

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner

di GIORGIA SALATIELLO*

1. Il metodo trascendentale

L'indagine che qui si propone è focalizzata intorno ad una ben precisa questione, poiché l'obiettivo non è quello di rintracciare nel pensiero di Rahner, considerato in tutta la sua ampiezza, le tracce della spiritualità ignaziana, tema sul quale, per altro, oltre all'esplicita testimonianza di Rahner medesimo¹, esistono ormai numerosi studi², ma di verificare se questa stessa spiritualità informi l'uso di quel metodo trascendentale che Rahner, seppure con intensità diversa, impiega in tutta la sua produzione.

Il riferimento diretto al metodo trascendentale, poi, richiede che sia inizialmente ricordato il rapporto di Rahner con Maréchal e con la sua concezione dinamica del conoscere e, quindi, dell'esistere ed anche per questo aspetto è possibile fare ricorso a dichiarazioni dell'Autore che afferma che: «Una delle mie prime esperienze significative, fu lo studio delle opere di Joseph Maréchal di Lovanio, che era riuscito a delineare in modo creativo un tipo ben preciso di tomismo moderno. Quest'impostazione, «purtroppo», attecchì in me»³, mentre altrove sostiene che: «Tutto sommato ho anche apprezzato di più la filosofia tomistica interpretata alla luce di Maréchal che non il suarezianismo, in cui inizialmente ero stato educato»⁴.

Si deve, d'altra parte, sottolineare subito che, sebbene una reale comprensione del metodo trascendentale in Rahner richieda che siano affrontati gli scritti nei quali esso è concretamente utilizzato in relazione a fondamentali temi teologici, risulta, però, utile

* GIORGIA SALATIELLO, Professoressa ordinario di filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana; salatiello@unigre.it

¹ Cfr., ad esempio: RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, in RAFFELT A. - VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, pp. 159-180, p. 172: «Io spero, ad esempio, che Ignazio di Loyola, il grande padre del mio ordine, ammetterà che nella mia teologia è riconoscibile qualcosa del suo spirito e della sua specifica spiritualità. Perlomeno lo spero! Penso addirittura un po' immodestamente di essere su questo o su quel punto più vicino a Ignazio di quanto lo sia stata la grande teologia dei gesuiti del tempo del barocco».

² Cfr.: SANNA I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologia di Karl Rahner*, Brescia 1997, pp. 49-53; SCHNEIDER M., *L'orizzonte della spiritualità ignaziana della teologia di Karl Rahner*, in SANNA I. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, pp. 31-47.

³ RAHNER K., *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Roma 1994, p. 47.

⁴ RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, cit., p. 173.

volgere introduttivamente l'attenzione ad alcuni testi nei quali di esso è fornita giustificazione riguardo alla sua motivazione ed alla sua incidenza.

Rahner individua il motivo per il quale fa ricorso al metodo trascendentale nell'esigenza di trovare risposta ad una ben precisa domanda che, per prima, è trascendentale, poiché, nel momento in cui ci si interroga su di un determinato oggetto, con ciò stesso è posto in discussione anche il soggetto interrogante in cui risiedono le condizioni di possibilità del conoscere⁵.

In questo contesto Rahner chiarisce poi, con implicazioni che risultano di primo piano per la teologia e contro ogni ambiguità e possibilità di fraintendimento in senso idealistico, che nel soggetto sono presenti le condizioni a priori della conoscenza dell'oggetto, non della sua posizione, poiché esso è sempre dato a posteriori, nell'incontro con il mondo.

In tal modo, ci si colloca primariamente in un quadro filosofico, dal momento che la filosofia trascendentale è la basilare acquisizione a cui conduce l'uso esplicito del metodo, sebbene Rahner affermi che ogni filosofia, in quanto non può mai prescindere dal soggetto, è sempre implicitamente trascendentale.

