

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Teologia

**La teologia della grazia
di Karl Rahner**

*Elaborato per il Seminario TDS009:
Approcci teologici recenti al mistero della grazia: una panoramica*

Professore
Ch.mo Prof. Philipp Gabriel
Renczes SJ

Studente
Andrea Manzone
Matr. 163753

Roma
Anno accademico 2016-2017

INTRODUZIONE

La questione del soprannaturale e del rapporto tra natura e grazia vede una nuova rinascita a partire dal primo dopoguerra. Gli storici del dogma ravvisano le motivazioni di questo nuovo impulso nel rinnovato interesse per la teologia autentica san Tommaso, nel rinnovamento biblico e patristico e nelle opere di alcuni teologi di spicco che hanno reso un tema relativamente marginale (sebbene fondativo) la questione per eccellenza intorno a cui per diversi decenni la teologia si è espressa, tanto da suscitare anche la produzione di un documento magisteriale pontificio, la *Humani Generis*, teso a chiarire i termini di un dibattito teologico dal sapore antico. Alcuni teologi, partendo dai dati che i rinnovati studi teologici e biblici offrivano, ha sviluppato una serie di produzioni teologiche tese a chiarire alcuni aspetti circa la teologia della grazia, certamente non nuovi, ma altrettanto certamente dimenticati o passati in secondo piano. Il teologo che in questo breve lavoro vogliamo presentare è uno dei più noti nel panorama teologico del Novecento: Karl Rahner.

Di questo autore, che nella vastissima produzione teologica che lo contraddistingue ha toccato i più svariati campi della teologia e della spiritualità, scegliamo quattro saggi apparsi in periodi diversi, spesso suscitati da precedenti articoli o testi che hanno aperto il dibattito circa il delicato rapporto tra natura e grazia. Due opere in particolare suscitano la riflessione di Rahner sui temi suesposti: *in primis*, l'opera storica e teologica di Henri de Lubac *Surnaturel* apparsa nel 1946 insieme ad altre di carattere precipuamente storico (come l'opera di Henri Rondet, *Gratia Christi*, pubblicata nel 1948); successivamente un articolo anonimo (firmato D.) pubblicato nel 1950 sulla rivista *Orientierung*, che in sostanza riprendeva le conclusioni del de Lubac. Rahner risponde con due articoli pubblicati a dieci anni di distanza. È possibile trovare altri due sintetici contributi al tema nella quarta sezione del *Grundkurs* e nella voce «Esistenziale soprannaturale» all'interno dell'enciclopedia teologica *Sacramentum Mundi*.

Sviluppiamo questo nostro modesto studio secondo l'ordine cronologico degli scritti rahneriani, passandoli in rassegna e cercando, infine, di trarne alcune conclusioni.

1. *Rapporto tra natura e grazia (1950-1960)*

Come abbiamo già accennato nell'introduzione, nel 1950 la rivista *Orientierung* pubblica un articolo in cui sostanzialmente si riproducono, più o meno consapevolmente a detta dello stesso Rahner, le conclusioni a cui era giunto quattro anni prima de Lubac¹. La risposta di Rahner non ha pretesa di esaustività dal punto di vista teologico e storico, ma desidera fornire solo alcune considerazioni di principio. In apertura del saggio, l'autore dà per scontato che il lettore conosca i termini e i personaggi della *querelle* in corso tra alcuni teologi che venivano normalmente considerati come i propugnatori della cosiddetta *nouvelle théologie* (de Lubac, Rondet, von Balthasar...) e i loro maggiori detrattori, nonché l'accenno alla questione nell'enciclica *Humani Generis*. Rahner ravvisa nell'intera polemica una sola questione palesemente problematica: l'estrinsecismo della grazia nel rapporto con la natura. In sostanza, in una natura che ha in sé i caratteri che la rendono perfetta nella sua sfera, l'apporto della grazia sarebbe non solo estrinseco e imposto da Dio, poiché derivante da una giustapposizione, ma soprattutto non necessario. In tale ottica, «il rapporto tra natura e grazia non sarebbe molto più intenso di quello di una non contraddizione» e la stessa *potentia oboedientialis* avrebbe un significato «puramente negativo»²: tra queste due dimensioni non vi sarebbe incompatibilità ma mancanza di armonia. A questo punto Rahner introduce un tema che approfondirà più dettagliatamente nel saggio che tratteremo successivamente, ossia il fatto che normalmente la grazia non è qualcosa che si sperimenta *interiormente*, che sembra sottrarsi al livello emotivo ed esistenziale dell'uomo; questo significa che perdere il fine soprannaturale sarebbe un atto/scelta libera che andrebbe al di là della coscienza, così da non poterne percepire tutta la gravità. Un altro errore che l'autore ravvisa

¹ L'articolo, firmato D., cui si fa riferimento è: «Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade» *Orientierung* 14 (1950) 138-141. La risposta di Rahner, sottoforma di alcune glosse marginali appare nello stesso numero della rivista («Ein Antwort» *Orientierung* 14 [1950] 141-145) per poi venire rielaborato in «Über das Verhältnisses von Natur und Gnade» in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedlen 1960, 323-345 (trad. italiana «Rapporto tra natura e grazia» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 43-77; le citazioni del testo faranno riferimento a questa traduzione, indicate con l'abbreviazione RNG). Lo stesso de Lubac afferma di non aver conosciuto né l'anonimo autore dell'articolo né l'articolo stesso, se non dopo diversi anni, cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, 167 nota 36. Secondo H. Muhlen l'autore anonimo sarebbe P. Delhay (H. MUHLEN, «La teologia della grazia» in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Roma 1972, 161-210, qui 184).

