

# Il fine dell'uomo secondo Ignazio di Loyola e Juan Alfaro

*Affinità con K. Rahner e H. de Lubac*

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.\*

## Un unico fine ultimo

Nelle sue riflessioni sull'apertura dell'uomo a una possibile rivelazione divina, Alfaro rileva che ogni volta che l'uomo si domanda: "Che cosa sono io?"..., si sente posto di fronte all'interrogativo su se stesso, vive la propria esistenza come ricevuta e originaria e, di conseguenza, contenente la domanda sulla propria origine: "Da dove vengo?". Allo stesso tempo l'uomo si sperimenta come progetto verso il futuro che implica la domanda: "Dove vado?"<sup>1</sup>.

Se ora guardiamo gli Esercizi ignaziani colpisce il fatto che proprio queste due domande – Da dove vengo? Dove vado? – siano alla base del loro *Principio e fondamento*, che nella sua prima proposizione afferma:

"L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore: e così salvare la sua anima" (EE 23)<sup>2</sup>. La risposta, che affiora qui, asserisce ovviamente che Dio è il "da dove vengo" e il "dove vado", l'origine e il fine dell'uomo nella sua dimensione universale, cioè di ogni uomo e ogni donna. Il *Principio e fondamento* degli Esercizi si rivela dunque come appartenente alla dimensione essenziale dell'esistenza umana in quanto tale, secondo la visuale del credente.

L'uomo di cui parla Ignazio non è solamente composto di anima e corpo in astratto, ma è anche l'uomo vero e reale, quale esiste oggi. Inoltre non si parla di due fini, come alcuni teologi del suo tempo affermavano<sup>3</sup>, uno puramente naturale e un l'altro soprannaturale a cui verrebbe chiamato l'uomo in seguito al peccato originale e all'iniziativa salvifica di Dio in Cristo<sup>4</sup>. Per Ignazio non esiste uno stato di "natura pura", né reale, né

\* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., Professore emerito presso la Pontificia Università Gregoriana.

<sup>1</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 9 s.

<sup>2</sup> I testi ignaziani sono citati secondo le sigle convenzionali: EE = Esercizi spirituali, Cost = Costituzioni della Compagnia di Gesù.

<sup>3</sup> Fra gli altri spicca il cardinale Caietano (Tommaso de Vio) (1468-1534).

<sup>4</sup> Il termine "supernaturalis" non è originariamente biblico. Espressioni bibliche prossime ad esso sarebbero "celeste", "dall'alto", cioè avvenimenti o realtà che presentano caratteri prodigiosi. Il rapporto tra "naturalis" e "supernaturalis" è stato spesso oggetto di discussioni nell'ambito di due tendenze: quella

ipotetico. Dio non ha creato l'uomo prima della natura, elevandolo poi in un secondo tempo alla grazia; ma all'uomo piuttosto viene assegnato sin dalla sua creazione un destino trascendente, perché è stato creato "a somiglianza e immagine della sua divina Maestà" (EE 235, Gen. 1,26)) nella giustizia e nella santità (EE 51; Ef 4,23).

Il fine dell'uomo, ovvero l'essere "creato per" (per lodare, riverire, servire Dio) significa che la sua persona è costitutivamente progettata, riferita al di là di sé, non finalizzata a se stessa bensì ek-sistente, aperta sin dalla sua creazione all'"eschaton" della salvezza beatifica. Dio, secondo il Loyola, ha congiunto intimamente la lode, la riverenza e il servizio a Lui con la felicità eterna dell'uomo, come due facce di un'unica medaglia; la sua lode, la sua gloria sono collegate strettamente con la salvezza umana; il che ha una chiara corrispondenza con la parola di Paolo: "o mangiate o beviate, tutto fate a gloria di Dio" (1Cor 10,31): "Omnia ad maiorem Dei Gloriam"; qui si apre una prospettiva universalistica che consente di far entrare ogni realtà umana, ogni momento della storia, ogni essere dell'universo dentro l'orizzonte della salvezza divina.

