

Karl Rahner

Percorsi di ricerca

a cura di
GIORGIA SALATIELLO



AN. 405278

GBP
GREGORIAN & BIBLICAL PRESS

REGGIONOVW

x

LA GRAZIA

Philipp Gabriel Renczes Sj

Verosimilmente per nessun altro teologo del ventesimo secolo l'incontro con la dottrina della grazia segnò delle impronte così profonde da avere esiti di trasformazione per entrambi, il teologo e il tentativo di risalire alla definitiva condizione di possibilità del cristianesimo. Karl Rahner ha mostrato che la "grazia" costituisce nientemeno che il vero punto d'arrivo di ogni presa di coscienza dell'uomo concernente la struttura dinamica che contraddistingue la propria esistenza, nonché la stessa facoltà di riflettere su di essa. La messa in risalto rahneriana dell'intersecazione tra dottrina della grazia e metafisica dell'essere (in particolare, la teoria della conoscenza che riconosce all'intelletto umano la facoltà di trascendere le categorie temporale e spaziale) conduce al tentativo di rielaborare terminologia e ordinamento del trattato *De Gratia* con l'introduzione del neologismo "esistenziale soprannaturale", insieme a una particolare attenzione a procurare una rilettura della relazione "natura e grazia" e del significato cristologico che la nozione implica.

È ben noto che sin dai suoi primi scritti, come *Spirito nel mondo* (ted.: *Geist in Welt*, 1939) e *Uditore della parola* (ted.: *Hörer des Wortes*, 1941), K. Rahner aveva dato prova del principale motivo del suo fare teologia, lo stesso motivo per cui anche le opere di maturità, *Corso fondamentale della fede* (ted.: *Grundkurs des Glaubens*, 1976) e *Esperienza dello Spirito* (ted.: *Erfahrung des Geistes*, 1977), sono state composte e cioè collegare la teologia (neo)-tomistica all'orizzonte moderno, costituito dalla filosofia (post)-kantiana e, in particolare, dalle istanze storico-esistenziali di M. Heidegger. Che tale proposito abbia conferito all'insieme del pensiero rahneriano il carattere di una grande persistenza, è l'opinione portata avanti da molti studi consacrati alla presentazione del suo pensiero¹.

¹ Cfr. p. es. la valutazione offerta da B. SESBOÛÉ, *Karl Rahner*, Paris, 2001, p. 195: «Le théologien reste profondément fidèle à lui-même, on peut donc parler de la permanence d'une pensée qui donne son unité à toute l'œuvre».

Sulla loro falsariga, mi sembra altresì possibile porre in rilievo una spiccata continuità riguardo al suo insegnamento della grazia che si trova distribuito in molteplici scritti stilati durante un periodo che durò quasi 50 anni e che conobbe incisive svolte per le società civili e la Chiesa, basti pensare alla Seconda Guerra Mondiale e la susseguente costruzione dell'Unione Europea oppure al Concilio Vaticano II e la complessa storia della sua ricezione.

1. La grazia, auto-comunicazione di Dio

La filosofia post-kantiana, com'è ben noto, s'interroga sulla possibilità relativa alla verificabilità delle conoscenze umane in genere e della scientificità della metafisica in particolare. Su questo sfondo, K. Rahner espone il suo ragionamento secondo cui lo stesso domandarsi quali siano le condizioni alle quali la possibilità di un'esperienza umana è sottoposta, rimandi già in maniera necessaria a una sorta di intreccio tra l'Assoluto e la sua recettibilità nell'uomo contingente. Infatti, secondo il teologo gesuita, ogni esperienza, poiché tematizzabile e, pertanto, categoriale, non può esserci, se non in quanto "epifenomeno" che ha la sua origine in una condizione a-tematica, ossia trascendentale che rende la "categorialità" di ogni categoriale esperienza, appunto, categorizzabile. L'esperienza umana si realizza in quanto esperienza determinata e, di conseguenza, determinabile che rimanda, al suo interno, a un orizzonte infinito.

La constatazione che nessun uomo vivente esista fuori da una sua propria *esperienza trascendentale*, «l'apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile»², dà, secondo K. Rahner, accesso al vero nucleo e fondamento della dottrina della grazia. Il cristiano (credente) «deve considerare se stesso (...) come colui che, storicamente, è stato chiamato da Dio e dalla sua parola efficace della sua libera e assoluta automanifestazione a entrare nella vita più propria e intima di Dio»³. Siamo davanti alla famosa "svolta antropologica" rahneriana che implica secondo il teologo tedesco il principio «che per tutti gli enunciati della fede e della teologia, perché possa esserne assunta la responsabilità, bisogna chiedere,

come e perché sia l'uomo proprio colui che tali enunciati possono e devono riguardare»⁴.

