

# L'atto di fede secondo Karl Rahner e la *Consolazione senza causa precedente* (*Esercizi Spirituali*, n. 330)

di NICOLA SOLDO\*

## Introduzione

Il presente studio rintraccia le possibilità che l'uomo di oggi ha per credere nel Dio di Gesù Cristo, basandosi sull'elaborazione che Karl Rahner ha operato della frattura generatasi in epoca moderna tra l'aspetto teologico e quello razionale dell'atto di fede, che ne rende impossibile la comprensione secondo la sua ragion pratica. Partendo da questo approccio, individuiamo nella categoria ignaziana di *consolazione senza causa precedente*<sup>1</sup> gli elementi teorico-pratici utili per avanzare una proposta di soluzione alla frattura suddetta.

A tale scopo, nella prima parte, trattiamo dell'atto di fede nella teologia di Karl Rahner, mentre nella seconda della *consolazione senza causa precedente* come categoria sintetico-originaria dell'atto di fede.

## 1. L'atto di fede nella teologia di Karl Rahner

In questo primo paragrafo rileggiamo la nozione di atto di fede in Karl Rahner come autoattuazione del soggetto trascendentale, per aprire così una via di soluzione alla frattura epistemologica generatasi nella modernità tra oggetto formale soprannaturale e oggetto materiale della fede, causata dal processo di autonomia della ragione.

\* NICOLA SOLDO, dottore in Teologia fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. «S. Luigi» di Napoli, è docente stabile di Antropologia teologica presso l'Istituto Teologico del Seminario Maggiore Interdiocesano di Basilicata, con sede a Potenza, e docente invitato della stessa presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale «sez. S. Luigi» di Napoli, [soldonicola@libero.it](mailto:soldonicola@libero.it).

<sup>1</sup> Cf N. SOLDO, *La "consolazione senza causa precedente come modello per l'atto di fede". Un'applicazione del metodo trascendentale di Karl Rahner agli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

### 1.1. Esperienza originaria e metodo trascendentale: oltre il nozionismo categoriale della fede

Karl Rahner ha saputo raccogliere la sfida proveniente dalla critica moderna all'atto di fede<sup>2</sup>, tanto da offrire in modo inedito un "armamentario teologico" utile ad una sua soluzione. A partire dall'analisi dei suoi testi<sup>3</sup>, emerge con evidenza che l'assenso di fede non è semplicemente l'adesione ad un oggetto storico-contingente della conoscenza, il cui fondamento trascendente risulterebbe di conseguenza difficilmente giustificabile, ma è autoattuazione trascendentale del soggetto credente stesso nella libertà e nell'amore. Rahner vuole affrontare seriamente la scissione creatasi in epoca moderna nella comprensione dell'atto di fede (che ha avuto una sua influenza nella prassi), in particolare nei suoi aspetti razionale, affettivo e teologale. Gli esiti a cui si era giunti si configuravano come una giustapposizione estrinseca di tali elementi, ma non ad una vera composizione fondata su una piena integrazione<sup>4</sup>. Pertanto, all'interno dell'atto di fede l'aspetto soprannaturale e quello razionale avevano bisogno di trovare un elemento compatibile con entrambi per un loro raccordo.

Il metodo trascendentale rahneriano restituisce così la possibilità all'assenso credente di una sintesi originaria – non *a posteriori* come composizione di elementi a sé stanti – dell'oggetto di fede con il soggetto credente. Tale sintesi, in cui si dà la loro unità, è possibile in quando hanno la medesima condizione di esistenza: il Mistero santo. Questa sintesi originaria – dispiegantesi e mediata storicamente – avviene, in una lettura trascendentale, come passaggio dal livello trascendentale a quello categoriale operato dalla grazia<sup>5</sup>.

Il metodo trascendentale ha aiutato Rahner a collocare la domanda circa l'atto di fede sulle condizioni di possibilità di un assenso a partire dai limiti della conoscenza, nonché della pluralità non gestibile e "concupiscente" dei saperi di fronte all'esperienza del mistero<sup>6</sup>. Rahner ha indicato una via nella lettura trascendentale che dell'atto di

<sup>2</sup> Cf F. MALMERG, «Analysis fidei» in K. RAHNER – J. HÖFER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, 1 Bd., Herder, Freiburg, 1957, 477; M. BRÜSKE, «Analysis fidei» in H.D. BETZ – D.S. BROWING – B. JENOWSKI – E. JÜNGEL, *Religion past and present*, I, Leiden, Boston 2007, 206.

<sup>3</sup> A tal proposito si veda: N. SOLDI, *La "consolazione senza causa precedente come modello per l'atto di fede"...*, 50-52.

<sup>4</sup> Nella letteratura teologica abbiamo prova di questo problema allorquando si formula un'ipotesi di *fides scientifica* che non ha portato a nessuna soluzione, come argomentato in P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, 37-42 (or. fr.: ID., «Les yeux de la foi», in *Recherches de Science Religieuse* 1(1910) 245-248); A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, PUG, Bamberg 2002, 265-292.

<sup>5</sup> Cf K. RAHNER, «Natura e grazia», in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 103 (or. ted. ID., «Natur und Gnade», in ID., *Sämtliche Werke [SW] 5/1*, a cura di K. LEHMANN – K.H. NEUFELD – J.B. METZ – A. RAFFELT – H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015, 123).

<sup>6</sup> Per Mistero santo Rahner intende l'orizzonte della trascendenza. È ciò che non possiamo cogliere ed abbracciare con un'anticipazione che va al di là di esso. La trascendenza non è solo la condizione di possibilità della conoscenza, ma anche della volontà e dell'amore e così costituisce il soggetto. A tal proposito: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Pao-

fede si può dare, ovvero quella esperienza originaria del soggetto nella quale, scoprendo il suo limite e nel contempo la sua apertura all'infinito, coglie in sé la struttura metafisica del suo oggetto di conoscenza, a cui giungerà attraverso la conoscenza trascendentalmente necessaria dell'aspetto storico contingente dello stesso oggetto. In altre parole, l'atto di fede ha la sua scaturigine in quell'esperienza originaria *a priori* di cui parla Rahner e che si dispiega *a posteriori* nella storia e nella conoscenza degli oggetti contingenti indeducibili. È l'applicazione del modello trascendentale all'atto di fede che nella teologia di Rahner trova le sue premesse solide e che qui vogliamo portare ad ulteriore sviluppo. Per far ciò dobbiamo chiederci, ancora, da cosa sia composta questa esperienza originaria.

