filosofia e le scienze del tempo, nel rispetto della loro autonomia, e che la teologia illumini «solo alcuni aspetti della realtà umana»<sup>51</sup>.

La tappa di *Insight* è significativa perché mostra un nuovo approccio della teologia alla scientificità moderna. Così, lo stesso Lonergan, condividendo

<sup>48</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 358. Lonergan suggerisce anche che l'«orientamento verso il mistero trascendente» sia a fondamento dell'unità dell'umanità stessa come «un legame unendo tutti gli uomini a dispetto delle differenze culturali» (B. LONERGAN, *Metodo*, 372).

<sup>49</sup> B. LONERGAN, «*Insight Revisited*», 292.

<sup>50</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 357.

<sup>51</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 394.



## LA CONVERSIONE COME FONDAZIONE DELLA SINODALITÀ 171

con Rahner, Coreth o Maréchal un approccio trascendentale, sottolinea come si differenzi da loro per la sua attenzione al «mondo contemporaneo della matematica e delle scienze»<sup>52</sup>. Per lui, il metodo teologico deve essere concepito nel «contesto della scienza moderna, della *scholarship* moderna, della filosofia moderna, della storicità, del senso pratico [*practicality*] collettivo e della corresponsabilità»<sup>53</sup>, e, quindi, in una prospettiva realista critica.

La preoccupazione di Lonergan per il «mondo contemporaneo della matematica e delle scienze» lo conduce ad adottare una ottica metodologica. Infatti, il teologo è cosciente della nuova importanza che assume il concreto in questo contesto: «La scienza moderna si avvicina al concreto ogniqualvolta possibile, non si ferma agli universali»<sup>54</sup>. Rinunciando a una universalità proposizionale, la teologia è nuovamente «percepita come un processo continuo e cumulativo, per cui si scrive del suo metodo»<sup>55</sup>. L'unità si costruisce a un livello metodologico. Nel nuovo orizzonte post-classicista e pluriculturale, e sotto l'influenza delle differenziazioni contemporanee della coscienza e dell'interiorità, il fondamento comune non risiede più nelle «proposizioni eternamente valide», ma piuttosto nella «struttura aperta dello spirito umano»<sup>56</sup> e i suoi quattro livelli di operazione. Questo conduce Lonergan a riconoscere «qualcosa di sostanziale e di comune alla natura umana e all'attività umana»<sup>57</sup>.

Nel primo capitolo di *Metodo* propone un metodo trascendentale, condiviso tra le diverse scienze, che mira a promuovere una consapevolezza della sua propria esperienza, della sua comprensione, del suo giudizio e della sua responsabilità, nella linea dei quattro precetti trascendentali già evidenziati, che rimangono «permanenti»<sup>58</sup>. Il metodo trascendentale contribuisce a una messa in pratica del realismo critico di Lonergan. È significativo che, all'inizio di *Metodo*, come di *Insight*, il gesuita inviti il lettore a fare personalmente l'esperienza del percorso di metodo che egli propone. L'invito a sperimentare il proprio metodo indica anche l'apertura del suo approccio metodologico, definito come una «struttura in vista di una creatività in collaborazione»<sup>59</sup>.

In tale prospettiva, la teologia richiede, nel contesto attuale, di essere «altamente differenziata e specializzata», sull'esempio delle scienze moderne, ma rimanendo salda in una «unità dinamica»<sup>60</sup>. Tuttavia, il suo metodo teologico non dipende solamente dal metodo trascendentale, comune a tutte le scienze,

<sup>52</sup> P. LAMBERT – C. TANSEY – C. GOING, *Caring About Meaning*, 68.

<sup>53</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.

<sup>54</sup> P. LAMBERT – C. TANSEY – C. GOING, *Caring About Meaning*, 51.

<sup>55</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.

<sup>56</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 333.

<sup>57</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 333.

<sup>58</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 84.

<sup>59</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 29.

<sup>60</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 385.



ma si sviluppa anche a partire dalle sue categorie, giustificando il salto effettuato rispetto a *Insight*. Pertanto, il quarto livello di operazioni è anche identificato da Lonergan con quello della Grazia e dell'incontro con Dio; ciò lo riporta a riformulare i quattro precetti trascendentali in: "sperimentare, capire [*understanding*], giudicare e credere"<sup>61</sup>.

Decisiva è la scoperta delle otto specialità funzionali nell'ultimo anno di Lonergan alla Gregoriana, nel 1965. Omettendo l'ottava e ultima specialità, la comunicazione, il gesuita descrive in modo illuminante la dinamica delle specialità funzionali:

Così la ricerca mira a rendere disponibili i dati [*data*]. L'interpretazione a determinarne il significato [*meaning*]. La storia a passare dal significato a ciò che avvenne. La dialettica ad andare alla radice delle storie, delle interpretazioni, delle ricerche in conflitto. La fondazione a distinguere le posizioni dalle controposizioni. La dottrina a far uso della fondazione come un criterio per decidere tra le alternative offerte dalla dialettica. La sistematica a cercare una comprensione delle realtà affermate nella dottrina<sup>62</sup>.

Il corso sulla Trinità – al quale ha progressivamente aggiunto una parte storica preliminare alla parte dogmatica – ha giocato un ruolo cruciale in questa scoperta. Lo ha condotto a distinguere la "storia fattuale" dalla "storia valutativa"<sup>63</sup>, dando un ruolo chiave alla specialità funzionale della "Dialettica", con il compito di svolgere questa funzione valutativa. Così si spiega la dinamica del metodo in due fasi: la prima in cui la teologia media e la seconda in cui la teologia è mediata. Questa dinamica appare dipendente dalla nuova differenziazione "erudita" [*scholarly*] della coscienza, che, nella prima fase del lavoro teologico, giustifica l'integrazione delle specialità funzionali della "Ricerca", dell'"Interpretazione" e della "Storia", a cui Lonergan dedica due capitoli di *Metodo*, mettendo in luce la necessità di un dialogo tra teologia e storia.