Riguardo, invece, all'incidenza del metodo, e qui il discorso non investe più la sola filosofia, ma anche in maniera radicale la teologia, nella quale è sempre implicata una filosofia, si può rilevare che, con peso maggiore o minore, esso è costantemente utilizzato proprio per la centralità che il soggetto ha nella riflessione teologica di Rahner, configurando quella svolta antropologica che pone ogni "locus" teologico in relazione con il credente al quale esso è diretto e che lo accoglie nella fede.

D'altra parte, si deve immediatamente sottolineare che «l'antropocentrismo nella teologia non è quindi in contrasto con il teocentrismo»⁶ proprio per l'intima realtà della teologia, in quanto «la rivelazione è rivelazione della salvezza e quindi la teologia è essenzialmente teologia della salvezza»⁷, che riguarda il soggetto nell'ultima profondità del suo essere.

2. L'esperienza trascendentale

Al fine di cogliere quale visione del soggetto risulti dall'utilizzo, filosofico e teologico, del metodo trascendentale e per verificare se, come si accennava inizialmente, nel

⁵ RAHNER K., *Teologia e antropologia*, in ID., "Nuovi Saggi III", Roma 1969, pp. 45-72, P. 47: «L'interrogazione si dice trascendentale quando – accanto all'oggetto della sua ricerca – dice contemporaneamente qualche cosa sulle condizioni necessarie della possibilità di conoscere e di agire del soggetto stesso»; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in ID., "Nuovi Saggi IV", Roma 1972, pp. 99-159, p. 123: «un'interrogazione trascendentale, non importa in quale ambito tematico sollevata, si ha quando e nella misura in cui si sottopongono a domanda le stesse condizioni della possibilità di conoscenza di un determinato soggetto conoscente».

⁶ RAHNER K., *Teologia e antropologia*, cit., p. 46.

⁷ Ibidem, p. 55.

suo uso sia rinvenibile l'impronta della spiritualità ignaziana, è opportuno muovere dalla sua applicazione all'analisi dell'esperienza, punto di cruciale rilevanza sia per la filosofia, che per i suoi sviluppi teologici.

Come base per l'avvio dell'indagine si può assumere la definizione di quella che Rahner indica come "esperienza trascendentale", che qui conviene riportare per esteso, per poi coglierne il significato e le implicazioni: «Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata *esperienza trascendentale*»⁸.

L'imprescindibilità dell'esperienza è subito evidente se si considera che per Rahner l'essere umano è quello "spirito nel mondo" che non può mai sottrarsi al suo inserimento in quest'ultimo e, dunque, nella storia, neppure per le più alte attuazioni della sua natura spirituale⁹.

In questo quadro l'esperienza non rappresenta un particolare settore dell'esistenza, accanto ad altri da essa distinti, ma sta ad indicare tutte quelle ineliminabili situazioni nelle quali il soggetto, in ogni istante della sua vita, con il conoscere e con l'agire, entra in contatto con il mondo, reagendo alla sua azione su di lui.

Emergono qui, dall'analisi dell'esperienza, due essenziali caratteristiche del soggetto, ovvero la sua storicità e la sua mondanità, per le quali egli non può mai giungere alla piena realizzazione di sé al di fuori della sua storia e del suo mondo, poiché «Il tempo, il mondo e la storia mediano il soggetto a se stesso, lo fanno pervenire a quell'autopossesso diretto e libero a cui un soggetto personale è orientato e che egli anticipa e precorre già da sempre»¹⁰.

L'esperienza, però, non è vista solo come il punto di incontro dell'essere umano con il mondo, ma la sua analisi condotta con il metodo trascendentale consente di cogliere, con uno stesso sguardo, anche la sua condizione di possibilità ed il termine al quale essa inevitabilmente tende.

