

Emanuela Palmieri

L' *analysis fidei* nella teologia di Karl Rahner

(in *Matthæus IV* , 1/2015, pp. 141-153)

L'atmosfera trascendentalista che si respira nell'intera opera teologica di Rahner, si sente molto forte anche quando questo autore si occupa dell'*analysis fidei*: prima di analizzare in che modo Rahner si occupi del problema della nascita e dello sviluppo della fede, bisogna far notare che questo autore non ha mai prodotto un testo specifico in cui viene tracciata una vera e propria *analysis fidei* ma piuttosto in numerosi suoi articoli e opere si trovano accenni di questo problema per cui noi, in questo lavoro, non ci impegneremo ad analizzare un singolo testo ma tenderemo invece di operare una ricostruzione del pensiero di Rahner su questo argomento mettendo insieme molti testi diversi e basandoci, per fare ciò, non su un ordine cronologico, che sarebbe poco proficuo, ma piuttosto su un ordine logico che ci induce a partire prima dal problema preliminare della situazione della fede oggi, a cui Rahner dedica diversi scritti, per poi passare ad analizzare la proposta trascendentalista attraverso cui Rahner cerca di risolvere il problema fondamentale della fede e cioè quello del rapporto fra la relatività dei motivi di credibilità e l'assolutezza dell'assenso di fede.

1. È possibile, nel mondo contemporaneo, parlare di un assenso assoluto di fede?

In diversi articoli Rahner si impegna ad analizzare la situazione della fede nell'epoca contemporanea mostrando come, al giorno d'oggi, le posizioni tradizionali non possano essere più considerate valide e come sia invece necessario, per una proficua *analysis fidei*, partire da una nuova visione del rapporto fra luce della grazia e motivi di credibilità.

1.1. La fede oggi

Secondo Rahner il problema della possibilità di un assenso assoluto di fede si pone oggi con maggiore urgenza rispetto ai secoli passati. L'uomo, infatti, essendo un soggetto unico e unitario, tende sempre a integrare tutte le sue più disparate esperienze e conoscenze in una concezione unitaria del mondo: questa operazione era abbastanza facile nei secoli passati in quanto gli elementi da sintetizzare erano pochi e certi, ma è diventato oggi molto difficile, anzi praticamente impossibile, a causa della mole eccessiva di conoscenze e alla consapevolezza della loro validità relativa.

Per quanto riguarda il cristiano, il suo desiderio sarebbe, oggi come nel passato, di giungere «a una "concezione del mondo" unitariamente strutturata, che integri la sua autentica fede cristiana e le restanti esperienze, il restante sapere (anche quello scientifico)»¹. Mentre, però, nel passato questo era possibile oggi non lo è più perché nel passato l'uomo basava la propria vita su poche conoscenze sicure, tutte più o meno integrabili fra loro, mentre oggi l'uomo vive «in tende provvisorie lungo il cammino dell'imprevedibile»² e questo relativismo conoscitivo provoca un forte senso di scetticismo generalizzato che pone in forse la possibilità di un assenso di fede che sia effettivamente

1 K.Rahner, *Nuovi Saggi VIII*, Ed. Paoline, Roma, 1982, p.27.

2 *Idem*, p.31.

assoluto: infatti, «in una situazione spirituale, in cui l'affermazione ferma e indiscutibile [...] era la forma normale e comune della conoscenza umana, anche l'assenso assoluto di fede non costituiva un fenomeno particolarmente sorprendente e inusitato nella coscienza globale di un individuo. Esso appariva come un vertice per nulla insolito in un sistema generale fatto di affermazioni profane altrettanto definitive e immutabili. Diverso è invece il caso di una coscienza per la quale è di norma un relativismo scettico di natura profana, con le sue conoscenze sempre provvisorie fino a quando non saranno revocate; qui un assenso assoluto di fede viene necessariamente sentito come un corpo estraneo, come un'esigenza che non può esser seriamente soddisfatta dall'uomo moderno, che elabora le proprie conoscenze in una situazione di cambiamento, di provvisorietà, di imprevedibilità»³. Questa situazione di scetticismo generalizzato in cui si trova il cristiano di oggi Rahner la definisce come una situazione di "concupiscenza gnoseologica".

