

P. Giovanni Cavalcoli, OP: *L'ANTROPOLOGIA DI KARL RAHNER*, in *Sacra Doctrina* n.1 Gennaio-Febbraio 1991, Anno XXXV, pp.28-55

SACRA DOCTRINA

Via dell'Osservanza, 72
40136 BOLOGNA BO
Tel. 051/582034

Conto Corrente Postale numero 25560400
intestato a: Sacra Doctrina - 40124 Bologna

Condizioni di abbonamento 1991

ordinario	L. 40.000
benemerito	L. 50.000
sostenitore	L. 100.000
estero	L. 60.000
numero separato	L. 10.000
numero arretrato	L. 15.000

Direttore Responsabile
OTTORINO BENETOLLO

Grafiche Deboniane - Via Scipione dal Ferro, 4 - Bologna

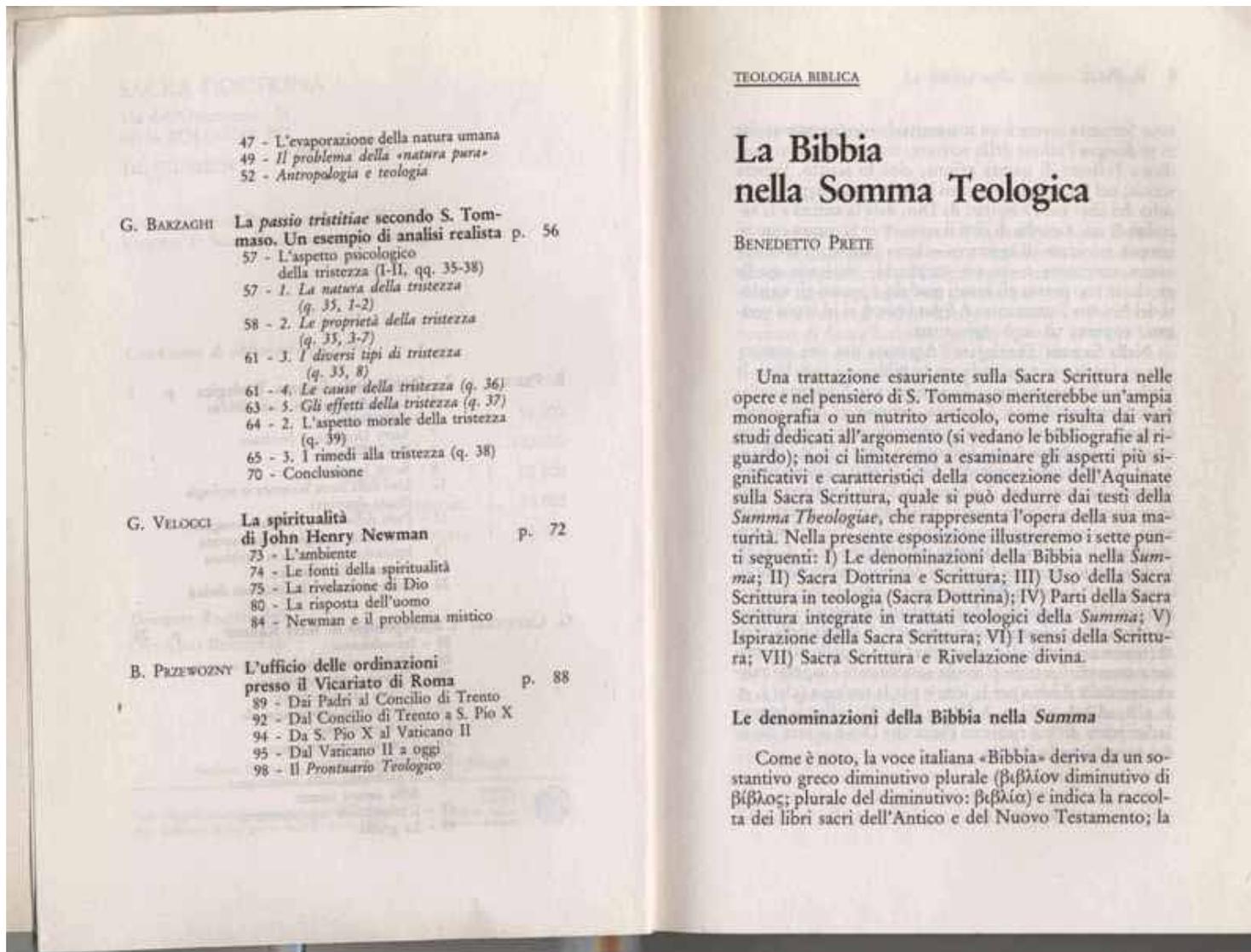
Con l'approvazione ecclesiastica e dell'Ordine
Aut. Tribunale di Bologna n. 2569 del 10-11-1955

Associato
all'USPI
(Unione Stampa
Periodica Italiana)



SOMMARIO

B. PRIETI	La Bibbia nella Somma Teologica	p. 5
	5 - Le denominazioni della Bibbia nella Summa	
	7 - Sacra Dottrina e Scrittura	
	7 - Sacra Dottrina	
	8 - Sacra Scrittura	
	10 - Uso della Sacra Scrittura in teologia (Sacra dottrina)	
	13 - Parti della Sacra Scrittura integrate in trattati teologici della Summa	
	15 - Ispirazione della Sacra Scrittura	
	18 - I sensi della Scrittura	
	20 - Sacra Scrittura e Rivelazione divina	
G. CAVALCOLI	L'antropologia di Karl Rahner	p. 28
	28 - Introduzione	
	28 - L'uomo come trascendenza e storia	
	29 - L'uomo come «apertura» e come «trascendenza»	
	30 - Apertura al soprannaturale	
	31 - La trascendenza	
	33 - L'uomo come persona	
	36 - Spirito e corpo	
	40 - Il problema della definizione della natura umana	
	43 - L'esistenziale soprannaturale	
	45 - La grazia	



- 47 - L'evaporazione della natura umana
- 49 - Il problema della «natura pura»
- 52 - Antropologia e teologia

- G. BAZZAGHI **La passio tristitiae secondo S. Tommaso. Un esempio di analisi realista** p. 56
- 57 - L'aspetto psicologico della tristezza (I-II, qq. 35-38)
 - 57 - 1. *La natura della tristezza* (q. 35, 1-2)
 - 58 - 2. *Le proprietà della tristezza* (q. 35, 3-7)
 - 61 - 3. *I diversi tipi di tristezza* (q. 35, 8)
 - 61 - 4. *Le cause della tristezza* (q. 36)
 - 63 - 5. *Gli effetti della tristezza* (q. 37)
 - 64 - 2. L'aspetto morale della tristezza (q. 39)
 - 65 - 3. I rimedi alla tristezza (q. 38)
 - 70 - Conclusione

- G. VELOCCI **La spiritualità di John Henry Newman** p. 72
- 73 - L'ambiente
 - 74 - Le fonti della spiritualità
 - 75 - La rivelazione di Dio
 - 80 - La risposta dell'uomo
 - 84 - Newman e il problema mistico

- B. PRZEWOZNY **L'ufficio delle ordinazioni presso il Vicariato di Roma** p. 88
- 89 - Dai Padri al Concilio di Trento
 - 92 - Dal Concilio di Trento a S. Pio X
 - 94 - Da S. Pio X al Vaticano II
 - 95 - Dal Vaticano II a oggi
 - 98 - Il *Prontuario Teologico*.