Prima di procedere, però, ancora una precisazione. Si potrebbe pensare ed obiettare che, secondo quanto esposto, è tutto già predeterminato a livello trascendentale ed *a priori*, l'unico passaggio possibile sarebbe solo un'esplicitazione a livello storico-contingente. Premesso che una conclusione di questo tipo a nostro giudizio appare vaga e indefinita, perché non chiarisce il senso del termine "esplicitazione" in ordine ad un *a priori* trascendentale, è importante ricordare che la filosofia trascendentale in senso lato – ed in una certa misura ancora prefilosofica come nell'uso rahneriano – non è in opposizione reale ad un'antropologia della libertà dell'uomo, in cui diventa – come soggetto – autore creativo del proprio destino. È nostro parere che in un'obiezione del genere, ovviamente possibile e legittima, si risenta ancora di un errato modo di vedere il presupposto kantiano del metodo trascendentale<sup>7</sup>. Tuttavia il soggetto deve essere inteso in senso teologico sempre così come precedentemente chiarito e cioè nel suo strutturarsi nella storia e attraverso l'oggetto contingente di conoscenza. Inoltre, quando Rahner afferma che nell'*a priori* trascendentale si trova la totalità attuata di soggetto ed oggetto non intende questo in modo sostanzialista o indefinito. L'attuazione originaria è sempre da intendersi come condizione di possibilità di uno sviluppo che va a realizzarsi, è un "tutto già dato" in termini trascendentali. Egli indica con questo "tutto" i principi che gli permettono di sussistere, in questo senso contiene qualsiasi concretizzazione assunta nella storia, grazie alla libertà dell'uomo. Va intesa come una "sintassi" e non come una "morfologia".

Ovviamente Rahner non vuol negare il rischio – possibile – di una filosofia trascendentale che si risolve nell'*a priori*. In questo caso essa tradirebbe se stessa, perché negherebbe quella ragione pratica in ordine alla decisione concreta dell'uomo cui si rivolge il pensiero di Rahner. È necessario chiarire che, per un concetto di filosofia trascendentale ampio e prefilosofico, il problema del soggetto di conoscenza non è un settore della

lo, Cinisello Balsamo 1990, 96-98 (or. ted. *SW 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, 67-69); R. ZAS FRIZ DE COL, «Il mistero santo, fonte della vita cristiana», in G. SALATIELLO – ID., *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, G&B Press, Roma 2020, 157-170.

<sup>7</sup> Cf B.L. PUNTEL, «Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner», in H. VORGRIMLER (hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg Br. 1979, 198; anche cf N. KNOEPFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Tyrolia Ver., Innsbruck-Wien 1993, 155-156.

conoscenza paritetico ad altri, ma è realtà che precede gli altri in quanto ne è la condizione di possibilità<sup>8</sup>.

Dunque, l'esperienza originaria<sup>9</sup> è già sempre presente come realtà anonima, non delimitabile, non disponibile. Infatti ogni nome delimita, distingue, caratterizza. L'orizzonte infinito al quale approda la trascendenza e l'apertura che ci sorregge non possono essere denominati, perché sarebbe come catalogarli tra le realtà mondane. Esso è una realtà mai inseribile nel nostro sistema di pensiero, distinguibile e delimitabile. In questo modo sarebbe oggettivato, concepito come un oggetto tra gli altri, concluso concettualmente. Tale concettualità rimane vera solo perché, attraverso l'atto delimitante ed espriamente una oggettivazione nell'orizzonte della trascendenza come condizione della sua possibilità, invero un atto della trascendenza nel suo orizzonte infinito. L'anticipazione della trascendenza originaria, essendo orientata alla realtà anonima e originariamente infinita in forza di se stessa, non può avere alcun nome, è il silenzio dell'esperienza trascendentale. Dentro questi termini anche un'ipotetica accusa di panteismo sarebbe respinta, perché la distinzione che intercorre tra realtà categoriali non può essere modello per la distinzione tra Dio e mondo. Dio è sì distinto dal mondo, ma in quella distinzione che si manifesta nell'esperienza trascendentale originaria. La distinzione viene da Dio e dà vita ad una più grande unità. Essa viene sperimentata come ciò che sorregge tutta la realtà e diventa comprensibile a partire da questo orizzonte. Così proprio essa afferma il rapporto esistente tra Dio e mondo e solo così la distinzione diventa comprensibile<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Paoline, Roma 1973, 126 (or. ted. *SW* 22/1.a, «Überlegungen zur Methode der Theologie», 317).

<sup>9</sup> Per «esperienza originaria» Rahner intende l'unità nella distinzione tra autopossesso originario e riflessione. Il livello di analisi a cui egli ci porta individua che non esiste solo l'«in sé» oggettivo di una realtà, da un lato, e il suo concetto chiaro e distinto, dall'altro, bensì esiste un'unità più originaria –ovviamente non in tutti i casi, di certo però nel caso dell'esistenza umana vissuta – fatta della realtà e dell'«essere-presso-se-stessa» di questa realtà, unità che è più intensa e più originaria di quella che esiste tra tale realtà ed il suo concetto oggettivante. Quando vivo qualsiasi stato della mia vita, esso è in un'unità originaria fatta di realtà e del suo essere-presso-se-stessa che non può essere comunicata in modo adeguato dal concetto scientificamente oggettivante di essa. Tale unità tra la realtà ed il suo originario essere-presso-se-stessa nella persona è già presente nella libera autorealizzazione dell'uomo. Dall'altro lato Rahner precisa che la conoscenza originaria include anche un momento di riflessione, infatti nell'uomo l'unità originaria tra realtà e concetto esiste nel linguaggio (cf K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Milano, 1963, 78-79 [or. ted. *SW* 4, «Hörer des Wortes» {1963}, 77]; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 33-36 [or. ted. *SW* 26, *Grundkurs des Glaubens*, 21-23]; si segnala, inoltre, a p. 130 dell'or. ted.: «Auch wenn ein durch einfache Introspektion und individuelle Thematisierung seiner transzendentalen ursprünglichen Erfahrung eine solche transzendente Erfahrung der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes nicht entdecken oder von sich nicht mit eindeutiger Sicherheit aussagen könnte, so kann er dennoch, wenn ihm diese theologische, dogmatische Interpretation seiner transzendentalen Erfahrung durch die Offenbarungsgeschichte, durch das Christentum geboten wird, in ihr seine eigene Erfahrung wiedererkennen»).