Questa finalizzazione trascendente dell'essere umano al divino, al soprannaturale, Alfaro la chiama: "capacidad radical de la visión de Dios"<sup>5</sup> e anche, tra l'altro, "apertura intrinseca y apriorica del hombre a su perfección suprema"<sup>6</sup>. Allora, si può affermare che, secondo Alfaro, antecedentemente alla giustificazione, sin da sempre l'uomo sia apriori di fronte all'universale volontà salvifica di Dio, già dall'inizio indirizzato al fine soprannaturale per cui è creato. Questa qualità è, in quanto "capacidad radical", "intrinseca e apriorica", non una dimensione transitoria, bensì una determinazione ontologica, una "potentia oboedientialis", che Alfaro ha trovato nel pensiero tomistico<sup>7</sup>, come capacità che possiede la natura umana di essere assunta nell'unità della natura divina. Né occorre che Dio realizzi tale capacità, come non è necessario che Dio faccia tutto ciò che può (III Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 4). Quindi, anche se l'uomo non ha il potere di ottenere la grazia, tuttavia egli porta nella sua stessa natura un'attitudine e un desiderio del dono della salvezza, come ha sottolineato anche il Loyola.

di contrapporre l'uno all'altro (Tertuliano, Agostino) e quella di saldarli in una profonda unità (Clemente, Origene, Atanasio, Dionigi). Tommaso segue una linea di netta distinzione, che però non è tesa a contrapporre bensì ad unire strettamente l'uno all'altro, in base al principio "gratia non tollit naturam, sed perfecit" (Sth, q. 1, a. 8., ad 2). Nella misura in cui però il soprannaturale si accosta, sino a coincidere, al concetto di grazia ed essa si separa dalla natura fino a parlare di "natura pura", comincia a formarsi una dissociazione completa tra i due ordini, naturale e soprannaturale, in modo tale che la gratuità del soprannaturale venga fondata sulla possibilità di un ordine naturale capace di bastare totalmente a se stesso e di compiersi definitivamente secondo un fine proporzionato (natura pura), cadendo nel cosiddetto "estrinsecismo" della grazia e poi nell'allontanamento della vita cristiana dalla vita pubblica, nella separazione della Chiesa dal mondo, come avviene nei secoli XIX e XX fino al concilio Vaticano II con la Costituzione sulla Chiesa nel mondo *Gaudium et spes*. Contro la frattura tra il naturale e il soprannaturale si sono levate voci sempre più insistenti sulla necessità di un ripensamento riguardo al tema, tra altri: H. Blondel, Teilhard de Chardin, H. de Lubac, K. Rahner, J. Alfaro. Cfr. "Soprannaturale" in: G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1457-1467.

<sup>5</sup> J. ALAFARO, *Cristologia y antropología*, Madrid 1973, 233, 313.

<sup>6</sup> Ibid. 314.

<sup>7</sup> Ibid. 322.

La capacità di una natura si può intendere, secondo Tommaso, in due modi: “secundum potentiam naturalem”, ed è la capacità della creatura in genere, o “secundum potentiam oboedientiae”, che “è ordo naturalis ad gratiam” (IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, sol. 1). La grazia, quindi, non ripugna alla natura umana, né è accanto ad essa, continua l’Aquinata, ma è perfettamente in linea con le aspirazioni più profonde dell’essere umano e col fine ultimo a cui si sente chiamato, il raggiungimento del quale però non è dovuto all’uomo in ragione della sua natura, ma si ha per mera liberalità di Dio (De Pot., q. 14, a. 10, ad 2).

In siffatta realtà umana Alfaro trova due dimensioni fondamentali dell’uomo: la creaturalità e l’apertura al dialogo interpersonale con Dio<sup>8</sup>, ciò costituisce l’uomo come “creatura intelectual” o “espíritu finito”, cioè come un paradosso, che vive in tensione tra il suo potere di “perfeccionabilidad” indefinita, in quanto spirito, e la sua incapacità, in quanto creatura, di superare mediante le proprie forze la conoscenza mediata di Dio. La dimensione di “perfeccionabilidad”, di progresso incessante, significa, di conseguenza, pur non essendo addizionale alla natura umana bensì costitutiva, che quell’apertura antropologica, secondo Alfaro, resta una qualità meramente formale verso una realtà indeterminata, indefinita. Tuttavia, però, in questo dinamismo spontaneo e naturale, atematico, anonimo, che però non può soddisfare i desideri di felicità eterna del cuore umano, Alfaro ritiene che esso acquisti teologicamente rilevanza perché lì si radica, appare il “Ser Absoluto-Personal”, che la terminologia tomistica articola con l’espressione: “desiderium naturale videndi Deum”.

