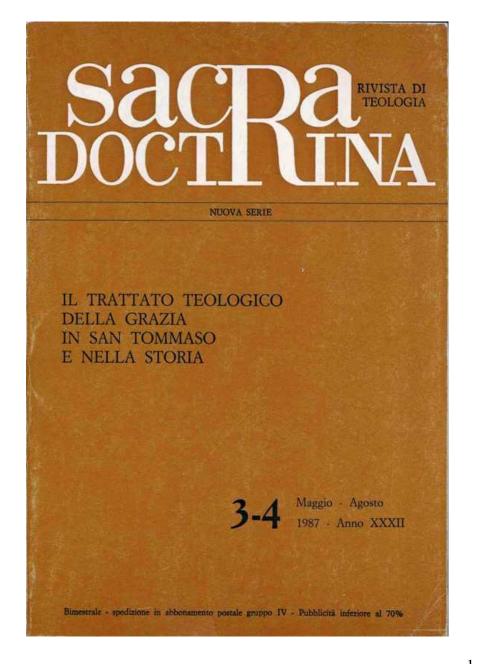
Il trattato teologico della Grazia in San Tommaso e nella storia

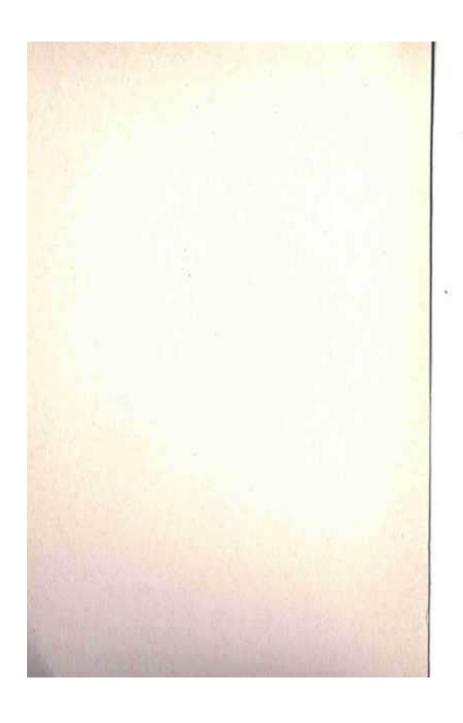
di Padre Alberto Galli, OP

Capitolo primo

La grazia nella teologia contemporanea

Bologna, 1987







RIVISTA BIMESTRALE DI TEOLOGIA

Numero unico

IL TRATTATO TEOLOGICO DELLA GRAZIA IN SAN TOMMASO E NELLA STORIA

di ALBERTO GALLI

3-4 Maggio - Agosto 1987 - Anno XXXII



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 1988

ordinario	L 35.000
benemerito	L. 50.000
sostenitore	L. 100.000
estero	L. 40,000
numero separato	L. 7.000
numero arretrato	L. 10.000

Direttore Responsabile

OTTORINO BENETOLLO

Tipografia Artigiana S. Francesco - Via Osservanza, 88 - Bologna

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





SOMMARIO

PARTE PRIMA		
La grazia e nella sto	teologia	contemporanea

CAPITOLO PRIMO

La grazia nella teologia contemporanea	p. 24)
241 - Osservazioni preliminari 248 - La grazia nel pensiero di K. Rahner	

249 - a. Precedenti storici della nuova teoria 252 - b. Errata presentazione rabneriana della posizione classica

254 - v. La grazia come «autocomunicazione di Dio» 263 - d. Nuova idea di «potenza obbedienziale» 271 - e. Grazia creata e grazia increata

CAPITOLO SECONDO

Precisazioni circa la natura e la grazia p. 284

285 - Due posizioni estreme: il naturalismo e il falso soprannaturalismo

290 - Insufficiente soluzione di S. Agostino 292 - Vera gratuită del soprannaturale creato secondo

S. Tommaso 297 - La questione del «desiderio naturale» di vedere Dio 302 - Il soprannaturale creato e la «potenza obbedienziale» 305 - Il rapporto fra la natura e la soprannatura 308 - Compiti della ragione verso la verità soprannaturale

CAPITOLO TERZO

Gli errori dei teologi e le decisioni del Magistero

p. 317

317 - Nozione generale di grazia e suo «luogo» in teologia
 317 - a Nozione generale di grazia e problemi annessi
 323 - b. Limiti e luogo della nostra trattazione