<sup>10</sup> Cf ID., «Sulla teologia del simbolo», in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-108 (or. ted. ID., *SW* 18, «Zur Theologie des Symbols», 423-457). Quando Rahner parla dell'ente che ha come caratteristica ontologica il finito e la pluralità da essa derivante, indica una unità più originaria che permette a questa pluralità di non essere solo somma di parti. L'ente si esprime

## 1.2. Autoattuazione trascendentale e prassi credente

Proseguiamo nell'esposizione della nostra indagine ripartendo dall'esperienza originaria che lega il soggetto trascendentale e l'oggetto di fede pocanzi descritta. Possiamo affermare che essa si realizza non più in un assenso nozionale, laddove l'oggetto sarebbe proprio un Dio ridotto ad oggetto categoriale<sup>11</sup>, ma in un soggetto trascendentale che trova nel mistero come orizzonte la condizione di possibilità della sua libertà e del suo amare. In questo caso, dunque, la struttura ontologica del pensiero e i modelli di causalità usati da S. Tommaso sino alla Neoscolastica (anche nel pensiero Neotomista) sembrano non poter più giustificare la comprensione dell'atto di fede.

Benché nella teologia di Tommaso d'Aquino rileviamo come la fede sia un'esperienza che supera il suo stesso atto, tanto da trovarne il centro nella grazia identificata come luce ed istinto<sup>12</sup>, tuttavia essa è compresa con maggiore accento nella sua dimensione noetica, più che in quella soteriologica. La sistematica di tale questione e la nostra ricerca ci permettono di riscrivere anche l'impostazione della domanda stessa sulla conciliazione degli elementi componenti l'atto di fede, aprendoci a prospettive nuove. Riprendiamo brevemente la dottrina tomista della conoscenza sia intramondana che del Trascendente per situare ed individuare il punto centrale della nostra indagine. La conoscenza di fede si realizza attraverso le due facoltà dell'anima: l'intelletto e la volontà. La radice della volontà è nell'intelletto (*STh* I, q. 82, a. 4), esso ha la funzione di astrarre gli intelligibili (attraverso *intellectus agens*) e di illuminazione dell'intelletto possibile (*intellectus possibilis*), operata da Dio. La ragione, nel Medioevo, è intesa comunemente come intelletto pratico (Alberto Magno, *Summa Theologiæ*, II, 93, I), come una virtù cioè che lascia intendere (dal suo carattere intuitivo) ciò che la forza illuminatrice di Dio muove. In particolare, la conoscenza per l'Aquinato è di due tipi: naturale e per grazia. La conoscenza secondo la ragione naturale considera i fantasmi (o immagini)<sup>13</sup>, impressi dalle cose sensibili, e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiano dai fantasmi concezioni intelligibili. Ora, la nostra conoscenza umana, sia naturale che soprannaturale, è aiutata dalla grazia della Rivelazione. Il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume di grazia, mentre – nei casi in cui non vi è esperienza sensibile dell'oggetto, come nelle esperienze spirituali e mistiche – si formano, per virtù divina nell'immaginazione dell'uomo anche immagini sensibili, assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose ester-

realizzando l'unità nella pluralità attraverso il principio di causalità formale che ridisegna il rapporto tra l'essere e l'ente.

<sup>11</sup> Cf J. AUER, «Erleuchtungsgnade», in *LThK* III, 1015-1016.

<sup>12</sup> THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, voll. 49, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romæ 1882ss (*OpTh*): *In Joan.*, 6, lect. 4; *In Rom.*, 8 lect. 6; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, voll. I-IV, (testo latino dall'Edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014 (*STh*), II-II, 2,9, ad. 3.

<sup>13</sup> «I fantasmi, infatti, sono le immagini delle cose sensibili, ma differiscono da queste perché sono svestiti della materia, [...]» (*OpTh: De An.*, lib. III, lect. 13).

ne<sup>14</sup>. È il *lumen* che assolve la funzione propria dell'intelletto agente di illustrare i *phantasmata*. È per Tommaso una forza che muove, ma non produce nessuna *certitudo evidentiae*, è una *Hohlform*, cioè una forma vuota, nel senso che non porta nessun contenuto, ma è principio di conoscenza ed ha l'*instinctus*<sup>15</sup>. L'*illuminatio* esprime il legame tra l'oggetto di conoscenza e soggetto conoscente<sup>16</sup>, dunque permette alla ragione di inclinare la volontà verso un oggetto. In questo modo, secondo le categorie aristoteliche, parliamo di *habitus* infusi che vengono in aiuto alle facoltà operative di intelligenza e volontà. Infatti stando al percorso di Tommaso, l'*illuminatio* crea un'inclinazione di tipo affettiva perché l'intelletto agente riconosca i *phantasmata* e la volontà sia determinata all'oggetto materiale. Questo oggetto, però, ha anche un suo aspetto formale – oltre a quello materiale – come *principium subiecti*, dunque oggetto formale soprannaturale.

Ricapitolando, la conoscenza delle cose naturali, secondo Tommaso d'Aquino, ha una sua connaturalità con quella delle cose soprannaturali<sup>17</sup>. Essa avviene in quanto il *lumen* consente all'intelletto di astrarre i *phantasmata* grazie all'oggetto formale che ne rileva la *species*. Nella conoscenza di Dio, il *lumen*, accompagnato dalla connaturalità dell'*instinctus Dei*, trova la possibilità di conoscere ciò che non è sensibile in quanto l'oggetto formale è soprannaturale, Dio prende il ruolo della *species*<sup>18</sup>. In epoca moderna questo schema venne messo in discussione<sup>19</sup>, in quanto la ragione assunse una sua configurazione autonoma rispetto all'Assoluto, spostando l'asse della sua funzione dall'aspetto oggettivo a quello soggettivo storico-contingente. Così l'impianto deduttivistico della conoscenza – che vede la prassi discendere dalla teoria in modo da strutturare il particolare come caso singolo dell'universale – viene contestato e ridiscusso in modo irrevocabile. In questo modo, la ragione si comprese come inadeguata e parziale rispetto alla complessità irriducibile della realtà<sup>20</sup>, mettendo in discussione anche la conoscenza della Trascendenza. Se Tommaso aveva superato il dualismo platonico ed il sostanzialismo aristotelico con l'identificazione di *intelligentia et esse*<sup>21</sup>, la modernità progressiva-

<sup>14</sup> Cf *STh*, I, q. 12, a. 13co.

<sup>15</sup> Cf M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald, Mainz 1961, 161.

<sup>16</sup> Cf R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Éd. Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, Louven-Paris, 1969, 46.

<sup>17</sup> Cf M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

<sup>18</sup> La conoscenza viene caratterizzata da due tipi di *species*: quella "impressa" come principio e quella "espressa" come termine. La prima si riferisce all'oggetto che si rende presente al soggetto nella sensibilità, mentre la seconda intende la riproduzione rappresentativa che dell'oggetto viene fatta ed è quella a cui qui facciamo riferimento (*phantasma*) (cf *STh* I, q. 85, a. 2).