Così, il dato della struttura trascendentale aprioristicamente insita nel dinamismo dell'esistenza umana è decifrato come primaria fonte dell'enunciazione teologica. Infatti, la trascendentalità come caratteristica antropologica, rivela di essere in realtà comunicazione del Dio trascendente verso la creatura contingente, comunicazione che infine non può essere intesa separatamente dal suo Autore comunicante:

*Quando parliamo di autocomunicazione da parte di Dio, non dobbiamo intendere questo termine nel senso che Dio, in una qualche rivelazione, direbbe qualcosa su di sé. Il termine "autocomunicazione" intende significare realmente che Dio nella sua realtà più propria si trasforma nel costitutivo più intimo dell'uomo stesso. Si tratta perciò di un'autocomunicazione o auto partecipazione ontica (ted.: *seinshaft*) da parte di Dio. Tuttavia tale carattere "ontico" – e questo è l'altro lato di un possibile fraintendimento – non va concepito in un senso puramente oggettivistico, quasi cosale-materiale. Un'autocomunicazione da parte di Dio, mistero assoluto e personale, fatta all'uomo, essere della trascendenza, indica in partenza una comunicazione fatta all'uomo quale essere personale spirituale.⁵*

Se per K. Rahner l'auto-comunicazione di Dio significa che Dio si lasci effettivamente, nel proprio essere, partecipare dall'uomo in maniera tale che quest'ultimo di fatto non vive la propria esistenza al di fuori della comunicazione divina, non bisogna pertanto fraintendere tale relazione come se, da un lato, Dio compromettesse la propria trascendentalità o, dall'altro, il soggetto umano si trovasse assorbito dalla divinità. Né Dio né l'uomo perdono la loro identità e integralità personali, piuttosto l'uomo viene reso "conforme" per via dell'auto-comunicazione di Dio per poter partecipare, nel suo essere, dell'amore e della conoscenza divini.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Einführende Bemerkungen über das Buch, Grundkurs des Glaubens), «Schriften zur Theologie XIV», Einsiedeln, 1980, p. 53-54: «dass bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muss, wie und warum der Mensch (...) der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen» (trad. it. Renczes).

⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 161-162.

² K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma, 1978, p. 40.

³ K. RAHNER, *Sulla teologia della grazia*, in «Sacramentum Mundi», IV, Brescia, 1975, col. 372.

2. La causalità quasi formale dell'auto-comunicazione di Dio

Al fine di caratterizzare con maggior precisione tale relazionalità conformatrice, K. Rahner ricorre al concetto di "causalità quasi-formale": accanto all'operatività creativa di Dio per cui Egli agisce come causa efficiente che fa nascere la creatura come essere distinto, Dio opera, nei riguardi dell'essere creato, anche permanenti e definitive determinazioni la cui origine non può e non deve essere sussunta sotto la categoria della causalità "ontica" efficiente, produttrice di un'essenza diversa.

Sullo sfondo della struttura aristotelico-tomista che ha proposto una distinzione tra causa formale e causa materiale, la "causalità quasi-formale" indica, quindi, la possibilità di una reale partecipazione umana all'essere di Dio, senza che per via di essa Dio diventi essenza costitutiva dell'ente finito. In analogia (= 'quasi') con la causa formale presente nel mondo storico, la grazia può essere concepita come un principio che agisce nell'uomo creato secondo una causalità che forma, modella e struttura quest'ultimo nella sua essenza, in vista del raggiungimento di una realizzazione per cui la natura umana non presenta più che un mero presupposto potenziale. La concezione della quasi-formalità riceve la sua definitiva caratterizzazione nella Visione Beatifica da cui, per estensione, trova validità in ogni conferimento di "grazia":

Il contenuto della grazia in genere, quale elevazione entitativa e soprannaturale dell'uomo, si può descrivere in modo più dettagliato, solo partendo dal suo sviluppo definitivo, dalla visio – anche se questo "sviluppo" e questo "svelamento" non è semplicemente un puro crescere per un impulso interno sino ad uno stadio definitivo, ma anche un nuovo intervento escatologico del Dio in sé sempre ancora nascosto.⁶

Questa stessa relazionalità che caratterizza la creatura di fronte a Dio auto-comunicante indica al teologo anche una strada per affrontare il problema, sollevato in maniera insistente dalla teologia neoscolastica del XIX e XX secolo, circa l'ordine logico tra *gratia increata* e *gratia creata*, ossia

⁶ K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, «Saggi di antropologia soprannaturale», Roma, 1969, 149.

l'ordine tra la grazia operativa nell'uomo in quanto inabitazione di Dio in lui e la grazia che opera delle trasformazioni nell'uomo. Ancora una volta è la tradizione filosofica che suggerisce a K. Rahner l'indicazione decisiva per la soluzione, ponendo in rilievo che i principi ontologici degli esseri contingenti, composti, com'è ben noto, di materia e di forma, non esistono l'una senza l'altra, ma si presuppongono a vicenda *stricto sensu*. Dice Rahner: "così si può ammettere un rapporto analogo tra grazia creata e grazia increata. La grazia creata appare sotto questo aspetto causa materialis (dispositio ultima) per la causalità formale, che Dio esercita nel comunicare mediante la grazia il proprio essere alla creatura".⁷

Alla luce di una teologia post-tridentina che ha visto dominare la tendenza di considerare la *gratia increata* dell'inabitazione di Dio nell'uomo come mera conseguenza della *gratia habitualis creata*, si coglie indubbiamente il senso di recupero, operato dal teologo gesuita, in riguardo della *gratia increata* come elemento centrale della grazia: "Dio stesso si comunica all'uomo nella sua propria realtà. Questo è il mistero e la pienezza della grazia".⁸ Per K. Rahner, quindi, la grazia non deve essere principalmente intesa "oggettivamente", nel senso di un "accidente fisico"⁹ caratterizzante la persona umana, ma come una realtà che ha Dio alla sua origine.