325 - L'errore che nega o minimizza il valore e la necessità della	
grazia 325 - a. La dottrina pelagiana della grazia	
327 - b. Il semipelagianesimo	
329 - c. La posizione dei volontaristi e dei nominalisti 334 - d. La scuola molinista-suareziana	
340 - L'errore che nega o minimizza la cooperazione umana	
340 - a. L'estrinsecismo protestante	
344 - h. La grazia «victrix» nel giansenismo	
347 - c. Lo spontaneismo della nuova morale pertonalistica 351 - Le definizioni solenni del Magistero contro l'errore	
pelagiano e semipelagiano	
359 - Definizioni contro l'errore dei protestanti e dei giansenisti	
PARTE SECONDA	
L'esposizione del trattato di San Tommaso	
nella Somma Teologica (I-II, qq. 109-114)	
CAPITOLO PRIMO	
La necessità della grazia (q. 109)	p. 369
370 - Necessità della grazia per conoscere la verità (a. 1)	
370 - a. Per conoscere le verità soprannaturali	
370 - b. Per conoscere le verità naturali	
372 - Necessità della grazia per compiere il bene morale connaturale e per evitare il peccato (aa. 2,3,4,8)	
372 - a. Nello stato di natura integra	
373 - b. Nello stato di natura decaduta	
376 - Per meritare la vita eterna è assolutamente necessaria la	
grazia: abituale (a, 5) e attuale (a, 9) 378 - L'uomo non può prepararsi alla grazia santificante senza	
l'aiuto della grazia attuale o esteriore (a. 6)	
CAPITOLO SECONDO	
L'essenza della grazia (q. 110)	p. 384
386 - La grazia pone qualcosa di reale nell'anima (a. 1)	
389 - La grazia è una qualità dell'anima che differisce dalle virtù (aa. 2-4)	
390 - a. La grazia è una qualità accidentale	
 h. La grazia santificante è essenzialmente diversa dalle virtù (a. 3) 	

CAPITOLO TERZO

	10200-000	Carried I		720	100
La	divisione	della	grazia	(q.	111

p. 397

398	8 - Grazia «gratis data» v «gr. 8 - a. I carismi sono doni specia 9 - b. La grazia «gratificante» è	atum faciens» (aa. 1,4,5) di dati a beneficio degli altri (a. 1) più perfetta di quella carismatica	
	(a, 5)		
	0 - c. L'enumerazione dei caris 12,8-10 è conveniente (a	(4)	
403	3 - La grazia «gratificante» si	distingue in abituale e attuale	
4035	5 - Cremia congranto e constato	ante (a. 2)	
	contemple	lche modo, si divide in operante e	
407	 h. La grazia attuale, più pro- cooperante 	priamente, si divide in operante e	
409	9 - Grazia preveniente e susse	equente (a. 3)	
410	0 - Grazia sufficiente e grazia	efficace	
4.00		25125-2350	

CAPITOLO QUARTO

La causa della grazia (q. 112)

p. 415

TOWN THE REPORT OF THE PROPERTY OF THE PROPERT
416 - Solo Dio è causa efficiente principale della grazia (a. 1)
417 - Cause strumentali della grazia
417 - a. Prima causa strumentale è l'umanità di Cristo
418 - b. Seconda causa strumentale sono i sacramenti
418 - La causa dispositiva della grazia (aa. 2-4)
419 - a. Alla grazia abituale dell'adulto si richiede una disposizione positiva della volontà
4201 . L. Facionti aucid in se est Deus non denegat gratiani
422 - La diversa distribuzione della grazia santificante nei giusti (a. 4)
422 - a. Da parte dell'oggetto
422 - a. Da parte dell'oggetto 422 - b. Secondo l'inesione al soggetto

CAPITOLO QUINTO

La giustificazione (q. 113)

p. 424

	ecatore comporta la remissione de
peccati e l'infusione del	
425 - a. L'infusione della graz	14
426 - h. La remissione dei pec	ruti
427 - c. Alla remissione del pe	occato si richiede l'infusione della

- 429 Nell'adulto la giustificazione comporta l'esercizio del libero arbitrio sia contro il peccato sia verso il bene salvifico
- 430 a. Alla giustificazione si richiede il libero arbitrio (a. 3)
- 431 h. Il primo atto soprannaturale col quale l'uomo si prepara
- alla giustificazione è l'atto di fede (a. 4) 432 c: Alla giustificazione del peccatore si richiedono anche due moti della volontà (a. 5)
- 434 Due specie di preparazione alla giustificazione
- 434 a. Preparazione remota

