

# Karl Rahner fra il Loyola e l'Aquinate

## *Alle origini del “übernatürliches Existential”*

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.\*

In questo contributo riprendo e allargo il tema tratto nell'articolo “La spiritualità ignaziana, principio e fondamento del pensiero di K. Rahner”, pubblicato nel libro *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Salatiello, Roma 2012, 211-234.

### 1. L'uomo è creato

Sin dall'inizio si deve mettere in risalto che il Santo di Loyola ebbe durante i suoi studi universitari (1524-1536) una formazione aristotelico-tomistica tale che, una volta diventato Superiore Generale della Compagnia di Gesù, programmò le opere di Aristotele (Cost 470)<sup>1</sup> e di S. Tommaso (Cost 460) nella formazione dei gesuiti. Come si potrebbe ordinare questo senza una conoscenza perlomeno sufficiente di queste opere?<sup>2</sup> È quindi conseguente chiedersi se si trovano al meno tracce del pensiero di Aristotele e di san Tommaso nella spiritualità ignaziana. Un testo, che senza dubbio ha una struttura che ricorda il modo d'argomentare aristotelico-tomistico del sillogismo, è il *Principio e fondamento* degli Esercizi spirituali:

«L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e mediante questo, salvare la sua anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo. E perché lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato.

Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono.

E perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito, in modo che da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; solamente desiderando scegliere quello che più porta al fine per cui siamo creati» (EE 23).

\* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., professore emerito docente presso l'Università Gregoriana.

<sup>1</sup> I testi ignaziani si citano con le abbreviazioni: EE = Esercizi spirituali, Cost = Costituzioni della Compagnia di Gesù, Au = Autobiografia

<sup>2</sup> R. GARCÍA MATEO, *La mistica d'Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di Filosofia*, in *Ignaziana* 13 (2012) 3-12.

Colpisce innanzitutto la chiarezza logica, sillogisticamente deduttiva, breve e convincente del testo; colpisce pure la centralità della creazione del uomo e del suo fine. Creare è il potere di far essere – dal nulla – tutto ciò che appartiene all’essere della cosa (Sth I, q.45, a. 4)<sup>3</sup>. La finalità si presenta come una realtà esistente nell’uomo e nel resto del creato e consiste in una sequenza ordinata di fini intermedi che conducono a un fine ultimo.

Il tema del fine dell’uomo e del mondo ha, com’è noto, una attenzione centrale nel pensiero dell’Aquinata<sup>4</sup>, che sulla spinta del Stagirita riflette teologicamente il perché della creazione; il che non è, per Tommaso, solo un fatto avvenuto una volta, bensì un fatto perdurante (Sth I. q.104, a.1), cioè, una continua creazione; allora, non basta che Dio ad un determinato momento abbia detto: *fiat lux*, etc., perché, se poi si fosse dimenticato, tutto sarebbe tornato in nulla. Quindi, perché il creato sussista è necessario che Dio con la sua volontà creatrice voglia che la cosa creata continui ad essere. Paolo lo conferma quando dice che in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo (At 17,28); l’Aquinata lo commenta dicendo che anche il nostro vivere, il nostro essere, e il nostro muoverci è causato da Dio<sup>5</sup>. Infatti, Dio causa l’esistenza delle creature, le dirige al loro fine e le conserva nell’esistenza.

La condizione di creaturalità dell’universo, la sua origine *ex nihilo*, effetto di una libera scelta divina, implica la sua contingenza, e perciò il creato non ha in sé una ragione sufficiente di essere, ed è per questo che nelle “*quinque viae*” (Sth I, q.2, a.3) si parte dalla causalità esistente tra le creature per arrivare a una causa ultima, trascendente che non è stata creata da nessuno, altrimenti si cadrebbe in un processo in *infinitum*. In altre parole: l’uomo, come il resto del creato, si trova in un rapporto di creatura rispetto a Dio.