TEOLOGIA BIBLICA

La Bibbia nella Somma Teologica

BENEDETTO PRETE

Una trattazione esauriente sulla Sacra Scrittura nelle opere e nel pensiero di S. Tommaso meriterebbe un'ampia monografia o un nutrito articolo, come risulta dai vari studi dedicati all'argomento (si vedano le bibliografie al riguardo); noi ci limiteremo a esaminare gli aspetti più significativi e caratteristici della concezione dell'Aquinate sulla Sacra Scrittura, quale si può dedurre dai testi della *Summa Theologiae*, che rappresenta l'opera della sua maturità. Nella presente esposizione illustreremo i sette punti seguenti: I) Le denominazioni della Bibbia nella *Summa*; II) Sacra Dottrina e Scrittura; III) Uso della Sacra Scrittura in teologia (Sacra Dottrina); IV) Parti della Sacra Scrittura integrate in trattati teologici della *Summa*; V) Ispirazione della Sacra Scrittura; VI) I sensi della Scrittura; VII) Sacra Scrittura e Rivelazione divina.

Le denominazioni della Bibbia nella *Summa*

Come è noto, la voce italiana «Bibbia» deriva da un sostantivo greco diminutivo plurale (βιβλίον diminutivo di βιβλος; plurale del diminutivo: βιβλία) e indica la raccolta dei libri sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento; la

L'antropologia di Karl Rahner*

GIOVANNI CAVALCOLI

Introduzione

Nella sua vasta produzione Karl Rahner torna moltissime volte sul tema dell'uomo, senza mai, tuttavia, sviluppare un vero e proprio trattato completo, ma sforzandosi di cogliere e di presentare in sintesi quella che egli ritiene essere l'«essenza» dell'uomo, che egli definisce sempre in relazione a Dio. Egli parla anche di «natura umana», che a volte riconduce al problema dell'«essenza», a volte invece considera come «pura natura», oppure contrappone alla

*) SIGLE DEI TESTI CITATI

- CF *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline 1978.
 DR *Dio e rivelazione*, ed. Paoline 1981.
 LT *Lexikon für Theologie und Kirche*.
 MG *Missione e grazia*, Ed. Paoline 1966.
 NS-III *Nuovi saggi III*, Ed. Paoline 1969.
 NS-V *Nuovi saggi V*, Ed. Paoline 1975.
 NS-IX *Nuovi saggi IX*, Ed. Paoline 1984.
 SA *Saggi di antropologia soprannaturale*, Ed. Paoline 1968.
 SC *Saggi di cristologia e mariologia*, Ed. Paoline 1967.
 SS *Saggi di spiritualità*, Ed. Paoline 1969.
 TE *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Ed. Paoline 1978.
 UP *Uditori della parola*, Ed. Boria 1977.

persona. Ciò non impedisce a Rahner di considerare in un certo senso la natura o essenza dell'uomo come «indefinibile». L'«essenza» è indefinibile per la sua «trascendenza»; la «natura» per la sua «storicità».

L'uomo come trascendenza e storia

Nel *Corso fondamentale sulla Fede* troviamo una definizione lapidaria, che in certo modo riassume tutto il pensiero del Nostro: «La natura dell'uomo è trascendenza e storia» (CF 195). Analogamente, nei *Saggi di cristologia* dice: «L'uomo è insieme essere concreto, corporeo, storico, della terra e l'essere della trascendenza assoluta» (SC 68). L'aspetto trascendentale, però, prevale nettamente su quello storico, come già appare da quest'altra definizione: «L'uomo, nel fondo della sua essenza concreta, è l'uomo che va in cerca della presenza di Dio nella sua storia» (SC 72).

L'aspetto storico - come vedremo - è esplicitazione e concretizzazione empirica e categoriale del dato trascendentale; mentre questo, a sua volta, è lo sbocco di un processo di autotrascendenza già presente nella realtà corporea dell'uomo; in modo tale che, considerando la natura umana dall'alto, essa si risolve nell'ambito della trascendenza mentre, considerandola dal basso, appare come vertice supremo del mondo fisico.

L'UOMO COME «APERTURA» E COME «TRASCENDENZA»

La speculazione rahneriana sull'uomo si ferma molto di più, come ho detto, sull'aspetto trascendentale, che è quello spirituale, che non su quello storico-corporeo.

La trascendentalità dell'uomo è un orientamento apriorico e ontologico verso Dio, al quale orientamento

corrisponde una radicale disponibilità in tal senso, che Rahner chiama «apertura». «La sostanza fondamentale dell'uomo, la sua "natura" - dice Rahner (SA 114) - consiste nell'apertura (trascendenza) alla pienezza della realtà». L'uomo è allo stesso tempo «dipendenza» dal Mistero divino e «orientamento» verso di Lui (SC 98-99). E «possibilità infinita» e nel contempo è «l'essere di un orizzonte infinito», «essere della trascendenza», che, nel momento stesso in cui «pone la possibilità di un orizzonte semplicemente finito di interrogazione, ha già superato tale possibilità» (CF 54-55).

Questa «apertura» e questa «trascendenza» sono «illimitate» (NS-IX 65). Lo spirito umano è «apertura alla pienezza della realtà, esso è spirito essendo aperto direttamente e assolutamente alla realtà» (SA 114). Questa «apertura» è «possibilità di poter-venire accettato, di essere materiale per una possibile storia di Dio» (SC 111).

Rahner risolve l'essenza dell'uomo nella potenza obbedienziale (*potentia oboedientialis*): «Questa potenza non può essere una singola facoltà accanto ad altre possibilità dell'essere umano, ma è oggettivamente identica all'essenza dell'uomo» (SC 102).

APERTURA AL SOPRANNATURALE

Per Rahner non soltanto è l'uomo aperto al soprannaturale in quanto naturalmente disponibile a esservi elevato mediante la potenza obbedienziale, ma il soprannaturale stesso viene a costituire l'estremo orizzonte delle possibilità umane e il pieno compimento dell'essenza dell'uomo. Il soprannaturale non trascende l'uomo, ma è l'uomo che trascende se stesso verso il soprannaturale, che così porta a piena realizzazione il potere della natura umana: «l'uomo è domanda radicale di Dio», la cui risposta è «l'uomo-

Dio» (CF 293). «L'essere uomo è proprio quella realtà che, essendo assolutamente schiusa verso l'altro, raggiunge la realizzazione suprema, sebbene indebita, della possibilità ultima dell'essere uomo, quando il Logos stesso si rende in essa esistente su questa terra» (SC 62-63). Ma se la vita divina è la «realizzazione suprema» dell'uomo, non si vede, noi diciamo, perché dovrebbe essere «indebita», a meno che non consideriamo come dono grazioso ciò che spetta di diritto. Infatti la realizzazione della propria natura spetta di diritto all'uomo e rientra, in linea di principio, tra i suoi doveri e capacità come uomo (pur ammettendo la necessità della grazia sanante). Ciò che gli è veramente «indebita», da parte di Dio, non è il perfezionamento supremo della natura, ma il suo trascendimento nella vita divina dei figli di Dio.

Per Rahner, invece, l'apertura della trascendentalità spirituale dell'uomo verso l'immediatezza di Dio è già autentica «rivelazione», costituita dall'offerta della grazia stessa della salvezza» (NS-III 245). L'apertura dello spirito verso Dio non è una semplice condizione o disposizione alla conoscenza soprannaturale, ma è già questa stessa conoscenza, la quale peraltro - non possiamo che ripetere l'osservazione già fatta - non si vede come possa essere «grazia», dato che rientra di per sé nella trascendentalità naturale dello spirito.