Infatti, l’esperienza fortemente desiderante della persona conferma come nessun bene esistente, né materiale, né spirituale, possa appagare il suo naturale desiderio di felicità piena. L’Aquinata lo spiega dicendo che vi è un desiderio naturale di conoscere la causa, quando si vede l’effetto; di qui l’insazietà finché la causa non viene conosciuta. Se dunque l’intelletto umano non potesse arrivare a conoscere la causa prima di ogni cosa, questo desiderio rimarrebbe insoddisfatto (Sth q. 12, q. 1), e quindi l’uomo non sarebbe mai perfettamente felice ma frustrato. Alfaro differenzia, seguendo l’Aquinata, l’appetito naturale in appetito innato, che è costitutivo di una natura verso un bene, indipendentemente dalla conoscenza di esso, e appetito naturale di capacità, al quale corrisponde una disposizione a quel dato bene, ma la cui assenza non costituisce privazione, sarebbe quindi un appetito elicito, cioè una vitale tendenza verso un bene conosciuto.

Con l’espressione “desiderium naturale videndi Deum” si sottolinea la connaturalità della visione beatifica con le tendenze dello spirito umano, in modo tale che questo desiderio conservi intatto tutto il suo significato, sebbene non raggiunga mai il termine del suo volere<sup>9</sup>. Questa congenialità ontologica per la visione divina, quindi, non comporta la capacità di raggiungerla con le proprie forze. D’altra parte, siccome l’apertura all’essere indefinito è meramente formale, non implica nessun contenuto oggettivo, non presuppone niente d’innato, neanche si potrà attribuire un contenuto oggettivo al “desiderium naturale videndi Deum”; quello comporta piuttosto, secondo Alfaro, una im-

<sup>8</sup> Ibid. 237.

<sup>9</sup> J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gregorianum 38(1957) 36.

plicazione trascendentale – tendenziale, non oggettiva – categoriale, cioè il bisogno apriorico di continuare a domandare<sup>10</sup>, dunque è il termine del dinamismo intellettuale – volitivo dell’essere umano, “pero en la intencionalidad constitutiva del espíritu humano lo último es lo primero, Dios es, secondo Alfaro, lo primero en la intención de la aspiración natural del hombre”<sup>11</sup>. Il che coincide chiaramente con la prima proposizione del *Principio e fondamento*: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma”.

In Alfaro si trova dunque, indirettamente, una riflessione filosofico-teologica sulla problematica che la prima proposizione del *Principio e fondamento* porta con sé.

## L’uomo nel mondo e di fronte al mondo

La finalizzazione dell’uomo a Dio contrasta con la seconda proposizione: “Le altre cose di questo mondo sono create per l’uomo”. Così il *Principio e fondamento* assume allo stesso tempo Gen. 1,28; 2,9: La creatura umana viene posta al centro di un creato buono e bello (paradiso), che essa deve dominare e curare mediante una attività personale (EE 51). L’uomo è quindi al centro dell’universo. Al teocentrismo della prima proposizione (l’uomo è creato per Dio) si aggiunge adesso l’antropocentrismo della seconda (il mondo è creato per l’uomo). Teocentrismo e antropocentrismo, a differenza di altre forme di pensiero che li considerano irconciliabili, non si contrappongono secondo la concezione ignaziana; vale a dire che i due non sono contemplati in modo assoluto, bensì in una complementarità relativa: Dio non vuole esistere senza l’uomo e, da parte sua, l’essere umano deve accettare la sua creaturalità, cioè che è libero, però non in modo assoluto, ovvero dipendente dal divino, non alla maniera di una schiavitù alienante, ma, come detto sopra, in uno stato di apertura a Dio e alle sue disposizioni, le quali abilitano l’uomo ad utilizzare adeguatamente il mondo circostante: “per aiutarlo a conseguire il fine per cui è creato”. Si tratta quindi per l’uomo di stabilire un giusto rapporto con il mondo.

Alfaro, partendo dall’espressione di Heidegger, che qualifica l’uomo come “essere-nel-mondo”, lo considera non solo come l’abitazione dell’uomo ma anche come la base della sua attività: “Ogni sforzo di comprensione dell’uomo che eluda o minimizzi la constatazione fenomenologica della dipendenza dell’uomo in rapporto col mondo e (in questo senso) della sua appartenenza al mondo è destinato fin dall’inizio al fallimento”<sup>12</sup>. Dall’altro lato, invece, l’uomo contemporaneamente vive l’esperienza opposta: quella di esistere di fronte al mondo, della sua diversità rispetto a tutti gli altri esseri<sup>13</sup>; di conseguenza, non può fare a meno di chiedersi che senso abbia per lui il mondo.