Fino ad ora quella concupiscenza che è conseguenza del peccato originale era stata presa in considerazione solo riguardo ai comportamenti morali o non morali: l'uomo si è sperimentato sempre come mosso da vari istinti diversi in contraddizione fra loro per cui anche quando decide di agire moralmente continua ad essere tormentato da istinti opposti, i cosiddetti di stimoli della carne. Rahner fa notare che al giorno d'oggi questa concupiscenza non si manifesta solo nel campo della morale ma anche nel campo della conoscenza perché oggi « la nostra coscienza attinge informazioni e cognizioni molto disparate dalle fonti più diverse di conoscenza, senza più riuscire a ordinarle in maniera positiva e adeguata in una somma sistematica del sapere»⁴.

1.2. Critica alle posizioni tradizionali dell'*analysis fidei*

In questa situazione di "concupiscenza gnoseologica" le tradizionali teorie dell'*analysis fidei* non possono più avere, secondo Rahner, alcuna utilità: esse risultano tutte insoddisfacenti in quanto o attribuiscono ai motivi di credibilità una sicurezza quasi equivalente a quella dell'assenso di fede oppure si appellano alla decisione della volontà che dovrebbe superare l'incongruenza fra la conoscenza della credibilità, necessariamente relativa, e l'assenso di fede, che invece è assoluto⁵. Rahner certamente concorda di più con quelle teorie che sottolineano l'importanza della luce della grazia nell'assenso di fede per cui la sua preferenza va certamente alla teoria di tipo tomistico rielaborata poi da Rousselot, però ritiene che anche questa teoria non spieghi sufficientemente come agisca la luce della grazia in modo che attraverso di essa sia possibile superare l'incongruenza fra conoscenza della credibilità e assenso di fede. È necessario dunque, secondo Rahner, proporre una nuova teoria dell'*analysis fidei* che parta da un presupposto diverso da quelli tradizionali. Come vedremo, il nuovo presupposto da cui per Rahner è necessario partire è la natura stessa dell'uomo come "essere della trascendenza".

2. La proposta trascendentalista

Ciò che Rahner intende dimostrare affermando che l'uomo è un "essere della trascendenza" è il fatto che l'uomo è orientato per natura all'assenso assoluto e che questo assenso assoluto, che egli sempre dà nella propria vita, è, anche se spesso inconsapevolmente, sempre una scelta pro o contro Dio. Ma prima di spiegare come e perché l'uomo, nell'opzione fondamentale della sua vita, si decida sempre pro o contro Dio, cerchiamo di capire che cosa intenda dire Rahner quando qualifica l'uomo come "essere della trascendenza".

3 *Idem*, p.40-41.

4 K. Rahner, *Nuovi Saggi VI*, Ed. Paoline, Roma, 1978, p.24.

5 cfr. *Idem*, p.248.

2.1. Il movimento della trascendenza come tipico dell'uomo

«L'uomo è l'essere della trascendenza in quanto tutta la sua conoscenza e tutta la sua attività conoscitiva è fondata nell'anticipazione dell'"essere" in generale, in una conoscenza atematica eppur inevitabile dell'infinità della realtà»⁶: questa definizione ci fa capire come, secondo Rahner, per l'uomo sia una cosa inevitabile, perché insita nella sua stessa natura, quella di superare i limiti della propria finitezza per volgersi verso l'infinito e questo accade inevitabilmente anche nella sua vita quotidiana perché accade ogni volta che egli si pone delle domande. L'uomo, dunque, non può sfuggire in nessun modo alla sua apertura all'infinito perché «in forza della propria natura l'uomo è uno che pone domande, anzi è la stessa domanda assoluta che non si ferma di fronte a nulla»⁷.

Rahner, dunque, ritiene che, ogni volta che l'uomo si interroga su qualcosa di contingente, in ultima istanza egli sta sempre interrogandosi sul problema dell'essere in generale: ogni affermazione su un ente determinato, infatti, «si attua sullo sfondo di una precedente conoscenza, anche se implicita, dell'essere in genere»⁸. Per l'uomo, quindi, la conoscenza dell'essere non è una conoscenza fra le altre ma il fondamento preliminare di qualsiasi conoscenza e, a riprova di ciò, Rahner ci mostra come, ogni volta che conosciamo un ente singolo, non possiamo fare a meno di riferire questa realtà singola ad una essenza universale attraverso un processo di astrazione: infatti, «mediante l'astrazione conosciamo l'illimitatezza dell'essenza che esiste nella realtà individuale e ci rendiamo conto che essa può determinare anche altre singole realtà»⁹.