LA TRASCENDENZA

La «trascendenza», in generale, per Rahner, non è tanto una proprietà del trascendente, di ciò che sta oltre o che è al di sopra, ma è un'attività per la quale un soggetto, in particolare l'uomo, va oltre se stesso o si «autotrascende». Si comprende allora come Rahner non parli quasi mai della «trascendenza» di Dio, ma di quella dell'uomo «verso

Dio». Sarebbe infatti ridicolo pensare che Dio, Ente sommo e perfettissimo, si autotrascenda, dato che non vi è nulla al di sopra di Lui.

Così per Rahner «l'uomo è l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza» (CF 241, cfr. anche SC 129-130).

Questa autotrascendenza è «un radicale orientamento verso il mistero assoluto che, come tale, si comunica all'uomo nella grazia, mistero senza il quale l'uomo non è più se stesso, e che si chiama "Dio"» (NS-V 73). Senza la grazia «l'uomo non è più se stesso»; ma allora - torna l'osservazione precedente - la grazia rientra nei limiti della natura? Infatti una data realtà «non è più se stessa» quando le manca qualcosa che fa parte essenziale della sua natura. Ma ciò che rientra negli elementi dell'essenza, è un diritto di quell'essenza, per cui non è, propriamente, «grazia», ma le spetta di diritto, cioè le è dovuto.

Secondo Rahner l'uomo è per sua natura, sempre e necessariamente, in atto di autotrascendersi: «L'uomo è l'esistente necessariamente trascendentale, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale, ... proiettato verso quel mistero inesauribile, che in quanto tale dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto, e che viene chiamato Dio» (CF 275; cfr. anche DR 287).

Qui la «trascendenza» dell'uomo non appare come il termine di uno sviluppo temporale, ma come un dato iniziale e apriorico. L'uomo è «trascendente» per sua natura. Verrebbe allora da chiedersi: ma allora l'uomo che non «si proietta verso Dio» non è più uomo? Se l'orientamento verso Dio è necessario e universale, se fa parte dell'essenza dell'uomo, anzi la costituisce e quasi l'esaurisce, come spiegare il peccato e la colpa? Essi diventano impossibili perché, se c'è l'uomo, essi non ci sono, ma se ci sono, non

(?) grazia rilevante
 individuale
 uomo

c'è più l'uomo. Rahner confonde la natura dell'uomo con la perfezione morale del medesimo uomo, dimenticando che, certamente, l'uomo ha un'inclinazione naturale verso Dio, ma non è detto che in tutte le sue azioni la ponga effettivamente in atto, e non per questo la sua essenza umana viene distrutta.

Viceversa l'uomo appare, in Rahner, sempre e necessariamente «in cammino verso Dio», persino suo malgrado, lo sappia o non lo sappia. Dice infatti: «L'uomo 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» (UP 97-98). È evidente la confusione tra essenza dell'uomo, volontà come facoltà e atto della volontà. Per Rahner l'essenza stessa dell'uomo è tensione volontaria verso Dio, per cui, stando ai suoi principi, non esistono peccatori, ma tutti gli uomini sono santi, anche se senza saperlo e addirittura senza volerlo.

In questo autotrascendersi l'uomo non sembra avere, per Rahner, dei limiti. La «trascendenza», infatti è «illimitata» e possiede una «vastità assoluta» (UP 113); l'uomo è «conoscenza dalle possibilità infinite» (SC 170). L'autore insiste moltissimo su questa infinita possibilità che ha l'uomo di divinizzarsi, e la stessa natura umana, come vedremo meglio più avanti, sembra essere illimitata. Così l'uomo appare, in Rahner, come una specie di «Dio potenziale», come se Dio fosse l'attuazione di un'infinita possibilità, che sarebbe data dalla natura umana, la quale, appunto attuando tale infinita possibilità nell'autotrascendenza illimitata, si attuerebbe come Dio. Questa interpre-

tazione trova delle buone ragioni nella teoria rahneriana dell'Incarnazione del Verbo divino la quale, più che un atto da parte del Verbo che assume una natura umana nell'unità della sua Persona, sembra essere il vertice massimo dell'autotrascendenza umana attuata dall'uomo Gesù.

L'uomo come persona

Per Rahner la persona non è la sussistenza di una natura, ma è essa stessa un centro naturale di conoscenza spirituale e di libertà: «Dove si ha una persona - dice l'autore (SC 23) - ivi si ha una libertà, un unico centro personale di attività. Di fronte ad esso ogni altra realtà (natura, nature) non può essere, in questa persona e per lei, che materiale e strumento che riceve ordini e manifesta questo unico centro personale e libero».

La «natura», per Rahner, in quanto contrapposta alla «persona», viene così privata della sua spiritualità, che viene tutta trasferita alla persona, sicché della natura non resta che la sua realtà fisica, la quale appare come una specie di materiale da costruzione, messo a totale disposizione dei progetti elaborati dalla «persona», cioè dall'uomo come spirito trascendentale. Alla natura, così, restano solo gli istinti animali e i meccanismi biologici, come un qualcosa, peraltro, che non fa veramente parte della persona, ma come una specie di realtà materiale estrinseca, che la persona può elaborare in base alle esigenze della sua «trascendenza» e non in riferimento a «leggi» o «finalità» naturali, che per Rahner appartengono solo all'ambito dell'animalità e non, propriamente, della «persona». «L'atto spontaneo del desiderio (actus indeliberatus) - dice infatti l'autore (SA 309) - appartiene alla "natura"... Infatti appartiene alla natura - in opposizione alla persona -, tutto ciò che si deve premettere alla libera decisione della persona, quale condizione della sua possibilità».

La «natura», così, per Rahner, è una specie di apriori materiale, come la trascendenza è un apriori formale: l'uomo non può non tenerne conto; essa è un dato precedente l'azione umana e da essa indipendente; ma non può essere anche, nello stesso tempo, principio e norma della medesima azione umana, perché, per Rahner, l'inclinazione del volere non appartiene alla natura ma alla persona, e le inclinazioni sensibili della natura sono estranee al campo della moralità, che è tutto e solo racchiuso nella «trascendentalità» della persona come spirito. «Se è vero - dice Rahner (NS-III 322) - che l'uomo ha una natura di cui deve tener conto nelle azioni, è vero anche che egli è l'essere che attraverso la cultura e la civiltà... forma e configura attivamente questa sua natura e non può semplicemente presupporla come un'entità categorialmente fissata in assoluto». La natura non presenta delle strutture fisse e universali che debbano fare da regola all'agire morale, ma sta alla «persona» determinare liberamente la configurazione concreta e storica della natura, semplicemente in base al principio della «trascendenza».

La natura umana, in tal modo, non regola l'attività della persona, ma, al contrario, è il frutto delle sue decisioni: «L'obbiettivo presente della nostra decisione - dice Rahner (SC 99) - di accettazione o di rifiuto, come atto dell'esistenza, è il mistero che siamo noi, e questo è la nostra natura». «La libera decisione - dice altrove (SDA 305) - tende essenzialmente anche a determinare tutta l'essenza derivante dal centro della persona, a disporre davanti a Dio del soggetto agente quale realtà totale». «L'uomo - dice ancora l'autore (NS-III 317) - è l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà, e questa "crea" l'uomo nella dimensione del definitivo».