<sup>10</sup> J. ALFARO, *Dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según santo Tomás*: Gregorianum 55 (1974) 667.

<sup>11</sup> J. ALFARO, *Cristología y antropología*, 320.

<sup>12</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 16.

<sup>13</sup> Ibid.

Per Ignazio la risposta è, come già detto, chiara: “tutte le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo, affinché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato”. Allora, le “altre cose”, il mondo, non sono fundamentalmente un ostacolo tra Dio e l’uomo. Non è lecito rifiutarlo fino al punto di perdere il contatto con esso secondo una malintesa “fuga mundi”. In fondo, ci sta dicendo che non c’è di per sé nulla che non possa essere integrato nella lode e nel servizio di Dio: “Omnia ad Maiorem Dei Gloriam”, addirittura i peccati in quanto essi possono diventare motivo di conversione, come mostra la parabola del figlio prodigo o come canta la liturgia pasquale: “O felix culpa”. Dunque il mondo nella sua ambiguità di bene e male è necessario, proprio in relazione al rapporto dell’uomo con Dio; il mondo è condizione fondamentale per rendere gloria a Dio.

Alfaro constata che nel rapporto uomo-mondo emerge ancora una situazione di “apertura”: “L’uomo sta nel mondo non puramente per sopravvivere ma indiscutibilmente per operare e farsi come uomo, ossia per realizzarsi in ciò che lo differenzia dalla natura, nella coscienza di se stesso e nella propria libertà”<sup>14</sup>. Nell’analisi di questa libertà Alfaro mette in risalto come l’atto libero sia una decisione del soggetto su se stesso. “L’uomo decide sul suo personale futuro: da sé decide di se stesso”<sup>15</sup>. Qui si manifestano appunto più fortemente l’immanenza, l’interiorità dell’uomo nei confronti delle altre realtà del mondo e allo stesso tempo in tale immanenza della sua libertà l’uomo trascende tutta la natura e i processi di essa. Ancora di più, l’uomo trascende se stesso, perché nei suoi atti liberi va ben al di là di ciò che è: si autotrascende. Qui Alfaro distingue tra *libertà - da* (da condizioni predeterminanti) e *libertà - per*, ossia non per se stesso, ma oltre sé, per gli altri, verso il futuro: l’apertura dell’uomo “a decisioni nuove e la sua apertura al futuro combaciano”<sup>16</sup>. Questo mostra, secondo Alfaro, che l’uomo non crea la sua libertà, bensì la riceve come dono, che è allo stesso tempo impegno: “Proprio mediante la sua libertà e in essa l’uomo è interpellato a realizzare se stesso trasformando il mondo”<sup>17</sup>.

A questo livello il *Principio e fondamento* continua dicendo che se le “altre cose”, vale a dire, il mondo devono aiutare l’uomo a conseguire il suo fine ultimo, la sua salvezza, ne segue “che l’uomo tanto deve usarle, quanto lo aiutano per il suo fine; e tanto deve astenersene, quanto gli sono di ostacolo verso tale fine”. Dunque l’uomo deve scegliere, deve adoperare la sua libertà dinanzi al mondo, cioè: agli altri esseri viventi, agli avvenimenti, ecc. Il valore del mondo sta nel fatto che Dio ha posto in esso un suo riflesso di bontà e di bellezza, ma non è Dio, quindi non può essere assolutizzato. Di fronte al mondo si apre il difficile compito delle scelte, del discernimento di quei mezzi mondani (immanenti) che più conducono al fine salvifico ultimo (trascendente).

Per riuscire in questo “è necessario renderci indifferenti a tutte le cose create per quanto è concesso alla libertà del nostro libero arbitrio e non le è proibito”<sup>18</sup>. Da sotto-

<sup>14</sup> Ibid., 20.

<sup>15</sup> Ibid., 26.