- 438 b. Preparazione prossima 439 Gli elementi della giustificazione e il loro ordine (aa. 6-8) 439 a. Gli elementi della giustificazione sono quattro (a. 6)
- 440 · b. La gustificazione avviene in modo stantaneo (a. 7) 442 · c. L'infusione della grazia precede la remissione del peccato e il moto della volontà verso il hene precede l'allontanamento dal peccato (a. 8)
- 444 d. Da parte del soggetto e della sua disposizione viene prima la liberazione dal peccato

CAPITOLO SESTO

Il merito (q. 114)

- 446 Il superamento tomistico delle tesi unilaterali
- 451 Si può parlare di merito nei confronti di Dio (a. 1)

- 451 a. Le difficultà che si oppongono al concetto di merito 452 b. La S. Scrittura afferma l'esistenza del merito 454 c. La «ragione teologica» del merito (a. 1) 456 d. Come intendere quella condizione del merito che è «l'ordinatio divina»
- 460 Le condizioni intrinseche del merito (aa. 2 e 4)
- 461 a. Senza la grazia è impossibile meritare la vita eterna (a. 2) 462 b. L'attività meritoria è quella animata dalla carità (a. 4)
- 463 Oggetti del merito: la vita eterna e l'aumento della grazia
- (m. 2 e 8)
- 463 a. L'oggetto finale del merito è la vita eterna
- 466 b. L'oggetto intermedio è l'aumento della grazia e della carità
- 467 c. Come va inteso l'aumento della grazia e della carità (a. 8 ad

Premessa

Chi insegna teologia sa quanto sia difficile - nel clima teologico attualmente imperante — far apprezzare la teologia di S. Tommaso che la Chiesa col suo Magistero continua a raccomandare.

La difficoltà è dovuta a una chiusura pregiudiziale nei confronti del realismo da parte di quei docenti che hanno aderito alla filosofia moderna, col suo soggettivismo radicale, e considerano il realismo come un sistema sorpassato perché ingenuo (cioè acritico e dogmatico) e perché condurrebbe a «cosificare» la realtà e i rapporti personali di cui tutta la teologia è intessuta. Questo atteggiamento riguarda tutta la teologia ma, come vedremo, si applica in modo speciale al discorso sulla grazia.

Perciò abbiamo ritenuto necessario, prima di esporre il trattato tomistico, rimuovere l'impedimento che ne preclude l'accesso, o almeno mettere in guardia contro una impostazione che ormai circola pacificamente come qualcosa di indiscusso e di indiscutibile e che viceversa è possibile e doveroso mettere in questione.

A questo scopo abbiamo dedicato la prima parte di questo lavoro all'esposizione critica delle teorie del presente e del passato che si oppongono alla soluzione tomistica, quella raccomandata dal Magistero, per mostrarne l'inconsistenza e la pericolosità.

Parte prima

La grazia nella teologia contemporanea e nella storia

La grazia nella teologia contemporanea

Osservazioni preliminari

A proposito della grazia, come per gli altri temi della dogmatica e della morale, si parla spesso di progressi decisivi che la teologia recente avrebbe compiuto nei confronti di quella passata. Non voglio mettere in dubbio che possano e anzi debbano esserci sviluppi e approfondimenti nel trattato della grazia, soprattutto per quanto riguarda i rapporti della grazia creata con la grazia increata, con l'inabitazione della SS. Trinità e in particolare dello Spirito Santo nell'anima del giusto, con l'incorporazione a Cristo cioè con la dottrina paolina del Corpo Mistico, ecc.

L'approfondimento e il collegamento vicendevole di tutti questi temi rappresentano una ricchezza sempre crescente per la teologia, la quale perciò è chiamata a un progresso costante (anche se non sempre rettilineo ma piuttosto dialetti-

co) lungo tutta la sua storia.