Della creazione Ignazio ebbe già all’inizio del suo percorso spirituale una profonda esperienza mistica: «Una volta gli si rappresentò nell’intelletto, insieme con intesa gioia spirituale, il modo con cui Dio aveva creato il mondo. Gli pareva di vedere una cosa bianca dalla quale uscivano raggi di luce, ed era Dio che irradiava luce da quella cosa» (Au 29). Creare, visto dalla prospettiva biblica è appunto la manifestazione di una corrente infinita di luce, di energia, di gloria divine che elimina le tenebre, il caos (Gen. 1,1ss.). O, come si dice negli Esercizi: «vedere come tutti i beni e doni discendono dall’alto [...], proprio come i raggi discendono dal sole» (EE 237). La dipendenza da Dio, lungi da provocare in Ignazio un atteggiamento di paura o di sottomissione schiava, risveglia in lui piuttosto il senso di una profonda sicurezza e speranza:

«La Compagnia, poiché non è stata istituita con mezzi umani, non può conservarsi, né svilupparsi con essi, bensì con la mano onnipotente di Cristo, Dio e Signore nostro. Pertanto, in Lui solo bisogna riporre la speranza, confidano che Egli vorrà conservare e portare avanti quello che si è degnato di cominciare per il suo servizio e lode e per l’aiuto delle anime» (Const 812).

<sup>3</sup> Così se cita la “*Summa theologica*” di S. Tommaso secondo la sigla convenzionale.

<sup>4</sup> Sth. I-II, q. 1-5.

<sup>5</sup> Sth. I. q.18, a.4, ad 1.

Il cardinale Cervini era stato eletto papa il 9 aprile 1555, prendendo il nome di Marcello II; suscitò grandi speranze per la desiderosissima riforma della Chiesa. Ma già moriva il 1 maggio. J. Polanco, stretto collaboratore d'Ignazio, interpreta il triste evento, rilevando come esso spinga "a porre solo in Dio la nostra fiducia per il compimento di quanto desideriamo nella Chiesa universale e nella nostra Compagnia"<sup>6</sup>. Il che non significa altro che applicare a un caso concreto ciò che le Costituzioni indicano come atteggiamento fondamentale dei membri del nuovo Ordine.

La creaturalità del Principio e fondamento si fa concreta nelle Costituzioni e di conseguenza nella vita del gesuita. Già il novizio deve imparare a vivere l'atteggiamento di mettere la speranza e la fiducia in Dio solo, così dovrà fare il cosiddetto "esperimento del pellegrinaggio", di un mese, senza denaro, chiedendo elemosina di porta in porta; per potersi abituare a mangiare male e a dormire disagiatamente «e anche perché si lasci ogni speranza che si potrebbe fondare sul denaro e su altre cose create, e la si riponga interamente, con vera fede e amore intenso, nel suo Creatore e Signore» (Cost 67). Tutto quanto risale però a la vita dello stesso Ignazio che si rende un pellegrino della fiducia in Dio, come quando prende la nave a Barcellona per pellegrinare a Gerusalemme (1523) non accettò un compagno di viaggio perché «toda la cosa era tener a solo Dios por rifugio» (Au 35).

In tutto questo non si riconosce semplicemente non aver in sé la propria sussistenza, la sicurezza della vita o accettare la contingenza creaturale, ma innanzitutto essere essenzialmente riferito a Dio, che non abbandona nessuna delle sue creature alla loro sorte o un destino incerto e fatalistico, bensì protegge e incoraggia ad affrontare nella vita quotidiana ogni tipo di pericolo.

Per Ignazio, il termine primo e centrale della creazione non è il mondo, secondo una prospettiva cosmocentrica, bensì l'uomo come uomo nel mondo: "e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo". Questa centralità però non deve portarlo all'autoaffermazione orgogliosa e prometeica di mettersi al posto di Dio, come purtroppo d'Adamo ed Eva spesso accade; L'uomo è creatura e non accettare questa realtà lo porta all'inautenticità e all'alienazione da sé stesso, da Dio e dagli altri (EE 51)

Dio quindi non è solo fautore di una realtà cosmica, fondata sul fatto che una cosa dipende da un'altra, come una catena di diverse cause, divine e umane. La perdurante e continua attività creatrice di Dio non abbraccia, secondo Ignazio, solo ciò che riguarda la salvezza del mondo e dell'umanità in genere, bensì anche la vita e il destino del singolo credente, di ogni essere umano. La creazione diventa così uno sviluppo permanente che rimane sempre attuale per tutti e per ciascuno. Ignazio vive l'essere creato come creaturalità non funzionale bensì profondamente personale. In questo senso lui ha "esistenzializzato" spiritualmente, mediante le sue esperienze religiose, contenuti fondamentali della dottrina teologica della creazione.