Con tutto questo discorso sulla conoscenza dell'essere come condizione previa di qualsiasi conoscenza umana, Rahner vuole dimostrare come l'uomo, ogni uomo, sia tendente di natura a postulare, al di là degli enti finiti, l'esistenza di un essere infinito, e quindi di Dio, il quale è la condizione stessa dell'esistenza degli enti finiti: infatti, «l'affermazione della finitezza reale di un ente postula come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un *esse absolutum*»¹⁰. Questa caratteristica tipica dell'uomo di cogliere gli enti finiti in un orizzonte infinito, Rahner la definisce spiritualità, ed il fatto di essere spirituale, cioè di essere naturalmente aperto alla trascendenza, è il tratto caratteristico proprio della natura umana.

Secondo Rahner, dunque, «l'uomo è spirituale, cioè vive la sua vita in una continua tensione verso l'Assoluto, in una apertura a Dio. Questo non è un fatto che può, per dir così verificarsi o meno qua e là nell'uomo a suo beneplacito. È la condizione che fa essere l'uomo ciò che è e dev'essere ed è presente sempre anche nelle azioni banali della vita quotidiana. Egli è uomo solo perché è in cammino verso Dio, lo sappia o no espressamente, lo voglia o no. Egli è sempre l'essere finito totalmente aperto a Dio»¹¹.

2.2. L'uomo come "Uditore della Parola"

Ogni uomo è, secondo Rahner, un potenziale "uditore" della parola di Dio, cioè la capacità di intendere la rivelazione di Dio è insita nella struttura trascendentale dell'uomo, però, secondo il nostro autore, prima di manifestarsi attraverso una rivelazione storica, Dio si rivela nell'esperienza trascendentale stessa dell'uomo: infatti, secondo Rahner, l'uomo è "l'evento dell'assoluta autocomunicazione di Dio".

6 K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1990, p.56.

7 K. Rahner, *Nuovi Saggi VI*, cit., p.28.

8 K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, 1988, p.64.

9 *Idem*, p.88.

10 *Idem*, p.95.

11 *Idem*, pp.97-98.

Per capire, però, come questa autocomunicazione trascendentale di Dio possa avvenire è necessario indagare sul modo in cui si struttura la capacità conoscitiva dell'uomo per cui Rahner fa notare, per prima cosa, come, nella struttura conoscitiva umana esista un'unità nella distinzione fra autopossesso originario e riflessione cioè tra la realtà oggettiva del sé, di cui si ha una conoscenza atematica, e il concetto, cioè la conoscenza tematica di questa stessa realtà.

Rahner nota come, mentre l'intreccio di queste due forme di consapevolezza è negata dal razionalismo teologico, la distinzione fra le due è negata invece dal modernismo, mentre, secondo la visione rahneriana, esiste fra le due sia unità che distinzione: quando, per esempio, provo nostalgia, o sono triste, o sono tormentato da domande, l'autopossesso, cioè la conoscenza originaria del sé, non è comunicabile attraverso il concetto in maniera piena e tuttavia questa conoscenza originaria include sempre un momento fatto di riflessione che si esprime attraverso il linguaggio, per cui esiste un movimento dinamico che unisce la conoscenza originaria e il suo concetto e che fa in modo che l'uno non possa esistere senza l'altro, in uno scambio reciproco, perché se è vero che il concetto non riesce ad esprimere in pieno la conoscenza originaria da cui esso deriva, è anche vero che, senza una certa riflessione su di essa e una comunicazione attraverso il linguaggio, questa conoscenza originaria non potrebbe esistere.

Secondo Rahner, inoltre, anche nel momento in cui conosciamo un oggetto esterno alla nostra coscienza, insieme all'oggetto, con-conosciamo sempre anche il conoscere del soggetto, e questo già prima di un eventuale atto di riflessione sul nostro conoscere, per cui possiamo dire che, anche nella conoscenza oggettiva, il soggetto conosce in maniera atematica il proprio conoscere e questo tipo di con-conoscenza atematica originaria non si identifica mai, anche se ne è il presupposto, con la conoscenza riflessa che il soggetto ha di sé e del proprio conoscere perché questa conoscenza riflessa non può mai esaurire adeguatamente ed esprimere pienamente il contenuto di quella conoscenza originaria: fra i due tipi di conoscenza esiste lo stesso rapporto che c'è fra un sentimento di gioia o di angoscia direttamente sperimentato e la riflessione su questo stesso sentimento.