## 2. ...e, dunque, transculturale

In maniera significativa, in risposta alla sfida del pluralismo, Lonergan elabora il carattere "transculturale" del suo metodo trascendentale nel capitolo "Fondazione". In opposizione a un universale proposizionale, precisa che il metodo non è transculturale nella sua formulazione esplicita, soggetta a revisioni a causa della sua storicità, ma «nelle realtà alle quali la formulazione riferisce», ovvero nei «principi che producono le culture, le preservano e le sviluppano»<sup>64</sup> ed espressi nei quattro precetti trascendentali. In modo particolare, nella sua pro-

<sup>61</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 268.

<sup>62</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 380.

<sup>63</sup> P. LAMBERT – C. TANSEY – C. GOING, *Caring About Meaning*, 71.

<sup>64</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 315.



spettiva teologica il gesuita insiste sulla transculturalità del quarto precetto che declina anche come un «essere innamorato» [*being in love*]. Lonergan sottolinea che il «dono di Dio del suo amore ha un aspetto transculturale»<sup>65</sup>. Distingue il dono stesso della Grazia, che trascende le culture proprio perché è *gratis*<sup>66</sup>, dalle sue molteplici manifestazioni, soggette a cambiamenti. Per questo il teologo canadese è condotto ad affermare che «la vera radice e la vera base dell'unità è essere innamorato di Dio» [*being in love with God*]<sup>67</sup>.

Questo primato della Grazia e dell'amore di Dio non è, per Lonergan, un argomento a favore dell'apofatismo o del relativismo teologico. Al contrario, significa che la Grazia «fonda il nostro cercare Dio attraverso la ragione naturale e la religione positiva»<sup>68</sup>. Il primato che egli assegna alla Grazia non conduce a un anti-intellettualismo, ma spinge alla ricerca della verità, con tutte le sue esigenze.

Il gesuita sottolinea che non solo la dinamica dello spirito umano ha una dimensione transculturale, ma anche i trascendentali: il vero, il reale, il valore, il «veramente bene»<sup>69</sup>. Diversamente delle «categorie», i trascendentali sono «invarianti rispetto ai cambiamenti culturali»<sup>70</sup>. La transculturalità dei trascendentali è tuttavia secondaria e in dipendenza con la dinamica espressa nei quattro precetti. Infatti, questa dinamica ha, per Lonergan, una certa precedenza: i trascendentali nascono proprio nell'ambito di questa dinamica. Inoltre, essi «sono spesso mal concepiti», al contrario della dinamica stessa dello spirito, che rappresenta la condizione di possibilità del progresso culturale<sup>71</sup>. Queste concezioni errate hanno un impatto sistemico quando sono «ridotte a sistema in varie filosofie», come l'empirismo, l'idealismo o il «realismo ingenuo»<sup>72</sup>.

Il realismo critico suppone una comprensione della verità. Nell'ambito del suo metodo teologico, Lonergan distingue due regimi di verità: la verità dei «fatti» [*data*] o dell'«affermazione delle realtà religiose», e la verità della loro «spiegazione»<sup>73</sup>. Mentre la prima riceve una certa fermezza dall'assenso di fede che essa suscita, la seconda «non potrà essere se non imperfetta, meramente analogica e, comunemente non più che probabile»<sup>74</sup>. Pertanto, il gesuita mette in evidenza come la verità teologica, nella sua dimensione sistematica,

<sup>65</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 315.

<sup>66</sup> Cf. B. LONERGAN, *Metodo*, 283.

<sup>67</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 360.

<sup>68</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 310.

<sup>69</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 42.

<sup>70</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 41.

<sup>71</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 42.

<sup>72</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 383.

<sup>73</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 379-380.

<sup>74</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 380.



sia raggiunta tramite un “giudizio probabile”<sup>75</sup>. In *Insight*, questi aveva sottolineato come, nella loro opera di generalizzazione o di sistematizzazione, le scienze erano condotte a raggiungere la verità con “probabilità”<sup>76</sup>. *A fortiori*, la teologia, che riguarda il mistero trascendente, lo è ancora di più.

Inoltre, Lonergan insiste sulla necessità che, per approssimarsi alla verità, la teologia sia pensata in linea con il contesto culturale nella quale si esprime, in modo che «si senta a proprio agio con la scienza moderna, l'erudizione e la filosofia moderne»<sup>77</sup>. In questa linea, l'affermazione dei due regimi di verità lo conduce a sottolineare la tensione che attraversa il lavoro teologico tra la permanenza dei dogmi, compito della specialità funzionale “Dottrina”, e lo sviluppo delle dottrine stesse, compiuto dalla “Sistemica” in dialogo con le scienze.

Nella prospettiva metodologica lonerganiana, la permanenza dei dogmi non si basa sull'affermazione dell'esistenza di «proposizioni eternamente valide», ma sul riconoscere la “permanenza” del loro significato “nel contesto” nel quale sono stati definiti<sup>78</sup>. Il teologo canadese offre qui un approfondimento della dottrina di Giovanni XXIII, sviluppata nel suo celebre discorso di apertura del Concilio, *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962): «Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione». Si tratta quindi di cogliere, grazie alle prime specialità funzionali, il contesto nel quale le dottrine sono state espresse per accedere alla loro verità. I dogmi traggono la loro permanenza dal fatto che, dal punto di vista realista critico, «sono non semplicemente dei dati [*data*], bensì espressioni di verità, e di verità che se non fossero rivelate da Dio, non potrebbero essere conosciute dall'uomo»<sup>79</sup>.