<sup>19</sup> Cf N. SOLDI, *La "consolazione senza causa precedente come modello per l'atto di fede"*, 36-46.

<sup>20</sup> Cf K.R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, Il Mulino, Bologna 2000, 41-94.

<sup>21</sup> Con la trascendentalizzazione dell'essere l'esistenza che lega il concetto di essere alla contingenza diventa una possibilità stessa dell'essere non contraddittoria (ciò che l'intelletto può concepire come concetto) e non una sua dimensione extramentale legata dai principi di analogia e partecipazione. A tal proposito: S. MURATORE, *Filosofia dell'essere*, SanPaolo, Cinisello Balsamo 2006, 28; ID., «Intelligentia et esse. La dottrina tomista del conoscere», in ID. – A. ROLLA, *Una Ostia. Studi in onore del Cardinale Corrado Ursi*, Ed. D'Auria, Napoli 1985, 631-632; *OpTh: I Quæstio de Veritate*, 7; *STh* 1 16,5 620; J.-F.

mente esclude la possibilità di un oggetto formale soprannaturale per un oggetto materiale di conoscenza – operando l’inversione del primato dell’intelletto sulla volontà –, immanentizzando il principio stesso di causalità: l’essere non è più compreso attraverso il rapporto di analogia di proporzionalità o attribuzione con Dio. L’architettura che sorreggeva la dottrina della fede così non è più giustificabile nel nuovo panorama filosofico e nel più vasto orizzonte culturale dell’esperienza credente<sup>22</sup>.

Rahner, a tal proposito, ci permette di capire che questi modelli sono molto parziali, perché non spiegano come la motivazione razionale sia in rapporto con la volontà e la determini e se la volontà abbia, per converso, una sua influenza sulla motivazione razionale. Inoltre, la ragione teoretica non è in grado di rilevare alla complessità e totalità di elementi che si intrecciano nel momento in cui l’uomo sceglie la fede e dirige la sua attenzione verso la ragione pratica. Poiché nella conoscenza dell’oggetto categoriale l’uomo non solo lo può “possedere”, ma ha anche la possibilità di conoscere se stesso attraverso il mistero, che è condizione di possibilità del suo esistere e del loro rapportarsi, allora possiamo ben capire che la questione del fondamento trascendente dell’atto di fede (formulato come “autorità di Dio”), se privo del suo riferimento all’interno dell’esistenza umana, rischia di non portare a nessuna realizzazione dell’atto stesso. In altre parole, l’operazione compiuta da Rahner è quella di chiarire come il trascendente diventi trascendentale per l’uomo.

Ciò significa porre l’accento sulla motivazione della fede, che non può essere soltanto un risultato succedaneo di una considerazione scientifica all’interno di un processo solo razionale, non è cioè solo questione di ciò che è tematico nell’uomo<sup>23</sup>. A questo livello si verifica una diastasi: l’estensione della motivazione della fede che l’uomo è

COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, 197-202; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Ver., Einsiedeln 2003, 472-474 (oggettivazione dell’essere); ID., *Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger*, Patmos Ver., Düsseldorf 1971, 49-60 (cap.: Franz Suárez und die Neuzeitliche Metaphysik). F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III* a cura di Esposito, Bompiani, Milano 2007. Suárez si allontana da Tommaso nel concetto di essere («ens ut nomen», disp. II, 4, 3-4) e nell’oggetto della metafisica («ens ut sic», Disp. II,1, 26) abbandona il concetto analogo tomista verso l’univocità dell’essere di Scoto; F. VOLPI, «Suárez e il problema della metafisica», in F. CHIERGHIN – F.L. MARCOLUNGO, *Metafisica e modernità*, Antenore Editore, Padova 1993, 27-52.

<sup>22</sup> Se per Tommaso d’Aquino la radice della volontà è nell’intelletto (*STh* I, q. 82, a. 4), nella prima modernità, pur rimanendo in piedi l’impianto metafisico della conoscenza, si genera una nuova impostazione. In Cartesio si verifica quel capovolgimento che pone il primato della volontà sull’intelletto (*Meditazioni metafisiche*, IV, 66), nonostante il tentativo di Spinoza di unificarli, sempre come una riconduzione della volontà all’intelletto (*Etica* I, prop. 32). La ragione inoltre prenderà dall’intelletto la funzione di dividere e comporre le nozioni astratte, sostituendo però il *lumen* divino con un procedimento analitico-matematico (CARTESIO, *Regole per la guida dell’ingegno*, X, 366). In questo modo progressivamente Dio non sarà più il fondamento a cui tutto si riconduce, ma diventerà garante di un ordine geometrico in un sistema che, da deduttivo, prende sempre più un carattere induttivo. Il processo di emancipazione dell’uomo da Dio avviato già con l’ingresso del concetto di «natura», ora segna un nuovo significativo passaggio.

<sup>23</sup> Cf K. RAHNER, «Sull’odierna formazione dei futuri sacerdoti», in ID., *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 216 (or. ted. *SW* 16, «Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester», 444).

capace di tematizzare non coincide con la motivazione della fede vissuta<sup>24</sup>. Non si tratta di avallare un modo irrazionale di credere, ma di rilevare come si attui l'esistenza di un credente in una decisione esistenziale, ovvero di collocare l'uomo in un'antropologia trascendentale, che lo situa nella storia della salvezza.

Se la dinamica razionale non può esaurire in un procedimento *a posteriori* la sintesi di soggetto e oggetto, l'esperienza originaria in modo atematico offre questa possibilità, senza esautorare comunque il ruolo della ragione ed il suo essere un dato di coscienza. Il prossimo paragrafo ci consente di riconoscere nella categoria di *consolazione senza causa precedente* – attraverso l'applicazione del metodo trascendentale rahneriano – la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede e, dunque, di ricavare da essa gli elementi teoretico-pratici utili a comprendere e sciogliere i nodi critici di tale sintesi.