² RNG, 45.

nella teologia degli ultimi secoli è di aver considerato la natura umana «circostrita in un concetto di natura unilateralmente orientato agli esseri infraumani»³. In questo modo l'approccio alla natura umana risulta indistinto, riduzionista, facilmente delimitabile; va da sé che si corre il rischio di attribuire alla natura quanto l'uomo sperimenta di sé e alla soprannatura quanto afferma e quanto potrebbe affermare la sola rivelazione. Ma se l'uomo percepisce di sé solo il naturale, ossia quanto attiene alla sua "natura", il soprannaturale viene concepito (a questo punto aggiungerei, facoltativamente) solo come decreto esterno da parte di Dio. In questa costruzione teoantropologica, lo stesso peccato originale e la conseguente esperienza della grazia intesa nell'orizzonte della giustificazione sono solo prodotti che derivano da una rivelazione esterna che a livello esistenziale - all'uomo quale «natura pura» - non dicono nulla. Le conseguenze di questa visione sono temibili dal punto di vista *religioso*: l'uomo «può allora sentire la chiamata di Dio, trascendente questo ambito umano, solo come un disturbo, che lo vuole forzare ad una realtà in sé forse tanto elevata – ma per la quale non è fatto»⁴. Ma un'altra conseguenza, probabilmente meno espressa, si rileva a livello della comprensione *ontologica*: è proprio vero ciò che l'uomo conosce di se stesso? Questi presupposti taciti su cui si basa questa delimitazione della natura umana (e quindi natura pura) per mezzo di una "deduzione trascendentale" non sono falsati dal fatto che nella stessa domanda interviene l'esperienza che l'uomo fa di sé? E chi assicura all'uomo che nell'esperienza di sé non vi siano già elementi soprannaturali della grazia? D'altronde lo stesso Rahner affermava che «la possibilità di sperimentare la grazia e la possibilità di sperimentare la grazia *come* grazia non sono la stessa cosa»⁵. Giunti a questo punto, Rahner afferma che l'unica possibilità che l'uomo ha per conoscere l'esatta delimitazione tra natura e grazia – e quindi un concetto davvero *puro* della natura pura – non può che venire dalla rivelazione, non potendosi provare il contrario. È la rivelazione che dice cosa è la grazia e che permette quindi il cammino a ritroso, che «ci consente di sceverare questa grazia dalla realtà della nostra esperienza esistenziale di uomini e di ottenere la natura pura – nella sua totalità – come un "resto"»⁶. Inizia a prospettarsi una soluzione alternativa alla questione della natura pura,

³ RNG, 45.

⁴ RNG, 48. Per altre conseguenze, lo stesso Rahner rimanda a H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Parigi 1946.

⁵ RNG, 49.

⁶ RNG, 50-51.

almeno rispetto alla conclusione di de Lubac: questi la ritiene inutile, anzi dannosa, mentre Rahner la conserva come “concetto residuale”.

La stessa base ontologica su cui la corrente estrinsecista ha costruito la teoria divenuta comune nei secoli precedenti ha dei punti deboli piuttosto evidenti; difatti, Rahner afferma che non è dimostrabile che questo «decreto divino» (che non può che rivelarsi come grazia *justificationis*) sia qualcosa di totalmente esterno all'uomo. L'autore approfitta di questa critica per introdurre un concetto intorno al quale ruoterà tutta la sua dottrina della grazia: l'«esistenziale soprannaturale», ossia questa parte intima dell'uomo, che fa parte non della sua “natura” (che quindi non si opporrebbe alla grazia) ma della sua essenza concreta. La questione sembra spostarsi dal fine dell'uomo a ciò che l'uomo ha di più intimo quanto alla sua essenza costitutiva. A tal proposito, in occasione di un'intervista concessa dall'autore per il suo 70° compleanno, egli afferma con chiarezza che:

la grazia, gli aiuti soprannaturali e le realtà che sulla base della grazia esistono nella vita umana, si concepivano, per lo meno una volta, come realtà particolari e in qualche modo regionali, che possono mancare anche completamente nel peccatore o nel non-credente. [...] Ma per me la grazia è contemporaneamente una realtà che è data *sempre* è dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana – fatta di conoscenza e di libertà –, nel modo dell'offerta, nel modo di accettazione o del rifiuto, cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendente della sua essenza⁷.

A questo punto la polemica sembra ritornare al suo primo mittente: difatti la *nouvelle théologie*, ponendo la questione nell'ordine del *desiderium naturalis videndi Deum* non ancora supera questo estrinsecismo, anzi, rischia di introdurre un esigenzialismo della grazia che sarebbe ancora più deleterio. D'altra parte è proprio dello spirito personale ricevere la grazia in modo indebito (al contrario degli esseri infrapersonali) altrimenti la grazia stessa perderebbe il suo significato.