Nello stesso tempo mi sembra sfocata la valutazione, reperibile in numerosi studi, secondo cui K. Rahner sosteneva la "priorità della grazia increata"¹⁰ oppure operava l'equazione della "auto-comunicazione di Dio" con la *gratia increata*.¹¹ Ribadisce l'autore stesso:

La causa materiale e la formale hanno in ciò una priorità reciproca: la grazia creata, quale dispositio ultima, è presupposto della causa formale, però essa stessa a sua volta può esistere solo se si realizza attualmente questa causalità formale (...) Nella nostra

⁷ *Ibidem*, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, cit., 160.

⁸ *Ibidem*, *Natura e grazia*, «Saggi di antropologia soprannaturale», Roma 1969, 97-98.

⁹ *Ibidem*, *Natura e grazia*, cit., 97.

¹⁰ Cfr. p. es. D. COFFEY, "The whole Rahner on the Supernatural Existential", *Theological Studies* 65 (2004), p. 110 ss. S. F. GAINÉ, *Indwelling Spirit and a New Creation: The Relationship between Uncreated Grace and Created Grace in Neo-Scholastic Catholic Theology*, Oxford, 1994.

¹¹ Cfr. p. es. B. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, *Gnade im Zeichen: Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre*, Münster, 2001, p. 453; F. PATSCH, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Roma, 2011, p. 265.



concezione del rapporto tra grazia creata e grazia increata non v'è quindi, in partenza, alcuna possibilità reale di pensare la grazia creata separata dall'increata e così concepire la grazia increata come un dono, che viene conferito ora per se stesso.¹²

3. L'esistenziale soprannaturale

L'auto-comunicazione divina, contemplata nel momento in cui viene accolta dall'uomo, riceve il nome di *esistenziale soprannaturale*. Precedendo ancora il dono della santificazione, l'esistenziale soprannaturale denota che la condizione universale di tutto l'uomo storicamente esistente è caratterizzata dall'offerta della grazia da parte di Dio che viene incontro all'uomo con l'intenzione di salvarlo. "Questa 'situazione' [...] che è data previamente, in modo comprensivo e ineludibile, preveniente e determinante la libera azione dell'uomo, non esiste soltanto nel pensiero e nell'intenzione di Dio, ma è anche una determinazione esistenziale dell'uomo stesso".¹³

Per via del concetto di *esistenziale soprannaturale*, K. Rahner riesce a confermare che ogni uomo è caratterizzato, a livello della sua esistenza, da un orientamento, conferitogli per grazia, all'accoglimento dell'Assoluto ossia del "soprannaturale". Non appartenendo all'uomo per natura (se gli fosse "naturale", non sarebbe più una grazia), l'*esistenziale soprannaturale* incide tuttavia sulla sua natura come una sua finalizzazione. In questo senso, è fuori dubbio che 'esistenziale soprannaturale' vuole indicare una costituzione antropologica, tuttavia s'intende principalmente come un'"incognita" dinamica accompagnatrice dell'uomo (resa esplicita dall'analisi trascendentale) che l'orienta nella sua esistenza orientata alla salvezza della vita eterna. Ne segue che l'*esistenziale soprannaturale* implica, insieme al suo carattere "indicativo" una forte connotazione "coniuntiva" che rimanda all'impegno che vincola l'uomo al proprio orientamento verso il fine soprannaturale da conseguire. È nell'accettazione libera del proprio "esistenziale soprannaturale" che il soggetto umano trasforma la propria vita in un'esistenza "in grazia". Soltanto all'interno di tale dinamismo, espresso da questo passaggio dall'"esistenziale" all'"esistenza", l'*esistenziale soprannaturale* riceve il suo significato

definitivo: essere fondamento realmente operante di una relazione salda dell'uomo con la grazia da ricevere da Dio. In tale luce si evidenzia che l'*esistenziale soprannaturale* deve essere inteso come una bussola spirituale e pastorale che ricorda al credente la presenza permanente, all'interno della vita biologica, della meta finale che avvolge l'esistenza umana nella sua chiamata a una "partnership" con Dio e la conduce oltre l'esistenza terrena verso il raggiungimento della salvezza escatologica. Come K. Rahner stesso fa notare¹⁴, l'*esistenziale soprannaturale* si collegherà intimamente all'insegnamento del Concilio Vaticano II, secondo cui l'offerta della salvezza per Gesù Cristo, si estende oltre l'esplicita professione della fede in Lui¹⁵. Esso offre, in effetti, una spiegazione che rende plausibilità alla congiunzione di due affermazioni del Concilio che sembrano stare in tensione tra di loro: da un lato, l'auto-comprensione dell'essere umano che viene nel suo rapporto con Dio riferito in maniera universale e necessaria all'unicità della Salvezza in e per la grazia di Gesù Cristo e, dall'altro la convinzione che la possibile assenza di tale auto-comprensione non comporti necessariamente la mancanza della salvezza: l'uomo è provvisto del dono permanente dell'offerta della grazia di Cristo dagli a partire dall'intimità e stabilità della sua natura e, inoltre, l'uomo può accettare questa stessa grazia senza che egli ci si riferisca esplicitamente.¹⁶ Tuttavia, l'accettazione della grazia non avviene con o per la natura umana; l'uomo è in ogni momento della sua esistenza "libero" di non accogliere la grazia. In altre parole: l'offerta della grazia da parte di Dio e la sua accettazione che coinvolge la risposta umana vanno sempre distinte.

¹⁴ Cfr. K. RAHNER, *Esistenziale*, cit., col. 591-592.

¹⁵ Cfr. in particolare *Gaudium et Spes* 22: associato al mistero pasquale, diventando conforme al Cristo nella morte, così (Sc. Il cristiano) anche andrà incontro alla risurrezione fortificato dalla speranza (38). E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia (39). Cristo, infatti, è morto per tutti (40) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale. V. inoltre *Ad Gentes* 7 e *Lumen Gentium* 16.