Intenzionalmente, Lonergan parla di “permanenza” dei dogmi, piuttosto che di “immutabilità”<sup>80</sup>, per sottolineare la capacità di approfondimento dei dogmi, in relazione con lo sviluppo delle dottrine sotto l'influenza dei cambiamenti culturali, della crescente differenziazione della coscienza e, anche, della tensione dialettica che suscita dagli errori nuove affermazioni di verità. Infine, il teologo canadese punta alla possibilità di “revisioni”, legate alla svolta metodologica post-classicista, conducendo a nuove “demitizzazioni” non solo per motivi filosofici, ma soprattutto esegetici e storici<sup>81</sup>. Quest'ultima riflessione porta a interrogarsi sul peso da dare, nel nuovo contesto post-classicista,

<sup>75</sup> Sul “giudizio probabile”, cf. B. LONERGAN, *Insight*, 365-372.

<sup>76</sup> B. LONERGAN, *Insight*, 366.

<sup>77</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 381.

<sup>78</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 357.

<sup>79</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 357.

<sup>80</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 352-355.

<sup>81</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 381.



alla storia critica nell'elaborazione dell'argomentazione teologica, specialmente in ambito dogmatico.

### 3. *Cambiare orizzonte con la conversione per crescere in "autenticità"*

La conversione, che è al cuore del metodo trascendentale e transculturale di Lonergan, è anch'essa transculturale. La dinamica di conversione si radica nel "bisogno per l'uomo di essere autentico"<sup>82</sup>, presente anche nel teologo che è chiamato a essere un «essere umano autentico e un cristiano autentico»<sup>83</sup>. In tal senso, il gesuita sottolinea come l'"idea base" del suo metodo «si fonda sulla scoperta di che cosa sia l'autenticità umana e consiste nell'indicare il modo in cui far ricorso a essa»<sup>84</sup>, in modo da testimoniare dell'unità della fede nella diversità delle culture. Il ricorso alla nozione di conversione introduce a una concezione dello sviluppo delle dottrine che implichi anche dei processi di revisione.

Per Lonergan, la persona umana "arriva all'autenticità nell'auto-trascendenza", che coinvolge i quattro livelli successivi di coscienza<sup>85</sup>. Egli collega, in modo particolare, l'autenticità con il quarto livello, quello della "libertà e della responsabilità"<sup>86</sup>, dell'agire responsabile. In ultima analisi, l'autenticità richiede di concretizzarsi in un agire. Questo riferimento all'autenticità mira a uscire da una concezione della volontà come «potenza arbitraria che sceglie indifferentemente tra il bene e il male»<sup>87</sup>, per indicare come l'esercizio della volontà, nel quarto livello, supponga un dialogo con l'intelletto che ha precedenza solamente nei «primi tre livelli»<sup>88</sup>.

In tal modo si mette in evidenza sia la relazione tra i vari livelli, tutti necessari per crescere nell'autenticità, sia lo statuto specifico del quarto livello rispetto ai tre primi. È a questo livello, nel quale «la presenza della coscienza a sé stesso (coscienza) diventa coscienza in senso morale» [*consciousness becomes conscience*]<sup>89</sup>, che si supera la tensione tra intellettualismo e volontarismo. Pertanto, la "Dottrina" non esprime solo dei "giudizi di fatto", ma anche "giudizi di valore"<sup>90</sup>. Lonergan sviluppa una concezione ampia della teologia che, al di là dell'ambito dogmatico, abbraccia la morale, la mistica e la pastorale.

<sup>82</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 383.

<sup>83</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 362.

<sup>84</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 285.

<sup>85</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 136.

<sup>86</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 154.

<sup>87</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 154.

<sup>88</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 371.

<sup>89</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 298.

<sup>90</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 164.



Il teologo canadese tratta della conversione, che implica una decisione cosciente e un agire, quando parla delle specialità funzionali che riguardano proprio questo quarto livello: la “Dialettica”, ultima tappa della fase “che media”, e la “Fondazione”, prima della fase “mediata”. Collegando specialità funzionali e livelli di coscienza, il gesuita sottolinea come la funzione metodologica della teologia coincida con la dinamica dello spirito umano. La prima fase procede in via ascendente dal primo al quarto livello, mentre la seconda fase segue una via discendente a partire del quarto livello, che funge da cerniera.

Lonerган definisce la conversione come «la trasformazione del soggetto e del suo mondo»<sup>91</sup> (o del suo «orizzonte»). Il gesuita riconosce – punto cruciale del suo metodo – a ogni persona una capacità di cambiare orizzonte grazie alla conversione<sup>92</sup>. Questa capacità coincide con il dinamismo proprio dello spirito umano e la sua ricerca di autenticità. Trascendendosi, il soggetto è condotto a trascendere anche il suo orizzonte. Inversamente, quando trascende il suo orizzonte, il soggetto si trascende.

Nella prospettiva post-classicista di *Metodo*, la conversione non è «un insieme di proposizioni che il teologo enunci, bensì è un cambiamento fondamentale e decisivo in quella realtà umana che è il teologo»<sup>93</sup>. Nel processo di oggettivazione della soggettività, il teologo prende coscienza di sé stesso nel contatto con la realtà: «la propria auto-trascendenza fa sì che uno sia in grado di riconoscere gli altri accuratamente e di giudicarli imparzialmente, così, viceversa, la conoscenza e l'apprezzamento degli altri ci conduce a conoscere noi stessi»<sup>94</sup>.