Tale comprensione ignaziana dell'essere creato come essere essenzialmente riferito a Dio, K. Rahner, da parte sua, l'ha evidentemente interiorizzata durante la sua formazio-

<sup>6</sup> M. GIOIA (a cura di), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Torino 1977, 771.

ne gesuitica. Dunque, quando lui ha studiato il trattato “De Deo creante” si ha potuto rendere conto che alla dottrina manualistica della scolastica del suo tempo, che argomentava partendo del principio di causalità, mancava la visuale esperienziale della creaturalità, come egli stesso fa notare:

«La creaturalità infatti non è uno dei molti casi di una connessione causale o funzionale tra due cose che si trovano inserite in una unità superiore. La creaturalità indica un rapporto assolutamente unico [...]. Creazione e creaturalità non indicano quindi anzitutto un evento verificatosi in un momento (il primo momento di un essere temporale), bensì la posizione di tale esistente e del suo stesso tempo, posizione che non trapassa nel tempo, ma che rimane il suo fondamento»<sup>7</sup>.

Per spiegare meglio questo significato, Rahner si rifà alla sua idea d'esperienza trascendentale. Per lui, l'uomo è “l'essere della trascendenza”, cioè, nonostante la finitezza dei suoi progetti, “è già posto nella sua totalità di fronte a sé stesso. Egli può porre tutto in questione”. «Nel mentre pone la possibilità di un orizzonte semplicemente *finito* di interrogazione, ha già superato tale possibilità e dimostra di essere l'essere di un orizzonte *infinito*»<sup>8</sup>. In questo modo supera la sua finitezza e si sperimenta come l'essere della trascendenza, come spirito. Tale realtà spirituale dell'uomo comincia a realizzarsi con la “*conversio ad phantasma*”<sup>9</sup>, cioè in quella apertura sul mondo, dalla quale l'uomo è rinvitato alla conoscenza dell'essere nel suo valore assoluto. L'esperienza umana è appunto il paradosso della finitezza creaturale che rimanda allo stesso tempo a un orizzonte infinito.

Certo, si può disattendere la realtà della trascendenza<sup>10</sup>. La maggior parte delle persone vive senza pensare a se stessi, immersi nel concreto, nella attività quotidiana. Inoltre, non pochi fanno anche l'esperienza del vuoto, della fragilità e perfino dell'assurdità. Però si sperimenta pure la speranza, la tendenza verso ciò che è libero, responsabile, etc. In ogni caso Rahner afferma:

«Ovunque l'uomo nella sua trascendenza si sperimenta come colui che pone domande, come colui che è reso inquieto da questo sorgere dell'essere, come colui che è inserito in una realtà ineffabile, egli non può concepirsi come soggetto nel senso del soggetto *assoluto*, bensì solo nel senso del concepito dall'essere, in fondo nel senso della grazia»<sup>11</sup>.

Si tratta quindi di una dipendenza creaturale portata dalla grazia dell'amore divino. Dio rimane distinto come l'infinito e l'assoluto e quindi non ha bisogno di nessuna

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 111.

<sup>8</sup> Ibid., 54 s.

<sup>9</sup> Rahner utilizza spesso questa espressione della scolastica tomistica (cfr *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939). Secondo Tommaso, seguendo Aristotele, non si può conoscere in maniera completa il mondo materiale se non lo si conosce nella sua esistenza particolare e concreta. Ora questo si raggiunge mediante il senso e l'immaginativa. Perciò, affinché l'intelletto possa conoscere gli oggetti, è necessario che si volga ai fantasmi (immagini mentali) e prenda così la natura universale di ogni cosa particolare (Sth I, q. 84, a. 7).

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 55 s.

<sup>11</sup> Ibid. 58.

realtà finita, altrimenti non sarebbe assoluto, perché dipenderebbe dalla sua creazione. La realtà creata, l'uomo e il mondo, invece, dipendono dal loro Fautore in maniera radicale poiché il loro essere creati non riguarda, come già detto, solo il momento dell'inizio: la creatura dipende dal suo Creatore come dal suo fondamento durante tutta la sua esistenza<sup>12</sup>. Tale comprensione della creaturalità viene meditata in particolare nella 1<sup>a</sup> Settimana degli Esercizi, quando l'esercitante si confronta con le altre creature e anzitutto con il Creatore: «Primo: che cosa sono io rispetto a tutti gli uomini; secondo: che cosa sono gli uomini rispetto a tutti gli angeli e i santi del paradiso; terzo: considero che cosa è tutto l'universo davanti a Dio; allora io da solo che cosa posso essere?» (EE 58).

