

Caro Monsignore,

facendo seguito alla mia precedente, vorrei per adesso intrattenermi brevemente con Lei, nell'attesa di incontrarLa eventualmente con qualche amico interessato alla discussione.

Sono contento della coincidenza della sua valutazione con la mia a proposito della concezione rahneriana dei "tre modi di sussistenza".

Mi rendo conto invece che è complessa la questione della gnoseologia rahneriana. Io parlavo di "idealismo" per semplificare, intendendo per idealismo ciò che appunto dice Rahner in *Hörer des Wortes*, "l'essenza dell'essere è conoscere ed essere conosciuto in una unità originaria, che noi vogliamo chiamare coscienza o trasparenza ("soggettività", "conoscenza") dell'essere di ogni ente"(Ed.Borla 1977, p.66).

Per Rahner, come nell'idealismo, la conoscenza non è conoscenza dell'altro, ma conoscenza di sé. Si identifica la conoscenza con la coscienza. La conoscenza dell'altro per Rahner esiste, è l'inizio empirico del conoscere; ma è solo "conoscenza della materia esterna", come dice in *Geist im Welt*.

Indubbiamente Rahner non identifica esplicitamente e formalmente l'essere con l'"Idea", come fa Hegel, in quanto Rahner, erede qui della gnoseologia heideggeriana, non accetta l'idealismo hegeliano dell'identificazione dell'essere ("reale", *wirklich*) col razionale (*vernünftig*) e quindi col Concetto (*Begriff*). Infatti, come sappiamo, sia per Heidegger che per Rahner, il concetto (e quindi l'idea) non colgono il reale, ma sono prodotti del soggetto e quindi fatti soggettivi, separati della realtà e dalla verità, la quale invece è colta aprioricamente ed atematicamente nella "precomprensione" (la *Vorverständnis* di Heidegger e il *Vorgriff* di Rahner).

Anche l'"apertura" rahneriana all'essere è una ripresa dell'"apertura" (*Offenheit*) heideggeriana, con la differenza che tale apertura, che è poi l'"esperienza trascendentale", in Rahner ha per termine l'essere assoluto, Dio, mentre in Heidegger, come è noto, l'essere (*sein*) come storico-finito (*Dasein*), è l'uomo stesso, "essere-per-la-morte" (*sein zum Tode*).

L'esperienza trascendentale come "esperienza apriorica di Dio" ricorda l'ontologismo rosminiano, benchè Rahner se ne schermisca, ma non convince; anzi si tratta di un errore peggiore, giacchè per Rahner Dio è un "Dio-Pensato", mentre almeno per Rosmini è Essere oggettivo e indipendente dal pensiero. In tal senso Rosmini è realista, mentre Rahner è hegeliano.

L'esperienza trascendentale di Rahner ricorda anche la "filosofia" o "conoscenza trascendentale" di Kant, in quanto l'una e l'altra è conoscenza apriorica delle "condizioni di possibilità" o del "modo" della conoscenza degli oggetti sensibili o "categoriali". Tanto in Kant quanto in Rahner il trascendentale, e quindi l'oggetto della metafisica, non è più l'ente ricavato dall'esperienza, ma, sulla scorta di Cartesio, è il "sum", è l'autocoscienza, ciò che Kant chiama "io penso" e Rahner, come abbiamo visto sopra, "soggetto" o "coscienza".

La differenza di Rahner da Kant è data dal fatto che mentre la conoscenza trascendentale precategoriale rahneriana è un'"esperienza" atematica – e qui Rahner si congiunge con Heidegger – in Kant il sapere trascendentale è concettuale ("forme a priori della sensibilità", "concetti puri dell'intelletto" e "idee della ragione"): è la scienza della "ragion pura". Ma nell'uno come nell'altro caso la conoscenza trascendentale coglie l'io, il mondo e Dio. Manca invece in Kant la nozione dell'ente, che è presente in Rahner. Al posto dell'ente in Kant c'è, cartesianamente, l'"Io penso" (*Ich denke überhaupt*) che si attua come "ragione".

In Kant come in Rahner la conoscenza trascendentale stabilisce il modo della conoscenza empirica e ne è la condizione di possibilità: costituisce le strutture aprioriche dell'intelletto. Il che vuol dire che non si arriva Dio partendo dalle cose, ma, in base alla conoscenza di Dio (ricavato dall'io penso) si giunge alle cose. Non ci si accorge in tal modo di appropriarsi di un modo di sapere che appartiene solo a Dio, il quale solo parte dall'autocoscienza per porre le cose creandole. Ma si

deve dire invece che l'uomo le trova già presenti e presupposte e solo contattandole può giungere a Dio applicando il principio di causalità (Rm 1,19-20) e di analogia (Sap 13,5).

In *Geist im Welt* Rahner pone una precedenza gnoseologica dell'intelletto nei confronti della sensibilità, perché idealisticamente confonde il processo gnoseologico con quello ontologico. Infatti Rahner cita la tesi tomista secondo la quale la facoltà sensitiva si radica nell'anima spirituale, per cui da essa profluisce ontologicamente.