Di conseguenza, l'esperienza della “Dialettica”, esperienza di «incontro personale [...] con le persone del passato nelle loro divergenze», spinge il teologo a convertirsi<sup>95</sup>. L'ermeneutica di Lonergan non mira solo a un incontro con i testi, ma anche con i loro autori che meritano di essere apprezzati: l'incontro si tramuta in «dialogo autentico»<sup>96</sup>. Tale incontro conduce a una oggettivazione della conversione del teologo nella specialità funzionale “Fondazione”. Sulla base di ciò egli può emettere, nella specialità “Dottrina”, un giudizio sull'«autenticità» stessa degli autori, valutata a partire della «propria autenticità»<sup>97</sup>.

Ispirandosi al suo collega della Gregoriana J. de Finance, il teologo canadese fa della conversione il principio di un cambiamento radicale di orizzon-

<sup>91</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 163.

<sup>92</sup> Si distingue qui, per esempio, da George Lindbeck che non ha pure colto la centralità della conversione nel pensiero lonerganiano. Cf. A. DESMAZIÈRES, «Conversion et rencontre», 95-114.

<sup>93</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 302.

<sup>94</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 283-284.

<sup>95</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 199.

<sup>96</sup> B. LONERGAN, «Natural Right», 182.

<sup>97</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 363.





te, concepito come un “rovesciamento” [*about face*], perché vi si esercita la libertà in maniera “verticale”<sup>98</sup>. Finance spiega che, in questo caso, la libertà non «è più scelta dei mezzi, né formalmente scelta di sé stessa, ma presa di posizione di fronte a un’Ideale»<sup>99</sup>, radicata non tanto in un “atto della volontà” quanto in un atto di “coscienza”<sup>100</sup>.

La fase mediata della teologia, che suppone una presa di posizione personale, inizia con un atto di libertà verticale, espressione di una conversione. Perciò l’atto teologico è fondamentalmente un atto di libertà nella sua verticalità. Anche se la conversione si risolve in un rovesciamento, essa segue, di norma, «un lento processo di maturazione» e richiede degli “atti successivi” che testimonino il cambiamento di orizzonte<sup>101</sup>. Lonergan basa questa doppia dinamica della conversione sulla distinzione, studiata nella sua tesi di dottorato, tra grazia operante e grazia cooperante: mentre la prima è proprio la conversione religiosa, la seconda – che implica la cooperazione della persona – è «l’efficacia della conversione, il movimento graduale verso una piena e completa trasformazione completa di tutta la propria vita e di tutti i propri sentimenti, dei propri pensieri, delle proprie parole, delle proprie opere e delle proprie omissioni»<sup>102</sup>.

La conversione rappresenta “un nuovo inizio”, una nuova comprensione di sé stesso e del proprio sviluppo, che suppone degli “ulteriori [...] sviluppi” e anche, a volte, la “revisione” dell’ideale<sup>103</sup>. Infatti, per Lonergan l’autenticità non è che un “ritrarsi dall’inautenticità”, mai pienamente compiuta: ogni rimozione mette in luce la necessità di nuove rimozioni. Inoltre, questa ricerca dell’autenticità non è lineare e continua, ma può essere interrotta, quando la conversione manca di fermezza.

Il gesuita, sensibile alle dinamiche storiche nella prospettiva della redenzione, mette in rilievo in particolare il legame che unisce la conversione personale, che non è «puramente privata», a quella comunitaria, radicata in una “solidarietà del comprendere”<sup>104</sup>. La conversione personale può condurre all’adesione a un nuovo “gruppo sociale” che condivide lo stesso orizzonte in modo che i suoi “elementi”, raccolti dai diversi membri del gruppo, si cristallizzino in “tradizioni” genuine, portatrici di “sviluppi notevoli”<sup>105</sup>. Contem-

<sup>98</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 267-268. La «libertà verticale» si distingue dalla «libertà orizzontale» che si esercita secondo «l’appetito di natura» della volontà e, quindi, si situa nella linea del desiderio della natura. (J. DE FINANCE, *Essai*, 285).

<sup>99</sup> J. DE FINANCE, *Essai*, 289.

<sup>100</sup> J. DE FINANCE, *Essai*, 289 e 268.

<sup>101</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 284 e 271.

<sup>102</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 271.

<sup>103</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 270 e 71.

<sup>104</sup> G. WHELAN, *Redeeming History*, 32-33.

<sup>105</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 301. Lonergan insiste sul carattere cumulativo dello sviluppo.



poraneamente, Lonergan sottolinea il peso del conformismo sociale, che produce pregiudizi, impedisce a molti di esercitare la propria libertà in maniera verticale e conduce al declino.

La riflessione di Lonergan consente anche di distinguere tra i conflitti dialettici di orizzonte, gli unici a rappresentare un pericolo per l'unità della fede, e le differenze complementari (tra discipline, per esempio) e genetiche (orizzonti che si succedono nella storia). Questa distinzione è importante nel dibattito teologico, perché grazie alla "Dialettica" permette di situare al loro giusto livello le opposizioni che si possono manifestare. Invita anche a valutare le dottrine non solo a seconda delle loro proposizioni, ma anche nella prospettiva della triplice dinamica di conversione che le attraversa.