Ora, non c'è dubbio che dalla libera decisione dell'uomo dipende la definitività del suo destino eterno, ma Rah-

*«eletto in me
disporre si»*

ner sbaglia gravemente quando ritiene che, con tale atto di libertà, l'uomo veramente debba o anche realmente possa determinare i contorni della sua stessa essenza. Qui Rahner confonde evidentemente il piano dell'agire con quello dell'essere, dimenticando che la rettitudine dell'agire non sta nel determinare l'essere ma consiste nell'agire in conformità ai fini naturali dell'essere umano, fini che devono essere presupposti, in quanto conosciuti e amati, all'azione, e che quindi non possono essere l'effetto dell'azione stessa.

Viceversa, per Rahner, «l'atto libero dell'uomo» non può essere sotteso da «un'essenza sostanziale e immutabile», ma appare invece come «la determinazione più profonda e più vera di tale essenza». Tale atto ha il compito di «definire» e «completare» la stessa essenza (o natura), in quanto essa, all'inizio, sarebbe solo «radicalmente aperta e non definita» (NS-III 317-318). Rahner concepisce così la natura umana come una specie di «materia prima» totalmente plasmabile e manipolabile dall'iniziativa della libertà. Ancora una volta dobbiamo notare che per lui non esistono finalità naturali (e quindi leggi naturali) dell'agire umano oggettivamente date come regola dell'azione morale, ma tali finalità e tali leggi sono semplicemente rimesse alla discrezione della «libertà» come manifestazione dell'«autotrascendenza della persona».

Rahner trascura il fatto che l'essenza dell'uomo, nei suoi elementi necessari e universali, non è prodotto dell'azione umana, ma effetto della divina Sapienza creatrice. Certamente all'azione umana è dato un vasto spazio di possibilità in ordine a una più precisa realizzazione delle potenzialità umane, anche mediante l'uso della tecnica, ma tale realizzazione è moralmente lecita e valida solo in quanto attua le inclinazioni e le esigenze naturali stabilite dal Creatore e sublimata dal Redentore.

Spirito e corpo

Si è detto che, per Rahner, l'uomo non è solo «trascendenza», ma anche «storia». La sua antropologia trascendentalistica separa profondamente la persona dalla natura, riducendo questa - come si è visto - a una semplice materia plasmabile ad arbitrio della persona, quasi che la natura fosse un semplice materiale per l'elaborazione di un prodotto tecnologico, la cui strutturazione è rimessa alla discrezione del fabbricante o del progettatore che, nel caso, sarebbe la «persona». Così Rahner viene a concepire l'uomo come se fosse, almeno per una parte della sua essenza, prodotto dell'uomo stesso, confondendo quello che gli Scolastici chiamano il *bonum hominis*, obiettivo dell'agire morale, col *bonum operis*, che è il fine della produzione tecnologica.

Tuttavia a Rahner non può sfuggire il problema classico del rapporto tra spirito e corpo. Egli riconosce, naturalmente, che l'uomo è anche realtà corporea, empirica, sensibile: è anche «storia»; e a volte lo riconosce talmente che, quando parla di questo aspetto materiale dell'uomo, sembra addirittura cadere nel materialismo, come quando parla dello spirito umano sembra ridurre l'essenza umana al solo spirito, che egli chiama «persona». Vediamo le sue stesse dichiarazioni.

Egli riconosce che «la personalità dell'uomo non può venir considerata come assoluta interiorità; le è necessario uno spazio per realizzarsi: spazio che resta in certo senso "esteriore" (corpo, terra, economia, segni, simbolo, Stato) alla sua realizzazione, ma che pur tuttavia le è essenzialmente necessario e che deve perciò venire ordinato in maniera tale da permettere l'autodeterminazione della persona» (SA 403).

Il corpo, però, per Rahner, non è una realtà sostanziale realmente distinta dalla sostanza spirituale; «non è - come

egli dice (TE 515) - qualcosa che si aggiunge alla spiritualità, bensì è l'esistere concreto dello spirito stesso nello spazio e nel tempo». Per lui il corpo non ha una sua originalità materiale indipendente dall'anima. Egli sembra dimenticare che l'anima umana viene creata da Dio nel momento in cui la materia umana è pronta ad esserne informata. Per lui sembra che lo spirito preceda l'esistenza di tale materia e che il corpo non sia che una specie di emanazione o estrinsecazione volontaria dello spirito. Nel brano già citato egli afferma infatti che «il corpo è già spirito, colto in quel momento dell'autoattuazione in cui la spiritualità personale perde se stessa allo scopo di poter incontrare in maniera diretta e tangibile il diverso da sé. ... La corporeità corporea o umano-corporea non è qualcosa che esisterebbe già bensì è l'autoespressione dello spirito dentro lo spazio e il tempo». «Ciò che chiamo corpo - dice altrove (TE 516) - è l'estrinsecazione dello spirito nella vuota spazio-temporalità (detta "materia prima"), nella quale appare questa stessa spiritualità».

Non si può negare che il corpo umano sia espressione e manifestazione dell'anima; ma Rahner giunge al punto di affermare, a quanto sembra, che il corpo sarebbe una specie di «autoattuazione» dello spirito, come se fosse un suo prodotto, sia pure nello «spazio e nel tempo», che egli per altro confonde con la materia prima. L'anima spirituale dà certamente forma sostanziale alla materia prima dell'essere umano; ma questa materia prima esiste già, informata da un'opportuna forma organica, prima che l'anima, nel momento della sua creazione, venga da Dio infusa in tale composto organico.

Non c'è da meravigliarsi allora che Rahner affermi esplicitamente, contro la stessa verità di fede, che «la distinzione tra anima e corpo non equivale ad affermare la possibilità che tra quello che chiamiamo corpo e quello che chiamiamo anima esista una diastasi esistenziale con-

creta». Tale «diastasi», secondo Rahner, non sarebbe che «una distinzione metafisica e meta-esistenziale nel senso che l'uomo non incontra mai concretamente un semplice corpo e una semplice anima. ... Né possiamo mai separare concretamente le due cose». Tutto questo però è palesemente in contrasto con la definizione ortodossa di «morte» come *separazione dell'anima dal corpo* e con tutti i correlati che la manifestano e la comprovano, quali: il corpo inanimato del defunto e la sua anima, che separata dal corpo costituisce di per sé una forma sussistente e intelligibile, per quanto, ovviamente, non attraverso i sensi naturali dell'uomo. Qui lo spiritualismo rahneriano si dimostra sorprendentemente cieco.

Ma Rahner arriva addirittura al punto di affermare che «tutta l'antropologia del Nuovo Testamento è ancora teologia biblica veterotestamentaria, nella quale in fondo esiste soltanto l'uomo corporeo unitario, che naturalmente, in quanto interlocutore di Dio, è anche quello che chiamiamo spirito, ma lo è in modo tale che nel Vecchio Testamento propriamente non si distingue mai tra corpo e anima spirituale nel nostro senso filosofico-platonico, scolastico» (TE 511).