¹⁶ È a questo punto che la nozione "cristiano anonimo" riceve la sua giustificazione propriamente teologica. Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa*, «Nuovi Saggi IV», Roma, 1973, 619-642.

¹² K. RAHNER, *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, cit., p. 160.

¹³ K. RAHNER, *Esistenziale*, «Sacramentum Mundi», III, Brescia, 1975, col. 591.

In questo senso, mi sembra emergere che ultimamente, *l'esistenziale soprannaturale* non dovrebbe essere concettualmente immedesimato con la "Volontà Salvifica Universale", benché esso riceva la sua motivazione definitiva da quest'ultima. K. Rahner stesso parla dell'*esistenziale soprannaturale* come "oggettivazione dell'universale volontà salvifica divina".¹⁷ Di fatto, la Volontà Salvifica Universale è un dato prettamente teologico che fa riferimento a Dio, origine di ogni Bene. *L'esistenziale soprannaturale* esprime una costituente antropologica, sempre relativa alla storicità dell'uomo concretamente esistente. Se la giusta comprensione di entrambi i concetti, "Volontà Salvifica Universale" e "Esistenziale Soprannaturale" accomuna entrambi nell'accezione dinamica di cui tutti e due sono effettivamente portatori, li separa tuttavia profondamente, l'uno dall'altro, la "raison d'être", diversa per ciascuno: nel caso della Volontà Salvifica è l'Amore e la Libertà Divini in quanto Soggetto Donatore, nel caso dell'"Esistenziale Soprannaturale" è l'amore e la libertà umani in quanto "oggetto-soggetto" ricevente.

4. Il binomio "natura-grazia"

Fosse *l'"esistenziale soprannaturale"* parte integrante della natura umana, l'indebito della grazia, ossia, la sua assoluta gratuità, non sarebbe più intelligibile. Di fatto, secondo K. Rahner, nessun'autentica teologia della grazia può esimersi dal compito di rendere conto dell'indubitabile assioma secondo cui l'unica ragione della grazia non è altra che la generosità divina. Al fine di raggiungere tale obiettivo si deve, secondo il gesuita, altresì elaborare il "profilo" del correlato ricevente cui la stessa grazia è offerta. Emerge in questo modo che un presupposto per la comunicazione libera e gratuita di Dio è l'esistenza di un destinatario, diverso da Dio stesso: "La 'natura' è invece quella realtà che l'autopartecipazione divina presuppone creativamente a se stessa come suo possibile destinatario in maniera tale che di fronte ad esso rimane e può rimanere quale essa è: libero favore dell'amore".¹⁸

Certamente, l'auto-comunicazione di Dio si trova all'origine di ogni conferimento di grazia nel momento in cui il creato la riceve e l'auto-co-

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Esistenziale*, cit., col. 591.

¹⁸ K. RAHNER, *Grazia*, «Sacramentum Mundi», III, Brescia, 1975, col. 591.



municazione divina rimane ancora l'unica fonte iniziatrice della realizzazione di tale comunicazione. È sempre essa stessa a provvedere a sostenere l'uomo creato nella sua libertà di compiere l'atto di accoglienza della comunicazione offerta. Pertanto, proprio allo scopo di conservare l'autenticità dell'intero atto comunicativo divino, bisogna riconoscere alla realtà della soggettività dell'uomo creato un'importanza "nodale": di fatto, se questa comunicazione non presupponesse una capacità distinta di accoglienza da parte del destinatario, in ultima analisi la grazia non potrebbe essere individuata come dono gratuito e personale. Inevitabilmente finirebbe col risultare perfezionamento della "specie" umana cui il singolo membro della specie in quanto membro della specie sarebbe destinato¹⁹. A questo punto compare il vero significato della "natura": essa è condizione trascendentale della capacità radicale (non ipotetica!) di accoglimento della grazia. In questo senso afferma che "il concetto della pura natura è legittimo"²⁰. Di fatto,

*la grazia, quale autopartecipazione assoluta di Dio stesso, per essere se stessa, cioè come condizione sua della possibilità di essere, deve presupporre un destinatario per il quale essa è gratuita; in altre parole: questo destinatario può essere pensato anche senza questa partecipazione, senza che ciò implichi una contraddizione.*²¹

Ben distintamente si delinea a questo orizzonte il vero significato della interrelazionalità tra la natura e la grazia: la costituzione della persona umana. Di fatto, non si può dimenticare che non solo la grazia presuppone la natura, anche la natura si riferisce alla grazia – non esiste una natura umana "pura", nella misura in cui non esiste una natura "pura" al di fuori di una storia esistenziale dalla quale Dio è completamente assente. Afferma il gesuita: "La natura effettiva non è mai una «pura» na-

¹⁹ In questo punto, sembra profilarsi la differenza, per quanto riguarda la *vexata questio* del rapporto natura-grazia, tra K. Rahner e H. De Lubac. Di fatto, De Lubac vedeva l'esigenza di recuperare il primato del soprannaturale nella considerazione teologica dell'uomo richiamando l'esistenza di fatto di un unico ordine: quello della grazia o del soprannaturale. Per un confronto dettagliato tra le due posizioni, che per certi momenti, sembrano sintetizzare due posizioni antagonistiche, v. F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. De Lubac e K. Rahner*, Verruchio (RN), 2007.