Quanto alla prima, cioè la sua condizione di possibilità, essa è posta chiaramente in luce dalla definizione prima riportata che fa riferimento ad una "con-conoscenza soggettiva, atematica" che è esperienza perché è sempre presente in ogni esperire concreto, ma che, d'altra parte, è trascendentale perché «fa parte delle strutture necessarie e ineliminabili del soggetto conoscente»¹¹, che rendono possibile la modalità propriamente umana dell'esperienza medesima.

Tale con-conoscenza, che è quella che, appunto, Rahner indica come esperienza trascendentale, è una radicalmente originaria ed indeducibile esperienza di se stessi, che

⁸ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, p. 40.

⁹ RAHNER K., *Uditori della parola*, Torino 1988, p. 42: «L'uomo è un essere storico anche in quanto spirito, per cui non solo nella sua esistenza biologica, ma anche nel fondare la sua esistenza spirituale è tenuto a inserirsi nella sua storia».

¹⁰ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., pp. 66-67.

¹¹ *Ibidem*, p. 40.

non si confonde con alcuna delle esperienze particolari, ma che è da esse indisgiungibile, rendendole possibili.

D'altra parte, l'applicazione del metodo trascendentale all'esperienza consente di evidenziarne l'intrinseco paradosso, rivelando che essa, mentre è, in ogni caso, relativa ad un oggetto singolo e limitato, è, nello stesso tempo, anche sempre protesa al di là di esso verso un orizzonte illimitato che è quella «sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile», che è menzionata dalla definizione iniziale e che permette che il dato finito sia colto, in quanto collocato in essa¹².

La piena comprensione di questo punto centrale del pensiero di Rahner richiede che si sottolinei immediatamente che «Come la soggettività e il carattere personale, così anche la responsabilità e la libertà sono una realtà dell'esperienza trascendentale»¹³, dal momento che la libertà non è primariamente costituita dalla singola e particolare decisione libera, ma è, innanzi tutto, intrinseca dimensione del soggetto che è perennemente affidato a se stesso, disponendo responsabilmente della propria esistenza.

Ciò significa, in altri termini, che, mentre è sempre possibile astenersi nei riguardi di un determinato atto libero (ma anche questo, in fondo, è esercizio della libertà), non ci si può mai sottrarre a quella che è «una qualità fondamentale dell'esistenza personale»¹⁴, caratterizzante l'essere umano nella sua più intima struttura ed evidenziata dall'analisi trascendentale dell'esperienza e dell'agire.

Tale analisi fa immediatamente affiorare quale sia per Rahner la centralità della libertà, confermando, nella prospettiva dell'indagine teorica, la sua lettura della preghiera finale degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, che assegna alla libertà la priorità rispetto a memoria, intelletto e volontà, indicando una direzione che Rahner ritiene di aver percorso nella fedeltà alla medesima gerarchia¹⁵.

Senza voler, infine, anticipare qui la riflessione sull'esperienza di Dio, si deve, però, sottolineare che l'esperienza trascendentale della libertà è il “luogo” in cui il soggetto sperimenta il suo rapporto di dipendenza creaturale da Dio, poiché proprio la posizione nell'esistenza mediante l'atto creatore è quella che, distanziandola, dà consistenza alla creatura, istaurando un rapporto di proporzione diretta tra dipendenza ed autonomia, che trova il suo vertice nella creatura umana¹⁶.

¹² RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, in ID., “Dio e Rivelazione. Nuovi saggi VII”, Roma 1981, pp. 277-308, p. 287: «Il movimento dello spirito e della libertà, nonché il suo orizzonte, sono illimitati».

¹³ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 62.

¹⁴ Ibidem, p. 63.

¹⁵ RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, cit., p. 173.

¹⁶ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 114: «Solo là dove l'uomo si sperimenta come soggetto libero responsabile davanti a Dio e accetta tale responsabilità, solo là egli comprende che cosa significhi autonomia e come con la derivazione essa cresca nella medesima misura e non diminuisca».