L'uomo dunque non è spirito in forza di un principio sostanziale necessario, ma solo «in quanto interlocutore di Dio». Come a dire che, quando non interloquisce con Dio e - poniamo il caso - si rapporta soltanto al mondo, diventerebbe semplice «corpo». Spirito e corpo, dunque, non sarebbero principi sostanziali della natura umana, permanenti e necessari, ma due espressioni, libere e facoltative, dell'uomo «unitario» nel suo rapportarsi alla realtà. È vero che per Rahner l'uomo è per sua natura «interlocutore di Dio». Ma allora c'è da domandarsi che ne è del corpo, dato che l'uomo è «interlocutore» solo in quanto è spirito, e che in ciò sta l'essenza dell'uomo. Allora il corpo è fuori dell'essenza dell'uomo.

Secondo Rahner però le cose non stanno così. Per lui il corpo è talmente importante che esso è già l'uomo, perché, come egli dice «il corpo è già spirito» (TE 515) e «si deve pensare la materia come in fondo "spirituale" e orientata allo spirito (coscienza) e addirittura (per quanto in maniera essenzialmente graduata), come momento costitutivo intrinseco della spiritualità creaturale» (NS-IX 79). Insomma la materia è già spirito e lo spirito ha la materia «come momento costitutivo intrinseco». E queste, aggiunge e precisa Rahner, sarebbero «le affermazioni che la fede cristiana, lungi dal proibire, impone di fare».

Dunque, per Rahner, l'uomo è «spirito», ma in quanto la materia rientra nell'essenza dello spirito. Si capisce allora perché, nonostante il suo spiritualismo, anche il corpo fa parte dell'uomo, anzi l'uomo è corpo, perché il corpo è già spirito. E in tal modo Rahner pensa di avere assicurato l'«unitarietà» dell'uomo sulla base della divina Rivelazione.

Una tale conclusione logica non necessita di alcun commento esplicativo, poiché a mio avviso in palese contrasto con la dottrina cattolica.

Il problema della definizione della natura umana

L'uomo, per Rahner, è trascendenza ma è anche «storia». Come «trascendenza» - secondo quanto abbiamo visto - egli supera ogni limite, scavalca ogni ostacolo e si apre infinitamente all'infinita vita divina, già a priori, anche se atematicamente, presente nella sua più profonda essenza umana. Ma anche come «storia», anche come essere materiale, l'uomo - secondo quanto abbiamo appena visto - si autotrascende verso il Mistero assoluto, perché la «materia è in fondo già spirituale» e quindi capace di autotrascendenza, pur restando materia.

Con simili presupposti, si può immaginare subito che Rahner abbia qualche difficoltà nel dare una definizione della natura umana, in quanto il definire comporta normalmente la supposizione che l'oggetto possieda contorni e limiti precisi e stabili, tali appunto da poter essere «definiti». A tal riguardo l'autore afferma che la natura umana non può essere definita. Dice egli infatti: «Definire, circoscrivere dando una formula che enumeri adeguatamente tutti gli elementi, diviene possibile solo quando si possiede un oggetto concreto composto di elementi essenziali originari che siano entità ultime. ... Trattandosi dell'uomo in ogni caso ciò non è possibile. Si potrebbe definire all'incirca così, come la indefinibilità ritornante e riflettente su se stessa» (SC 98). L'uomo come «autocoscienza indefinibile». Una definizione che andrebbe forse meglio per la natura angelica o anche per la natura divina. La realtà corporea qui non appare per nulla, a meno di non porla nell'essenza della «coscienza», ma allora non si vede più la spiritualità della coscienza.

Rahner ammette che esista un'«essenza» dell'uomo, ma ritiene che essa non possa essere isolata in se stessa dall'intelligenza, non possa essere cioè astratta e nozionalmente separata dalle sue configurazioni e concretizzazioni storiche. Non abbiamo - egli dice (NS-III 346) - «la possibilità di fare una distinzione chiara e netta fra l'essenza "presa in se stessa" e la sua configurazione concreta, ma variabile», come se le variazioni o delle concretizzazioni dell'essenza dovessero comportare anche una variazione dell'essenza stessa (cfr. anche SA 46, 50; NS-V 112-113).

Afferma infatti altrove: «Con tutte le nozioni che oggi abbiamo circa la sconfinata mutabilità dell'uomo, sotto l'aspetto biologico, psicologico, culturale e sociale, abbiamo ancora il coraggio di richiamarci alla "natura" dell'uomo? Sappiamo poi esattamente dove corrono questi confini essenziali dell'uomo? La perplessità si acuisce ulterior-

mente, quando sappiamo che egli è realmente l'essere che non solo si trova coinvolto in un divenire storico-culturale, ma cambia e deve cambiare se stesso, obbligato com'è a prendere coscienza di sé, raggiungendo così e plasmando la sua vera natura» (NS-III 345-346).

L'unica «definizione» che si possa dare - dice l'autore (CF 284) - per questa «natura indefinibile», è l'«orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza», al quale perviene, «quando è assunta da Dio come sua propria realtà» (qui Rahner enuncia con categorie che potremmo definire hegeliane il suo modo di intendere l'Incarnazione del Verbo), «là dove essa tende sempre in forza della sua essenza». La natura umana, insomma, tende, «in forza della sua essenza» a essere «assunta» dal Verbo.

Appare chiaro da questi passi come Rahner proponga una concezione storicistica ed evolucionista della natura umana, mettendo in dubbio la possibilità di richiamarsi alla natura dell'uomo, stante la consapevolezza della sua intrinseca mutabilità, di sapere «esattamente dove corrono questi confini essenziali dell'uomo», stabilendo i fini e le leggi naturali, universali e immutabili, dell'ordine morale, e, sulla base di questi, i diritti inalienabili e i doveri imprescindibili della persona umana. Come sappiamo la Chiesa ha questo «coraggio», a costo anche di apparire «sorpasata», proprio in forza del mandato ricevuto da Cristo di farsi annunciatrice della divina Rivelazione circa la verità della natura umana, e di essere ministro di salvezza per questa medesima natura, ferita dal peccato e redenta dal Sangue di Cristo. Per svolgere questa missione salvifica la Chiesa non può evidentemente non indicarci, con certezza infallibile, quali sono i «confini essenziali» che non possono essere travalicati e solo all'interno dei quali è possibile costruire un vero umanesimo aperto ai richiami del soprannaturale e in armonia con esso.

Viceversa, il porre dei limiti alla natura sembra a Rahner un'offesa alla «trascendenza», «la quale - come egli af-

ferma (SC 102-103) - ... esclude come falsa una definizione e una delimitazione che ponga fine alle sue possibilità. Invece essa (= la trascendenza) legittima un prolungamento ipotetico, per lo meno, e una piena soddisfazione delle possibilità insite nella sua trascendenza».

Rahner non s'accorge che la limitatezza della natura non pone alcun ostacolo alla sua elevabilità all'ordine soprannaturale e al suo desiderio di autotrascendimento verso Dio, perché si tratta di due orientamenti distinti, che non devono essere confusi, confondendo l'ordine naturale con quello soprannaturale.

Un conto è infatti la perfezione dell'uomo come tale - e qui occorre stabilire dei limiti, perché essi esistono effettivamente, sia in senso ontologico che in senso morale: leggi e fini naturali, diritti, doveri e virtù naturali - e un conto è l'elevazione dell'uomo al di là dei fini della sua stessa natura - e qui certamente si apre all'uomo un orizzonte pressoché infinito; anche se pure in quest'ordine soprannaturale l'uomo può beneficiare della grazia divina sempre in modo limitato, in dipendenza dai suoi meriti e dalle disposizioni della Provvidenza.