Il sentimento di nullità, di creaturale piccolezza, però s'intensifica al massimo, infinitamente, quando si volge lo sguardo allo stesso Creatore, confrontando «la sua sapienza con la mia ignoranza, la sua onnipotenza con la mia debolezza, la sua giustizia con la mia iniquità, la sua bontà con la mia cattiveria» (EE 59). In questo senso Rahner rileva:

«In ogni conoscenza e in ogni azione l'uomo, quale persona spirituale, afferma implicitamente come fondamento reale l'essere assoluto e lo afferma precisamente come mistero. Questa realtà assoluta incomprendibile, che è sempre orizzonte, ontologicamente tendente a nascondersi, di ogni incontro spirituale con la realtà, è con ciò sempre anche infinitamente diversa dal soggetto pensante. Inoltre è anche diversa dalla singola realtà finita concepita»<sup>13</sup>.

Dunque, la conoscenza implicita, atematica o apriori dell'essere assoluto, fondamento d'ogni forma di conoscenza e azione umane, secondo l'esperienza trascendentale, lungi da confondere Dio con il mondo in una forma di panteismo, risalta, piuttosto, la realtà infinita e ultramondana del mistero di Dio, come Rahner stesso sottolinea qui e inoltre nel commento ai testi degli Esercizi:

«Secondo il Concilio Vaticano I Dio 'trascende infinitamente tutto ciò che di lui si può dire'. Meditando le affermazioni teologiche sugli attributi di Dio (Dio, il vivente, il vero, il giusto, l'eterno, l'onnisciente, l'onnipotente, l'amante, la luce inaccessibile), notiamo che esse, pur in sé giustificante, non lo afferrano, che tutto quello che si pensa di lui deve essere di nuovo rimosso da lui, per poter raggiungere lui stesso, la sua vita possente e la sua misteriosità: 'Deus semper maior'»<sup>14</sup>.

## 2. L'uomo è creato per

L'esperienza di ogni persona conferma che nessun bene, nessun amore intramondano, può riempire totalmente l'umano desiderio di amore eterno e felicità piena, che la salvezza divina significa. Tommaso dice: Vi è nell'uomo un desiderio naturale di conoscere la causa, quando vede l'effetto; donde la insaziabilità finché la causa non è conosciuta.

<sup>12</sup> Ibid. 112.

<sup>13</sup> Ibid. 111 s.

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1967, 20.

Se dunque l'intelletto umano non potesse arrivare a conoscere la causa prima di ogni cosa, questo desiderio naturale rimarrebbe insoddisfatto<sup>15</sup>. Certo, non solo l'uomo bensì tutto il creato tende a Dio come l'effetto alla causa (Sth I-II, q.1, a. 2); però d'altra parte si chiede se la beatitudine, la visione beatifica arrivino anche il mondo materiale e le creature irrazionali: la visione di Dio per essenza o "visione beatifica" è, secondo l'Aquinate, esclusiva della creatura razionale (Ibid. a.8).

L'uomo e il creato sono dunque, da una parte, sullo stesso piano, anelano ambedue a Dio come al loro fine ultimo, ma l'uomo in forma diversa, in quanto aperto all'comunione con Dio; di modo che "le altre cose" servono di aiuto all'uomo per raggiunger il suo fine ultimo. L'uomo, a differenza dal resto del creato, si muove da sé attraverso la *voluntas* aiutata dalla ragione, il cui oggetto è il bene universale. Certo il desiderio naturale non è in grado di raggiungere il bene che è superiore ai limiti della propria creaturalità, ma dall'altra parte, la volontà e la ragione sono aperte all'infinito, e proprio questo fa la differenza tra la creatura razionale (uomo, angelo) e il resto del creato (Ibid. ad 3).

Se il desiderio di vedere Dio è naturale non può essere vano o vuoto, è necessario anzi ritenere che l'essere umano non può esistere senza questo desiderio, perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26). C'è dunque nell'uomo una possibilità, data da Dio "naturalmente" di realizzazione della salvezza o di capacità e convenienza al possesso della visione beatifica<sup>16</sup>. Certo Tommaso non dimentica la peculiarità della grazia, che esclude il "dovuto", cioè l'essere umano è creato da Dio per l'incontro con Lui nella pienezza della salvezza beatifica, l'uomo però non può arrivare a questo fine con le sue forze; è solo raggiungibile mediante l'aiuto divino, al quale Dio a sua volta non è obbligato concederlo; in altre parole, l'uomo aspira a un fine divino che supera quindi le sue capacità umane per raggiungerlo e solo lo può ricevere come dono, come redenzione.