Ma ciò non impedisce a Tommaso, seguendo Aristotele, di sostenere che gnoseologicamente e temporalmente l'attività sensitiva precede quella intellettuale. Invece Rahner afferma che l'intelletto "fa uscire da sé la sensibilità" nel senso di "conoscenza dell'altro" e questo "altro" per Rahner è la "materia". Siccome però il conoscere, per Rahner, è coscienza come ritorno su di sé (vedi lo schema hegeliano), ecco che questo "altro", in quanto conosciuto, diventa spirito e il cerchio si chiude. L'intelletto non trascende il senso dopo averlo esercitato, ma "già da sempre" ossia aprioricamente l'intelletto è "trascendente", "salta" al di là del senso.

E' questo il *Vorgriff*, che però poi non esclude, sulla sua base, il passaggio dall'esperienza al concetto secondo lo schema aristotelico-tomista. Ciò permette a Rahner di affiancare la prova "trascendentale" a priori dell'esistenza di Dio con quelle aposteriori di S.Tommaso, ma queste hanno senso solo sulla base (almeno implicita) del *Vorgriff*.

Pensando di interpretare Tommaso, Rahner viene così ad identificare *reflexio*, *abstractio* e *conversio ad phantasmata* in un unico processo riflessivo, per il quale lo spirito passa alla materia e la materia torna allo spirito¹. Così l'esperienza trascendentale precede la conoscenza categoriale. Rahner non nega il passaggio dall'esperienza sensibile al concetto (astrazione), ma lo fa precedere dall'esperienza trascendentale, nella quale pure si conclude l'attività categoriale, così da dare il primato alla coscienza rispetto alla conoscenza e quindi all'essere pensato rispetto all'essere reale.

Ma ciò comporta delle conseguenze nell'ambito della conoscenza teologica, nel senso detto sopra: l'intelletto parte dall' "esperienza di Dio" per arrivare alle cose. Questo equivoco è provocato dalla confusione idealistica tra l'ordine del *conoscere* (logica) e l'ordine dell'*essere* (metafisica). Siccome Dio è primo nell'ordine dell'essere, pensano che sia primo anche nell'ordine del conoscere. Medesimo errore si trova in Gioberti.

Per quanto riguarda il problema del rapporto dell'uomo con Dio, così come in Heidegger c'è reciprocità fra *Sein* e *Dasein*, in Rahner c'è reciprocità fra uomo e Dio: l'uomo si definisce teologicamente e Dio si definisce antropologicamente ("svolta antropologica", *antropologische Wende*). L'antropologia è cristologia e teologia.

Tuttavia il "pensiero" (*denken*) in questo senso atematico sostituisce in Rahner il *concetto* hegeliano. E del resto lo stesso Hegel parla di identificazione del pensiero con l'essere, come sarà poi nella tradizione idealistica anche italiana di Gentile e in parte anche di Bontadini.

Ma Rahner è stato sensibile anche alla fenomenologia husserliana ed heideggeriana dell'essere come "fenomeno" (*Erscheinung*), il cui prodromo mi pare di trovarlo già in Kant (il "fenomeno" della cosa in sé) e nello stesso Hegel (la "fenomenologia dello Spirito"). Allora lo "essere-per-me" coincide con l'"essere-in-sé".

Quindi l'essere, oltre ad essere coincidenza di "in sé" (*an sich*) e "con-sé" (*bei sich*), ossia coscienza, è anche coincidenza col "per-me" (*für Uns*), "per l'uomo", per dirla con Heidegger, "correlato di coscienza" per dirla con Husserl. Essere di coscienza, nella coscienza e per la coscienza. Per nessuno di questi autori e quindi neppure per Rahner, si dà un essere presupposto alla

¹ Questa falsa interpretazione di Tommaso in chiave hegeliana è stata acutamente analizzata dal Padre Serafino Lanzetta, dei Francescani dell'Immacolata, in un suo recente studio apparso nella rivista del suo Istituto *Fides Catholica*. Tale analisi appare anche nel famoso libro del Fabro *La svolta antropologica di K.R.*, ma qui essa appare meno chiara. Buona invece è la parte del libro che analizza *Hörer des Wortes*.

coscienza, fuori della coscienza (*extra animam*, come dice S.Tommaso), indipendente dalla conoscenza.

L'*in se* e il *per me* di Rahner (e della fenomenologia) non corrisponde allo scolastico *in se e quoad nos*, perché quest'ultimo è gnoseologico, mentre il primo è ontologico, dove come al solito si confonde gnoseologia ed ontologia. Ciò, come vedremo, ha conseguenze in triadologia.

Già S.Tommaso aveva notato come la riduzione dell'essere a essere pensato coincide con una concezione dell'essere come "ciò-che-mi-appare" (*ens est quod videtur*, *Sum.Theol.*, I, q.85, a.2) o, se vogliamo, riprendendo Heidegger e Rahner, essere come "rivelazione". Del resto, già lo stesso Hegel aveva detto che la Ragione (*Vernunft*) è Rivelazione (*Offenbarung*), ed è divina rivelazione. Per questo Hegel dice che la ragione è di per sé "divina". Non esiste una ragione umana o finita. Anche l'uomo, allorché "ragiona", è divino.