Il compimento delle nostre limitate perfezioni e il raggiungimento dei nostri limiti, ben lungi dall'essere un ostacolo alla nostra «trascendenza», per usare il termine rahneriano, ne sono invece il presupposto e la condizione indispensabile, e una delle funzioni della grazia divina - quella sanante - sta proprio nell'aiutarci efficacemente nel compimento di quei doveri, nell'esercizio di quelle virtù e nel rispetto di quei diritti che si fondano sulle leggi, sui fini e sui limiti della nostra natura umana. «Se non siamo fedeli nel poco - ci insegna il Cristo - non ci può essere concesso il molto». Pretendere il «molto» pensando che il «poco» sia d'ostacolo, è un po' come se un ragazzino volesse andare all'università prima di aver frequentato le scuole elementari. La mistica che ha troppa fretta ed è im-

paziente non è una buona mistica, e nasconde una certa dose di presunzione e di insofferenza per gli umili ma importanti doveri legati al rispetto dei valori della natura umana.

L'esistenziale soprannaturale

«Il dinamismo illimitato» della natura - dice Rahner (SA 63) - che «sarebbe assurdo senza la grazia e la visione di Dio» ... «include obbiettivamente nella sua essenza il soprannaturale come fine intrinseco necessario». Tale dinamismo comporta una «determinazione ontologica soprannaturale dell'uomo» (MG 90), un «ordinamento alla grazia» (*ibid.*) per il quale l'uomo «può raggiungere pienamente la sua vocazione naturale soltanto attraverso questa integrazione nell'ordine soprannaturale della grazia» (*ibid.*).

«Questa capacità per il Dio dell'amore personale - precisa altrove l'autore (SA 68) - che dona se stesso, è l'esistenziale centrale e permanente dell'uomo nella sua realtà concreta». Si tratta - prosegue Rahner - di un'«ordinazione inevitabile e obbligatoria dell'uomo al fine soprannaturale, anche previamente alla grazia», una «determinazione reale» dell'uomo. È una «modalità della sua soggettività originaria e atematica» (CF 178). È ciò che Rahner chiama «esistenziale soprannaturale» (SA 73). Esso sarebbe un'«ordinazione intima alla grazia, ma non incondizionata» (*ibid.*). Sarebbe una semplice «apertura» e non una vera e propria «esigenza» (*ibid.*). Dobbiamo dire, però, che queste ultime precisazioni non sono affatto convincenti perché, più che precisare, contraddicono a quanto è detto prima, e sembrano piuttosto fare da copertura - per altro piuttosto fragile - a una concezione per la quale il sopran-

naturale non appare affatto come dono gratuito, e quindi come vero soprannaturale.

Ma la nozione stessa di «esistenziale soprannaturale» è intimamente contraddittoria, perché da una parte si tratterebbe di una realtà «soprannaturale», ma dall'altra sarebbe una semplice disposizione «previa alla grazia». La grazia e l'ordine soprannaturale sono però la stessa cosa.

Inoltre, la vera vita soprannaturale dell'uomo non è una «determinazione ontologica dell'uomo», ma un'elevazione del potere del suo spirito nella conoscenza e nell'amore al di là dei fini e delle sue possibilità naturali. Entrando nell'ordine soprannaturale l'uomo non aumenta né sopraeleva l'ambito della sua essenza o della sua natura, ma allarga e amplia la visuale e la presa dello spirito, dell'intelletto e della volontà. La grazia divina nell'uomo non dà alcuna forma sostanziale, perché l'uomo possiede già tale forma nella sua natura di uomo; la grazia, invece, viene a costituire una proprietà o una qualità dell'anima, che non è parte necessaria dell'essenza dell'uomo, ma che anzi, almeno nella vita presente, può essere perduta col peccato, e non per questo il peccatore perde gli elementi essenziali della sua natura umana.

In Rahner «l'autotrascendenza dell'uomo - come osserva giustamente il Card. Pietro Parente - è presentata come una tendenza non solo psicologica, ma anche ontologica, e in tal senso compromette la trascendenza del mondo soprannaturale» (*La crisi della verità e il Concilio Vaticano II*, Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1983, 132). Il «consorzio alla vita divina», di cui parla S. Pietro, non comporta, nell'uomo in grazia, un accrescimento sul piano di ciò che l'uomo è nella sua essenza o natura, ma di ciò di cui l'uomo vive mediante l'attività del suo spirito. Pensare che l'essenza dell'uomo possa in qualche modo «aumentare» elevandosi all'ordine soprannaturale è semplicemente assurdo, perché se si aggiunge a

un'essenza un elemento nuovo, tale essenza viene automaticamente cambiata e quindi annullata. Ma l'errore di Rahner si spiega col fatto che egli confonde l'essenza dell'uomo col suo agire, risolvendo l'essere dell'uomo in tale agire.

La grazia

Nella dottrina di Rahner la realtà della grazia non sembra definita come realmente trascendente e veramente soprannaturale, perché secondo lui «la grazia non è altro che la radicalizzazione della natura dell'uomo e niente affatto un piano nuovo, aggiuntivo, che verrebbe sovrapposto a una sottostante costruzione in sé chiusa, detta "natura umana". E pertanto un'antropologia profana radicalizzata è già un'antropologia teologica» (TE 490). La grazia non è che l'«attuazione assoluta della trascendentalità dell'uomo» (NS-III 58-59). E la «radicalità atematica della trascendentalità umana illimitata, che attraverso questa grazia elevante è finalizzata alla visione immediata di Dio» (TE 98).

Rahner è talmente preoccupato di mostrare la necessità della grazia in ordine alla salvezza, insiste talmente sulla convenienza della grazia con la natura, che dimentica l'altro fatto altrettanto essenziale, e cioè che, al contrario di quanto egli afferma, la grazia è realmente una vita nuova, che si aggiunge alla vita naturale, ad essa sottostante e inferiore, la quale viene ad essere il soggetto di questa nuova vita. La grazia, in noi, non sussiste in se stessa, ma sussiste nella nostra natura, in essa e per essa opera, conducendo la natura a degli atti dei quali essa, di per sé sola, non sarebbe capace, e che anzi oltrepassano le sue più elevate aspirazioni e aspettative. La concezione rahneriana toglie alla grazia divina il suo carattere di inaudita novità e di

sorprendente e incomprensibile bellezza, perché egli la riduce a essere niente più che l'«attuazione», sia pur «radicale», della «trascendentalità dell'uomo». Non è altro, insomma, che pieno compimento delle esigenze e delle aspirazioni, le quali - come Rahner afferma spesso - si trovano «già da sempre», «originariamente e aprioricamente», anche se «atematicamente» nell'essenza di ogni uomo in quanto tale. Nella concezione rahneriana l'uomo «in grazia» non scopre veramente un mondo infinito, divino, al di là dell'uomo, ma ritrova ancora se stesso. A Rahner ciò basta, perché per lui l'uomo stesso, nella sua «trascendenza», è illimitato. Come vedremo in seguito, tutto questo però sembra essere tutt'altro che rispondente al vero.