<sup>16</sup> Ibid., 27.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Quindi non si tratta ovviamente di rendersi indifferenti nei confronti della volontà di Dio, espressa nei comandamenti, nella Sacra Scrittura o attraverso il Magistero della Chiesa, ma rispetto a cose come

lineare è che non si utilizza il sostantivo “indifferenza”. Questo porterebbe facilmente a identificare tale atteggiamento con l’apatia, l’indifferentismo (“a me è lo stesso”). Non si tratta di una indifferenza passiva ma attiva: “rendersi indifferenti”, staccarsi dalle cose per arrivare (per quanto possibile) a una scelta oggettiva di esse in vista del fine salvifico. “Questa indifferenza attiva è naturalmente sostenuta da un abbandono semplice e realistico dell’uomo in Dio, il quale in una maniera che è l’unica giusta, livella le differenze che vi sono nella realtà della nostra esistenza”, commenta K. Rahner<sup>19</sup>. Si tratta quindi di una indifferenza che è raggiungibile solo con l’aiuto della grazia.

In ogni caso, il compito della scelta oggettiva coinvolge ovviamente la libertà e la responsabilità di ciascuno. Alfaro sottolinea che l’uomo è responsabile della trasformazione della natura, ma non è responsabile di fronte alla natura, perché “non è possibile essere responsabile a una realtà impersonale, come è la natura, ma solo davanti a un essere personale”<sup>20</sup>. Quindi la decisione libera dell’uomo spezza tutte le ideologie materialistiche, relativistiche ed ecologiche. Il “da dove” ultimo e il “dove” ultimo della libertà umana può essere soltanto una realtà trascendente e personale che viene chiamata Dio<sup>21</sup>.

Dall’altro lato, il rapporto dell’uomo con il mondo richiede, secondo Alfaro, una riflessione sugli esseri che costituiscono il mondo. Ogni uomo è personale e inalienabile, però aperto alla comunione interpersonale con gli altri, in modo tale che la soggettività umana sia allo stesso tempo intersoggettiva<sup>22</sup>, l’incontro di diverse libertà, la propria e quella degli altri; un’esperienza che si distingue essenzialmente dal rapporto con le cose. Gli oggetti, le cose ci stanno davanti come realtà a nostra disposizione, come strumenti di cui ci serviamo; è un’alterità di *subordinazione*, mentre il rapporto con gli altri soggetti è di *comunione*.

L’altro chiama con la sola sua presenza ad assumere un atteggiamento personale di fronte alla sua persona, chiede che sia riconosciuto nella sua dignità di persona, che non deve essere strumentalizzata o dominata, ma rispettata come realtà “inviolabile, sacra”<sup>23</sup>. Ciò implica un atteggiamento di mutuo rispetto, di amore e di solidarietà, come vincolo ontologico che unisce ciascuno con tutta l’umanità. Per Alfaro questa è una dimensione fondamentale dell’essere umano, dalla quale scaturisce l’impegno, comune a tutti, a collaborare al bene della comunità umana<sup>24</sup>. Comunità e persona sono però valori correlativi fra loro: la persona diventa tanto più persona quanto più agisce in favore della comu-

le ricchezze, la povertà, la vita lunga o corta, l’onore o il disonore, la salute o la malattia, la consolazione o la desolazione, i doni mistici o le grazie comuni, ecc, cioè cose che hanno un valore relativo, che non sono necessariamente connesse con il fine ultimo, né ad esso si oppongono. Non si pretende che non si sentano le propensioni e le ripugnanze, ma che si sia avvezzi a non dar loro retta, con l’aiuto della grazia. Tale atteggiamento è necessario per progredire nella vita spirituale in genere e, in particolare, per poter fare una elezione vocazionale corretta, momento centrale degli Esercizi (EE 169-189).

<sup>19</sup> K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1966, 34 s.

<sup>20</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 33.

nità, che diventa tanto più comunità quanto più contribuisce allo sviluppo delle possibilità delle persone che la costituiscono. Quando questa corrispondenza si dimentica, assolutizzando l'individuo o la comunità, il risultato è l'individualismo o il totalitarismo<sup>25</sup>.

Il *Principio e fondamento* non tematizza in dettaglio questa dimensione di comunione con gli altri, perché è più incentrato sulla realtà personale dell'esercitante; sebbene con "le altre cose" si intenda il mondo, non solo ciò che è intorno, cioè le cose materiali, le piante e gli animali vicini all'uomo, ma tutto quello che non è Dio, vale a dire gli esseri umani, i buoni e i cattivi spiriti. Inoltre le faccende umane e di tutto questo universo, tanto ciò che è bene, quanto ciò che è male. Dunque, nonostante la centralità della dimensione personale, gli Esercizi ignaziani, ben intesi, non conducono all'individualismo religioso, come si potrebbe pensare. I primi compagni di Ignazio hanno fatto gli Esercizi sotto la sua guida, ciascuno per conto proprio, ma poi sono voluti rimanere insieme, e a Roma hanno fondato la Compagnia di Gesù, il cui fine non è solo la propria salvezza, bensì con la propria salvezza quella degli altri (Cost 3).