La conoscenza di sé, dunque, rimanda sempre alla conoscenza, all'autopossesso originario di sé che non può mai essere pienamente espresso da un concetto. Questa conoscenza originaria di sé, però, non è un fenomeno contingente, che si verifica nel momento in cui conosco un oggetto, ma piuttosto l'uomo possiede una struttura autoconoscitiva apriorica che costituisce una legge anteriore a qualsiasi conoscenza successiva di oggetti e che determina il modo in cui questi oggetti verranno conosciuti. Le strutture aprioriche di questo autopossesso si possono rintracciare partendo dall'osservazione del fatto che il soggetto possiede un'apertura illimitata verso l'essere in generale: infatti, se un soggetto si riconosce come finito, ciò significa che è aperto alla conoscenza di oggetti infiniti che egli riconosce come distinti da sé per cui, nel momento stesso in cui il soggetto, nell'esperienza sensibile, si sperimenta come condizionato e limitato, ha già superato i limiti dell'esperienza sensibile aprendosi all'infinito. Questa apertura all'infinito, unita alla conoscenza atematica di sé insita in ogni atto di conoscenza umano, Rahner la chiama Esperienza Trascendentale: è un'esperienza perché questa conoscenza atematica è la condizione di possibilità di qualsiasi tipo di esperienza concreta, ed è trascendentale perché fa parte della struttura conoscitiva del soggetto. Con questa Esperienza Trascendentale è già data, secondo Rahner, una conoscenza atematica di Dio in quanto la conoscenza atematica di Dio consiste in quella domanda sul trascendente che è insita nella coscienza di ogni uomo.

Questa struttura conoscitiva del soggetto è una delle due premesse che, per Rahner, devono essere fissate affinché si possa parlare dell'uomo come di un potenziale uditore del messaggio cristiano, mentre l'altra premessa riguarda il rapporto che deve esistere tra orizzonte conoscitivo dell'uomo e rivelazione cristiana: Rahner, infatti, osserva come, affinché una cosa sia compresa, deve esistere un rapporto reciproco fra l'orizzonte di comprensione del soggetto e la cosa compresa per cui, riguardo al nostro argomento, ciò che bisogna dimostrare è che esiste un rapporto reciproco fra l'orizzonte conoscitivo dell'uomo e il messaggio cristiano, cioè che la struttura conoscitiva umana deve essere già predisposta ad udire un tale messaggio.

La prima caratteristica che, secondo Rahner, fa dell'uomo un potenziale uditore del messaggio cristiano è il fatto che l'uomo è persona e soggetto: infatti, un rapporto personale e dialogico con Dio ed il concetto di una responsabilità dell'uomo di fronte a Dio implicano che l'uomo sia soggetto e persona. Rahner fa notare come, nonostante l'uomo sperimenti sé stesso come prodotto di condizionamenti esterni a lui, egli si scopre come persona e soggetto proprio nel rendersi conto di essere il prodotto di ciò che egli non è perché, nel fare questo, nell'analizzarsi nelle sue varie componenti, scopre di essere di più della somma di queste varie componenti, scopre se stesso come il soggetto unitario che sta dietro ai molteplici componenti umani studiati dalle varie scienze come la biologia, la fisica o la chimica: questo scoprirsi come soggetto è l'esperienza dell'autopossesso originario, quella esperienza trascendentale che, come dicevamo, è condizione apriorica di qualsiasi altra esperienza.

Questa esperienza trascendentale di sé implica anche il fatto di scoprirsi come essere della trascendenza, cioè come essere radicalmente aperto all'infinito, come colui che non può fare a meno di porre domande sull'essere in generale perché l'uomo, sia logicamente che esistentivamente, non può accettare che tutto sia basato sul nulla, ed anzi la parola "nulla" non ha per l'uomo alcun significato reale. Nel porsi queste domande sull'infinito, però, l'uomo non concepisce se stesso come soggetto assoluto, che può quindi disporre in maniera assoluta dell'essere, ma come soggetto finito aperto ad un infinito, ad un assoluto che non è lui stesso e dunque, in questo senso, aperto alla grazia.