L'evaporazione della natura umana

Rahner si rifiuta di considerare l'uomo come realtà naturale: l'uomo, per lui, fin dall'inizio della sua esistenza, in modo implicito e preconcio, «già da sempre», «aprioricamente», «originariamente», possiede l'«esistenziale soprannaturale», è costituito in grazia, è, anzi, nella sua stessa profonda essenza, questo moto di «autotrascendimento» verso il soprannaturale, che ho cercato di mostrare nel corso di questo articolo. Prima ancora di esercitare la facoltà razionale o, come dice Rahner, la conoscenza «categoriale», «concettuale», «aposteriorica» concernente gli oggetti dell'esperienza, l'uomo, per l'autore, fin dall'istante del suo concepimento - si direbbe - è già elevato all'ordine soprannaturale e illuminato da una «rivelazione divino-salvifica», preconettuale e atematica, della quale la rivelazione pubblica e concettuale della Chiesa non sarebbe altro che un'imperfetta e contingente traduzione. Per quest'idea rahneriana della «rivelazione originaria»,

mi permetto di rimandare al mio studio in «Sacra Dottrina», nov.-dic. 1985, n. 6, 537-559.

Tutto ciò fa sì che per Rahner la vera, concreta realtà dell'uomo appartenga solo ed esclusivamente all'ordine soprannaturale. Egli non nega l'esistenza di una «natura», ma o la riduce a un fatto puramente empirico-biologico, esterno alla «persona» - come abbiamo visto -, oppure, come vedremo adesso, la considera una specie di «astrazione», alla quale non corrisponde nulla di reale e di concreto, ma che può servire solo per chiarire la soprannaturalità o «trascendenza» dell'uomo. Sì, come abbiamo visto più volte, l'uomo è anche «storia», e la natura dell'uomo - come pure abbiamo visto - si manifesta come storicità, ma è una storicità nella quale, secondo Rahner, non si trova nulla di universale e di necessario. Egli viceversa ritiene che tale universalità e necessità si trovi solo nell'«autotrascendenza», la quale, per altro, essendo anche «precomprensione» non concettuale, è categorialmente ineffabile. Si tratta del famoso *Vorgriff* rahneriano, acutamente studiato dal Padre Fabro.

Volendo dunque dare una consistenza storica ed empirica alla «natura», essa resta, si potrebbe dire kantianamente, sul piano del «fenomeno»; non ci dà la vera «essenza» dell'uomo, che per Rahner è la «persona come spirito e come autotrascendenza». L'uomo come «storia» è solo occasione per la presa di coscienza del «trascendentale» ed è solo manifestazione empirica, necessaria ma inadeguata, del medesimo, potremmo dire, «uomo trascendentale».

In questa visuale soprannaturalistica l'uomo viene allora definito da Rahner come «ente soprannaturale, se considerato nella struttura che di fatto lo costituisce» (SA 396); è «l'essere che si perde nell'incomprensibilità di Dio» (TE 486); «è l'evento dell'assoluta autocomunica-

zione divina, sempre, inevitabilmente e fin dall'inizio» (CF 193). Con tali premesse Rahner giunge così ad affermare che «in definitiva la nostra vita è la vita di Dio» (SC 76) e che «nell'autocomunicazione Dio, nel suo essere assoluto, si rapporta all'esistente creato come causa formale, cioè Egli, nella creatura, originariamente non produce né realizza qualcosa di diverso da sé, bensì, comunicando la sua propria realtà divina, ne fa il costitutivo del compimento della creatura» (CF 168). Come se l'essenza divina fosse fatta per completare l'essenza umana! ~~Sembra quasi che l'essenza divina sia fatta per Dio.~~ Inoltre non può essere «causa formale», perché la causa formale suppone una materia da informare, mentre Dio, quando agisce, non dà forma a una materia precedente, ma crea dal nulla e nella sua totalità il prodotto della sua azione. Inoltre la forma divina in se stessa non può essere forma di qualcosa di distinto da sé, né può essere partecipabile a causa della sua infinita perfezione. La grazia è detta «partecipazione» della natura divina non in senso univoco, perché in tal senso Dio è assolutamente impartecipabile, ma in un senso analogico, in quanto la grazia che riceviamo non è propriamente Dio ma un dono finito, anche se divino, della sua bontà. Infine, anche quando siamo in grazia, la nostra forma sostanziale, necessaria e inamissibile, è e resta la forma della nostra natura umana, con i suoi propri limiti e contorni essenziali, mentre la grazia, per quanto in se stessa sia una realtà assai più preziosa della natura, inerte nella nostra anima in modo accidentale; è una forma accidentale che, come tale, può anche mancare alla nostra natura o può essere persa col peccato. E non per questo la nostra natura, sia pur peccatrice, viene a mancare della sua consistenza ontologica ed esistenziale né delle sue note universali, necessarie e immutabili. Resta difettoso il nostro agire, ma la nostra essenza resta intatta.

IL PROBLEMA DELLA «NATURA PURA»

Rahner riconosce che, stante l'ordine presente della salvezza dell'uomo, il suo fine ultimo, stabilito da Dio, è di fatto un fine soprannaturale. Prendendo le mosse da questo presupposto, il nostro autore viene poi a sostenere che è impossibile determinare ciò che appartiene all'uomo in relazione alla sua semplice o pura natura, in quanto distinta da ciò che la natura compie nell'ordine soprannaturale. Per lui la semplice natura, come già ho accennato, non ha una sua propria concretezza né realtà, ma corrisponde semmai a una semplice ipotesi astratta, che per altro, per il fatto dell'effettivo ordinamento dell'uomo al fine soprannaturale, non si sarebbe mai realizzata, né può realizzarsi.

Ora è evidente che, data la presenza della grazia nello stato attuale della vita dell'uomo, questi non agisce né può agire prescindendo da questa presenza attiva della grazia, come se potesse agire in uno stato di pura natura; ma ciò non significa affatto che, insieme con la grazia, non esista e non agisca, molto concretamente, anche la natura, e quindi non sia possibile individuarla per se stessa, in quanto distinta dal soprannaturale.

Se inoltre è vero che il fine ultimo assoluto dell'uomo è soprannaturale, ciò non toglie che, nel concreto della vita umana, intervengano anche valori e fini, molto elevati, anche di carattere naturale, e si possa parlare anche, sebbene in modo subordinato, di un «fine ultimo naturale», che corrisponde al perfezionamento ultimo della natura secondo le proprie esigenze e le proprie forze.

Ma prima di fare altre osservazioni, vediamo i testi rahneriani.

«Natura, ... in quanto si oppone a soprannaturale, è un concetto che indica un residuo, astratto dal complesso concreto umano. ... Questa natura «pura» non è, perciò,

un'entità chiaramente delimitabile e definibile. ... Non abbiamo mai da sola questa natura pura postulata, per poter dire sempre esattamente ciò che nella nostra esperienza esistenziale spetta ad essa e ciò che si deve al soprannaturale. ... Non si può quindi dedurre con esattezza come reagirebbe la natura dell'uomo con le sue sole forze e che cosa sarebbe esattamente da sola. ... L'uomo può fare esperienza su se stesso solo nell'ambito dell'amorosa volontà soprannaturale di Dio, non può presentare la natura in uno «stato chimicamente puro», separata dal suo esistenziale soprannaturale. ... L'essenza umana concretamente sperimentata si compone di questo esistenziale soprannaturale e del «resto», che è la natura pura» (SA 70-72).

Come si comporterebbe la natura con le sue sole forze? Basta considerare la natura quando è priva della grazia, nello stato del peccato. Ma l'«esistenziale soprannaturale» sembra impedire all'uomo di uscire dall'ordine soprannaturale, dato che fa parte della sua essenza.