Nella prospettiva di Lonergan, il pluralismo può esser superato grazie a un cambiamento del proprio orizzonte e una capacità di entrare nell'orizzonte dell'altro tramite le tre prime specialità funzionali – "Ricerca", "Interpretazione", "Storia". La nuova coscienza storica, che è all'origine della situazione contemporanea di pluralismo, offre anche le risorse per superarlo. Eppure, il gesuita è consapevole della realtà di conflitti dialettici e degli ostacoli alla conversione, che minacciano l'unità della fede e la realizzazione di una sinodalità autentica.

### III. LA CONVERSIONE AL CUORE DELLA DINAMICA SINODALE

#### 1. Delle fondazioni comuni per condividere le diversità

Se la sinodalità è accoglienza delle diversità, non si può tuttavia trascurare la necessità di fondazioni comuni, fonte di comunione nella storia, che aiutano a viverla autenticamente. Lonergan sottolinea come l'attenzione alla diversità rappresenti una nuova esigenza del mondo contemporaneo e insiste sull'importanza che i teologi mostrino «la diversità» in modo da soddisfare le attese di «autenticità»<sup>106</sup>. Il gesuita invita, tuttavia, a non fermarsi a questa diversità, ma ad appoggiarsi su una base comune che permette un autentico incontro.

Per lui essa è prima di tutto il dono della Grazia, che fa dell'"essere innamorati di Dio" il fondamento dell'unità del popolo cristiano è al cuore della conversione. Ripropone, in termini post-classicisti, l'idea tradizionale che l'unità della chiesa è frutto dello Spirito Santo. Inoltre, e questo rappresenta un contributo originale di Lonergan, egli mette in rilievo che tale unità si radica nella dinamica propria dello spirito umano, rendendo possibile il dialogo tra teologie e pensieri di orizzonti diversi. Così egli sottolinea come questa ricerca di fondazioni comuni si radichi nella natura umana, e non unicamente nella

<sup>106</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 285.



grazia. Il suo pensiero testimonia un genuino equilibrio tra natura e Grazia: l'esperienza della conversione è il luogo decisivo dell'incontro tra queste dinamiche.

In questo senso, la sinodalità non è possibile senza una consapevolezza che l'intelligenza, in consonanza con la volontà, è capace di trascendere il proprio orizzonte culturale e mettersi all'ascolto dell'altro. Non c'è dialogo senza un certo fondamento comune, e anche una certa diversità. Questa convinzione è ancora cruciale per la comunicazione del messaggio evangelico, che richiede di rendere ragione della fede attraverso le categorie intellettuali del mondo contemporaneo e la sua attenzione per le scienze e l'erudizione.

Dando un ruolo centrale alla specialità funzionale "Dialettica", Lonergan richiama l'attenzione sul fatto che le teologie non hanno tutte la stessa capacità a favorire tale dialogo e che sia necessario un discernimento, che coinvolga intelligenza e volontà. Questo discernimento porta, nella sua prospettiva, sia al riconoscimento di una base condivisa, che a un'accettazione della diversità dell'altro e a un desiderio di incontro.

Per di più, la riflessione di Lonergan invita a portare un'attenzione critica sia sulle fondazioni comuni che uniscono che sulla diversità che differenzia. Così, egli riconosce che il suo metodo può essere aggiornato a seconda dell'evoluzione delle culture e delle scienze. Le varie culture e le diverse dottrine testimoniano anche di una dinamica di conversione ancora incompiuta. Il teologo ha dunque la responsabilità di prendere coscienza dei suoi pregiudizi culturali in modo da non chiudersi in un particolarismo autoreferenziale.

Nell'ultimo capitolo, "Comunicazione", Lonergan mette in rilievo come nella chiesa stessa si costruisca un «significato comune», che non è soltanto di ordine «conoscitivo» – un progresso nella conoscenza del mistero – ma anche "costitutivo" – costituisce la chiesa come comunità – ed "effettivo" – rende presente il Regno di Dio<sup>107</sup>. La costruzione di questo significato comune richiede sia il dono della grazia che l'impegno dello spirito umano. Per di più, per essere costitutivo ed effettivo, il significato esige un agire concreto in coerenza con il significato stesso.

Nell'ottica lonerganiana dell'unità dinamica, questa costruzione del significato comune si realizza nel tempo. Così, il teologo canadese accenna alla storicità della chiesa e alla presenza del peccato al suo interno. Identificando questo divenire della chiesa con un "processo redentivo"<sup>108</sup>, egli riesce a superare la prospettiva tradizionale lineare di sviluppo della chiesa, per assumere la possibilità del suo declino. Tale prospettiva consente di rinunciare a un ottimismo idealista e passivo a favore di una conversione concreta dell'agire. Invita anche a prestare attenzione ai pregiudizi, causati dalla cultura eccle-

<sup>107</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 386.

<sup>108</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 394.



siale, che possono cristallizzarsi proprio in “peccati sociali”<sup>109</sup>. Lonergan si mostra sensibile tanto al peso del peccato personale che a quello delle strutture di peccato, sottolineando le loro interazioni.

In questo modo, la sinodalità può essere considerata come un cammino di “conversione della chiesa”<sup>110</sup>. In maniera notevole, il teologo canadese non considera che per compiere questo cammino la chiesa debba soltanto contare sulla teologia. Al contrario, insiste sull’importanza di una collaborazione con gli specialisti di scienze umane e sociali e *policymaker*, che sono in grado di aiutare a evidenziare queste strutture di peccato e a proporre delle vie concrete di rinnovamento. Questo approccio metodologico, pragmatico, che pensa la conversione delle strutture in relazione alle conversioni personali, risiede anche su un senso della sussidiarietà e spinge a riflettere su come la sinodalità si realizzi in un’autentica sussidiarietà, attenta sia al bene comune che al rispetto dell’autonomia di ogni sfera.