²⁰ K. RAHNER, *Natura e grazia*, cit., p. 97.

²¹ K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, «Nuovi Saggi I», Roma, 1968, p. 143.

tura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, e una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica".²²

A proposito della determinazione del rapporto natura-grazia si evince un dato che contrassegna in maniera fondamentale l'opera rahneriana: se i singoli concetti che servono da pilastri per la costruzione della sua riflessione ricevono volentieri, come abbiamo avuto modo di notare, la loro definibilità per mezzo del ricorso alla terminologia filosofica, la struttura che porta l'insieme del pensiero proviene manifestamente da una visione della fede "dall'alto" che come tale non è deducibile da principi ontologici. Confessa il teologo:

*Ma per me la grazia è contemporaneamente una realtà che è data sempre e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana – fatta di conoscenza e di libertà –, nel modo dell'offerta, nel modo della accettazione o del rifiuto, cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendentale della sua essenza.*²³

5. L'auto-comunicazione nella storia: il significato cristologico e soteriologico della grazia

La salvezza attraverso il Cristo Incarnato rappresenta il punto d'incontro culminante tra l'auto-comunicazione divina di sé e l'accettazione dell'auto-comunicazione divina da parte del mondo storico. Scrive Rahner: "In lui infatti, che è la persona stessa dell'Uomo-Dio, si attua la più sublime, assoluta e irrevocabile auto-comunicazione di Dio all'uomo, ma contemporaneamente si svolge la sua storia, si concretizzano anche la più perfetta accettazione e la più alta realizzazione dell'accoglienza dattavi".²⁴ Nel *Corso Fondamentale* ribadisce ancora:

Nella misura in cui, attraverso la storicità della riflessione sulla graziosa autopartecipazione di Dio all'uomo, questa rivelazione possiede una storia – e precisamente

²² K. RAHNER, *Natura e grazia*, cit., p. 112.

²³ K. RAHNER, *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Roma, 1974, p. 28.

²⁴ K. RAHNER, "La chiesa, le chiese e le religioni", *Nuovi Saggi* III, p. 437.

*una storia delimitata all'interno della storia universale –, la storia della rivelazione ha il suo vertice assoluto quando l'autocomunicazione di Dio alla realtà creaturale spirituale di Gesù, mediante l'unione ipostatica che avviene nell'incarnazione di Dio, raggiunge per tale realtà e quindi per noi tutti la sua meta insuperabile.*²⁵

L'attuazione della congiunzione tra il trascendentale e il categoriale che in Cristo si è "materializzata", riceve quindi nella Persona Incarnata l'unico criterio d'interpretazione adeguato di ogni grazia particolare di cui l'uomo possa essere beneficiario. Di fatto, il compimento cristologico si rende, per grazia, paradigmaticamente presente nella vita e nelle storie di tutti gli esseri umani di ogni epoca e cultura. Comprendendo in modo rahneriano il rapporto fra apriorità trascendentale e storicità categoriale, è evidente che questa sua trascendentalità soprannaturalmente elevata non possiede una storia a sé stante, né perdura in una fissità storica, bensì possiede la propria storia entro la storia concreta dell'uomo come la sua forma e la sua dinamica più intima. Nello stesso tempo emerge nella luce cristologica che a proposito dell'intelligenza della grazia, la vera sfida teologica sia il tentativo di comprendere come il categoriale possa ricevere e contenere il trascendentale, giacché quest'ultimo non può, in definitiva, essere "ri-tenuto" da nulla.

Lo sguardo si dirige allora verso il *dinamismo finalizzante* come caratteristica cruciale e decisiva dell'evento cristologico, "mediatore" tra ambedue le dimensioni. Di fatto, come l'accettazione radicale della missione salvatrice di Cristo non si è compiuta una volta per tutte al momento dell'Incarnazione, ma realizzata in singoli atti puntualizzati della Sua Vita, Morte e Risurrezione, esprimendo in tono crescente l'essenza dell'Unione Ipostatica in una progressiva tematizzazione, così emerge l'operatività unificatrice delle due dimensioni trascendentale e categoriale come punto di riferimento per la realtà della grazia operante in tutto l'uomo. Di fatto, da un lato, solo all'orizzonte della trascendentalità della natura divina può risolutivamente essere appurato che gli atti compiuti dalla Persona Gesù Cristo non siano espressioni di un processo "ciclico", proveniente dal percorso "naturale" sempre decifrabile come concatena-

²⁵ K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla Fede*, cit., p. 233.



zione tra causa ed effetto e ultimamente afinalizzato. Dall'altra parte, proprio nella misura in cui i singoli momenti della vita di Gesù Cristo sono realmente aderenti alla contingenza della sua natura umana, essi sono in grado di assumere un significato specifico che illustri il finalismo caratterizzante il progetto divino che altrimenti rimarrebbe "vuoto" e indecifrabile per l'uomo.