Tommaso non separa natura e grazia, creazione e redenzione, egli mostra anche nella grazia il compimento di un dinamismo immanente nel creato, che afferma come *desiderium naturale visionis Dei*. Questa capacità naturale dell'uomo di essere elevato fino alla conoscenza diretta e immediata di Dio, risponde a una "potentia oboedientialis"<sup>17</sup>. Solo in questo senso c'è una proporzione della creatura a Dio secondo il rapporto di conoscente e conosciuto<sup>18</sup>; o sia, la visione beatifica trascende ma non è completamente estranea a la capacità dell'intelletto umano. Esiste quindi una tendenza "naturale" nell'uomo, in quanto creato a immagine di Dio, a conoscere e contemplare il divino, che riceve la sua ultima perfezione con il *lumen gloriae*, aiuto gratuito, e indebito al *lumen rationis* e al *lumen fidei*, ma necessario per rendere possibile la visione beatifica dell'essenza divina.

In proposito Ignazio non parla dei due fini, uno puramente naturale e un altro soprannaturale a cui verrebbe chiamato l'uomo in seguito al peccato originale e alla iniziativa salvifica di Cristo. Questo porterebbe a due forme di beatitudine, la beatitudine

<sup>15</sup> Sth. I, q. 12, a. 1.

<sup>16</sup> Sth I-II, q. 5, a. 2; q.3. a. 8;

<sup>17</sup>Sth I, q. 115, a. 2, ad 4. È un concetto con diverse sfumature. Cfr. C.M.J. VANSTEENKISTE, "Potentia oboedientialis", in *Rassegna di Letteratura tomistica* 1 (1966) 40-42.

<sup>18</sup> Sth I-II, q.2, a. 8, ad 3.

naturale, che consisterebbe nella contemplazione di Dio attraverso le cose della natura; e la beatitudine soprannaturale, che è la contemplazione di Dio, visto com'è in se stesso, al di sopra delle capacità naturali dell'uomo. Questo condurrebbe a una separazione fra "l'ordine naturale" e "l'ordine soprannaturale". Ignazio invece afferma che l'uomo viene destinato sin dalla sua creazione a un unico destino: a "salvar su alma", alla beatitudine divina, e dunque egli sta sempre sotto la volontà salvifica di Dio. All'origine dell'essere umano non si trova il peccato originale bensì la volontà salvifica universale di Dio (1Tim 2,3-4; EE ).

Quindi Rahner, sin dall'inizio della sua formazione gesuitica (a 18 anni), in cui gli Esercizi ignaziani hanno un posto centrale, ha meditato un argomento, che doveva poi diventare basilare nella sua riflessione teologica, cioè la finalizzazione dell'uomo sin dalla sua creazione alla salvezza soprannaturale della visione beatifica. Rahner argomenta così:

«L'essere spirituale dell'uomo già in partenza è posto creativamente da Dio perché Dio vuole comunicare se stesso: La creatività efficiente di Dio si mette in moto perché Dio intende donare se stesso per amore [...]. Questo amore liberissimo è tale che crea per libera condiscendenza quel vuoto che intende liberamente riempire. Per questo tale autocomunicazione da parte di Dio alla creatura razionale può e deve essere indicata come soprannaturale e come indebita già antecedentemente al peccato, senza con questo introdurre nell'unica realtà dell'uomo un dualismo a piani diversi»<sup>19</sup>.

Cioè, c'è un unico fine per l'uomo e per il resto del creato, sebbene in modo diverso: la gloria di Dio. Infatti, l'amore come il bene può aver ragione di fine. Si tratta di un bene che si sente come un vuoto, fuori dell'essere creato. Per Dio non ci può essere un bene fuori di lui, poiché egli è la pienezza di tutti i beni e di tutti amori. Dunque se Dio crea, lo fa evidentemente per comunicare, espandere l'amore e il bene che lui è. O, come dice Tommaso: «Al primo agente non si addice l'operare per l'acquisto di qualche fine, ma egli solo intende comunicare la sua perfezione, che è la sua bontà»<sup>20</sup>. Tale bontà o amore è propria di Dio, non ammette inizio o cessazione, nessuno gliela può togliere: «Gloria Patri et Filio et Spiritu Santo sicut era in principio hora et semper in saecula saeculorum».