Altri testi. «L'effettiva natura dell'uomo ... non deve e non può venir considerata semplicemente ... come il riflesso di quella «pura» natura, che dalla teologia viene distinta da ogni realtà soprannaturale. La natura effettiva non è mai una «pura» natura, bensì una natura nell'ordine soprannaturale, dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, e una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica» (SA 112). Al che noi diciamo che la natura umana può essere «circondata» dalla grazia, e ciò è certamente vero, ma se l'uomo non dà volontariamente accesso a questa grazia nel suo cuore, egli resta sempre e solo con le forze della «pura» natura, per lo più decaduta, e non si può affatto dire che la sua sia una «natura nell'ordine soprannaturale», come non possiamo dire che un affamato che si trova davanti a un cibo sia sa-

zio, finché non ingerisce quel cibo. Il peccatore è certamente sempre sollecitato dalla grazia divina, ma finché egli non le dà spazio nella sua vita, non si può dire che la sua natura sia soprannaturalizzata, per quanto rimanga, ma non attuata, la potenza obbedienziale.

«Questa natura "pura" - continua Rahner (SA 70) - non è un'entità chiaramente delimitabile e definibile, né si può tracciare, per dirla con Philippe Dessauer, una linea orizzontale tra questa natura e il soprannaturale (disposizione esistenziale e grazia)» (SA 70).

La prima obiezione che potrebbe essere mossa a questo punto a Rahner è data dall'impossibilità di parlare di naturale e soprannaturale nel momento in cui si postula l'incapacità di porre una distinzione. Ma poi, all'esame del suo pensiero - come speriamo d'aver dimostrato - si nota chiaramente che egli dà alla natura ciò che appartiene alla grazia e dà alla grazia ciò che appartiene alla natura. Per lui il rapporto tra natura e grazia non è il rapporto tra due distinti ordini o piani del reale (l'umano e il divino), ma è il rapporto tra il potenziale e l'attuale all'interno di una medesima realtà che ora egli chiama «umana», ora egli chiama «soprannaturale». L'uomo è definito come «ente soprannaturale» e la grazia è la piena attuazione dell'essenza dell'uomo. Egli nega che possano darsi nozioni oggettive, universali e immutabili sia nell'ambito della natura che in quello della divina rivelazione. Mentre, come abbiamo visto, la ragione è incapace di cogliere nella cangiante mutevolezza delle indefinite forme concrete dell'uomo una struttura stabile e universale che possa dirsi la natura umana in sé e come tale, così la fede, per lui, non accoglie la divina rivelazione nella forma del concetto, ma in una maniera preconconcettuale, apriorica e atematica - la «rivelazione originaria» -, che solo successivamente, ma sempre inadeguatamente e precariamente, può essere tradotta in categorie concettuali, per altro relative e mutevoli.

Ora, la distinzione scientifica tra natura e soprannatura si fonda su di una base nozionale - i concetti della ragione e i concetti della fede -, venendo meno o relativizzando la quale è evidente che la distinzione non è più possibile o non più percepibile. L'«esperienza trascendentale» di Rahner e il suo *Vorgriff*, opponendosi o invalidando l'attività nozionale dell'intelletto, impediscono alla mente umana di percepire con chiarezza e certezza la distinzione tra i due ordini di realtà, di per sé, certo, collegati, ma anche profondamente differenti.

ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA

Sulla base di questi presupposti Rahner estende l'antropologia al punto da confonderla con la teologia per il tramite della cristologia: «La cristologia - egli dice (SC 115) - è l'inizio e la fine dell'antropologia e questa antropologia nella sua più radicale realizzazione, cioè la cristologia, è in eterno teologia» (cfr. anche *ibid.* 64).

«La dimensione teologica del problema uomo - dice altrove l'autore (TE 483) - si identifica con tutte le dimensioni dell'uomo alle quali guardano le antropologie profane, a patto che queste dimensioni, con tutta la loro profondità radicale, vengano viste, accettate e tematizzate in quanto tali». «Le affermazioni antropologiche apparentemente solo profane si rivelano come proposizioni segretamente teologiche non appena le prendiamo seriamente nella radicalità loro insita» (*ibid.* 487). Ne viene che «un'antropologia teologica non può concepirsi come complementare all'antropologia profana, ma come il suo centro più intimo che è pervenuto a se stesso e che in questa coscienza riflessa ancora una volta pone all'uomo un compito specifico, quello di una religione esplicita» (*ibid.* 491).

Dobbiamo osservare che la concezione cristiana dell'uomo non è una semplice radicalizzazione delle esigenze e dei valori umani scoperti dalla ragione e dalla filosofia, ma introduce un elemento nuovo, del tutto insospettato da parte della ragione - la prospettiva della «figliolanza divina» -, anche se in armonia con le sue più profonde aspirazioni a una comunione con Dio più alta di quella che le semplici forze umane possano assicurare.

Rahner trascura il fatto che l'antropologia rivelata o teologica non si limita a offrire degli elementi di per sé raggiungibili dalla pura ragione, ma propone all'uomo un destino ultraterreno e trascendente, che va ben oltre le più ottimistiche «radicalizzazioni» della trascendentalità umana.

L'autore è preoccupato, come s'è già detto, di porre una stretta relazione tra lo sviluppo umano naturale e l'ideale cristiano dell'uomo, presentando Cristo come modello assoluto e insuperabile dell'esistenza e della vita umana, ed evitando una concezione «estrinsecista» della grazia, che non animi l'essere umano dal di dentro e nel suo intimo.

Come si potrebbe dimostrare a parte, la cristologia di Rahner non propone un umanesimo veramente trascendente, ma si presenta come niente più che l'orizzonte invalicabile e la piena attuazione di una «trascendentalità» verso l'Assoluto divino, che di per sé è aprioricamente insita nell'essere umano come tale. Nello stesso tempo la vita di grazia sembra sorgere da un soggetto autonomo rispetto alla natura, che sembra dissolversi nell'agnosticismo, nell'astrazione e nella pura storicità.

Mentre dunque da una parte il soprannaturale viene abbassato e immanentizzato come radicalizzazione ed esplicitazione del trascendente apriorico e preconconcettuale, dall'altra parte esso non ha per soggetto la natura, ma possiede una sua propria trascendente soggettività, che sembra essere la «persona» come «spirito».

È da notare infatti che, per evitare veramente l'estrinsecismo, occorre ricordare che non solo la vita naturale ma anche quella soprannaturale ha per soggetto la natura. L'atto umano soprannaturale non è atto di un «trascendentale» o di una «persona» che sta al di sopra o al di fuori della natura umana di quel dato individuo, che per altro è nel contempo anche persona. L'atto umano soprannaturale è atto della natura umana, in quanto animata dalla grazia. La natura umana, quindi, non è una specie di guscio che occorre spezzare, perché possa venire alla luce l'espandersi del *pulcino trascendentale*, ma, volendo restare nel campo dei paragoni, la natura, con i suoi limiti e le sue strutture, è la solida pista di lancio, dalla quale lo spirito può spiccare il volo della trascendenza e della vita di grazia.

Alla concezione rahneriana dell'uomo - senza negare i suoi meriti - possiamo quindi ricordare l'avvertimento sempre attuale della perenne sapienza tomistica, e cioè che la grazia presuppone la natura, e non la distrugge, ma la perfeziona, pur essendo trascendente e al di là di quanto l'uomo, con le sue sole forze, può desiderare e anche sperare.