## 2. La *consolazione senza causa precedente* come categoria sintetico-originaria dell'atto di fede

Karl Rahner, parlando della *consolazione senza causa precedente* di Ignazio di Loyola, precisa: «E perciò [Ignazio] poteva [...] portare innanzi nella vita quotidiana l'«esperimento» della consolazione nel confronto tra l'oggetto singolo finito e la pura apertura a Dio [...]»<sup>25</sup> ed ancora: «[...] si tratta non solo di una sintesi tra l'oggetto di elezione e l'«oggetto» dell'esperienza divina, [...], ma si tratta della possibilità di sintetizzazione tra l'attuazione soggettiva dell'esperienza divina quale atteggiamento religioso di fondo che va conservato da una parte e della direzione dell'elezione dall'altra»<sup>26</sup>, cosicché possiamo affermare che individua in essa la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede. Il *Kernpunkt* del nostro studio risiede proprio in questo nucleo concettuale: la *consolazione senza causa precedente*<sup>27</sup> ci permette di elaborare una teoria della

<sup>24</sup> Cf *Ibidem*, 220-221 (or. ted. *Ibidem*, 448, 158).

<sup>25</sup> *Id.*, in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 140 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 411).

<sup>26</sup> *Ibidem*, 143 (or. ted. *Ibidem*, 413-414).

<sup>27</sup> Nelle *Regole per lo stesso scopo con maggiore discrezione di spiriti, e giovano più per la seconda settimana* troviamo descritta la *consolazione senza causa precedente*: «[...] È solo di Dio nostro Signore dare consolazione all'anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, fare mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina volontà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelletto e volontà» («Monumeta Ignatiana» in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, edizione critica delle fonti, Madrid 1894-1932; Roma 1932s [MHSI-MI]: series secunda: exercitia spiritualia, tomus unicus, (330.1-2) 388; anche (336.1) 392; anche MHSI-MI: series secunda-Directoria (1540-1599), 517, doc. 31, n 121: «Esta consolación no es hàbito ma es como una pasión espiritual dada sobrenaturalmente, cuya, condición es, que, quando està presente, los actos de virtud se hazen con sabor, gusto, ynflamación del afecto, y aquello no se puede pegar a otro: nemo novit, nisi qui accipit»). Essa definisce una modalità attraverso la quale il soggetto/esercitante realizza la sua elezione, cioè quel discernimento operativo che porta alla scelta particolare del «meglio» conforme alla volontà di Dio.

“conoscenza inoggettuale” di Dio che spiega come l’uomo possa conoscerlo e dare a Lui il suo assenso senza cosificarlo. Ciò significa, da un punto di vista epistemologico, che *species* non è semplicemente una struttura apriori dell’intelletto, ma attualizzazione dell’eccedenza di esistenza che anticipa e rende possibile la vita di grazia.

### **2.1. Una premessa: un’ontologia esistenziale per l’elezione in Ignazio secondo Karl Rahner**

Il saggio del 1956, vergato in occasione del quarto centenario dalla morte di Ignazio, costituisce un riferimento imprescindibile per capire la struttura teologica della *consolazione senza causa precedente* e così poter cogliere la sua rilevanza per l’atto di fede. Ecco l’incipit da cui sviluppa il suo discorso:

C’è una letteratura pia la quale precede la riflessione teologica, è più originale di quest’ultima, è più sapiente e sperimentata della sapienza di scuola; una letteratura dove la fede della chiesa, la parola di Dio e l’azione dello Spirito Santo che non cessa di operare nella chiesa si esprimono con una forma più originale di quella che si ha nei trattati teologici<sup>28</sup>.

È evidente che la *Weltanschauung* teologica di Ignazio, così come Rahner la intende, non è fatta di affermazioni del Magistero e Sacra Scrittura da una parte, mentre l’esperienza vissuta della fede da un’altra. Entrambi gli aspetti coesistono in un’assimilazione creatrice possibile grazie ad un’esemplarità produttiva, dove la chiave di volta non è data da un processo deduttivistico, bensì da una ricomprensione secondo un’originalità del soggetto che non può esaurirsi nell’applicazione di regole universali e generali. In altre parole, Rahner parla di una produzione letteraria a carattere sapienziale capace di cogliere la verità trascendente nel suo carattere tipologico, cioè come modello che rappresenta non un termine ma, al contrario, una premessa da cui si sviluppano e generano nuovi ed ulteriori modelli<sup>29</sup>. Gli Esercizi spirituali risultano tra quegli scritti non collocabili allo stesso livello della Scrittura o del Magistero, tuttavia, rappresentano un’attuazione del Cristianesimo e non un adeguamento pratico derivato da principi astratti della teologia<sup>30</sup>. Il ruolo nella prassi di fede di questo modello “generativo” e non “replicati-

<sup>28</sup> Cf K. RAHNER, *L’elemento dinamico nella Chiesa*, 80 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 369).

<sup>29</sup> Questo concetto è ulteriormente chiarito in: A. ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola*, Tyrolia Ver., Innsbruck-Wien 1996. Con gli Esercizi, nel cristianesimo e nella chiesa, il soggetto davvero si afferma come qualcosa di nuovo, che Rahner testimonia quando scrive: «[...] Ignazio non è tutto nell’espressione letterale dei suoi Esercizi spirituali; [...]» (K. RAHNER, *Teologia dall’esperienza dello Spirito*, [Nuovi Saggi VI], Paoline, Roma 1978, 228, or. ted. *SW 25*, 224: «[...] Ignatius nicht einfach im Wortlaut seiner geistlichen Übungen gegeben; [...]» (trad. it).

<sup>30</sup> Ecco perché Arno Zahlauer in *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola* parla di modello produttivo. C’è nella tradizione della chiesa un’esperienza di Dio fatta e compresa (non solo con la ragione) capace di informare e fecondare i processi teologici e non solo di essere “esemplificazione” o riduzione in chiave pratico-pastorale di essi, non perché sia ripetuta pedissequamente secondo il modello della ripetizione, ma quello creativo della generazione.

vo” è di fondamentale importanza perché implica e presuppone un’antropologia più articolata. L’uomo che dà il suo assenso di fede non conferma semplicemente un dato razionale, poiché abdicerebbe così alla sua soggettività, al contrario, nell’esprimerlo la attiva e la esprime in tutta la sua complessità. Ecco dunque, il Magistero e la Sacra Scrittura, ciascuno secondo il suo grado di vincolo, rappresentano la “sintassi” attraverso la quale si costruisce un rapporto personale tra il soggetto ed il Trascendente. Ecco quanto Rahner afferma:

[...] negli Esercizi Ignazio ammette che l’uomo ha a che fare con una possibilità praticamente sperimentabile che Dio gli comunichi la propria volontà, il cui contenuto non è riconoscibile attraverso le riflessioni razionali compiute dall’uomo credente, a partire dalle massime universali della ragione e della fede da una parte, e attraverso la loro applicazione a una certa situazione analizzata discorsivamente in modo altrettanto razionale dall’altra<sup>31</sup>.