Il trinomio grazia–natura–libertà deve essere ancora ben studiato con profondità; Rahner prende in considerazione le dichiarazioni del Concilio di Trento sulla beatitudine quale merito e grazia al contempo. Ma questo non significa che la grazia sia debita e indebita sotto lo stesso aspetto o che ciò che non è negabile e l'indebito competano alle medesime realtà contemporaneamente. Pertanto possiamo affermare che Dio ha creato una

⁷ K. RAHNER, *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Milano 1974, 28-29.

natura nella quale la sua realizzazione ultima si realizza nella dimensione del dono e questa si realizzerà a discrezione della sapienza divina⁸.

La grazia quindi può essere definita da se stessa, non necessariamente partendo dalla natura che la accoglie. Se è vero che essa consiste nell'autocomunicazione di Dio nell'amore, è vero anche secondo Rahner che la natura la accoglierebbe indebitamente; e anche se questa disposizione facesse parte della natura, essa farebbe parte già dell'ordine del soprannaturale, non lasciando comunque sussistere la gratuità della grazia. Continuando con il ragionamento logico, se il fine dell'uomo fosse soprannaturale e Dio concedesse all'uomo questa disposizione, essa non sarebbe comunque propria della natura, perché verrebbe meno l'indebito della grazia. Addentrandosi nella controversia baiana, Rahner afferma che dalla condanna del teologo belga possiamo evincere che Dio non poteva creare l'uomo in uno stato senza colpa in cui il soprannaturale era esigito ma non attuato e tuttavia obbligante; ma dalle stesse proposizioni non è possibile definire quale sia lo stato dell'uomo senza grazia pur avendo questa ordinazione, se cioè essa faccia parte della sua essenza o sia solo esteriore e giuridica.

Sebbene per l'autore dell'anonimo articolo il soprannaturale sia il fine intrinseco e necessario della natura umana, Rahner preferisce cogliere il legame tra natura e grazia nell'ottica del desiderio naturale inteso come «apertura» al soprannaturale. Questa apertura non è estranea alla teologia cattolica, che la indica come *potentia oboedientialis*, anche se nel corso della storia essa ha assunto un carattere troppo formale o puramente negativo, come accennato sopra.

Dopo questa parte più propriamente critica, Rahner tenta di costruire la sua concezione riguardo al rapporto grazia-natura. Primariamente tutto trae origine dall'amore infinito di Dio che vuole effondersi in una creatura che è creata per questo fine primario, la ricezione di questo amore: l'uomo. Egli è creato in modo che possa e debba ricevere questo amore qual è, ossia amore indebito⁹; inoltre lo crea come interlocutore reale, libero, capace di sperimentare questo amore gratuito non solo nella situazione di peccato, ma anche nello stato di gloria. A queste formulazioni kerigmatiche corrisponde una traduzione in termini teologici certamente non facile.

Il primo punto riguarda la struttura dell'uomo atta a ricevere questo amore, ossia una potenza reale che sia sempre posseduta e che, per il

⁸ Cfr. RNG, 58-59.

⁹ Puntualizza Rahner: «Non dimentichiamo però che sappiamo in definitiva cosa significa "indebito", perché sappiamo che cosa è l'amore personale, e non viceversa» in RNG, 65.

compito essenziale che ha non può che essere «il centro e la radice di tutto ciò ch'egli è»¹⁰; questa parte essenziale è «l'esistenziale centrale e permanente dell'uomo nella sua realtà concreta»¹¹. L'esistenziale è soprannaturale essendo esso stesso indebito, poiché

già la stessa aspirazione, l'ordinazione all'amore di Dio e la disposizione per la grazia soprannaturale sono essi stessi indebiti. [...] L'uomo quindi, che riceve questo amore – nello Spirito Santo e nel Vangelo –, riconosce anche che la disposizione esistenziale per quest'amore non gli è dovuta¹².

A partire da questa esperienza egli può distinguere nella sua concreta essenza la capacità di ricevere indebitamente la grazia e ciò che rimane sottraendo questo intimo nucleo, ossia più propriamente la sua “natura”. Essa si oppone a soprannaturale in quanto concetto residuale (*Restbegriff*), poiché almeno concettualmente si deve postulare nell'uomo una realtà che rimane dopo la sottrazione dell'esistenziale soprannaturale, al fine di salvaguardare la gratuità di quest'ultimo. Al contrario della concezione descritta in partenza, questa natura pura non è definibile né delimitabile, cioè non è esprimibile in positivo, ma solo al termine di una sottrazione¹³. Non è possibile nemmeno cedere alla tentazione di far coincidere una definizione filosofica dell'uomo quale *animal rationale* con la natura “pura”, poiché nella prima definizione potrebbe già esservi qualche elemento soprannaturale. Questo conduce anche la teologia a guardarsi bene dal presentare l'uomo staccato dall'esistenziale soprannaturale, inteso come ordinazione indebita a un amore indebito.

2. *Natura e grazia (1960)*

L'articolo¹⁴ che prendiamo in esame tratta perlopiù del rapporto tra grazia soprannaturale e natura, e di come questo rapporto mal considerato

¹⁰ RNG, 66. Tale centralità essenziale rende possibile teologicamente la *pœna damni* del dannato, e consiste nell'avvertire quanto sia bruciante l'amore rifiutato, ossia un rifiuto di qualcosa che è essenziale all'uomo stesso.

¹¹ RNG, 68.

¹² RNG, 69.