Ancora oggi, la costruzione di un significato comune richiede una collaborazione tra i teologi stessi. Lonergan insiste affinché la «dottrina teologica [...] riscuota il consenso unanime [*a matter of consensus*] in misura non minore di qualsiasi altra disciplina accademica di vecchia data»<sup>111</sup>. Nel mondo teologico attuale, diviso e polarizzato, questa proposta può sembrare insolita. Seguendo la riflessione del gesuita e della sua teologia dell’incontro, occorre tener presente che questo consenso non mira a essere soltanto cognitivo, ma anche costitutivo ed effettivo. Esso contribuisce a costruire la chiesa e a testimoniare il Regno. La chiesa non può svolgere adeguatamente la sua missione senza questa ricerca di consenso, mai portata a compimento su questa terra. Di conseguenza, si capisce quanto la triplice conversione sia necessaria affinché questa ricerca del consenso sia autentica, cioè radicata nel dono della grazia e nel puro desiderio della persona umana di conoscere.

## 2. La sinodalità come cammino di conversione

Lonergan invita a pensare la sinodalità non come statica – un essere sinodale immutabile nel tempo – ma come dinamica: la dinamica del cammino fatto insieme, che è un cammino di conversione che abbraccia tutta la storia. L’appello alla riforma e alla purificazione della chiesa ha punteggiato la storia della chiesa. Ciononostante, il gesuita sottolinea come le richieste di rinnovamento si siano accentuate recentemente a causa dei cambiamenti crescenti, legati a una «espansione [...] della conoscenza<sup>112</sup>». Si può anche considerare come la nuova attenzione all’autenticità contribuisca a questa attesa di ag-

<sup>109</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 85.

<sup>110</sup> Cf. O. RUSH, «Ecclesial Conversion», 785-803.

<sup>111</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 364.

<sup>112</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 397.



## LA CONVERSIONE COME FONDAZIONE DELLA SINODALITÀ 181

*giornamento*. C'è una sfida che riguarda appunto l'efficacia del significato comune. La sinodalità appare quindi come il cammino per vivere più autenticamente, nel concreto, le parole di Cristo: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

L'invito di Lonergan a una presa di posizione personale è fondamentale per la dinamica sinodale. Coincide, in un certo modo, con l'appello di papa Francesco, il 6 ottobre 2014, all'inizio della prima assemblea del Sinodo sulla famiglia a "parlare con *parresia* e ascoltare con umiltà". La sinodalità suppone una presa di posizione personale radicata in una conversione personale: è un atto di *parresia*, svolto nell'umiltà e nell'ascolto dello Spirito.

In questo senso ci si può chiedere se l'appello di papa Francesco alla sinodalità non sia un appello al cambiamento di orizzonte per la chiesa. Usando una chiave lonerganiana, si può dire che la situazione contemporanea di pluralismo richiede una maggiore sinodalità nella chiesa. Significativamente, l'invito del papa alla sinodalità si iscrive in una riflessione di ampio respiro, maturata nei suoi anni in Argentina, nel contesto delle divisioni sociopolitiche del periodo post-dittatura. Egli promuoveva già una "cultura del dialogo" o dell'"incontro" nella società, che propone oggi di fare fiorire anche nella chiesa secondo il suo proprio percorso nella storia<sup>113</sup>.

Tuttavia, la chiesa non può svolgere questo cambiamento di orizzonte, senza che i suoi membri, nel rispetto della loro libertà, siano coinvolti nella dinamica di conversione. Di fronte alle resistenze alla dinamica sinodale, sorge la tentazione di imporla con la forza o con la manipolazione, cercando di usare la sua influenza per fare prevalere la propria agenda. La centralità che Lonergan dà alla coscienza induce a vedere nella sinodalità un cammino di maturazione della coscienza libera, che chiede di esser educata e che cresce nella conversione. Egli denuncia giustamente l'intuito delle "menti corrotte" a «cogliere la soluzione sbagliata» e a «insistere che essa sola è intelligente, ragionevole, buona»<sup>114</sup>. Questa via, che si contrappone all'autentica dinamica dello spirito umano, non può che condurre al fallimento e a un maggiore declino, a causa della mancanza di conversione.

La triplice distinzione che propone Lonergan – conversione intellettuale, morale, religiosa – aiuta ad allargare la concezione della conversione della chiesa, troppo spesso limitata a quella religiosa. In particolare, nel contesto della crisi degli abusi che sta vivendo la chiesa, è importante accennare che la conversione morale non si ferma alle porte della chiesa, ma che, al contrario, la chiesa è un "luogo privilegiato dell'etica"<sup>115</sup>. L'agire morale non si limita

<sup>113</sup> Cf. A. DESMAZIÈRES, *Le dialogue*.

<sup>114</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 86.

<sup>115</sup> J.N. ALETTI, *Essai*, 190. Cf. A. DESMAZIÈRES, «Dialogue». Significativamente, C.E. CURRAN collega la teologia della conversione di Lonergan con quella di Häring: C.E. CURRAN, «Chri-



alle sfere sociali o familiari, ma coinvolge anche la vita nella chiesa. Questa conversione dell'agire nella chiesa rappresenta una sfida speciale per la sinodalità oggi: come vivere concretamente la sinodalità? Come convertire l'esercizio dell'autorità in un modo sinodale? La dottrina sociale della chiesa, che dovrebbe essere maggiormente vissuta nella chiesa stessa, può essere fonte di ispirazione in merito.