Nella sua esperienza trascendentale, poi, l'uomo si scopre come responsabile e libero: infatti, responsabilità e libertà non sono dati empirici particolari ma affondano le loro radici nell'esperienza atematica del soggetto che si sperimenta come affidato a se stesso anche se poi questa libertà trascendentale diventa visibile solo nell'esperienza categoriale concreta che si esplica attraverso la mediazione del mondo e della storia corporea dell'uomo.

Anche la libertà, dunque, secondo Rahner, è un'esperienza trascendentale che viene sperimentata nel momento in cui un soggetto sperimenta se stesso in quanto tale, e non solamente nel momento in cui il soggetto si oggettivizza attraverso la riflessione e il concetto. Quindi, in quanto mi sperimento come persona, io mi sperimento anche come libero: e questa libertà non è una qualità qualsiasi che la persona possiede, ma coincide con la realtà stessa dell'autopossesso per cui, se l'uomo è persona, è allo stesso tempo anche libero, anche se poi, a livello categoriale, può rifiutare questa sua libertà così come può rifiutare anche la sua soggettività.

La salvezza per un tale soggetto libero si realizza, secondo Rahner, nel momento in cui l'uomo, accettando il suo vero se stesso sperimentato nell'esperienza trascendentale, giunge ad una vera autocomprensione e ad una vera autoazione attuate in libertà davanti a Dio. Questo, però, non significa che l'uomo possa prescindere dal mondo e dalla storia: è in essi, infatti, che l'autocomprensione e l'autoazione trascendentali vengono concretamente messe in atto perché, siccome l'uomo è un essere spirituale e corporale insieme, l'attuazione della sua salvezza deve riguardare la totalità dell'uomo.

Ma in questo modo non si finisce per affermare che l'uomo, in un certo modo, è in grado di autosalvarsi? Questo non è possibile per il fatto che tutto questo movimento di autocomprensione e di autoazione non è quella, come dicevamo prima, di un soggetto assoluto: nel momento stesso, infatti, in cui l'uomo si sperimenta come soggetto libero, egli si sperimenta anche come dipendente da ciò che è esterno a lui perché, consapevole della sua finitezza, egli si rende conto di dipendere sia dall'essere assoluto, che si dischiude a lui come mistero, sia dalla storia umana e naturale in cui è inserito e di fronte alla quale egli sperimenta se stesso come un essere posto su di una frontiera tra finità e infinità in quanto, pur essendo consapevole della sua condizionatezza storica, egli si pone, già nel fatto di rendersene conto, al di sopra di essa: è così che l'uomo si scopre come "essere della trascendenza" e potenziale "uditore della Parola".

2.3. La manifestazione di Dio nell'esperienza trascendentale

È proprio sulla base di questa tipica struttura conoscitiva dell'essere umano che si fonda una delle più famose teorie rahneriane, la cosiddetta "teoria dell'esistenziale soprannaturale" che è un modello teologico tramite il quale Rahner vuole spiegare i motivi dell'orientamento di ogni uomo all'unione con Dio: Rahner ritiene, infatti, che la grazia increata, cioè l'autocomunicazione di Dio all'uomo, sia un esistenziale, cioè appartenga costitutivamente ad ogni esistenza umana¹².

Pur essendo costitutivo di ogni essere umano, questo esistenziale è tuttavia soprannaturale in quanto esso non fa parte propriamente della natura umana ma è un dono non dovuto fatto da Dio a tutti gli uomini: infatti, «tale esistenziale non diventa dovuto e in questo senso "naturale" per il fatto che è dato a tutti gli uomini [...]. L'amore di Dio non diventa meno miracolo per il fatto che abbraccia tutti gli uomini»¹³.

Questa autocomunicazione da parte di Dio a tutti gli uomini non è qualcosa che possa essere oggetto di un'esperienza categoriale in quanto essa fa parte della struttura trascendentale dell'uomo e dunque presenta le proprietà di tutti i momenti della struttura trascendentale e cioè è atematica e dunque ignorabile o falsamente interpretabile dalla conoscenza riflessa eppure nessuno può prescindere da essa proprio perché fa parte della struttura trascendentale di ognuno: l'autocomunicazione di Dio come esistenziale soprannaturale, infatti, modifica, secondo Rahner, la nostra trascendentalità fino alle sue ultime radici e dunque noi, ovunque svolgiamo la nostra esistenza, abbiamo sempre e necessariamente a che fare con essa, anche se ciò avviene in maniera atematica, per cui l'uomo è perennemente posto di fronte all'accettazione o al rifiuto di questa autocomunicazione di Dio¹⁴. Questo sì o no detto a Dio a livello trascendentale riguarda, nella nostra vita concreta, non la libertà di scegliere questo o quell'altro oggetto che si presenta alla nostra esperienza categoriale ma la «possibilità non delegabile che il soggetto ha di disporre di sé nella sua totalità con una decisione fondamentale»¹⁵.