A questo punto la teologia rahneriana della grazia ritrova in maniera ben netta una dimensione della teologia della grazia che prettamente si interseca con *topoi* della spiritualità cristiana²⁶; infatti, K. Rahner era convinto che esiste "una letteratura pia la quale precede la riflessione teologica, è più originale di quest'ultima, è più sapiente e sperimentata della sapienza di scuola".²⁷

Si segnala tale intersezione qui a proposito di due temi, l'Indifferenza e l'esperienza della grazia:

1. L'Indifferenza

L'uso del termine "indifferenza" nel contesto della spiritualità ha la sua origine in Ignazio di Loyola che negli Esercizi Spirituali indica con questo termine un atteggiamento di libertà interiore, avendo tagliato via "legami" a dei beni temporali che impediscono di progredire nel proprio rapporto con Dio. Rahner promuove l'indifferenza a diventare una categoria fondamentale antropologica, capace di assumere una forza relativa al regolamento del rapporto tra il trascendentale e il categoriale:

L'uomo è colui che nella sua conoscenza e libertà abbraccia tutto ciò che è finito e singolare in un movimento radicale verso la Realtà assoluta, verso l'assoluta Verità e Bontà. Allora egli, nel processo necessario del suo essere spirituale, trascende

²⁶ Con la formulazione "topoi della spiritualità cristiana" piuttosto che "spiritualità cristiana" tout court, mi faccio carico della difficoltà di delimitare con chiarezza le frontiere tra "Teologia Dogmatica", da un lato, e la "Spiritualità", dall'altro. Certamente, K. Rahner era ben convinto che la riflessione teologica elucidava (e in questo senso regolava) la spiritualità, riconoscendo, tuttavia, alla spiritualità ambiti antropologici che non potevano essere determinati dalla teologia. Si vede che per K. Rahner il *trait d'union* era proprio costituito dall'Unione Ipostatistica di Gesù Cristo.

²⁷ K. RAHNER, *La logica della conoscenza esistenziale in Ignazio di Loyola*, «L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, Imperativi concreti e carismi», Brescia, 1970, p. 80.

*sempre la realtà singola, si distanzia da essa, la colloca in un orizzonte più ampio, la supera e si rende indipendente da essa; in una parola: l'uomo è 'indifferente' di fronte alla realtà singola. Si potrebbe dire: la trascendenza dell'uomo in forza del suo essere spirituale nella conoscenza e nella libertà è già un'indifferenza di fondo, naturale e soprannaturale, inscritta nella natura stessa dell'uomo; in essa soltanto si fonda la domanda che gli viene posta: se egli voglia indentificarsi o meno con questa indifferenza essenziale che struttura il fondo della sua esistenza spirituale. Dovunque noi riconosciamo il finito come finito, il bene come provvisorio, il singolo come contingente, dovunque noi pronunciamo la piccola verità di un giudizio assertorio nella forza d'affermazione della verità assoluta, dovunque noi esercitiamo la nostra libertà, noi stiamo dicendo propriamente: al fondo del nostro essere stà una indifferenza essenziale di fronte alla singola realtà finita; se non diventiamo indifferenti, noi la rinneghiamo e così facciamo azione distruttiva nei confronti di noi stessi.*²⁸

Nella svolta dalla trascendentalità soggettiva all'appropriazione esistenziale della liberazione dall'"illusione che ci possa essere qualcosa in questo mondo dell'esperienza vissuta umanamente che una persona deve rendere un assoluto se vuole sopravvivere"²⁹, si realizza l'indifferenza. Sembra allora importante cogliere che l'indifferenza rahneriana non indica principalmente una fuga dal mondo, tantomeno un distacco freddo nei riguardi dei sentimenti o emozioni, ma uno sguardo realistico che l'uomo getta su se stesso e sul mondo circostante "relativizzando" il tutto al suo rapporto con la trascendenza.

2. L'esperienza della grazia

Anche di fronte alla molto discussa convinzione rahneriana della sperimentabilità della grazia, lo sguardo verso il dinamismo finalizzante che trova il suo culmine in Gesù Cristo si dimostra molto proficuo.

Pare innegabile che K. Rahner stesso individuasse nell'affermazione della sperimentabilità della grazia un segno distintivo del proprio pen-

²⁸ K. RAHNER, *Esercizi Spirituali per il sacerdote. Iniziazione all'esistenza sacerdotale*, Brescia, 1974, 26-27.

²⁹ K. RAHNER, *Im Anspruch Gottes: Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis*, «Geist und Leben» 59, (1986), 241 (tr. Renczes).



siero che lo separasse persino dalla tradizione gesuita, fondata sull'insegnamento di Suárez e Molina³⁰. Il teologo tedesco rivendicava, in una linea che egli presumeva accordata sulla teologia di S. Tommaso, l'esistenza di un "a priori oggetto formale" della conoscenza che poteva essere sperimentato come una realtà di consapevolezza che accompagna, in quanto orizzonte determinante, il soggetto che si rapporta, in un atto di conoscenza, alla realtà in quanto termine oggettivo del suo conoscere. Avvicinando tale significato (filosofico) dell'oggetto formale alla *gratia increata*, Rahner arriva pertanto a postulare la possibilità per l'uomo di rendersi conto della presenza della grazia in quanto tale, ossia come un principio costitutivo che rende plausibile il collegamento tra la Rivelazione della Storia di Salvezza Universale e la concreta storia personale.

La teologia rahneriana ha allora definitivamente "chiuso" il dibattito porgendoci, come risultato, la sperimentabilità della grazia?³¹ Una rilettura del testo che negli studi sul teologo funge da rappresentativo degli scritti di K. Rahner, intitolato giustamente "Sull'esperienza della grazia", che viene puntualmente riportato per suffragare *tout court* l'affermabilità della tesi, ci consente comunque di esprimere un giudizio più sfumato:

Siamo mai rimasti in silenzio, anche se desideravamo difenderci, quando siamo stati ingiustamente offesi? Abbiamo mai perdonato, senza ricevere per questo nessuna ricompensa e pur osservando che il nostro perdono silenzioso veniva accolto come cosa naturale? Abbiamo mai obbedito, non perché fossimo costretti a farlo o perché, altrimenti, avremmo passato dei guai, ma invece solo per quel fatto misterioso, silenzioso ed incomprensibile che noi chiamiamo Dio e la sua volontà? Ci siamo mai sacrificati senza ricevere alcun ringraziamento, né alcuna riconoscenza e senza nemmeno il sentimento di una soddisfazione interiore? (...) Abbiamo mai cercato di amare Iddio là dove non giunge più a noi nessuna onda colma di entusiastico sentimento, dove non è più possibile confondere se stessi e il proprio slan-

³⁰ Cfr. Ph. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford, 2001, p. 37.