3. L'esperienza di sé e di Dio

Diviene ora possibile riprendere, approfondendole, le precedenti affermazioni sull'esperienza di sé, assumendo come filo conduttore le parole con le quali Rahner evidenzia che «L'esperienza di Dio e l'esperienza di se stessi sono due temi, che abbracciano per principio tutta l'esperienza e tutta la conoscenza umana, anche se ognuno lo fa in maniera sua propria»¹⁷.

L'esperienza di sé è, quindi, il primo aspetto da considerare per metterne in luce tutta la peculiarità e, proprio per questa via, si perviene al concetto di esperienza di Dio che successivamente deve essere colto nel suo rapporto con l'esperienza di sé, giungendo, solo in questo modo, alla più radicale profondità di entrambe.

Innanzitutto, riguardo all'esperienza di sé, si può cogliere che essa, che, come si è visto, è una con-conoscenza atematica presente in ogni singolo sperimentare, è resa possibile dalla «trascendentalità dell'uomo nella conoscenza e nella libertà verso l'essere assoluto, verso il futuro assoluto, verso il mistero incomprensibile»¹⁸.

Il soggetto, cioè, sperimenta se stesso in ogni suo atto, ma questo sperimentare non è un chiuso ripiegamento su di sé, analogo a quello degli enti materiali che sono incapaci di qualsiasi slancio che li porti in direzione di un'ulteriorità, bensì è la tomista "reditio completa" del soggetto «presente a se stesso nella sua unità e totalità originaria»¹⁹, mentre si protende verso i singoli oggetti, trascendendoli nell'orizzonte infinito dell'essere²⁰.

L'andare oltre se stessi è, dunque, la condizione di possibilità del possesso di sé, come autocoscienza implicita e, conseguentemente, solo l'analisi del termine di questo autotrascendimento può consentire di rendere ragione del pieno significato e del valore dell'autopossesso.

Tornando, quindi, a quanto già evidenziato riguardo all'esperienza trascendentale, è necessario portare l'attenzione su alcune esplicite affermazioni di Rahner, che risultano immediatamente illuminanti: «L'esperienza trascendentale è sempre anche esperienza di Dio nel bel mezzo della vita quotidiana»²¹; «con questa esperienza trascendentale è già data come *una conoscenza anonima e atematica di Dio*»²².

Accanto ai due passi ora citati ne potrebbero essere menzionati molti altri nei quali, come in questi, è presente la medesima idea sulla quale è necessario soffermarsi con particolare attenzione, in considerazione della sua centralità.

Innanzitutto, vi è la ferma convinzione che di Dio vi sia una esperienza che è «reale, anche se atematica»²³ e che proprio per questa sua atematicità non contraddice il carat-

¹⁷ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, in ID., "Nuovi saggi V", Roma 1975, pp. 175-189, p. 175.

¹⁸ Ibidem, p. 181.

¹⁹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 279.

²⁰ Cfr.: SALATIELLO G., *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1996.

²¹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 290.

²² RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 41.

²³ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, cit., p. 177.

tere aposteriorico della conoscenza di Dio, raggiungibile solo partendo dalle realtà del mondo²⁴.

Tale esperienza di Dio, essendo sempre data con l'esperienza trascendentale, non è un evento particolare che possa realizzarsi oppure no, ma è la condizione di ogni sperimentare e di ogni agire e ne rappresenta il termine ultimo, ovvero l'orizzonte infinito oltre al quale non si può più procedere.

Dio, in questo modo, non è mai un oggetto accanto ad altri, ma «è il fondamento non abbracciato, che tutto abbraccia, e il presupposto della nostra esperienza e dei suoi oggetti»²⁵, costituendo la più intima profondità dell'umana interiorità che ontologicamente è sempre aperta al di là di se stessa, poiché «In questa vastità anonima e inesplorata della nostra coscienza abita colui che chiamiamo Dio»²⁶.