Secondo Rahner questa tesi è premessa ai primi due tempi di elezione, poiché il terzo è un supplemento in caso di mancanza delle condizioni indicate nei primi due. Il nostro Autore sostiene che Ignazio abbia voluto affermare con l’elezione che Dio manifesta la volontà propria in una specie di «ispirazione individuale»<sup>32</sup> che si attua dentro la rivelazione pubblica della chiesa e della ragione, ma che nella sua concretezza può essere conosciuta unicamente da questa mozione ulteriore che proviene da Dio. Qui troviamo il punto essenziale attraverso il quale Rahner legge l’esperienza di Ignazio: l’elezione ha un carattere di immediatezza. Non essendo, tuttavia, né una *visio beatifica*, né una rivelazione vera e propria, Rahner si chiede di fronte a quale tipo di conoscenza si trovi. Infatti, per lui, il teologo deve tentare di giustificare ontologicamente tale processo, ma dentro l’orizzonte della prassi credente. Egli non deve spiegare solo le affermazioni delle persone ispirate, giustificarle o correggerle eventualmente. Gli si chiede, invece, che nella sua teologia adotti gli strumenti utili per portare a coscienza riflessa quanto qui è vissuto e renderlo giustificabile e comprensibile, quindi comunicabile. A tal proposito aggiunge:

Ignazio presuppone tacitamente un’ontologia esistenziale, nella quale una decisione morale come realtà individuale non è semplice caso di norme morali di carattere universale, in cui invece nella sfera della decisione morale esiste la realtà positivamente individua, unica, che non è pura delimitazione negativa di un elemento universale, come avviene secondo la concezione dell’antica scolastica, tomista, tra la realtà singola materiale e la sua idea essenziale. È bensì vero che, per Ignazio, nell’oggetto dell’elezione sta anche una natura universale, ma il suo contenuto non si esaurisce lì<sup>33</sup>.

Il teologo è chiamato a cercare un’ontologia più articolata capace di cogliere ciò che non viene dall’universale, ma che è unico e irripetibile. In altre parole, potrebbe riconoscere la natura e l’essenza universale e la sussumibilità del singolare nell’universale.

<sup>31</sup> Cf K. RAHNER, *L’elemento dinamico nella Chiesa*, 88 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 375).

<sup>32</sup> Cf *Ibidem*, 96 (or. ted. *Ibidem*, 381).

<sup>33</sup> Cf *Ibidem*, 101 (or. ted. *Ibidem*, 384).

Questa ontologia dovrebbe considerare piani e pluralità di dimensioni nell'uomo che, in quanto persona spirituale, partecipa alla sussistenza della pura forma, la quale non si risolve nell'essere ordinata alla materia quale principio di ripetibilità<sup>34</sup>.

Dunque, per comprendere meglio cosa l'“Ignazio di Rahner” intenda per immediatezza, dobbiamo tener presente che essa può essere ricavata da un'ontologia esistenziale – in questo senso più articolata – di un soggetto indeducibile da norme universali il cui oggetto di conoscenza non ha solo un carattere morale entitativo-categoriale. A questo punto Rahner arriva alla logica della conoscenza dell'esistentivo in Ignazio.

## **2.2. La consolazione senza causa precedente e la logica della conoscenza esistenziale secondo Sant'Ignazio di Loyola: una proposta di applicazione del metodo trascendentale rahneriano**

Per Rahner, dalle *Regole* di Ignazio è possibile ricavare un'evidenza che assolve alla funzione dei principi primi della logica e dell'ontologia:

[...] esiste per Ignazio un'evidenza di fondo, preordinata alle singole regole e tecniche della discrezione degli spiriti, la quale, in questo ambito, svolge in certa misura la funzione assunta dai principi primi della logica e dell'ontologia nell'altra conoscenza e che, diversa dalle altre regole, sia essa appunto a renderle possibili in modo da farne l'applicazione e l'impegno regolato di questa evidenza fondamentale, cosicché queste regole rappresenterebbero una specie di logica soprannaturale e richiamerebbero a loro volta esse stesse al loro “principio primo”<sup>35</sup>.

La *consolazione senza causa precedente* secondo l'interpretazione rahneriana, collocandosi, in questo contesto, vuole essere un contributo ad una letteratura teologica che non sia disgiunta dalla prassi di fede o che non veda quest'ultima solo come il risultato di applicazioni di regole. La consolazione ha un suo valore conoscitivo perché ne assolve tutte le funzioni e nel far ciò rivela un volto ed una funzione “generativa” della soggettività.

Rahner subito precisa che il concetto di consolazione va distinto dall'oggetto della consolazione, cioè dalla causa, che è dato internamente all'atto della consolazione e non ne è solo presupposto logico<sup>36</sup>. Egli riprende ancora la seconda regola per la seconda settimana degli Esercizi e precisa che è per il tramite della «causa», cioè «previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto», che viene la consolazione negli atti di intelletto e

<sup>34</sup> Cf ID., *Uditori della Parola*, 29-42 (or. ted. SW 4, «Hörer des Wortes», 8-28).

<sup>35</sup> ID., *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 118 (or. ted. SW 10, «Das Dynamische in der Kirche», 396). Ph. Endean stabilisce questo parallelismo tra i principi primi della logica aristotelica e l'evidenza di fondo della discrezione degli spiriti individuando nell'immediatezza il concetto chiave (cf PH. ENDEAN, *Karl Rahner and ignatian spirituality*, Oxford University Press, New York 2001, 172-182).

<sup>36</sup> Cf K. RAHNER, in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 120 (or. ted. SW 10, «Das Dynamische in der Kirche», in particolare: III. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, 397).

volontà. In sintesi, l'oggetto è qualcosa da cui intelletto e volontà traggono la consolazione. Dunque, quando si parla di *consolazione senza causa precedente* il nostro Autore intende una mancanza di oggetto. Posto in questi termini sembrerebbe una contraddizione, in quanto un'esperienza senza oggetto implicherebbe una sua natura inoggettuale.

A questo punto Rahner inizia a strutturare la sua lettura trascendentale della consolazione e chiarisce:

La mancanza di oggetto è la pura apertura a Dio, l'esperienza senza nome e priva d'oggetto, dell'amore di quel Dio che è elevato al di sopra di tutto quanto e singolo, indicabile e distinguibile, l'esperienza di Dio come Dio. Non si ha più un "oggetto qualsiasi", bensì l'essere attratta tutta quanta la persona, col fondo della sua esistenza, nell'amore oltre ogni oggetto determinato, limitabile, nell'infinità di Dio quale Dio, quale *divina majestad: trayéndola toda en amor de la su divina majestad*<sup>37</sup>.