Tale possibilità è, secondo Rahner, sempre presente in ogni uomo maturo in maniera assoluta perché non esiste qualcuno che sia neutrale su se stesso ma ognuno decide su di sé con una opzione fondamentale anche nel caso in cui il soggetto optasse per un relativismo scettico di fronte ad ogni oggetto esteriore o interiore perché «la sua opzione fondamentale a favore di un relativismo scettico universale sarebbe già un'affermazione assoluta. La libertà non può sottrarsi alla necessità di prendere una decisione assoluta; persino il tentativo di astenersi per sempre dal prendere una simile decisione nel comportamento pratico, sarebbe già una decisione»¹⁶. E questa opzione fondamentale è, secondo Rahner, sempre un sì o no detto a Dio perché ogni volta che un uomo non si chiude nella propria finitudine ma sceglie di affidarsi alla trascendentalità del proprio spirito, egli, anche se in maniera non riflessa, ha già detto di sì a Dio mentre se fa il contrario rifiuta il dono di Dio.

Dunque nell'opzione fondamentale che l'uomo fa su di sé si tratta in definitiva, secondo Rahner, di avere o non avere fede e dunque in questo modo possiamo rispondere alla domanda che ci eravamo posti all'inizio di questo lavoro e cioè se sia possibile oggi un assenso assoluto di fede: la risposta di Rahner è che sì è possibile, anzi è inevitabile, un assenso assoluto di fede perché «nessun individuo può astenersi esistenzialmente dal prendere una decisione, poiché, data la sua apertura trascendentale, si trova inevitabilmente posto di fronte all'auto-offerta soprannaturale di Dio, ed è costretto a dire sì o no»¹⁷. Ogni volta quindi che un soggetto si accetta così com'è, e cioè, anche se atematicamente, con la propria apertura all'Assoluto, si verifica un assenso assoluto di fede.

12 Cfr. K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline, Roma, pp. 123-168.

13 K. Rahner, *Corso...*, cit., p.175.

14 cfr. *Idem*, pp. 174-183.

15 K. Rahner, *Nuovi Saggi VIII*, cit., p.47.

16 *Idem*, p.48.

17 *Idem*, p.49.

3. L'Analysis fidei

Una volta compresa la struttura trascendentale dell'uomo e una volta assodato il fatto che un assenso assoluto di fede è possibile, ora cerchiamo di capire in che cosa consista, secondo Rahner, questa fede alla quale ognuno di noi può dare il suo assenso assoluto.

3.1. Che cos'è la fede?

La prima cosa da notare nella dottrina di Rahner sulla fede è il fatto che la posizione trascendentalista della sua teologia porta il nostro autore ad affermare la possibilità dell'esistenza di una fede anonima e quindi di veri e propri "cristiani anonimi". Ciò che Rahner intende quando parla di fede anonima è quel tipo di fede che, pur essendo posta in atto senza che ci sia una relazione esplicita né con la rivelazione biblica né con Dio, è tuttavia una fede efficace in ordine alla salvezza. Questa fede anonima è, secondo Rahner, ordinata per sua essenza a compiersi nella fede esplicita ma se accade che, senza colpa di chi la possiede, questa fede non arrivi al suo compimento, essa è comunque sufficiente per salvarsi.

Ma come è possibile che possa esistere un siffatto tipo di fede? Rahner giustifica la possibilità dell'esistenza di una fede anonima basandosi su due dati dell'antropologia cristiana: la trascendentalità illimitata dello spirito umano e la volontà salvifica universale di Dio.

Per quanto riguarda il primo punto, abbiamo già precedentemente spiegato come Rahner consideri l'uomo come l'essere della trascendenza, come colui che sempre tende all'assoluto e quindi, anche se implicitamente, a Dio. Bisogna però sottolineare qui il fatto che, se è vero che l'orientamento trascendentale a Dio deve essere necessariamente mediato da un oggetto categoriale, non è necessario che questo oggetto categoriale sia un concetto religioso perché abbia luogo un atto di fede. L'atto di fede anonima, infatti, ha luogo, secondo Rahner, ogni volta che un uomo agisce seguendo i dettami della propria coscienza.