L'esperienza di sé e quella di Dio, tuttavia, rivelano tutta la loro profondità ed imprescindibilità solo se considerate insieme, poiché, nonostante la loro distinzione fondata su quella dei rispettivi contenuti, costituiscono, in realtà un'unità nella quale ciascuna rappresenta la condizione di possibilità dell'altra.

Da un lato, infatti, «la originaria esperienza di Dio è condizione della possibilità e momento dell'autoesperienza»²⁷, in quanto Dio sorregge quell'infinita apertura che consente di sperimentare se stessi, ma, d'altra parte, «l'autoesperienza è la condizione della possibilità dell'esperienza di Dio»²⁸, poiché solo un esistente consapevole di sé e non rinchiuso nella pura materia può sperimentare l'Assoluto.

Vi è, dunque, al fondo di sé un'unica esperienza, quella trascendentale, che, mentre svela il soggetto a se stesso, lo apre all'ultimo fondamento non solo dell'esperienza, ma dell'esistenza stessa.

L'analisi dell'esperienza condotta con il metodo trascendentale conduce, dunque, a cogliere un esistente capace di autocoscienza, ma, alla fine, rivela che tale esistente possiede un'autotrascendenza che consiste «solo nel suo essere dischiusa ed è – biblicamente parlando – fin dal primo momento ed originariamente l'esperienza del fatto di essere conosciuta da Dio stesso»²⁹.

Il discorso metafisico si supera, in questo modo, in quello della teologia che addita, però, ulteriori prospettive che sono quelle di un'intensa spiritualità radicata in una visione di Dio come “principio e fondamento” di un essere umano in incessante tensione verso il suo fine ultimo dal quale proviene e dal quale riceve tutto ciò che è ed ha³⁰.

²⁴ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 81.

²⁵ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 289.

²⁶ Ibidem.

²⁷ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, cit., p. 180.

²⁸ Ibidem.

²⁹ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 89.

³⁰ Cfr.: S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, (tr. it., *Esercizi spirituali*, a cura della Commissione della provincia italiana. S. J., 1999), n. 234.

4. L'esperienza della grazia

L'umana capacità di trascendimento è, come si è visto, ciò che fonda quell'autopossesso che è la condizione di possibilità dell'esperienza, ma essa stessa non cade al di là dell'esperienza medesima, poiché è a sua volta trascendentalmente sperimentata, come sfondo atematico ed ineliminabile di ogni concreto esperire³¹.

In questa esperienza della soggettiva trascendenza, d'altra parte, è colto il termine al quale essa tende incessantemente, ovvero il suo orizzonte ultimo, quello che è implicitamente conosciuto come il Mistero, cioè Dio nella sua radicale ulteriorità³².

Risiede qui il carattere paradossale della struttura dello spirito umano che, in quanto spirito finito, è indirizzato a quel Mistero che «è sempre dato solo nel modo della lontananza differenziantesi»³³, essendo in se stesso irraggiungibile e mai inseribile nell'ambito dei dati finiti delle singole esperienze.

Rahner, tuttavia, è ben consapevole che quanto ora evidenziato non corrisponde alla realtà esistenziale dell'esperienza propriamente religiosa nella quale il termine della tendenza verso Dio non appare collocato ad una distanza sempre rinnovatesi e tale da non poter essere mai colmata, ma si presenta come un «fine raggiungibile in maniera diretta e immediata»³⁴, cioè come assoluta vicinanza.

In tale chiaro riconoscimento convergono non soltanto gli esiti di un'attenta analisi del fatto religioso, effettuata con il metodo trascendentale, ma, ancora prima, gli echi della spiritualità ignaziana, che Rahner viveva nel suo ordine religioso, secondo la quale Dio si comunica alla sua creatura non allontanandola da Sé, ma attirandola in un rapporto che presenta tutte le caratteristiche dell'immediatezza³⁵.