³¹ Così, la stragrande dei commentatori sembrano concordare, cfr. p.es. P. STEINMAIR-PÖSEL, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre*, Berlin, 2009, pp. 54-56. R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, «Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner», Hildesheim, 1994, pp. 51-52. V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Roma, 2004, pp. 180-181.

cio vitale con la voce di Dio, dove sembra quasi morire, per un tale amore, e dove questo amore appare come la morte e la negazione assoluta e ci sembra quasi di gridare nel vuoto e nell'assenza totale di chi ci ascolti, e pare di sprofondare in un terribile abisso, dove tutto diventa inafferrabile e senza senso? (...) Questa è l'ora della sua grazia. Allora l'apparentemente inquietante abisso della esistenza che sperimentiamo è l'abisso di Dio che si comunica a noi, l'inizio dell'avvento della sua infinità³².

Questo elenco di "esperienze di grazie", proposto qui sopra da K. Rahner, si caratterizza in realtà per la sua messa in risalto della presenza di un elemento "resistente" alla lettura "facile" di esperienze umane. Affinché le situazioni descritte possano essere riconosciute come vere espressioni di grazia, richiedono necessariamente l'intervento di una sorta di discernimento spirituale da parte di chi viene confrontato con esse, poiché una prima lettura insinuerebbe piuttosto il contrario: impatti con la realtà difficili e dolorosi (e, quindi, piuttosto distinguibili come momenti di assenza di grazia) che la reazione spontanea suggerirebbe di schivare. Con l'analisi di K. Rahner ci imbattiamo nel fenomeno che il contenuto di "grazia" non è in sé auto-evidente, ma sempre "suscettibile a diverse valutazioni" in quanto presentandosi in compagnia di un'interpretazione, la quale ultimamente è fornita e comprovata non dall'esperienza umana stessa, ma dal trascendente a cui l'antropologico viene riferito. Concretamente: che ci sia la possibilità di provare come esperienza positiva, cioè come esperienza di grazia, la presenza di un'autentica gratuità "inaspettata" in mezzo a molteplici difficoltà – esperienza su cui le esperienze sopraindicate vertono l'attenzione – questo dato non può trovare una sua motivazione al di fuori dalla conoscenza della libera e gratuita opzione divina di stabilire una relazione personale con l'uomo, conoscenza che proviene dalla Rivelazione della Storia di Salvezza. In questo contesto assume un particolare valore la distinzione rahneriana: "La possibilità di sperimentare la grazia e la possibilità di sperimentare la grazia come grazia non sono la stessa cosa".³³

A questo punto, occorre aggiungere un'ulteriore riflessione, sempre in approfondimento dello stesso celebre testo "Sull'esperienza della gra-

³² K. RAHNER, *La fede in mezzo al mondo*, Alba, 1965, 77-80.

³³ K. RAHNER, *Rapporto tra natura e grazia*, Saggi di antropologia soprannaturale, cit., p. 49.

zia": tali esperienze di grazia, riportate da K. Rahner, che possibilmente si lasciano riassumere in maniera generale nella formula "la grazia è la consapevolezza di essere il destinatario di un dono gratuitamente ricevuto per cui si prova gratitudine", sono descritte come portatrici di un dinamismo che spinge questo stesso significato "oltre", perché si compia in un'attualizzazione che traduca la consapevolezza del dono ricevuto in messa in atto di donazione: dare ad altri in maniera altrettanto gratuita e generosa. In altre parole: la grazia diventa sempre più cristologica laddove sacrificio (il dono gratuito) e sacerdote (il donatore) coincidono.

In questa maniera si vede che non solo esiste la necessità di distinguere una possibilità di sperimentare la grazia dalla possibilità di sperimentare la grazia come grazia; esiste anche la necessità di distinguere "gradi di realizzazione di esperienze di grazia come grazia", realizzazioni, appunto, rivelatrici di un dinamismo finalizzante di cui sopra. Si potrebbe essere tentati di parlare di un carattere "pericoretico" dell'interazione fra grazia e libertà, proprio in analogia al dinamismo pericoretico delle due nature in Gesù Cristo³⁴.

Conclusioni

Frequentemente si associa il carattere innovativo della teologia rahneriana riguardante la grazia alla così-chiamata "svolta antropologica", svolta che infine ha condotto al cambio del nome per il trattato "De gratia" in disciplina "antropologia teologica". Mi sembra che le nostre riflessioni abbiano portato alla luce che l'insistenza rahneriana sulla dimensione antropologica della grazia sia in realtà senza soluzione di continuità con la tradizione patristica-scolastica. Di fatto, questa tradizione, con la sua elaborazione prima della *gratia operans* e della *gratia cooperans* in epoca patristica, poi della distinzione tra *gratia habitualis* e *gratia actualis* o perfino tra *gratia increata* e *gratia creata* in epoca scolastica, ha sempre saputo esprimere la sua consapevolezza che ogni intervento divino a favore dell'uomo, intervento certamente extra-soggettivo e, in ultima analisi, nascosto nel mistero divino, è in diretto riferimento al dato antropologico. Di fatto, la realtà della grazia è caratterizzata da una "bi-

polarità" che si estende dall'agente Dio, da un lato, alla cooperazione divino-umana, dall'altro. Di conseguenza, questa realtà può in un primo tempo essere affrontata, come avviene appunto nel pensiero rahneriano, dal suo lato antropologico ("Hinwendung zum Subjekt") e, in ogni caso, non può che essere individuata e presentata all'interno di un formato antropologico.