Per quanto riguarda poi la volontà salvifica universale di Dio, «essa si concretizza nella comunicazione (almeno sotto forma di offerta) della grazia soprannaturalmente elevante [...] quale condizione della possibilità della fede»¹⁸. Abbiamo già parlato di questo quando abbiamo analizzato la dottrina dell'"esistenziale soprannaturale", quello che ci preme qui sottolineare è solo il fatto che questa grazia dell'autocomunicazione di sé è offerta da Dio a tutti in maniera permanente e causa una vera e propria modifica della coscienza in ordine ad una elevazione soprannaturale di essa per cui questa grazia può essere considerata una vera e propria rivelazione trascendentale oppure, come la chiama Rahner, "il momento trascendentale della rivelazione" e questo ci porta a focalizzare il fatto che, nel pensiero del nostro autore, sono presenti due momenti della rivelazione di Dio, uno trascendentale e uno categoriale: il modo in cui Rahner riesce a conciliare la presenza di questi due momenti sarà l'argomento del prossimo paragrafo, ma prima di trattare di questo argomento, soffermiamoci ancora un attimo ad analizzare le caratteristiche proprie della fede secondo Rahner il quale in due suoi articoli molto interessanti, paragona la fede alla libertà e al coraggio.

Nell'articolo *Fede tra razionalità ed emozionalità*, che si trova in *Nuovi Saggi VI*, Rahner qualifica la fede come libertà in quanto egli ritiene che l'essenza più originaria della libertà non risieda nella possibilità di scegliere questo o quell'oggetto categoriale ma nella facoltà che il soggetto ha di disporre di se stesso in ordine alla definitività. Questa concezione della libertà ci permette di identificarla con la fede in quanto, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, si produce un atto di fede, secondo Rahner, ogni volta che un uomo si accetta liberamente per quello che è, cioè come un essere aperto all'assoluto e quindi a Dio.

18 K. Rahner, *Nuovi Saggi VI*, cit., p.97.

In un altro articolo, che si trova nella raccolta *Dio e rivelazione* e si intitola *La fede come coraggio*, Rahner identifica la fede appunto con il coraggio: il coraggio, infatti, come la fede, nasce nel momento in cui «la riflessione razionale percepisce con chiarezza un divario tra il calcolo delle possibilità di successo e l'azione effettivamente posta, la quale, prima di essere riuscita nel suo intento, non sa con certezza se vi riuscirà»¹⁹. In molte delle sue azioni l'uomo si trova in questa situazione di non sapere con certezza se la sua azione riuscirà o fallirà e ciò accade anche, anzi soprattutto, quando si tratta di compiere quell'azione decisiva che riguarda la totalità dell'esistenza dell'uomo: l'uomo, infatti, ne sia consapevole o meno, ha come compito primario la realizzazione della propria unità e totalità, cioè ciò che in linguaggio cristiano è chiamata salvezza.

Questo compito, però, non è così facile da eseguire in quanto il suo adempimento dipende da una serie di condizioni che l'uomo non conosce fino in fondo e che non sono pienamente in suo potere per cui, per adempiere a questo compito, è necessario un coraggio basato sulla speranza in un futuro assoluto possibile e questa speranza coraggiosa non è altro che ciò che chiamiamo fede perché l'assolutezza in cui l'uomo spera non è altro che Dio stesso che sostiene questo atto di coraggio rivelandosi automaticamente alla coscienza dell'uomo che pone tale atto. Questa speranza coraggiosa, che è già fede, può trovarsi dunque anche in coloro che non credono esplicitamente in Dio.

3.2. *Il rapporto fra esperienza trascendentale e rivelazione storica di Dio*

Non ci resta ora che occuparci di quell'argomento a cui accennavamo quando abbiamo parlato della possibilità dell'esistenza di una fede anonima, e cioè del rapporto che intercorre fra quelli che Rahner definisce come il "momento della rivelazione trascendentale" ed il "momento della rivelazione categoriale", e quindi tra fede anonima e fede esplicita.