La radicale vicinanza di Dio come fine ultimo dell'essere umano, in questo quadro, non si configura come il risultato dello sforzo soggettivo perché ciò, come si è visto, non è umanamente possibile, ma come l'autocomunicazione che Dio stesso fa di Sé alla creatura, ovvero, teologicamente, come grazia, intendendo quest'ultima «originariamente come comunicazione elevante e radicalizzante fatta alla *trascendentalità* dell'uomo in quanto tale»³⁶.

All'origine dell'elevazione della creatura che può sentire Dio nella più assoluta prosimità vi è, cioè, l'azione di Dio che dona, prima di ogni bene particolare, Se stesso,

³¹ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 58: «È evidente che questa esperienza trascendentale della trascendenza umana non è l'esperienza di un oggetto singolo e determinato, sperimentato accanto ad altri oggetti, bensì un dato fondamentale, che è anteriore e domina ogni esperienza oggettiva».

³² Ibidem, p. 96: «Infatti tale orizzonte non viene sperimentato in se stesso, bensì conosciuto in maniera non oggettiva nell'esperienza di questa trascendenza soggettiva».

³³ Ibidem.

³⁴ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 290.

³⁵ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit. Cfr. in particolare la quindicesima annotazione dove si parla, per indicare l'azione di Dio, di comunicare, abbracciare ed operare immediatamente.

³⁶ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, in ID., "Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi VII", Roma 1981, pp. 253-275, p.266.

trasformando dall'interno il dinamismo della capacità di trascendimento e rendendo «perfettamente ammissibile che l'intera vita spirituale dell'uomo sia continuamente avvolta nella grazia»³⁷.

L'autocomunicazione di Dio, in tal modo, istaura un rapporto di circolarità che viene a sostituire quello che sarebbe un tendere puramente lineare verso un Assoluto irraggiungibile e, di nuovo, si trova qui un motivo che è centrale nella spiritualità di S. Ignazio, per il quale il dono dall'alto fonda e precede l'umana possibilità di risposta e di abbandono di sé³⁸.

Il progressivo lavoro di approfondimento della realtà dell'esperienza, svolto mediante l'uso del metodo trascendentale e con un costante riconoscimento del debito nei confronti di Maréchal, può ora condurre ad una precisa affermazione, ovvero quella che «È mia convinzione che esista una qualche «esperienza della grazia», ma è difficile darne un'esatta interpretazione»³⁹.

Il significato di queste parole è assolutamente rilevante ai fini della presente riflessione poiché nelle righe immediatamente successive Rahner sottolinea che questa esperienza della grazia, con la sua portata profondamente esistenziale, è stata la via per la piena comprensione di S. Ignazio e della teologia contenuta negli *Esercizi spirituali*⁴⁰.

Le tappe dello scavo dell'esperienza si delineano adesso con estrema chiarezza in quanto l'esperienza trascendentale si è rivelata anche esperienza della trascendenza come orizzonte ultimo, ma questa è esperienza implicita di Dio ed, infine, anche esperienza della grazia stessa, dal momento che il dinamismo trascendentale del soggetto è sempre fondato, sul piano della concreta esistenza, in quell'autocomunicazione di Dio che è, appunto, la grazia⁴¹.

Ovviamente Rahner è perfettamente consapevole che «la possibilità di sperimentare la grazia e la possibilità di sperimentare la grazia *come* grazia non sono la stessa cosa»⁴², ma questa essenziale precisazione non toglie nulla al valore profondamente esistenziale riconosciuto alla grazia, che, come dono soprannaturale e indebito, trasforma, però, la vita nella sua più intima struttura, facendo di Dio non soltanto il termine del dinamismo trascendentale, ma anche il suo ultimo e radicale fondamento.

³⁷ RAHNER K., *Natura e grazia*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 191969, pp. 79-122, p. 108.

³⁸ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., nn. 230-237.

³⁹ RAHNER K., *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, cit., p. 48.

⁴⁰ *Ibidem*: «E fu appunto ciò ad avvicinarmi a Ignazio e alla teologia, semplice ma fondamentalmente profonda, dei suoi esercizi».