Il concetto di progresso però, come quelli analoghi di crescita, sviluppo, evoluzione ecc., comporta due elementi complementari inseparabili, cioè la novità dell'apporto attuale e la continuità sostanziale col passato. Questa legge della continuità vale per tutta la storia del sapere umano, ma si impone soprattutto — come aveva già notato splendidamente S. Vincenzo di Lerins (Primum Commonitorium, c. 23; PL, 50, pp. 667-668) — nella riflessione teologica la quale ha tutto il suo fondamento nel passato. La teologia ha infatti come suo insuperabile punto di partenza e come base permanente la Rivelazione divina, cioè un messaggio che è stato comunicato in modo definitivo nel passato e che deve essere conservato e trasmesso fedelmente nella viva tradizione della Chiesa, garantito e difeso con gli interventi decisivi del Magistero (cfr. Conc. Vat. II. Dei Verbum, nn. 8-10).

È perciò del tutto inaccettabile il concetto modernistico di progresso dogmatico e teologico. Per i modernisti, infatti, progresso teologico significa innovazione radicale della teologia sia nel linguaggio che nei concetti con il netto rifiuto del passato o la sua completa e sovvertitrice reinterpretazione. Essi collegano giustamente la loro devianza a quella che viene definita la «rottura epistemologica» che si sarebbe avuta nel pensiero filosofico a partire da Cartesio e soprattutto da Kant: una rottura che avrebbe provocato nella cultura e nello stesso modo di pensare una svolta decisiva, definitiva e irreversibile.

Dopo l'avvento del pensiero «critico», perciò, non sarebbe più accettabile il patrimonio conoscitivo di un passato dove si riteneva in modo «acritico» e «dogmatico» che i concetti rappresentassero la realtà stessa. Ora sappiamo, dicono i seguaci di Kant, che le idee, in ciò che hanno di universale, sono modi di espressione della soggettività e non è lecito attribuirle alla realtà extrasoggettiva: tutt'al più sono valide per organizzare e pensare le realtà del mondo fenomenico ma in nessun modo possono essere applicate al mondo delle persone.

I «nuovi» teologi, che hanno dominato la scena teologica del postconcilio e che ancor oggi occupano la maggior parte delle cattedre di teologia e delle redazioni di editori cattolici, hanno ripreso quasi letteralmente le posizioni dei modernisti e in molti casi, come già notava Maritain, le hanno peggiorate, esplicitando quelle conclusioni più radicali che i vecchi modernisti non osavano dichiarare espressamente.

Ne sono venute le varie forme antropocentriche della nuova teologia: dalla teologia della prassi (individuale o collettiva e storica) alla «nuova ermeneutica» demitizzante, fino alle teologie radicali della secolarizzazione e della morte di Dio.

Il pretesto che accampano questi teologi per giustificare una operazione così radicalmente sovvertitrice è il cosiddetto «spirito» del Concilio Vaticano II, il quale avrebbe dato l'avallo alle tesi dei modernisti rifiutando o reinterpretando radicalmente le vecchie posizioni sancite dal Tridentino e dal Vaticano I (contemporaneamente, però, dimenticano che le loro teorie sono state solennemente condannate dal Vaticano I e dal Magistero ordinario, soprattutto nelle grandi Encicliche «Pascendi» e «Humani Generis»).

Data l'estrema gravità e diffusione del nuovo modernismo ritengo sia utile, anzi doveroso proporre nel primo capitolo quello che viene presentato come nuovo concetto di grazia, collegandolo alle basi filosofiche che negano le categorie metafisiche del passato e introducono il linguaggio personalistico della cosiddetta «svolta antropologica».

Alla base del nuovo concetto di progresso teologico e in particolare del nuovo concetto di grazia c'è infatti, oggi come presso i modernisti classici, una pregiudiziale filosofica (il criticismo e l'immanentismo soggettivistico che ne deriva) che influisce in modo decisivo non solo sulla soluzione dei singoli problemi ma sulla stessa impostazione di tutto il discorso teologico e quindi di ogni suo argomento particolare. Tale presupposto filosofico, anche se non viene dichiarato esplicitamente, domina spesso la lettura della Sacra Scrittura con la conseguenza di un'ermeneutica soggettivistica tutta legata alla cosiddetta «esperienza» individuale o collettiva. A mag-

gior ragione lo stesso criterio viene applicato all'interpretazione dei documenti della Tradizione e delle stesse definizioni solenni del Magistero. Ne derivano uno storicismo e un rela-

tivismo insuperabili.