In questa luce, non appare per nulla problematica l'opzione "antropologica" in sé. Più opinabile, invece, ci sembra una certa tendenza che vuole suggerire, a proposito della grazia, una relazione "giustapposta" tra una sua "causalità efficace" e la "causalità finalizzante". Si ricorda che la grazia include in sé una dimensione di "causalità efficace" che rimanda alla libertà efficace di Dio come unico iniziatore di grazia (polo divino) e una causalità finalizzante che conduce - sempre per grazia - anche al coinvolgimento della cooperazione umana alla piena realizzazione del dono divino (polo divino-umano). In questa maniera, l'unico termine "gratia" si riferisce effettivamente non solo ad un'operazione ma anche agli operatori, sia a Dio, sia all'uomo: a Dio in quanto donatore di ogni grazia e all'uomo in quanto ricevitore-cooperante, ed è proprio un grande pregio del pensiero di K. Rahner che con l'elaborazione della concezione della grazia come "auto-comunicazione di Dio" lo ricorda, per quanto riguarda l'agente divino, con impressionante impeto. Sembra, invece, meno felice voler ricondurre, all'interno della stessa grazia, causalità efficace e causalità finalizzante a una relazione di complementarietà tra *gratia increata* e *gratia creata*, come sembra avvenire quando K. Rahner propone di ri-costituire la pre-eminenza logica della *gratia increata*. Nemmeno una relazione d'interpenetrazione diretta tra causalità efficace e causalità finalizzante, come la insinua la celebre enunciazione dell'"Assioma Fondamentale" sembra pienamente in grado di assumere il compito di comunicare l'asimmetria che vige all'interno della grazia tra l'esclusività divina in quanto sua fonte e "inclusività" divino-umana in quanto obiettivo da raggiungere.

Sembra invece di un'attualità insuperata l'agenda, se si vuole, pastorale di K. Rahner con la sua richiesta che la teologia intera, sia nelle sue affermazioni fondamentali che particolari, renda conto non solo delle operazioni divine della grazia in quanto rivelatrici del Dio Creatore e Redentore, ma anche in quanto rivelatrici della ricettività dell'uomo che "estaticamente" è progettato verso la determinazione della sua propria chiamata che riceve da Dio.

³⁴ Cfr. PH. G. RENCZES, La "grazia" nel processo educativo, a partire dagli Esercizi Spirituali di Sant' Ignazio e la Ratio Studiorum della Compagnia di Gesù, «Actas des IV Congreso Internacional Educación Católica para el siglo XXI. La educación para la "Interioridad". Aportación de la Compañía de Jesús y de la Orden del Carmelo a la educación», Valencia 2011, p. 85.



Bibliografia primaria: scritti di K. Rahner concernenti la grazia (selezione)

- *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977 [originale tedesco, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1976]
- *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, Imperativi concreti e carismi*, Brescia 1970 [originale tedesco, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1958]
- *La fede in mezzo al mondo*, Alba 1963, [originale tedesco, *Vom Glauben inmitten der Welt*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1961]
- *La Grazia come centro dell'esistenza umana*, Roma 1974 [originale tedesco, "Gnade als Mitte menschlicher Existenz", *Herder Korrespondenz* 28 (1974), 77-92]
- "Esistenziale soprannaturale", *SM III*, Brescia 1975, 591-592
- "Ordine soprannaturale", *SM V*, Brescia 1976, 724-731
- "Rapporto tra natura e grazia", *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1969, 43-77 [originale tedesco, "Über das Verhältnis von Natur und Gnade", *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1960, 323-345]
- "Natura e grazia", *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1969, 79-122 [originale tedesco, "Natur und Gnade", *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, 209-236]
- "Possibilità di una concezione scolastica della Grazia Increata", *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, 1969, 123-168 [originale tedesco, "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1960, 347-375]
- "Filosofia e teologia", *Nuovi Saggi I*, Roma, 1968, 137-152 [originale tedesco, "Philosophie und Theologie", *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, 347-375]
- "Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa", *Nuovi Saggi IV*, Roma 1972, 619-642 [originale tedesco, "Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche", *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, 498-515]

Bibliografia secondaria: scritti su K. Rahner concernenti la sua dottrina della grazia (selezione)

- G. COLZANI, *Karl Rahner. Dal mistero di Dio la comprensione dell'uomo. In dialogo*, Milano 2000.
- F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. De Lubac e K. Rahner*, Verruchio 2007

- G. MANCA, *La grazia. Dialogo di Comunione*. Cinisello Balsamo 1997
- K.-H. NEUFELD, "Per una teologia viva. Il contributo di Karl Rahner", *La Civiltà Cattolica* 135 (1984), 550-563
- C. RUINI, "La questione del soprannaturale. Natura e grazia", *Il Nuovo Areopago* 2-3, (2000), 5-24
- I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005.