In questa seconda regola, Rahner collega il concetto di *consolazione senza causa precedente* all'«essere attratta tutta quanta la persona nell'amore della sua divina maestà».

Ancora aggiunge:

Il "precedere" è inteso unicamente nel senso che la semplice percezione di un oggetto "precede" la presa di posizione esistenziale di tutta la persona (*toda*) nei suoi riguardi, come è già stato mostrato. Il *sin causa* dice perciò: Dio, come lui solo, in quanto non è dato in un determinato pensiero di natura oggettuale, puramente in modo concettuale, non è "rappresentato" o legato ad un'altra realtà sia pur importante sotto l'aspetto religioso [...]»<sup>38</sup>.

Le affermazioni sopra espresse rintracciano la lettura trascendentale che Rahner fa della *consolazione senza causa precedente*. Essa è fondamentale per verificare la sintesi tra soggetto ed oggetto nell'assenso di fede. Ciò che questo tipo di analisi pone sotto interrogazione è proprio la condizione che permette al soggetto di riconoscere Dio nell'essere attratta tutta la persona con il fondo della sua esistenza ed il mutuo rapporto di condizionamento del soggetto con l'oggetto, superato nell'aspetto contingente e collocato nell'apertura trascendentale del soggetto. Ancora, quando spiega la seconda regola per la seconda settimana<sup>39</sup> nei termini di "attrazione" dell'uomo nell'infinità di Dio, interpreta chiaramente il soggetto storico-contingente come aperto all'infinito, inoltre, quando nella seconda regola, al punto 2, Ignazio spiega il «senza causa» della consolazione come «senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto»<sup>40</sup>, mediante atti di intelligenza e volontà, sta affermando che la luce dell'intelletto può essere intesa come una *Holform*. A tal proposito Rahner, comprendendo l'intelletto come elemento forma-

<sup>37</sup> *Ibidem*, 121-122 (or. ted. *Ibidem*, 396-397); a tal proposito si veda anche J.C. SCANNONE, «Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner», in H. VORGRIMMLER, *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, 87-89.

<sup>38</sup> K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 122-123 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», in particolare: III. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, 398-399).

<sup>39</sup> Cf. *MHSI-MI*, series secunda: exercitia spiritualia, tomus unicus, (330) 388.

<sup>40</sup> *Ibidem*, (330) 388.

le *a priori* che si unisce alla *materiae causa*, così che la sua rappresentazione mentale diventa intellegibile, applica un'analisi chiaramente trascendentale al ruolo dell'intelletto nella consolazione.

Esaminato ciò, abbiamo da considerare ancora un elemento importante. Per il nostro Autore il "precedere" della causa indica che la percezione di un oggetto anticipa la presa di posizione esistenziale di tutta la persona nei suoi riguardi. Ciò che viene implicato così in questo rapporto richiama il concetto di percezione previa dell'essere, ma anche il rapporto tra esperienza originaria ed esperienza aposteriorica di Dio. In *Missione e grazia* troviamo un'indicazione concreta e inequivocabile seppur solo prodromica della sua lettura trascendentale degli Esercizi. Nel testo in oggetto è lapidario:

Egli [Sant'Ignazio] quindi voleva trovare Dio in tutto. Ciò, a sua volta, significa che egli era pienamente consapevole che le cose anche più sublimi, persino nel campo della religione, non sono Dio. Così anche il suo amore della croce, che pure è sempre presente negli esercizi, viene ancora una volta mantenuto in questa glaciale indifferenza. Si potrebbe anche affermare, se questo concetto dice qualcosa a chi lo afferra, che sant'Ignazio è l'uomo dalla pietà "trascendentale", piuttosto che quello dalla pietà "categoriale"<sup>41</sup>.

Se questo punto viene accostato alla logica dell'immediatezza di Manresa<sup>42</sup>, che è confluita nella grazia, abbiamo conferma che l'accostamento delle strutture sopra elencate sono compatibili con un rapporto tra metodo trascendentale e spiritualità ignaziana in Karl Rahner<sup>43</sup>.

### **2.3. La consolazione senza causa precedente e l'applicazione del metodo trascendentale allo schema di rappresentazione sensibile**

Addentriamoci nella struttura interna della *consolazione senza causa precedente*: «[...] da una parte la pura luminosità senza oggetto dell'intera esistenza che, consolata, in modo che supera ogni realtà indicabile viene tolta a se stessa e assunta nell'amo-

<sup>41</sup> K. RAHNER, «Pietà ignaziana e devozione al Sacro Cuore», in ID., *Missione e grazia*, Paoline, Roma 1966, 775-776 (or. ted. *SW 13*, «Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung», 456; *Ibidem*, «*Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*», 515).

<sup>42</sup> Cf R. GARCÍA MATEO, «La spiritualità ignaziana: principio e fondamento del pensiero di Karl Rahner», in G. SALATIello, *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 221-222. In questo saggio, l'Autore presuppone, a proposito della *Gotteserfahrung* in senso rahneriano, il rapporto tra Ignazio e Karl Rahner, ma non indica né fonti, né articolazioni storico-sistematiche a tal proposito. Si veda anche: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Comunicare con Dio ed il metodo trascendentale**», in *Ignaziana* 29 (2020) 136-137: [www.ignaziana.org](http://www.ignaziana.org).

<sup>43</sup> Su questo, gli studi di Schneider, Zahlauer, Endean, García Mateo benché gettino i presupposti, non arrivavano a delineare una genesi storico-documentaria e teorica della strutturazione dell'esperienza ignaziana in Karl Rahner. Un'interessante prospettiva si apre nel saggio: PH.G. RENCZES, «La grazia», in G. SALATIello, *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, 94-101. L'Autore rintraccia un nesso ampio della grazia, a partire da *L'elemento dinamico*, dall'indifferenza ignaziana. Con il nostro lavoro vogliamo inaugurare un ulteriore passaggio in questa direzione attraverso le categorie di «immediatezza», «indifferenza» e *consolazione senza causa precedente* in chiave trascendentale-esistentiva.

re di Dio, dall'altra l'essere consolati di fronte ad un determinato oggetto di natura categoriale»<sup>44</sup>.

Il discorso sin qui condotto sulla struttura trascendentale della consolazione ci permetterà di entrare in modo più profondo e chiaro nell'interpretazione rahneriana, così da poter completare l'argomentazione della nostra proposta riguardo le possibilità che l'uomo di oggi ha di credere nel Dio di Gesù Cristo.