Ignazio è partito dalla proposizione generale: l'uomo è creato per lodare e servire Dio; e così raggiungere la salvezza, e le "altre cose" (il mondo) sono create per l'uomo affinché lo aiutino nel suo fine salvifico; Alfaro invece parte dall'uomo come essere aperto all'infinito e al mondo, in cui emerge però una realtà Fondante, Trascendente e Personale chiamata Dio. Sia il ragionamento di Ignazio sia quello di Alfaro sono così generali da poter essere accettati anche da ebrei e musulmani, perché, come si vede, fin qui non compare Cristo.

## “Existencial crístico”

Da un punto di vista cronologico l'evento di Cristo viene certamente dopo la creazione. Invece Col. 1,15-20 dichiara che tutto è stato creato in Cristo, mediante Lui e per Lui. Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura. Si tratta quindi di un universo nella prospettiva di Cristo. La medesima interpretazione si trova in Gv 1,1-3, con la peculiarità che il prologo del IV vangelo connota il soggetto Parola di Dio. Gesù di Nazareth è la Parola creatrice del Padre: tutto è stato creato mediante Lui, e si è fatto uomo nella storia: “E la Parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”(1,14).

Ne segue, secondo Alfaro, che “l'incarnazione è la suprema comunicazione di Dio alla creatura intellettuale. Facendo sua il Figlio di Dio la natura umana, Dio si dà personalmente all'uomo Gesù come Padre suo”<sup>26</sup>. Il che significa godere del più intimo contatto possibile della creatura razionale con Dio nello Spirito Santo. Cristo mediante la sua incarnazione partecipa in maniera suprema alla vita intradivina; ma affinché Cristo potesse comunicare la sua ineffabile conoscenza beatifica all'umanità, era necessario che si esprimesse in modo categoriale secondo la forma umana, altrimenti sarebbe stato

<sup>25</sup> Ibid., 34.

<sup>26</sup> Ibid., 84.

impossibile rivelarlo agli uomini, quindi, conclude Alfaro: “Incarnazione e rivelazione sono sostanzialmente un medesimo mistero”<sup>27</sup>. Gesù Cristo infatti è l’espressione reale della natura divina, cioè l’essere trinitario può essere comunicato e può esistere in una natura che non è quella di Dio.

In questo modo, la creazione risulta fondata sul fatto dell’incarnazione. Essa, per Alfaro, seguendo l’esegesi di Col 1,15-20, secondo A. Feuillet e quella di Schlier su Ef 1,9-10<sup>28</sup>, non può essere considerata semplicemente come un secondo tempo dell’intervento divino dopo la caduta originale. In realtà essa comprende in sé il creativo e il redentivo come aspetti distinti di un’unica volontà salvifica del Dio Trinità. L’incarnazione non è, secondo Alfaro, un fatto contingente che sopraggiunge rispetto a una storia già precostituita, ma esprime “que toda la creación del hombre y del mundo tienen en Cristo su centro permanente de sustentación, de unificación y de finalización”.

Questo rapporto con Cristo tocca l’essere creato dell’uomo e del mondo ad un livello più profondo della sola azione creativa in quanto “ex nihilo sui e subjecti”; “es la comunicación de la vida intradivina por Cristo la que en ultimo término sostiene la existencia del hombre y del mundo. En este sentido se puede hablar de un ‘existencial crístico’ de la creación, como de una dimensión interna de la misma”, cioè in esso non si tratta meramente di un progetto nella mente e nella volontà divina, ma di una qualità esistenziale che “se realiza en la ordenación interna de la humanidad y del mundo a Cristo, principio y fin del universo”<sup>29</sup>.

In tutto ciò appare evidente l’influsso dell’“übernatürliches Existential” di K. Rahner su Alfaro<sup>30</sup>. Rahner, parlando di Cristo come “Salvatore assoluto”, afferma che la creazione e l’incarnazione sono “come due momenti e due fasi di *un* evento – benché intrinsecamente differenziato – dell’autoestrinsecazione e dell’automanifestazione di Dio. Tale concezione può richiamarsi a un’antica tradizione del cristocentrismo presente nella storia della teologia cristiana, secondo la quale il Verbo creatore di Dio, che pone il mondo, lo pone in partenza come una materialità destinata a diventare la sua propria materialità”<sup>31</sup>. Allora la possibilità della creazione si fonda sull’incarnazione, massimo grado dell’autocomunicazione divina. L’universo e l’uomo in esso sono stati voluti di fatto per ragione di Cristo e in Cristo.