Per questo la "Logica" hegeliana è una logica del Logos divino nell'uomo. In tal senso la fede, per Hegel, coincide con la ragione. E Rahner riprende questo concetto dicendo che la fede non è altro che la "radicalità" (*Radikalität*) della ragione.

Con queste premesse gnoseologiche non è difficile spiegare la triadologia rahneriana: se l'essere in sé coincide con l'essere che appare all'uomo, si spiega la coincidenza rahneriana di Trinità immanente e Trinità economica. L'uomo è funzionale a Dio, ma anche Dio è funzionale all'uomo. Viene in mente il famoso motto hegeliano: "senza il mondo, Dio non è Dio".

Anche qui la confusione tipica dell'idealismo: è evidente che la mia *idea* di Dio suppone la mia esistenza e il mio atto conoscitivo; ma Dio *in se stesso* non suppone affatto che esista io col mio atto conoscitivo. Il *concetto* dell'essere, certo, implica l'atto conoscitivo umano e l'uomo stesso; ma *l'essere come tale* (*l'on e on* di Aristotele) non implica affatto l'esistenza dell'uomo. Dio potrebbe esistere anche senza l'uomo.

Il fatto che l'uomo si interroghi sull'essere non vuol dire che l'esser uomo *entri nel concetto dell'essere*. E' questo un sofisma heideggeriano, dal quale Rahner resta ingannato. Bisogna distinguere l'antropologia dalla metafisica, sennò si finisce, appunto come avviene a Rahner, per confondere panteisticamente antropologia e teologia.

Anche il modalismo trinitario rahneriano in fondo è conseguenza delle premesse gnoseologiche idealistiche: se l'essere è coscienza, come distinguere tre sussistenze in Dio? Dovremmo ammettere tre coscienze. L'ammettere in Dio una coscienza (natura) e tre sussistenze (persone) è reso possibile solo dal realismo, il quale distingue nell'ente l'essenza (natura) dall'esistenza (persona).

La grande impresa rahneriana di ammodernare il cristianesimo a contatto col pensiero moderno in se stessa era necessaria ed è stato certamente uno dei compiti principali imposti dal Concilio ai teologi. Lei la qualifica come "generosa", mentre riconosce che non è riuscita.

Certo non siamo qui a giudicare delle segrete intenzioni di Rahner, che vorremmo pensare rette e comunque qui lasciamo giudicare a quel Dio che "scruta le reni e i cuori". Tuttavia, Le confesso, caro Monsignore, che, dopo trent'anni di studi rahneriani, considerando gli scritti di Rahner in se stessi, non ho esattamente l'impressione di una "generosità", quanto invece - parlo con franchezza - di ambizione, slealtà, astuzia e saccenteria, soprattutto considerando il suo atteggiamento nei confronti del magistero della Chiesa. Travalica i limiti del suo compito di teologo e quasi sistematicamente sembra volersi sostituire al Magistero, alla maniera gnostica e protestante.

Ma il guaio è che Rahner ha creato una mentalità, ha creato una scuola, quel famoso "magistero parallelo" corrosivo e ipercritico, che lamentava Paolo VI e che ha invaso tutti gli ambienti, dai seminari agli ambienti accademici, dal popolo alla Gerarchia. E questo ormai da decenni. Non è questo uno dei problemi più gravi della Chiesa di oggi, un problema ben peggiore della pur abbominevole pedofilia? E che si fa per rimediarvi?

E' bene che abbiamo conservato un certo senso morale e che per certe deviazioni della condotta morale si parli "tolleranza zero". Ma chiediamoci anche: qual è la radice profonda e prima

di questa situazione morale? Se certi poveri sacerdoti si riducono a fare cose che nemmeno le bestie fanno, non sarà che il loro spirito ha perso il gusto delle cose spirituali forse anche perché rimasto turbato, disgustato o scandalizzato da coloro che avrebbero dovuto essere maestri, custodi e difensori della verità?

Se presso certi teologi e prelati girano non confutate ed anzi osannate idee sbagliate su punti fondamentali della fede, “principio della salvezza”, c’è da meravigliarsi se poi queste idee sono messe in pratica?

Che responsabilità abbiamo noi teologi! Più che mai siamo oggi chiamati a stringerci attorno al Successore di Pietro, roccia su cui è fondata la Chiesa, pastore del gregge di Cristo, conforto nella fede, luce del mondo, per opporci con saggezza, coraggio e carità a quelle forze che anche dall’interno della Chiesa, forse a volte inconsapevolmente, tendono a distruggerla magari credendo di edificarla.

Credono di riformare, mentre stanno deformando. Credono di essere moderni, mentre riesumano antichi errori che pareva fossero morti e sepolti. Credono di essere “critici”, mentre mancano del più elementare buon senso o *sensus fidei*, scambiando per stupidità l’infanzia evangelica, pegno del regno dei cieli.

Il Signore Gesù Cristo, per intercessione della Vergine Santa, Sede della Sapienza, sia con tutti noi.

Con i mie più cordiali saluti

Bologna, 15 aprile 2010