Quando perciò i nuovi teologi accusano i loro colleghi del passato di essersi troppo legati alla filosofia realistica, trascurando la base scritturistica della teologia, sono esattamente nella situazione di chi osserva con severità puntigliosa la pagliuzza nell'occhio del fratello ma non vede la grossa trave che è nel proprio. Infatti mentre la filosofia del realismo — anche se talvolta usata con eccesso — consentiva e consente il recupero autentico, cioè oggettivo, della parola rivelata, la nuova filosofia non lo consente più.

Un altro addebito (più specifico e relativo al nostro argomento) viene mosso ai moralisti «preconciliari»: di aver fatto spesso del moralismo naturalistico, trascurando la dimensione soprannaturale e specificamente «cristica» della morale

teologica.

In realtà la manualistica nei secoli passati, specialmente quella legata all'impostazione precettistica della morale (impostazione che organizzava la morale in base ai comandamenti), ha trascurato molto il carattere soprannaturale della teologia morale, dando uno spazio minimo al problema centrale del fine ultimo soprannaturale e a quello parallelo della grazia. Tuttavia bisogna ammettere che la scuola domenicana (a differenza di quella suareziana e di quella scotista-ockamista) è stata molto più fedele all'impostazione di S. Tommaso il quale racchiude tutta la sua grandiosa sintesi della morale generale fra il trattato del fine ultimo, che ne è la base (cfr. I-II, qq. 1-5), e il trattato della grazia (I-II, qq. 109-114), che è lo strumento indispensabile per realizzare concretamente tale fine, anzi è il germe che rende già vivo e attuale tale fine nell'uomo.

Infatti il fine, che nell'intenzione è il primo ad essere inteso come centro di tutto il progetto operativo, può essere raggiunto solo attraverso un'attività varia, articolata e consolidata nelle abitudini virtuose. E questa attività, nella sua dimensione soprannaturale, ha il suo principio vitale e la sua attuazione operativa appunto nella grazia: grazia che, ripeto, non è soltanto il mezzo per ottenere il fine ma ne è già il germe vivente.

Quando perciò si dice che i moralisti preconciliari facevano del «moralismo», occorre fare almeno un'eccezione per i seguaci di S. Tommaso i quali, quasi sempre, hanno dato un forte rilievo alla dimensione soprannaturale della morale non solo attraverso i trattati del fine ultimo e della grazia, ma anche col trattato della «legge divina» (cfr. I-II, qq. 98-108) e specialmente con le grandi trattazioni sulle virtù teologali che costituiscono la prima e più decisiva parte della morale speciale (cfr. II-II, qq. 1-46).

Fatta questa precisazione, va riconosciuto che il rimprovero dei moderni ai moralisti passati non è del tutto infondato anche perché gli autori tomisti costituivano una minoranza. Ma dobbiamo chiederci: riescono i moderni a dare il giusto

posto alla dimensione della grazia?

Se guardiamo ai titoli dei loro testi e agli argomenti ivi affrontati si direbbe di no, in quanto anche in essi mancano spesso quasi completamente, almeno a livello esplicito, le trattazioni sulla grazia, sul fine soprannaturale e sulle virtù relative a questo fine cioè sulle virtù teologali. Però, a differenza dei moralisti passati che cadevano in una specie di naturalismo non abbastanza attento alla destinazione soprannaturale dell'uomo, abbiamo ora un soprannaturalismo generico che viene ad assorbire in sé anche i valori naturali misconoscendone l'autonomia e la priorità.

Ora un soprannaturalismo che non riconosce la realtà naturale come suo presupposto indispensabile, a livello ontologico, operativo e conoscitivo, non è più in grado di distinguere le due dimensioni — naturale e soprannaturale — della

morale cristiana.

Avendo eliminato il termine di confronto, cioè la natura umana conoscibile, con i suoi fini, dalla semplice ragione, il soprannaturale viene a perdere i suoi caratteri specifici di gratuità e di trascendenza: gratuità e trascendenza che sono tali proprio in rapporto a ciò che è naturale e necessario.

Si arriva così al punto di identificare, da parte dei nuovi moralisti, i contenuti della morale soprannaturale con quelli dell'etica naturale, relegando il soprannaturale alla funzione di forma a priori assolutamente priva di propri contenuti oggettivi. Come esige il trascendentalismo, tale forma a priori è costituita dalla stessa soggettività trascendentale e viene identificata con la cosiddetta «opzione fondamentale».

K. Rahner, come vedremo, esprime nel modo più completo e coerente questa immanenza totale del soprannaturale nella soggettività delle persone create.