Quindi Dio, bontà e amore in sé stesso, felicità infinita, non aveva nessun bisogno di creare; ha voluto però che vi fossero degli esseri capaci di partecipare della sua gloria infinita, di conoscerlo, amarlo e glorificarlo. Crea il cielo e la terra che per la sola ragione di esistere già glorificano Dio: «La terra è piena della sua gloria» (Is 6,3); ma non è solo la gloria di Dio, è anche la gloria della terra, dell'uomo: «Dio cerca la sua gloria non per sé ma per noi»<sup>21</sup>, perché glorificando Dio, il credente gli si unisce; in questo consiste la perfezione del creato<sup>22</sup>, che sarà realtà piena nella vita eterna.

Quindi anche per l'Aquinate, la realtà umana è dal suo inizio, e non solo alla fine, permeata dalla grazia divina, sebbene con intensità diverse. Quindi Ignazio quanto Tom-

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 171

<sup>20</sup> Sth I, q. 44, a. 4.

<sup>21</sup> Sth II-II, q. 132, a.2.

<sup>22</sup> Sth II-II, q. 81, a. 8

maso hanno ovviamente dato a Rahner la spinta per la sua concezione del “übernatürliches Existential”. I. Sanna lo descrive così:

«In termini relativamente semplici, l'esistenziale soprannaturale è quella realtà per cui ogni uomo, anche colui che non conosce Gesù Cristo o non ne ritiene vera la divinità, non è mai un puro uomo naturale, ma aperto verso ciò che si dice “grazia soprannaturale”, “dono dello Spirito Santo”, è sempre un uomo sotto l'efficace volontà salvifica di Dio. Questa volontà salvifica di Dio determina a priori l'essenziale interiorità dell'uomo, finalizza la sua vita ed è il dinamismo della sua spiritualità alla meta soprannaturale di Dio, arrivando a costituire, così, ciò che di più intimo possa esistere nell'essere umano»<sup>23</sup>.

L'argomento dell'esistenziale soprannaturale si rifà alla questione tomistica della finalità della natura umana nella grazia, riproposta intorno al 1925, un tempo in cui Rahner era ancora studente, ma che sicuramente lo ha interessato, come mostra poi il tema de la sua lezione *De gratia Christi* (1937-38) all'Università di Innsbruck. Sarà però nel contesto del dibattito sulla “Nouvelle Theologie” che l'“esistenziale soprannaturale” assurgerà ad una maggiore rilevanza, come mostra la differenza tra la prima edizione dell'*Uditori della Parola*, Rahner parla semplicemente di una apertura dell'uomo ad un possibile ascolto della rivelazione divina, di una “*potentia oboedientialis*” dello spirito umano per ricevere il dono della grazia. Quest'opera è sorta da una serie di lezioni che Rahner tenne nel 1937 alla Settimana teologica di Salisburgo con il titolo “Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie”. Poi nel 1941 queste lezioni diventano il libro *Hörer des Wortes (Uditori della parola)*, in cui Rahner, a partire dalla problematica della sua prima opera *Geist in Welt (Spirito nel mondo)*, sviluppa una sua antropologia che analizza la capacità dell'essere umano per percepire la parola di Dio: “Un'antropologia metafisica è completa solo quando concepisce se stessa come la metafisica di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione di Dio trascendente”<sup>24</sup>.

La traduzione italiana si rifà alla seconda redazione affidata a J.B. Metz, pubblicata nel 1963, 13 anni dopo la enciclica *Humani generis*, che metteva in guardia contro il pericolo di alcuni teologi che “corrompono” il concetto della gratuità del ordine soprannaturale<sup>25</sup>; soprattutto, nel 1963 è già iniziato il concilio Vaticano II, di cui Rahner fu consulente. Ovviamente, in questo nuovo ambiente Rahner poteva esprimere più liberamente il suo pensiero a proposito del esistenziale soprannaturale, che ora descrive non solo come apertura dello spirito umano a la parola di Dio in forma di *potentia oboedientialis*, ma anche come reale situazione della persona già in modo effettivo toccata dalla grazia. Finalmente, nel *Corso fondamentale sulla fede* sviluppa ulteriormente il rapporto natura-grazia e passa a un deciso intrinsecismo<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*. La prospettiva cristologica di Karl Rahner, Brescia 1977, 129 s.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1967, 209.