¹³ «[La natura pura] non corrisponde alla realtà esistenziale e storica dell'uomo, nella quale non è possibile distinguere tra ciò che l'uomo è per natura pura e ciò che l'uomo è di fatto. Noi non possiamo dire mai che cosa l'uomo sarebbe senza la grazia di Dio, perché non ci sperimentiamo mai senza questa grazia di Dio», I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997, 144-145.

¹⁴ Pubblicato per la prima volta in L. REINISCH, ed., *Theologie heute*, Monaco 1960, 89-102 poi ripreso in K. RAHNER, «Natur und Gnade» in *Schriften zur Theologie*, IV,

sia stato fonte di numerosi equivoci e mediocrità anche nelle fasce più popolari. Il ragionamento di Rahner prende le mosse, come abbiamo già visto nel precedente articolo, dal fatto che la grazia che libera e giustifica non viene considerata nell'orizzonte della coscienza. Difatti, di fronte all'opinione tomista secondo cui gli atti soprannaturali hanno un oggetto formale che non può mai essere raggiunto da un atto unicamente naturale prevalse l'opinione opposta, secondo cui della grazia soprannaturale si conosce *qualcosa* per via della rivelazione, ma in sé appare inaccessibile e non si rende nota nella vita personale dell'uomo¹⁵. Questo *qualcosa* afferisce alla vita morale e ai sacramenti, trattandosi tuttavia di atti soprannaturalmente elevati, per cui «la grazia è in questa concezione una sovrastruttura trascendente la coscienza dell'uomo spirituale ed etico»¹⁶. Il non aver coscienza della grazia (che non si fa notare) induce altresì a considerare la coscienza come quel qualcosa che teologicamente chiamiamo *natura*: ciò che si sperimenta di se stessi. Proprio questo ritorno in se stessi sarebbe, secondo Rahner, il fine di una natura *pura*, che troverebbe la sua piena realizzazione aldilà di un incontro con Dio nella visione beatifica. Da quanto detto, Rahner desume quanto già de Lubac aveva espresso: questo estrinsecismo della grazia disamora dalla grazia stessa e la rende in definitiva superflua.

A queste concezioni più o meno espresse reagì il pensiero contemporaneo in quattro ambiti:

- a) *Ambito filosofico*: l'ispiratore e il capostipite filosofico della *nouvelle theologie* è senza dubbio J. Maréchal. Egli rilegge Tommaso e riporta in auge un argomento espresso quasi di passaggio e rimasto al lungo poco esplorato: il centro dell'essere umano consiste nel desiderio naturale di vedere Dio quale condizione di conoscenza aprioristica degli oggetti finiti. Aldilà delle polemiche che tale argomento suscitò riguardo al rapporto con la gratuità e la soprannaturalità delle grazia, da esso «si imparò a meglio comprendere il fatto che l'orientamento dell'uomo in quanto spirito verso Dio [...] fa di lui quella realtà quale egli si sperimenta»¹⁷.
- b) *Ambito storico*: le scienze storiche hanno chiarito come si sia giunti a tale teoria ritenuta comune, a come si sia elaborato il concetto di

Einsiedlen 1960, 209-236 (trad. italiana «Natura e grazia» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 79-122; le citazioni del testo faranno riferimento a questa traduzione, indicate con l'abbreviazione NG).

¹⁵ Cfr. NG, 81.

¹⁶ NG, 81-82.

¹⁷ NG, 88.

soprannaturale e quindi di natura, la giusta relazione di causa-effetto tra teorie del passato e del presente, cosa è stato sviluppato e cosa è andato perduto, la distinzione tra ciò che è da tenere e ciò che è riformabile, ecc.. Rahner si sofferma in modo particolare sulla questione della “grazia creata” considerata forse per troppo tempo *la* grazia per eccellenza, a discapito della grazia increata, sulla quale la teologia medievale aveva riflettuto di più¹⁸.

- c) *Ambito ecumenico*: il dialogo con la teologia della Riforma ha dato numerosi frutti, in particolare intorno alla questione antropologica in dialogo con la rivelazione, l’umanesimo moderno e lo spirito anglosassone e americano. La dottrina della giustificazione ha indotto inoltre la riflessione cattolica a mettere in luce i propri elementi personalistici, esistenzialistici e attualistici.
- d) *Ambito culturale*: anche il mondo moderno è alla ricerca di un quadro unitario dell’uomo, e molti sono i benefici che la teologia trae ponendosi in dialogo con essa. L’ambito che più ne risulta ravvivato è esattamente la percezione esistenzialista della grazia, vissuta quindi «come entelechia ed energia dell’esistenza vissuta concretamente»¹⁹. Come per irraggiamento, ne risultano illuminate anche l’ecclesiologia (in quanto visione è vissuto comunitario della grazia) e il dialogo con le altre religioni.

Nella seconda parte dello studio, Rahner trae le conclusioni (provvisorie) delle istanze suscitate dal dialogo con questi ambiti significativi. Una dei primi argomenti in questione è il concetto di “grazia increata”. In accordo con la tradizione, la divinizzazione dell’uomo consiste nell’autopartecipazione di Dio allo spirito creato, non mediante un’entità creata ma per mezzo di una causalità quasi formale²⁰; per questo la grazia increata risulterà l’elemento centrale della grazia capace di condividere la qualità di mistero assoluto che concerne propriamente solo lo spirito increato. Tale concetto è fondamentale per «trovare anche il ponte verso il mistero dell’Incarnazione è quello della Trinità»²¹. La partecipazione dell’uomo alla vita divina avviene (e non potrebbe

¹⁸ Cfr. K. RAHNER, «Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 123-168.