Quanto sia fondato questo equivoco (cioè la riduzione del soprannaturale a una forma a priori che, da un lato, è priva di contenuti specifici e, dall'altro, si identifica con lo stesso soggetto nella sua struttura fondamentale o trascendentale) lo dimostra la tesi sostenuta dagli stessi «opzionisti» circa «lo specifico della mofale cristiana». I nuovi moralisti, nella loro quasi totalità (Böckle, Fuchs, Curran, Schüller, Häring, Valsecchi, Compagnoni, ecc.) i dichiarano infatti che, a livello di contenuti, la morale cristiana non ha una sua specificità, ma è in tutto identica a quella naturale.

A questo modo il soprannaturalismo esagerato da essi

tanto conclamato viene a coincidere con il naturalismo più piatto, cioè con un naturalismo estremamente «secolare», «orizzontale» o «laicizzato»: in pratica l'eliminazione del soprannaturale. Infatti il criticismo agnostico con il personalismo che ad esso si ispira esclude dalla sua prospettiva tutta la legge morale naturale e in particolare la dimensione religiosa naturale, per cui la religione o viene negata o viene trasferita all'interno della cosiddetta «esperienza trascendentale» la quale a sua volta (mediante la tesi dell'esistenziale soprannaturale e del cristianesimo anonimo) viene identificata con il mondo soprannaturale della grazia.

Quanto alle basi filosofiche generali della nuova morale ho già tentato di metterle in luce, a più riprese, in quanto costituiscono la causa determinante del soggettivismo che ha pervaso, in diverse forme, la nuova teologia del postconcilio

Ora mi limito a richiamare solo quegli aspetti del personalismo esistenzialistico che impediscono ai moderni di accettare il concetto classico di grazia e ciò che sulla grazia ha definito il Magistero, soprattutto nel Concilio di Trento.

Anzitutto il discorso personalistico ed esistenzialistico elimina quelle categorie universali che la metafisica classica, d'accordo col linguaggio e con il senso comune, riconosce a tutta la realtà finita, cioè le categorie di sostanza e accidente, potenza e atto, causa ed effetto, ecc. Ciò significa che non si potrà considerare la grazia come effetto della causalità efficiente di Dio né come causa movente nei confronti degli atti umani; né si potrà considerare la grazia come qualità accidentale di una persona che fungerebbe da sostanza. In particolare non si potrà più sostenere la fondamentale divisione fra

⁷⁾ Abbiamo già visto altrove come questa riduzione di tutta la morale alla cosiddetta «opzione fondamentale» dipenda dall'accettazione del criticismo kantiano e dalla conseguente impostazione personalistica che è comune ai nuovi moralisti. Si legga in proposito: L'opzione fondamentale, in «Socra Doctrina» (1983) pp. 46-66; L'opzione fondamentale existenzialistica e il pecato, in «Sacra Doctrina» 2 (1983), pp. 215-239.

⁵) Per un sommario approccio alle idee di questi autori, si veda: D. Titt-TAMANZI, Temi di morale fondamentale, OR, Milano 1975, pp. 85-179.

^{&#}x27;) Si vedano, in particolare, oltre agli articoli sulla opzione fondamentale già citati, i seguenti: Legge morale naturale e magistero ecclesiattico, 91 (1979), pp. 393-437; Le condizioni essenziali della morale oggettiva. 1 (1982), pp. 46-65; Una critica di P. Fuchs ai documenti del Magistero. 1 (1985), pp. 104-124; La legge morale 5 (1985), pp. 397-428; tutti in «Sacra Doctrina».

grazia abituale o santificante (come qualità che informa l'anima umana sul piano ontologico, divinizzandola in se stessa, benché accidentalmente) e la grazia attuale che muove a livello di efficienza all'agire soprannaturale.

Ma la conseguenza più grave del personalismo riguarda lo stesso concetto di grazia nel suo aspetto di dono gratuito e soprannaturale. Per i personalisti, infatti, non è più possibile ammettere la realtà di una «natura umana» a cui la grazia verrebbe offerta in modo libero e gratuito. Questa impostazione classica secondo cui «la grazia suppone la natura» è rifiutata a causa del nuovo concetto di persona alla quale in nessun modo può essere attribuita una struttura ontologica o «natura», trattandosi di categorie «cosificanti» adatte tutt'al più a designare le realtà del mondo fenomenico; inoltre il soprannaturale con ciò che esso comporta (divinizzazione e rapporto amichevole con Dio) è considerato dai personalisti come una dimensione essenziale della stessa persona che essi definiscono, in ciò che ha di più intimo, come apertura al Dio della salvezza.