<sup>25</sup> DENZINGER n. 3891

<sup>26</sup> M. SECKLER, «La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner», in I. SANNA (ed.), *L'Eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 58 ss.

Comunque, è chiaro che, secondo l'Aquinate e il Rahner, Dio, quando crea, non solo produce – *ex nihilo sui et subjecti* – qualcosa che prima non c'era, bensì il Creatore si dà sé stesso alla sua creatura come il suo compimento, la sua perfezione. In questa linea si trova anche la Contemplazione per ottenere l'amore degli Esercizi: «Il primo punto consiste nel ricordare i benefici ricevuti di creazione, di redenzione e di doni particolare, valutando con molto affetto quanto Dio Nostro Signore ha fatto per me, e quanto mi ha dato di ciò che ha, e come, per conseguenza, il Signore stesso desidera darsi a me» (EE 234). Risulta dunque evidente che il discorso di Rahner sulla *Selbstmitteilung Gottes* trova in Ignazio e in Tommaso al meno un punto di partenza o perfino la sua fonte d'ispirazione:

«Naturalmente questa autocomunicazione divina – rileva Rahner -, in cui Dio dona se stesso come principio costitutivo dell'esistente creato, senza perdere con ciò la sua assoluta indipendenza ontica, produce degli effetti 'divinizanti' nell'esistente finito a cui si dirige, effetti che, in quanto determinazioni di un soggetto finito, vanno concepiti a loro volta come finiti e creati. Però il proprio di questa autocomunicazione divina è un rapporto tra Dio e l'esistente finito che può e deve essere concepito in analogia a un tipo de causalità»<sup>27</sup>.

La causalità, in quanto tale, comporta, come già indicato, un certo influsso sull'essere del causato. È di Aristotele la divisione della causalità in quattro specie: *materiale, formale, efficiente e finale*. Tommaso riprende questa classificazione e la mette in rapporto con Dio. Tutte quattro le cause sono presenti in Dio che riversa il suo potere causativo sulle sue creature. In primo luogo come causa finale. Dio è causa finale di qualunque cosa. Quindi sotto questo punto di vista tutte le cause agiscono in virtù di Dio stesso. Dio però non soltanto produce, come causa efficiente, il creato; dà anche la *forma* alla creatura e la conserva nell'essere. E poiché la forma è dentro la cosa, Dio stesso è direttamente in tutte le cose causa dell'essere nella sua universalità; ne segue che Dio opera intimamente in tutte le cose (Sth I, q. 105, a.5)<sup>28</sup>. Tale causalità *formale* porta a Rahner alla seguente riflessione:

«Però conosciamo anche una causalità formale: un esistente determinato, un principio entitativo è un momento costitutivo di un altro soggetto e non solo produce qualcosa di diverso da sé che poi è un principio costitutivo intrinseco di ciò che sperimenta questa causalità efficiente. Per chiarire un po' meglio ciò che intendiamo dire qui, noi possiamo pensare a una simile causalità formale. In quel che chiamiamo grazia e visione immediata di Dio, Dio è realmente un principio costitutivo intrinseco dell'uomo in quanto si trova nella salvezza e nel compimento finale»<sup>29</sup>.

L'uomo di qui parlano l'Aquinate, il Loyola e il Rahner non è per nulla l'uomo ipotetico della cosiddetta "natura pura" e non è soltanto il composto psicosomatico, ma l'uomo reale concreto quale è oggi, che secondo la fede cristiana è una unità di natura e di

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 167.

<sup>28</sup> "Est proprie causa ipsius esse universalis in rebús omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebús"

<sup>29</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 168

grazia, di autonomia e creaturalità. L'uomo è stato creato nella giustizia e nella santità della verità (Ef 4,24), cioè, «per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e per salvare, in questo modo, la sua anima» (EE 23).

La creazione attesta non solo la natura creata di tutto ciò che non è divino in generale (Gn 1,1), ma soprattutto quella creaturalità che nell'uomo diventa cosciente della propria finitudine di fronte all'infinitudine inaccessibile della gloria divina, ma alla quale ciononostante l'uomo fin dall'inizio è chiamato, come già detto, cioè ad essere partecipe nella visione beatifica della vita eterna. Questo fine ultimo di salvezza compiuta si comincia a pregustare nel lodare, riverire e servire Dio, atto di adorazione insito in ogni vero rapporto con Dio.