L’“existencial crístico” di Alfaro e quello di Rahner ci aiutano a spiegare teologicamente la presenza di Cristo nel “Principio e fondamento” degli Esercizi. Qui allora Dio

<sup>27</sup> Ibid., 93.

<sup>28</sup> J. ALFARO, *Hacia una teología de progreso humano*, Barcelona 1969, 72.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> R. GARCÍA MATEO, *K. Rahner fra il Loyola e L’Aquinata. Alle origini dell’“übernatürliches Existential”*: in *Ignaziana* 18 (2014) 1-11.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 260. Ormai nel 1942 Rahner pubblica uno scritto con il titolo “Priesterliche Existenz”, in cui espone che nell’uomo si trova “einen innerst übernatürlichen Bereich” e come Dio sin dall’inizio della creazione vuole comunicarsi, ovvero in Cristo si è comunicato in modo assoluto. Cf., “Existenzial”: in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, Freiburg 1995, coll. 1115.



non può essere altro che il Dio Trinità, che realizza la sua opera attraverso il Figlio nella potenza dello Spirito Santo, tanto più che gli stessi Esercizi chiamano a volte Cristo “Criador y redentor nuestro” (EE 53, 229)<sup>32</sup>.

Dall’altro lato, nell’ultima proposizione del *Principio e fondamento* si afferma: “desiderando e scegliendo soltanto quello che ci può condurre meglio (más, nel testo spagnolo) al fine per cui siamo creati”. Di per sé, se si vuole raggiungere un fine è sufficiente scegliere i mezzi necessari a conseguirlo con certezza. La proporzione mezzi/fini non ha bisogno obbligatoriamente di un più (más). Neppure si tratta della scelta dei mezzi ritenuti oggettivamente migliori. Per esempio, se si deve fare un viaggio lungo e si può scegliere tra treno e aereo si sceglierà ovviamente l’aereo. Non si parla delle scelte più convenienti, ma di quelle che sono maggiormente in accordo con la volontà di Dio: “Col nome Esercizi spirituali si intende qualsiasi modo per esaminare la coscienza, meditare, contemplare [...] indagare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita condotta in ordine alla salvezza” (EE 1).

L’uomo, secondo Ignazio, non è chiamato solo ad assicurarsi la salvezza in genere attraverso mezzi convenienti, piuttosto c’è in lui un dinamismo “cristico” che lo porta a cercare il mezzo più conveniente secondo la volontà di Dio, cioè il “Mediatore assoluto” di essa, Gesù Cristo (EE 136-189).

In questo contesto va menzionata, non per ultima la teologia del “surnaturel” di H. de Lubac (*Surnaturel* (1946), *Le Mystère du surnaturel* (1965)), in cui egli critica la concezione del naturale e del soprannaturale come due realtà chiuse e parallele<sup>33</sup>. Poi esamina la questione del desiderio della visione beatifica; partendo dall’Aquinata afferma che c’è nell’uomo, come ha detto anche Alfaro, un desiderio naturale per la salvezza divina della visione beatifica, non solo come una possibilità esistente nella mente divina, ma esistente di fatto, che ha come causa Dio stesso che lo innesta in ogni essere umano fin dall’inizio della sua vita. Ciononostante il conseguimento di esso è possibile solo grazie alla redenzione di Cristo che rivela l’immagine di Dio secondo la quale l’essere umano è stato creato (Col 1, 13-16). Come nel caso di Alfaro e di Rahner, vediamo che anche nella la teologia lubachiana del “surnaturel” esiste una chiara affinità con la prima premessa del *Principio e fondamento* degli Esercizi<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> R. GARCÍA MATEO, “Criador y Redentor nuestro”. La misión del Hijo según Ignacio de Loyola, in: *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 570 – 591.

<sup>33</sup> Cf. supra, nota 4.

<sup>34</sup> R. GARCÍA MATEO, La Spiritualità ignaziana in Henrich de Lubac: in: A. Russo e G. Coffele (a cura), *Divinarum Rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma 2001, 201-224.