⁴¹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 291: «l'esperienza della trascendenza, che è esperienza di Dio, nell'ordine effettivo della realtà è già sempre anche esperienza della grazia, perché la sua radicalità e la sua dinamica sono sorrette dall'autocomunicazione divina nel più intimo della nostra esistenza».

⁴² RAHNER K., *Rapporto tra natura e grazia*, in ID., «Saggi di antropologia soprannaturale», Roma 1969, pp. 43-77, p. 49. Cfr.: RAHNER K., *I cristiani anonimi*, in ID., «Nuovi Saggi I», Roma 1968, pp. 759-772, p. 765: «ciò significa che l'uomo, sperimentando la sua trascendenza e la sua illimitata apertura, sia pur sempre in modo inespresso e indicibile, sperimenta anche l'offerta della grazia: non necessariamente per via riflessa in *quanto* grazia, in quanto appello spiccatamente soprannaturale, bensì in quanto al contenuto».

5. La mistica

Il riferimento all'esperienza della grazia non può non far pensare a quell'esperienza del tutto peculiare che è l'esperienza mistica, ma una sua compiuta trattazione esula dallo spazio e dalla finalità di queste riflessioni.

Nonostante ciò, però, sono necessarie, al riguardo, alcune brevi sottolineature che si pongono in continuità con la precedente analisi trascendentale dell'esperienza, che ha consentito di farne emergere il dinamismo ed il progressivo approfondimento.

In primo luogo, Rahner, assumendo i risultati di tutte le sue indagini che hanno portato ad evidenziare che ogni esperienza dell'umana trascendentalità è già implicita esperienza di Dio ed, infine, della grazia, rifiuta di considerare la mistica al di fuori della vita nella fede, poiché «Uno stato che superasse, dal punto di vista specifico del suo significato salvifico, quella grazia che è propria del cristiano, la quale rimane pur sempre anche una *esperienza* della grazia, dovrebbe essere considerata già una partecipazione transitoria alla visione di Dio»⁴³.

L'esperienza mistica, in tal modo, non si configura come una "terza via" tra la fede e la "visio beatifica", ma è l'estrema radicalizzazione dell'unione con Dio, che ciascuno può sperimentare in virtù della grazia come autocomunicazione divina e, quindi, la mistica «dev'essere concepita all'interno della normale grazia e della fede»⁴⁴.

Il significato di queste affermazioni risulta perfettamente comprensibile se si considera che la grazia rappresenta l'unione con Dio che comunica Se stesso al soggetto e, di conseguenza, tale unione, in questa vita, può essere approfondita ed intensificata, ma non è superabile da alcuna altra forma di rapporto.

Senza forzature indebite riecheggia qui la conclusione della preghiera ignaziana che pone nella grazia, insieme all'amore, l'insuperabile dono di Dio alla creatura: «dammi il tuo amore e la tua grazia; questo mi basta»⁴⁵.

In seconda istanza, poi, è di fondamentale importanza, sempre al fine di un'esatta comprensione dell'esperienza mistica, tener presente che quest'ultima non coincide necessariamente con la presentazione che di essa effettua lo stesso mistico e neppure, ancor meno, con le interpretazioni che altri cercano di darne⁴⁶.

Questo scarto deriva proprio dal carattere trascendentale dell'esperienza mistica medesima che, come tutto quello che appartiene all'ambito dell'implicito atematico, può, anzi, si può dire, deve dare origine ad uno sforzo di tematizzazione categoriale, sapendo,

⁴³ RAHNER K., *Per una teologia della mistica*, in ID., *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Milano 1995, pp. 133-144, p. 137.

⁴⁴ Ibidem, p.

⁴⁵ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit. n. 234.