### 3. E tutte le altre cose sono create per l'uomo

Creando il mondo, essendo principio e fine d'ogni cosa, Dio mostra avere un progetto con degli oggettivi, i quali, come già accennato, non possono essere diversi da Dio stesso (Prov. 16,4). Finalizzare il mondo a se stesso, alla propria gloria, è, da un lato, affermare la creaturalità e dipendenza di esso, dall'altro, però, dare la gloria divina come ultimo fine significa esaltare al massimo le recondite realtà e aspirazioni di ogni creatura secondo la sua costituzione.

Rispetto l'uomo, le creature in sé stesse non sono ostacolo per raggiungere il fine ultimo, come rileva l'Aquinate, non ritraggono da Dio ma a lui conducono (Rm 1); se distolgono da Dio, questo è per colpa di coloro che incipientemente se ne servono<sup>30</sup>. Quindi, l'uomo nel mondo, pur avendo una dipendenza creaturale da Dio, è libero, non è determinato a seguire o riconoscere la sua creaturalità, anzi può dire di no a Dio, come già fecero Adamo ed Eva (EE 51), ciò rivela che la sua radicale creaturalità non lo schiavizza, anzi lo fa responsabile e autonomo rispetto Dio: «quel che significa il fatto che tale derivazione radicale fonda precisamente l'autonomia, può essere sperimentato solo là dove una persona creaturale spirituale sperimenta la propria libertà come realtà anche nei confronti di Dio e come proveniente da lui»<sup>31</sup>. Libera e vera autonomia che si realizza come responsabilità decisionale per scegliere i mezzi che più conducono al fine per cui è stato creato.

Dio prima prepara la casa (il mondo) e quanto è necessario alla vita della persona, e poi per ultimo la crea, perché amministri responsabilmente tutto il creato (Gn 1,29; Sal 8,7), non per sfruttarlo: «E tutte le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo. E perché lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato. Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono» (EE 23). Commentando questo brano, Rahner dice:

<sup>30</sup> Sth I, q. 65, a.1, ad 3.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit., 114.

«Durante gli esercizi devo raffrontarmi a tutte queste cose per cercare di capire la mia diversità da loro. Debbo rendermi conto che sono insostituibile nel mio puro io, che non gli posso sfuggire e non posso scaricare la mia responsabilità sull'ambiente e sulle realtà che lo costituiscono [...]. In fondo, non c'è per sé nulla che non possa essere integrato nel servizio di Dio; per cui si può dire senza altro: Dio cresce nell'uomo in proporzione diretta alla positività del suo rapporto con le cose. (È bene sottolineare questo concetto, perché l'uomo è continuamente tentato di considerare le cose terrene come irrilevanti, transeunti e di poco conto). Le 'altre creature' sono assolutamente necessarie proprio in relazione al nostro rapporto con Dio: sono la condizione per espletare il nostro servizio e per rendere la nostra adorazione»<sup>32</sup>.

Qui risuona con chiarezza l'argomento della sua tesi dottorale *Geist in Welt (Spirito nel mondo)* (1939), in cui si riflette, partendo dalla Sth I. q. 84, a.7, che il conoscere umano si compie attraverso i sensi, in contatto con le cose del mondo. *Geist* sta a significare non una entità anonima o vaga, bensì la capacità dell'uomo che, pur essendo inserito nelle cose, cerca al di là di esse il trascendente. In fondo – dice I. Sanna – questa opera offre «un solido fondamento filosofico alla valenza teologica della spiritualità ignaziana, secondo gli orientamenti de la *Teologia degli Esercizi* di Erich Przywara e delle opere di Joseph Maréchal»<sup>33</sup>. E, citando K. Neufeld, aggiunge che già all'inizio del suo studio di dottorando a Friburgo la 'dimensione sensibile' era segnata dalla spiritualità ignaziana:

«Detto in termini diversi: la scelta del tema di *Spirito nel mondo* si spiega nel contesto della vita di Rahner e della sua precedente attività, tanto da voler rielaborare come 'metafisica della conoscenza' sensibile in Tommaso d'Aquino, qualcosa che potesse portare avanti la questione a lui familiare riguardo al ruolo dei sensi per la conoscenza religiosa».

Così ci vediamo confermati nell'obiettivo del nostro tema: mostrare che alla base del pensiero rahneriano si trova una organica e feconda congiunzione della spiritualità ignaziana con il pensiero tomistico.

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1966, 27 s.

<sup>33</sup> I. SANNA, *Karl Rahner*, Brescia 2000, 23 s.