¹⁹ NG, 95.

²⁰ La presenza dello Spirito Santo nell’uomo giustificato, considerata nella categoria della causalità quasi formale, viene proposta per la prima volta da M. de la Taille e proseguita da Rahner, che la supera storicamente e antropologicamente con la tesi dell’esistenziale soprannaturale, cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica*, Milano 2005, 78-79.

²¹ NG, 98.

altrimenti) secondo il *proprium* di ciascuna persona trinitaria, per cui «si potrebbe riconoscere che Dio non è trinitario soltanto in se stesso, ma che si partecipa anche trinitariamente»²². Dal punto di vista cristologico, è dottrina comune che la grazia si partecipi mediante il Verbo Incarnato. Ma, secondo Rahner, chi ci vieta di pensare sia la grazia che l'incarnazione come atti liberi, segno della munificenza divina, atti che manifestano l'autoestrinsecarsi di Dio in un fuori da se (manifestazione del dono) personale? E, si chiede ancora il teologo tedesco, se immaginassimo davvero che l'atto creativo, in potenza, dipenda dall'incarnazione, la grazia non avrebbe un carattere cristologico ancora più stringente? In accordo soprattutto con la teologia del *Logos* prenicena, il Verbo non sarebbe solo effettivo mediatore ma presupposto e ambiente della grazia. Il Logos allora è – speculando circa la Trinità immanente – *la* persona che appare, e deve apparire, quando Dio partecipa se stesso ipostaticamente al mondo.

La grazia dunque non è solo *gratia justificationis* ma partecipazione alla vita divina, Dio stesso; per cui non è possibile pensare una grazia come un *qualcosa*, un oggetto in senso stretto, perché essa è amore non disgiungibile dalla dimensione personale. Gli effetti della grazia, allora, non toccano solo l'essere ma anche l'esistenza. Rahner, avviandosi ad una profonda riflessione filosofica, invita a ripensare l'oggetto formale, non in quanto oggetto tra gli altri, ma orizzonte aprioristico sotto il quale vengono conosciuti gli oggetti propriamente detti. A livello conoscitivo, Rahner afferma che non è possibile distinguere la trascendenza naturale verso l'essere (propria dello spirito naturale) e l'elevazione soprannaturale di un atto, poiché essi non sono distinguibili, per cui tornando alla lettura riflessa del dato scritturistico,

la partecipazione dello Spirito (del Pneuma divino) per la Scrittura non è soltanto un'“elevazione” entitativa trascendente per la coscienza degli atti morali dell'uomo [...] ma è bensì “vita”, “unzione”, “consolazione”, “luce”, ineffabile aiuto dello Spirito²³.

Di fatto, non è pensabile un atto di elevazione soprannaturale inteso come elevazione entitativa denominato, come la tradizione insegna, illuminazione o ispirazione interna poiché l'estrema differenza che corre tra un atto del genere e un atto soprannaturale elevato dalla grazia appare non solo entitativamente ma anche nella coscienza. Tali atti soprannaturali non sono soltanto propri del giustificato, ma sono presenti anche fuori dalla chiesa e dai sacramenti, tanto che la grazia attuale può essere compresa,

²² NG, 99.

²³ NG, 105.

almeno secondo Rahner, come una trascendenza soprannaturale sempre presente in ogni uomo giunto all'uso della ragione morale²⁴: di conseguenza, anche al di là di un orizzonte consapevole nella scelta di fede, ogni atto buono è orientato nella trascendenza del Dio soprannaturale. Ne consegue a sua volta che ogni atto buono sarebbe di per se salutare, poiché direbbe qualcosa dell'intera esistenza morale. L'intera vita umana è aperta dalla grazia, grazia non meritata, che permette ad ogni uomo, più o meno consapevolmente, di vivere di fronte a Dio: questo è l'obiettivo dell'uomo. La chiesa (visibile) avrebbe dunque l'unico compito di far emergere ciò che in un qualche modo è già presente nello spirito umano.

L'accento continuo allo spirito umano non può che richiamare ad una definizione più propriamente teologica e, a questo punto, matura del concetto di *natura* in quanto opposta alla grazia. L'uomo percepisce, in questo orizzonte, la sua natura come un'illimitata trascendenza insieme ad altri elementi essenziali che prescindono da una rivelazione verbale. Ma si può parlare allora di una "pura natura"? La risposta di Rahner è categorica:

la natura effettiva *non è mai* una "pura" natura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, è una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica²⁵.

Per questo l'uomo, entrando in se stesso, conosce ciò che gli è più intimo ossia questi "esistenziali", ma è la rivelazione che lo apre ad una conoscenza più profonda di qualcosa che riconosce come grazia gratuita e non dotazione naturale. Questa apertura conferma inoltre la natura non delimitabile e definibile dell'uomo, a differenza delle specie infraumane le quali non potrebbero essere elevate ad un ordine soprannaturale preservandone la natura così com'è. Solo lo spirito creato è apertura totale alla trascendenza dell'essere, e i due ordini (se si può ancora chiamarli così a questo punto) si sperimentano l'uno attraverso l'altro, sebbene tale esperienza sia più vaga quando si passa dal generale al particolare; nell'esempio portato dallo stesso Rahner, la risurrezione dei corpi è perfezionamento di natura o dono di grazia? Egli risponde affermando che «ci si pone di fronte a questioni che si possono risolvere soltanto se si potessero avere esperienze con la natura pura da essa si potesse abbozzare una concreta dottrina del suo fine»²⁶. La tentazione di dare risposte a

²⁴ Cfr. NG, 107.