⁴⁶ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., p.259: «L'attuazione originaria della trascendentalità dell'uomo in quanto spirito e libertà verso il mistero che noi cristiani chiamiamo Dio, da una parte, e l'oggettivazione riflessiva, categoriale e verbale di tale attuazione, dall'altra parte, non sono mai identiche».

però, in partenza che tutti i tentativi di concettualizzazione non riusciranno mai a rendere pienamente trasparente e ad esaurire il vissuto originario.

Questo secondo punto ora evidenziato apre la strada ad un terzo ordine di considerazioni particolarmente rilevanti nella riflessione di Rahner sulla mistica, ovvero quello relativo alle differenti forme di mistica esistenti al di fuori del cristianesimo.

Al di sotto delle diverse letture date dell'esperienza mistica dal soggetto stesso o da altri, Rahner, infatti, sulla base delle precedenti acquisizioni, ritiene di poter asserire che «Esiste una «mistica cristiana anonima», perché la trascendentalità dell'uomo è, per opera della gratuita autocomunicazione di Dio, strutturalmente finalizzata e radicalizzata dal centro dell'esistenza all'immediatezza con Dio»⁴⁷.

Ponendo, cioè, alla base dell'indagine l'universale volontà salvifica di Dio mediante il dono di Se stesso, ovvero la grazia, Rahner afferma decisamente che di tale grazia vi può essere un'esperienza implicita anche quando le categorie con le quali il mistico interpreta tale esperienza non sono quelle offerte dalla Rivelazione e, di conseguenza, «quella mistica che viene interpretata giustamente dalla teologia cristiana come esperienza vera e propria della grazia, può e deve riscontrarsi anche al di fuori del cristianesimo istituzionale»⁴⁸.

Ovviamente, evidenzia Rahner, anche questa mistica extracristiana «sta in un rapporto oggettivo verso Gesù Cristo»⁴⁹ nel quale l'apertura e l'abbandono a Dio sono giunti al loro vertice insuperabile, ma è necessario tener presente che questo rapporto è dato dall'intrinseca azione della grazia sulla trascendentalità del soggetto e non dai successivi tentativi di espressione che possono anche avvalersi degli strumenti offerti da contesti religiosi diversi da quello cristiano.

Anche la mistica, in tal modo, rientra pienamente nel grandioso quadro tracciato dagli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, dominati dall'amore di Dio che opera con la creatura «abbracciandola nel suo amore»⁵⁰.

6. Sintesi conclusiva

La ricostruzione del percorso di approfondimento dell'esperienza, che Rahner ha sviluppato avvalendosi del metodo trascendentale, ha consentito di sottolineare alcuni punti nei quali l'impronta ignaziana è immediatamente evidente ed anche altri potrebbero essere rintracciati senza difficoltà.

Ciò che, tuttavia, risulta più significativo è il fatto di riuscire a rintracciare tale impronta non limitatamente ad alcuni luoghi privilegiati, ma nell'impianto complessivo del pensiero che, pur collocandosi su di un piano rigorosamente metafisico o teologico

⁴⁷ RAHNER K., *Per una teologia della mistica*, cit., p. 134.

⁴⁸ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., pp. 266-267.

⁴⁹ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., p. 275.

⁵⁰ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 15.

a seconda dei casi, è sempre saldamente ancorato alla concretezza dell'esistenza, nella sua storicità e nella sua libera singolarità irripetibile.

L'implicita apertura a Dio e la centralità della grazia, indagate secondo il metodo trascendentale, sono, senza dubbio, lo sfondo di tutta l'antropologia teologica di Rahner ed, evitando di ripetere qui quanto già richiamato, proprio in esse è chiaramente percepibile l'influsso degli *Esercizi spirituali* e dell'immagine dell'essere umano nel suo rapporto con Dio che in essi è presente.

S. Ignazio non è per Rahner una fonte accanto ad altre, ma è colui dal quale deriva l'atmosfera spirituale che Rahner respira e che colora anche, come si spera di aver mostrato, proprio quel metodo trascendentale che fornisce alla riflessione la sua originalità e la sua fecondità.