Rahner si concentra più sulla mancanza di oggetto che sulla causa precedente, perché egli vede la possibilità di un'illuminazione causata direttamente da Dio, ovvero senza uno schema di rappresentazione sensibile (il *phantasma* nella dottrina tomista del conoscere):

Infatti un'esperienza che si ha senza una rappresentazione sensibile, o nella quale questa non ha la solita proporzione normale con il contenuto di pensiero, (oggettivamente) è già l'esperienza della capacità di trascendenza. Poiché se nella conoscenza spirituale normale non si immagina un tale doppio figurato della specie sensibile quale *species intellectualis* (ciò che renderebbe superflua la *conversio ad phantasma*), allora quello che rimane, una volta soppresso lo schema sensibile di rappresentazione, non può che essere l'esperienza della capacità di trascendenza come tale, ciò che poi *eo ipso* significa un'esperienza "senza oggetto", anche se non un'esperienza vuota di contenuto<sup>45</sup>.

L'analisi trascendentale della *consolazione senza causa precedente* ci legittima nell'affermare che l'orizzonte della totalità solo nel quale l'oggetto può essere colto e sintetizzato in un processo di conoscenza, non va pensato solo *a posteriori* e in modo contingente, perché questo orizzonte diventa struttura trascendentale del soggetto conoscente. Essa, come abbiamo verificato, grazie al concetto di immediatezza, assume anche un carattere aposteriorico-contingente, così da evitare ogni deriva di trascendentalismo. Dunque, la *consolazione senza causa precedente* non vuol implicare l'assenza dell'oggetto di conoscenza, bensì un oggetto che diventa "trasparente" fino ad arrivare alla tematizzazione (che non vuol dire solo razionalizzazione) della soggettività<sup>46</sup>. Questo problema non poteva essere risolto perché, mancando l'applicazione trascendentale, l'oggetto di conoscenza rimaneva bloccato nel suo aspetto oggettuale solo aposteriorico e la sua tematizzazione era intesa solo dal punto di vista razionale. Tutto ciò impediva il raggiungimento di una conclusione.

<sup>44</sup> K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 124 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 400).

<sup>45</sup> *Ibidem*, 125-126 (or. ted. *Ibidem*, 401-402).

<sup>46</sup> Cf *Ibidem*, 121 (or. ted. *Ibidem*, 398-399); anche R. GARCÍA MATEO, «Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el currículum académico de su autor», in J. PLAZAOLA, *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, Mensajero, Bilbao 1998, 478.

## Conclusione

Il presente saggio ha voluto indagare il rapporto che esiste tra l'atto di fede e la *consolazione senza causa precedente*, secondo l'applicazione del metodo trascendentale rahneriano. Più precisamente, riconoscendo in tale categoria ignaziana la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede, vogliamo affermare che è la sua stessa esperienza a guidarci alla sua comprensione, perché non è la nostra teologia a 'costruirla', mentre questa può aiutare ad assumere la posizione giusta davanti al Mistero, comprendendone la logica e la 'pedagogia'. In definitiva detta indagine vuole ridiscutere tutte quelle premesse teoretiche che hanno prodotto un uomo teso a voler essere padrone sia di Dio sia del pensiero che da Lui si genera. Il metodo trascendentale rahneriano, invece, ci permette di rilevare nella dinamica di fede un'autoattuazione trascendentale e non un'adesione *a posteriori* ad un oggetto contingente. Portando ad ulteriori conseguenze la teologia di Rahner sull'atto di fede, abbiamo potuto comprendere che la frattura inconciliabile tra uomo e Dio generatasi dalla modernità, in realtà, parte una errata impostazione epistemologica del problema. L'autoattuazione trascendentale sostiene – come abbiamo dimostrato – che il rapporto tra uomo e Dio non è una composizione estrinseca, ma una sintesi *a priori* tra soggetto credente ed oggetto di conoscenza.

Infatti, la tradizione scolastica (più precisamente quella tomista) risolveva il rapporto tra soggetto ed oggetto di fede attraverso la nozione di oggetto formale soprannaturale. In altre parole, se la conoscenza delle cose intramondane si realizza perché l'intelletto astrae dal dato sensoriale la struttura metafisica dell'oggetto (*species*) che ne permette la sua rappresentazione (*phantasma*) nella conoscenza, nella conoscenza del Trascendente è Dio stesso che assume tale funzione, come oggetto formale soprannaturale. Poiché la modernità ha operato una trascendentalizzazione dell'ente all'interno di un'ontologizzazione dell'essere (l'essere è solo ciò che può essere concepito nella forma del concetto), l'oggetto materiale della conoscenza viene richiuso nella sua dimensione contingente e perde la possibilità di un oggetto formale soprannaturale. Gli esiti a cui giungerà questo processo sono ben noti e sono quelli che il pensiero occidentale ci ha restituito in una progressiva marginalizzazione ed estromissione dell'esperienza religiosa dall'orizzonte di vita dell'uomo contemporaneo e secolare.

Invece la *consolazione senza causa precedente* nella sua lettura trascendentale mostra come quell'oggetto formale soprannaturale in realtà non è semplicemente un Dio che si rende oggetto per 'entrare' nella struttura di conoscenza umana. Non vuol essere un oggetto che permette la conoscenza di altri oggetti (cioè la loro forma, dunque la loro causa). Il termine 'soprannaturale' non vuol indicare una giustificazione esterna (che finisce per essere estrinseca) al processo immanente della conoscenza, ma è un'esperienza originaria. Nell'atto di fede il soggetto realizza se stesso come tale, non è una mera adesione noetica ad una nozione, perché ciò che lo lega all'oggetto è il medesimo Mistero santo che viene mediato *a posteriori* nella storia. Questa esperienza originaria che rende possibile la sintesi di soggetto ed oggetto di fede non deve essere letta in modo panteistico o sostanzialista, ma come condizione di possibilità di un suo sviluppo.

L'accostamento tra l'atto di fede e la *consolazione senza causa precedente*, in ultima analisi, vuole liberare da un equivoco la ricerca teologica per risintonizzarla con l'esperienza del credere. Non è la mera individuazione di (o la riduzione a) un oggetto secondo i metodi delle scienze positive contemporanee che può restituire legittimità a Dio nella storia e nella vita, ma è il lasciar trasparire e 'incastonare' un'eccedenza, cioè è la riscoperta di una conoscenza che è tale solo in quanto con-conoscenza (consapevolezza di un'ulteriorità che la rende possibile) e del suo oggetto che è tale solo in quanto alterità (posto in essere da un'alterità). Non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno alla vita, ma è l'anima della vita stessa. Su questo presupposto si può sostenere una conoscenza inoggettivale di Dio e un'estetica dei sensi spirituali, compito che, tuttavia, esula dai fini del presente lavoro.