²⁵ NG, 112.

²⁶ NG, 115. Per dirla con Gibellini, «l'uomo naturale, dunque, in sé non esiste, ma rimane solo una possibilità astratta, che evidenzia la gratuità del dono della grazia», in R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 245.

domande del genere ha portato la teologia a compiere delle riflessioni finalistiche del tutto formali, fino ad arrivare alla possibilità di concepire una beatitudine naturale completa nel suo ordine; i medievali hanno evitato tali speculazioni, ma in se hanno considerato legittimo il ricorso concettuale ad una natura pura. Rahner, come abbiamo già potuto intuire, intende preservare la gratuità del soprannaturale per cui il concetto di natura pura, senza le esagerazioni della teologia posttridentina, «è uno sfondo necessario per la conoscenza che la visio beatifica è grazia gratuita»²⁷ per l'uomo giustificato ma anche per l'uomo in quanto creato. Non bisogna confondere apertura dello spirito al soprannaturale con ordinamento esigativo alla grazia, altrimenti sarebbe una necessità dell'essenza; piuttosto questa apertura va concepita come *potentia oboedientialis*

e tale apertura è la sua *natura*. La sua natura è veramente tale che deve attendere il suo compimento *assoluto* come grazia e nello stesso tempo, proprio perché è così, tenere conto anche della possibilità non assurda che tale perfezionamento assoluto non le venga elargito²⁸.

La conclusione dell'articolo di Rahner apre a orizzonti più ampi sia strettamente cristologici (comprendere cioè l'unione ipostatica nella linea del perfezionamento assoluto dell'uomo) ma soprattutto antropologici, in particolare nel dialogo con tutto il pensiero laico, che nel suo campo potrebbe non essere più interpretato come sviluppo e "voce" della natura pura, ma come un anelito della creatura che scopre se stessa come un mistero.

3. L'«esistenziale soprannaturale» e l'apertura trascendentale dell'uomo (1967-1976)

I due maggiori articoli in cui Rahner affronta il tema della grazia nel rapporto complesso tra natura e grazia hanno evidenziato l'apparire di un concetto-perno all'interno dell'opera teologica dell'insigne teologo tedesco: l'esistenziale soprannaturale. Oltre ai contributi analizzati che potrebbero essere già di per se esaurienti, ci lasciamo guidare da altri due contributi di Rahner presentati nell'introduzione: la quarta sezione dell'opera *Corso fondamentale sulla fede*²⁹ e il lemma «Esistenziale. II.

²⁷ NG, 118.

²⁸ NG, 119.

²⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1976, 161-188; citato con l'abbreviazione CF (or. tedesco:

Applicazioni alla teologia» dall'enciclopedia teologica *Sacramentum Mundi*³⁰.

Dopo aver presentato organicamente nelle precedenti sezioni l'uomo, Dio e il peccato originale, il *Grundkurs* affronta ora ciò che lui stesso chiama «il cuore della concezione cristiana dell'esistenza», intorno a una proposizione che verrà lungamente commentata: «l'uomo è evento di una libera, assoluta autocomunicazione indebita e perdonante da parte di Dio»³¹. Tale autocomunicazione, nell'intenzione dell'autore, non è né un semplice discorso su Dio, né va concepita in senso materiale: difatti, Dio di fronte a se trova un essere spirituale, pienamente presente a se stesso, autocosciente. Di fronte a tale “darsi” di Dio, l'uomo è capace dell'estrema libertà: dire il suo “sì” o il suo “no”; ma anche l'accettazione di tale presenza vede già in atto l'azione della grazia, essendo essa l'orizzonte e l'origine della conoscenza e della libertà cristiana; in tal senso nessuno dei due soggetti viene depotenziato ontologicamente. Dio può comunicare se stesso conservando una distanza creaturale che preserva il mistero, tuttavia il suo darsi è concreto e immediato e proprio questo viene sintetizzato da ciò che la dottrina cristiana promette ai suoi aderenti, la visione di Dio nel compimento finale di cui l'attuale condizione dell'uomo è anticipo e promessa.

Se Dio è il dono stesso (senza negare degli effetti “finiti” essendo tale la creatura), Rahner, come abbiamo visto nell'articolo *Natura e grazia*, torna a parlare di una causalità formale distinta da una efficiente, intendendo la possibilità da parte di un soggetto di costituire un altro soggetto, un diverso da se, tale da essere per esso il costitutivo del compimento della creatura. L'unico soggetto in grado di fare questo è Dio, e questo darsi alla creatura non può che essere libero e indebito; tale autocomunicazione non è succedanea ad una situazione di colpa, ma la precede nell'atto creativo, per cui Dio crea creature finite ma capaci di ricevere tale autocomunicazione. Ecco allora un passaggio fondamentale, che citiamo interamente:

Nell'unico ordine concreto, il solo reale, dell'esistenza umana l'elemento più intimo dell'uomo è l'autocomunicazione di Dio, almeno in quanto offerta e in quanto preesistente alla libertà dell'uomo come condizione della sua attuazione più elevata e doverosa. E tale elemento intimissimo, il solo

Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im B., 1976).