Similmente, la conversione intellettuale appare ancora di più ignorata. In questo senso, la crisi degli abusi non è solamente dovuta a un'assenza di conversione religiosa e morale, ma anche a un'assenza di conversione intellettuale. Si può sottolineare in particolare una comprensione errata della pastoralità, che si ferma al livello esperienziale della sensibilità – la prossimità dei pastori ai propri sacerdoti, e impedisce di entrare in una comprensione del dramma delle violenze sessuali per prendere delle decisioni coraggiose fondate in coscienza. Si può accennare anche alla mancanza di una riflessione teologica sull'obbedienza, elaborata in dialogo con le scienze umane e sociali. In fondo, sulle orme di Lonergan, si può considerare che questa crisi affonda le sue radici in un squilibrio teologico tra natura e Grazia, che favorisce una mancanza di fiducia nell'intelligenza che, nel contesto di una concezione mitica della scienza infusa data con il sacramento dell'ordine o con la consacrazione religiosa, non è adeguatamente educata e formata.

Lonergan focalizza l'attenzione sul quarto livello della coscienza, dove la responsabilità si esercita in un dialogo tra intelletto e volontà, invitando ad approfondire i legami tra conversione intellettuale e conversione morale. L'insistenza del gesuita sulla conversione intellettuale mette in luce come la persona umana sia abitata da un desiderio di conoscere, che è alla base della sua dignità e nel quale rispecchia l'immagine di Dio. Nella prospettiva della sinodalità si può pensare come il progresso nell'intelligenza della fede, per quanto impegnativo, faccia parte del cammino cristiano e come la collaborazione a questa crescita sia opera pastorale.

D'altra parte, il realismo critico del gesuita lo conduce a riconoscere che la chiesa è in cammino verso la gloria e che la ricerca di autenticità non è mai compiuta; in tal modo invita ad affrontare la realtà del conflitto, della diversità e del pluralismo, nella sinodalità. Infatti, lo Spirito sposa la dinamica dello spirito umano – tanto bello, ma anche limitato e segnato dal peccato. La sinodalità non è assenza di conflitti, ma superamento dei conflitti tramite una triplice conversione nella prospettiva della redenzione.

Infine, Lonergan richiama la responsabilità speciale dei pastori e dei teologi. Il teologo canadese sottolinea il pericolo particolare, per l'unità della fede, dell'"assenza di conversione" che avviene "in quelli che governano la chiesa

stian Conversion», 44-45.



o insegnano in suo nome”<sup>116</sup>. Il gesuita ne parla, soprattutto, in relazione alla “Comunicazione”: il pluralismo nell’espressione impatta il pluralismo che è legato alla maggiore o minore conversione, e viceversa. Questa esigenza della conversione si radica nella speciale missione dei pastori e teologi di comunicare il Vangelo. Per compiere bene la loro missione, è necessario che essi “allarghino il loro orizzonte”<sup>117</sup>, attraverso una conversione che consenta di conoscere la cultura dei destinatari del loro annuncio. Questo non significa che i pastori e i teologi debbano abbandonare la loro propria cultura. Si tratta, piuttosto, nella prospettiva lonerganiana di “incontro”, di proporre uno “sviluppo” che sia “creativo” “all’interno della cultura” dei fedeli<sup>118</sup>.

Al tempo stesso, Lonergan insiste sull’importanza, nel contesto attuale, di una pluri-differenziazione della coscienza per i pastori e i teologi e, quindi, sulla loro responsabilità nello sviluppo di tali differenziazioni. Questa richiesta è commisurata alla loro missione di comunicare il messaggio evangelico che, per esser ricevuto per quello che è, deve esser adeguato alle varie differenziazioni sperimentate dai destinatari. Inoltre, essa risiede in una consapevolezza del rischio rappresentato da una differenziazione parziale nella quale una differenziazione è esaltata a dispetto delle altre, conducendo a un totalitarismo spirituale o intellettuale. Pertanto, la triplice conversione e la pluri-differenziazione della coscienza appaiono come dei criteri cruciali per il discernimento delle vocazioni sacerdotali e teologiche.

### 3. Comunicazione e conversione della chiesa

Il pensiero di Lonergan può contribuire a una comprensione più profonda della comunicazione della chiesa, che non si limiti a operazioni di *marketing* per promuovere un’immagine attraente della chiesa come sinodale, ma che richiede di entrare in una dinamica di conversione. È molto significativo che egli tratti della conversione della chiesa, prima di tutto, a proposito della specialità funzionale “Comunicazione”.

La messa in rilievo della dimensione comunicativa della teologia appare tipica di un contesto post-classicista pluralistico che allarga l’orizzonte della disciplina. Coincide anche con una nuova attenzione alla ricezione delle dottrine. La conversione della chiesa è per lui intimamente legata alla sua missione di annunciare il messaggio evangelico. In questa prospettiva, la “Comunicazione” ha un senso molto più ampio del semplice uso dei *mass-media*, e coincide con il Vangelo stesso comunicato nelle diverse culture.

<sup>116</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 362.

<sup>117</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 392.

<sup>118</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 392.



Nella prospettiva lonerganiana dell'unità dinamica delle varie specialità funzionali del metodo teologico, la specialità "Comunicazione" non è isolata dalle altre: fa parte di una «unità integrata» che implica una "interdipendenza" tra le varie specialità<sup>119</sup>. Così, questa ultima specialità è presente nell'intero processo, dato che ogni specialità opera in funzione della meta comunicativa del processo. Di conseguenza, la meta è già presente all'inizio del processo che non può compiersi senza un atto di comunicazione.