La domanda che viene naturale porsi dopo aver analizzato la concezione della fede in Rahner è la seguente: se la rivelazione di Dio e l'adesione di fede avvengono già a livello trascendentale, quale funzione ha la rivelazione categoriale con la sua conseguente adesione esplicita di fede? Leggendo alcune pagine del *Corso fondamentale sulla fede* ci accorgiamo però che, in realtà, secondo Rahner, nella vita dell'uomo ciò che è categoriale, ciò che è storico ha un ruolo insostituibile in quanto «non esiste alcun uomo che sia capace di attuare la propria trascendentalità senza la mediazione della storia»²⁰.

Esiste, per il nostro autore, un reciproco condizionamento fra trascendentalità e categorialità storica: infatti, ciò che è categoriale rende tematico quello che era presente automaticamente nell'esperienza trascendentale però è l'orientamento trascendentale che permette che l'esperienza categoriale abbia luogo. Questo vale anche per la rivelazione storica di Dio la quale rende tematico ciò che era già inconsapevolmente presente nell'esperienza trascendentale, e cioè l'autocomunicazione di Dio come amore che salva, ed è proprio perché questa autocomunicazione di Dio è già avvenuta a livello trascendentale che la rivelazione storica di Dio può essere capita e accolta, e quindi creduta, a livello tematico.

Per quanto riguarda poi il messaggio cristiano in particolare, per il quale la storia gioca un ruolo decisivo, dato che esso afferma che in Gesù Cristo la autocomunicazione di Dio è diventata storicamente tangibile, Rahner ritiene che anche in questo caso esista un condizionamento reciproco fra trascendentale e storico in quanto egli ritiene che nell'esperienza trascendentale sia insita, anche se a livello automatico, l'aspettativa di un Salvatore assoluto che si manifesti nella storia e questa aspettativa trascendentale è ciò che dà all'uomo la possibilità di riconoscere nella figura storica di Gesù quel Salvatore assoluto stesso. Per cui se non fosse presente questo presupposto trascendentale, l'uomo non sarebbe in grado di capire, e quindi di accettare, il messaggio cristiano.

19 K. Rahner, *Dio e rivelazione*, Ed. Paoline, Roma, 1981, p.315.

20 K. Rahner, *Corso...*, cit., p.309.

Senza, però, l'evento storico di Gesù di Nazareth quell'attesa trascendentale del Salvatore assoluto non sarebbe mai potuta essere tematizzata perché è proprio nell'evento storico che l'esperienza trascendentale trova la sua conferma definitiva permettendo così un assenso assoluto di fede in Gesù come Salvatore assoluto e questo «perché questa fede, nonostante la sua trascendentalità di grazia, deve essere autorizzata dalla storia, se la salvezza non deve verificarsi al di là della dimensione in cui l'uomo possiede la propria vita e anche la propria trascendentalità spirituale»²¹.

Dunque concludendo possiamo affermare che, secondo Rahner, è la storia che offre i motivi di credibilità per dare un assenso assoluto di fede ma gli eventi storici non sarebbero riconosciuti come motivi di credibilità se non si fosse già realizzata a livello trascendentale quell'autocomunicazione di Dio alla quale, in maniera atematica, l'uomo ha già dato il proprio assenso assoluto di fede implicito, il quale poi diventerà esplicito nel momento in cui l'uomo si troverà di fronte alla rivelazione storica ed in essa riconoscerà Dio che si rivela e, nella rivelazione cristiana in particolare, riconoscerà Gesù come il Salvatore assoluto perché l'aspettativa di questa rivelazione storica era già presente atematicamente nella sua esperienza trascendentale.

Possiamo dire dunque che mentre la rivelazione storica permette all'uomo di tematizzare la rivelazione trascendentale, e quindi di aderirvi con un atto di fede esplicita, è la rivelazione trascendentale che ci permette di riconoscere e aderire alla rivelazione storica come rivelazione di Dio, questa rivelazione storica poi, a sua volta, dopo essere stata riconosciuta come rivelazione di quel Dio che si era autocomunicato a livello trascendentale, è ciò che offre i motivi di credibilità legittimando in questo modo l'assenso di fede e questo perché la fede cristiana è «una fede che si rapporta a un evento storico determinato e che non pone semplicemente essa stessa tale evento, che non lo crea credendo, bensì che riceve da esso la propria legittimazione e la propria fondazione»²².

21 *Idem*, p.315.

22 *Idem*, p.309.