³⁰ K. RAHNER, *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1975, coll. 590-592, citato con l'abbreviazione SM (or. tedesco: «Existential II. Theologische Anwendung» in K. RAHNER, *Sacramentum Mundi*, I, Freiburg im B., 1967).

³¹ CF, 161.

elemento evidente, è appunto Dio, il mistero, l'amore libero dell'autopartecipazione divina e di conseguenza il soprannaturale³².

Questo attesta la Sacra Scrittura e la dottrina della chiesa, facendo del cristianesimo un *unicum*, poiché promette una vicinanza con Dio immediata e piena, che lungi da risolvere il mistero, lo accentua di fronte al Dio anonimo, ineffabile e inimmaginabile.

Al culmine della riflessione, Rahner continua a ribadire l'assunto fondamentale ossia l'uomo evento di autocomunicazione di Dio esplicitando quanto già accennato: questa azione da parte dell'uomo è tematizzata dalle parole della rivelazione e della chiesa, ma è evento già sperimentato nell'esperienza trascendentale dell'uomo, anche se in maniera irriflessa. Dunque, quando si dice "uomo" si intende ogni uomo, e non solo chi ha portato tale esperienza ad emersione nell'oggettività concettuale: questa condizione è definita da Rahner un "esistenziale" dell'uomo. Egli subito puntualizza: «tale esistenziale non diventa dovuto e in questo senso "naturale" per il fatto che è dato a *tutti* gli uomini come esistenziale della loro esistenza concreta e per il fatto che preesiste alla loro libertà»³³. Il fatto che questo amore (ossia Dio stesso) venga promesso a tutti non mina la gratuità della grazia tanto meno la sua straordinarietà. Tale proposta è, come già accennato, non solo dono ma anche condizione necessaria di possibilità di accettazione di tale dono; è un'esperienza originaria dell'uomo, non un fatto esperito accanto ad altri. Tuttavia tale esperienza rimane o potrebbe rimanere, per così dire, latente, non perfettamente riflessa perché esperita al di fuori delle normali categorie psicologiche del soggetto, per cui si genera un movimento, un andarsi incontro, tra l'esperienza non pienamente riflessa personale e la proposta teologica e dogmatica che attraverso la dottrina proviene dalla rivelazione; così compresa l'esperienza di Dio non è solo *esterna* ma può essere compresa come una tematizzazione, un venirsi incontro tra «la propria esperienza trascendentale originaria è l'interpretazione teologica aposteriorica di essa ad opera del cristianesimo»³⁴. Fin qui, il *Grundkurs* illustra quelle che sono le basi per una comunione tra l'uomo e Dio, ossia la grazia stessa quale comunicazione personale di Dio (in quanto Dio tripersonale rivolto ad una creatura personale). Più volte evocato in questo lavoro, rimane da trattare

³² CF, 171.

³³ CF, 175.

³⁴ CF, 180 e in altri termini: «l'esperienza individuale del singolo e l'esperienza religiosa collettiva dell'umanità, che presentano una certa unità e si interpretano a vicenda, ci danno il diritto di interpretare l'uomo [...] quale evento dell'autocomunicazione assoluta e radicale da parte di Dio», CF, 181.

ciò che secondo Rahner è la parte più intima dell'uomo, il cosiddetto esistenziale soprannaturale. Nella voce enciclopedica sopracitata, Rahner applica il concetto di esistenziale di origine heiddegeriana, alla teologia. Il punto di partenza del breve ma denso contributo consiste nel ribadire che la cura di Dio per l'uomo non solo è giustificante, ma ha caratterizzato la fase infralapsaria e quella ancora precedente: questa situazione, che Rahner chiama "giustificazione oggettiva" «non esiste soltanto nel pensiero e nell'intenzione di Dio, ma è anche una determinazione esistenziale dell'uomo stesso»³⁵. Essa dunque «si aggiunge per grazia alla sua essenza in quanto natura, ma però, nell'ordine reale, non gli manca mai»³⁶. In tal modo si supera l'identità tra accoglienza soggettiva della parola evangelica e grazia soprannaturale, superamento espresso anche dal Concilio Vaticano II riguardo alla salvezza dei non cristiani. L'esistenziale soprannaturale è, in sintesi, la possibilità stessa della fede in ogni uomo, possibilità e potenza presente non saltuariamente ma stabilmente in ogni uomo; è questo esistenziale che permette che «l'uomo dell'ordine reale sia sempre è innegabilmente di più che una semplice 'natura' (nel senso teologico)»³⁷.