Inoltre, Lonergan ne parla alla fine, mostrando che tale atto prende il suo senso autentico quando è compiuto al termine di un processo che, passando dalla prima alla seconda fase, suppone la conversione. Questo processo coinvolge i diversi livelli della coscienza e non si ferma quindi all'esperienza. Impone anche un discernimento consapevole e una sistematizzazione delle dottrine. La via sinodale che ci indica il teologo canadese mira a promuovere un incontro autentico, rispettoso della dignità delle persone, capaci di sperimentare, di comprendere, di giudicare, di decidere, di amare.

Centre Sèvres  
35 Bis Rue de Sèvres,  
75006 Paris,  
France  
agnes.desmazieres@centresevres.com

Agnès DESMAZIÈRES

## RIASSUNTO

Il pensiero di Lonergan, specialmente in *Metodo in Teologia*, permette di considerare positivamente il pluralismo e vederlo come un'opportunità per la teologia. Inoltre, contribuisce a una riconciliazione tra pluralismo teologico e unità della fede, affinché il pluralismo teologico stesso testimoni della unità delle fedi che si incarna e si concretizza nella diversità della realtà umana. Il gesuita propone una distinzione-chiave tra il pluralismo culturale, realtà di fatto ad assumere come una ricchezza, e un pluralismo causato dall'assenza di conversione, che rappresenta il vero pericolo per la fede. In tale prospettiva, la conversione, sia religiosa che morale e intellettuale, appare al cuore della dinamica sinodale in quanto favorisce l'apertura di nuovi orizzonti condivisi d'incontro e di dialogo autentico, nell'unità della fede.

*Parole chiave:* Sinodalità – conversione – pluralismo – cultura – metodo

<sup>119</sup> B. LONERGAN, *Metodo*, 170 e 174.



## ABSTRACT

Lonergan's *Method in Theology* represents a milestone for a reconciliation between theological pluralism and the unity of faith by stressing that theological pluralism itself witnesses the unity of faith, incarnated, and concretized in the diversity of human reality. At the same time, however, the Jesuit theologian offers a key-distinction between a cultural pluralism, which exists *de facto* and should be assumed as a wealth for the Church, and a pluralism caused by the lack of conversion, which threatens the unity of faith. This insight has relevance for reflection on a synodal Church. In this perspective, conversion – religious, as well as moral, and intellectual – should be at the heart of the synodal dynamics, as it allows the opening of new shared horizon of authentic encounter and dialogue, in the unity of faith.

*Keywords:* Synodality – conversion – pluralism – cultures – method

## BIBLIOGRAFIA

- ALETTI J. N., *Pendé : Gabalda* 2009.
- ALETTI J.-N., *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint Paul*, Pendé: Gabalda 2009.
- AVALLONE E., *La Commissione teologica internazionale: storia e prospettive*, Venezia: Marcianum Press 2016.
- CURRAN C. E., «Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan», in P. MC SHANE, ed., *Foundations of Theology*, Dublin: Gill and Macmillan 1971, 41-59.
- DASTON L. – GALISON P., *Objectivity*, New York: Zone Books 2007.
- DESMAZIÈRES A., «Conversion et rencontre : Un échange entre George Lindbeck et Bernard Lonergan», in E. PISANI, ed., *Les doctrines religieuses sont-elles destinées à s'opposer ? Actes du colloque de l'ISTR des 6 et 7 février 2020*, Parigi : Cerf 2021.
- DESMAZIÈRES A., «Dialogue, coresponsabilité et conversion de l'Eglise : Jalons pour une morale ecclésiale à partir de Bernard Häring», *Nouvelle revue théologique* CXLIV (2022) 216-231.
- FINANCE J. DE, *Essai sur l'agir humain*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne 1962.
- LAMBERT P. – TANSEY S. – GOING C., *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, Montréal: Thomas More Institute 1982.
- LIDDY R. M., *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, Colledgeville: A Michel Glazier Book 1993.
- LONERGAN B., «Bernard Lonergan Responds», in P. MC SHANE, ed., *Foundations of Theology*, Dublin: Gill and Macmillan 1971, 223-234.



- LONERGAN B., «Doctrinal Pluralism», in R.C. CROCKEN – R.C. DORAN, ed., *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, CWL17, University of Toronto Press: Toronto – Buffalo – Londra 2004.
- LONERGAN B., *Il pluralismo dottrinale*, Catania: Ed. Paoline 1977.
- LONERGAN B., *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Roma: Città Nuova 2007.
- LONERGAN B., “Insight revisited”, in R. FINAMORE, ed., *Saggi. Seconda collezione*, Roma: Città Nuova, 2021.
- LONERGAN B., *Metodo in Teologia*, Roma: Città Nuova 2001.
- LONERGAN B., «The Method of Theology Fall and Winter 1963-1964: Editorial Reconstruction», in R.M. Doran – H.D. Monsour, ed., *Early Works on Theological Method 3*, CWL 24, Toronto – Buffalo – Londra: University of Toronto Press 2013.
- LONERGAN B., «Unità e pluralità: La coerenza della vita cristiana», in K. H. NEUFELD, ed., *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia: Queriniana 1983, 121-131.
- MATHEWS W.A., *Loneragan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of Insight*, Toronto: Toronto University Press 2005.
- RUSH O., «Ecclesial Conversion After Vatican II: Renewing the Face of the Church to Reflect 'The Genuine Face of God'», *Theological Studies* LXXIV (2013) 785-803.
- TRACY D., *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York: Herder and Herder 1970.
- WHELAN G., *Redeeming History. Social Concern in Bernard Lonergan and Robert Doran*, Roma: G&B Press 2013.