4. Ricezione e conclusioni

Chi vorrebbe cercare tra le opere di Rahner un lavoro specifico e sistematico di antropologia teologica rimarrebbe deluso: il nostro autore non ha prodotto un testo sistematico o un manuale, ma con i suoi articoli e saggi ha contribuito a una strutturazione sempre più scientifica e profonda del trattato sull'uomo in quanto creatura peccatrice ma redenta, investita e trasformata dalla grazia. Le sue conclusioni teologiche, soprattutto quelle che riguardano l'esistenziale soprannaturale hanno trovato diversi detrattori anche tra teologi affermati. H.U. von Balthasar, nella postilla alla terza edizione tedesca di *Cordula*, afferma che pur avendo più volte difeso Rahner, riconoscendone il genio teologico e filosofico indiscusso, alcune sue linee di pensiero «favoriscono indirettamente interpretazioni arbitrarie che vengono recepite da discepoli che vogliono essere radicali»³⁸ e tra i casi citati vi è proprio l'esistenziale soprannaturale quale concetto fondativo della teoria del cristianesimo anonimo, teoria che Balthasar non ha mai gradito. Questa critica è condivisa da un teologo di chiara matrice

³⁵ SM, 591.

³⁶ SM, 591.

³⁷ SM, 592.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968, 137-138. Nelle stesse pagine l'autore afferma l'esistenza di "diversi Rahner", pluralità dovuta alla molteplicità di saggi non sempre concordanti tra loro.

tomista: Battista Mondin. Generalmente critico nei confronti di Rahner, reo insieme ai suoi predecessori Rousselot e Maréchal di aver travisato completamente il pensiero di S. Tommaso, Mondin illustra il concetto rahneriano di grazia come esistenziale soprannaturale sottolineandone i limiti, ossia «la tendenza ad identificare la grazia, l'esistenziale soprannaturale, con l'autotrascendenza dell'uomo, la sua apertura verso l'Infinito»³⁹. La critica si conclude, come in Balthasar, nel potenziale rischio (rivelatosi purtroppo concreto nel corso dei decenni) di svalutare l'efficacia e la necessità della missione a favore di una teologia delle religioni non cristiane, quest'ultime considerate vie ordinarie di salvezza.

Al di là delle interpretazioni radicali e delle critiche che normalmente caratterizzano una produzione teologica così vigorosa, il tentativo di Rahner va considerato benevolmente, in quanto si sforza di pensare il rapporto tra natura e soprannaturale in cui i termini della questione risultino ben equilibrati tra loro⁴⁰. Il cuore della sua proposta teologica, l'esistenziale soprannaturale, è convincente nelle intenzioni ma lascia alcune domande in sospeso. Leggendo i vari contributi dell'autore si ha infatti l'impressione che il nucleo dell'uomo, ciò che egli ha di più intimo, non sia propriamente *dell'uomo*; l'apertura al mistero, o il mistero stesso che è l'esistenziale soprannaturale non rischia così di essere qualcosa di esterno all'uomo, tanto da ricadere nel vituperato estrinsecismo della grazia e della salvezza? Si potrebbe obiettare che questa apertura fa parte del mistero stesso dello spirito creato, tuttavia questo ciò traslerebbe il dibattito teologico dalla grazia alla natura dell'uomo. Di per sé già la concezione della natura pura quale concetto residuale potrebbe andare in questa direzione, ma appare come qualcosa di così poco definito da non poter dire altro su di essa.

In conclusione, il tentativo di Rahner appare efficace e solido dal punto di vista concettuale. Il filo rosso che lega la produzione teologica sulla grazia in Rahner (che ovviamente non si riduce agli articoli analizzati) è riassumibile nel tentativo ben riuscito di non considerare più la grazia come qualcosa di estrinseco, di alieno all'uomo, ma come qualcosa di talmente familiare da esservi immerso: conosceremo l'uomo solo contemplandolo *nella* grazia, e non solo *con* la grazia.

³⁹ B. MONDIN, *Antropologia teologica*, Alba 1977, 240.

⁴⁰ Per approfondire questo aspetto, soprattutto in confronto con le conclusioni di de Lubac, cfr. F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. de Lubac e K. Rahner*, Verucchio 2007, 143-147.

BIBLIOGRAFIA

1. Selezione di opere di Karl Rahner

- RAHNER, K., «Ein Antwort» *Orientierung* 14 (1950) 141-145.
- , «Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 123-168.
- , «Rapporto tra natura e grazia» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 43-77.
- , «Natura e grazia» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 79-122.
- , *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Milano 1974.
- , «Esistenziale. II. Applicazioni alla teologia», *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1975.
- , *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Milano 1976.

2. Selezione di opere relative alla teologia della grazia in K. Rahner

- VON BALTHASAR, H.U., *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968.
- BRAMBILLA, F.G., *Antropologia Teologica*, Milano 2005.
- D., «Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade» *Orientierung* 14 (1950) 138-141.
- GIANFREDA, F., *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. De Lubac e K. Rahner*, Verucchio 2007.
- GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992.
- DE LUBAC, H., *Surnaturel*, Parigi 1946.
- DE LUBAC, H., *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978.
- MONDIN, B., *Antropologia teologica*, Alba 1977.
- REINISCH, L., ed., *Theologie heute*, Monaco 1960.
- SANNA, I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997.
- VANDER GUCHT, R. – VORGRIMLER, H., ed., *Bilancio della teologia del XX secolo*, I-III, Roma 1972.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	1
1. <i>Rapporto tra natura e grazia</i> (1950-1960).....	2
2. <i>Natura e grazia</i> (1960)	6
3. L'«esistenziale soprannaturale» e l'apertura trascendentale dell'uomo (1967-1976).....	11
4. Ricezione e conclusioni	14
BIBLIOGRAFIA.....	16
SOMMARIO	167