Tutte queste tesi sono comuni ai nuovi teologi, ma sono state espresse, non con maggior chiarezza (l'oscurità è d'obbligo per chi esclude dal suo linguaggio le categorie metafisiche delle quali è permeato anche il pensiero più comune) ma con maggior autorevolezza da K. Rahner. È con Rahner perciò che vogliamo instaurare il nostro confronto critico.

La grazia nel pensiero di K. Rahner

Prima di affrontare il pensiero di Rahner, è utile accennare brevemente ai tentativi, compiuti in precedenza, di esprimere in termini non oggettivi (non «cosificanti», dicono i personalisti) ma personalistici la realtà della grazia e il rapporto che essa instaura fra l'uomo e Dio. Il rahneriano H. Mühlen ha tracciato i punti salienti di questo cammino col preciso intento di celebrare il trionfo della nuova teologia mettendone in luce le prime lontane espressioni.

a - Precedenti storici della nuova teoria

Non senza qualche ragione, Mühlen scopre le lontane radici del personalismo nel volontarismo francescano, specialmente in Scoto. «In Duns Scoto poi l'idea di persona giunge ad imporsi in una misura la quale prepara già quell'impostazione che la riforma farà propria».

Anche da queste ultime parole è chiaro che il Mühlen fa un elogio senza riserve della teologia protestante in quanto essa avrebbe fatto della grazia «la nozione centrale della conoscenza biblica e cristiana di Dio», e inoltre perché avrebbe riconosciuto nella benevolenza divina «l'orizzonte formale per comprendere tutta la teologia in generale» (Op. cit., p. 162). Il Mühlen — ubbidendo anche qui a uno schema comune ai neomodernisti — si rallegra che anche i teologi cattolici abbiano raggiunto il punto di vista protestante: «Uno degli avvenimenti più importanti nella storia della teologia del nostro secolo sta nel fatto che la teologia cattolica ha raggiunto progressivamente una visione globale che parte dal concetto della benevolenza di Dio» (Ib., p. 162).

Fra i protestanti il più elogiato dal Mühlen è K. Barth poi-

⁷⁾ H. Mühtlen, La dottrina della grazia, in «Bilancio della Teologia del XX secolo», vol. III, p. 163. Nonostante questa inaccettabile presentazione della teologia del passato, dobbiamo essere grati al Mühlen in quanto, a differenza dei cosiddetti tomasiani (Maréchal, Rousselot, Gilleman, Rahner, Schillebeeckx, ecc.), ha considerato giustamente S. Tommaso come un fedele continuatore e perfezionatore del realismo aristotelico e non ha avanzato l'assurda prefesa di farne un sostenitore o precursore del personalismo esistenzialista.

ché, dopo aver identificato la grazia con la benevolenza divina, egli tenta poi di attribuirle una certa efficacia sull'uomo, senza tuttavia ricorrere a quella che Mühlen chiama «concettualità aristotelica prepersonale» (Ib., p. 163), cioè senza ricorrere ai concetti di causa efficiente e di qualità accidentale. Alla nota n. 3 del suo articolo, il Mühen precisa questa posizione di K. Barth, che è anche la sua, con le parole di W. Joest:

«În riferimento all'equazione gratia = favor in uso presso i protestanti, si è spesso detto nella loro teologia che la grazia è una buona disposizione di Dio verso di noi. La cosa è esatta solo in una misura relativa, nei limiti in cui serve ad evitare che la grazia risulti oggettivata e sia considerata come una forza soprannaturale trasferibile nell'uomo. Nel suo complesso però quell'equazione appare troppo debole. La grazia è più d'una disposizione d'animo da parte di Dio: è un suo abbassarsi a condividere l'essere dell'uomo, è il fatto che egli dona sè stesso per renderci partecipi di Lui, è la sua presenza efficace che sorregge l'esistenza umana informandola di sé» (Op. cit., p. 199, 1991, 3).

Di Barth il Mühlen trova particolarmente apprezzabile la seguente critica alla concezione cattolica della grazia:

«Il cattolico per grazia non intende il nesso esistente tra Parola e fede, ma il rapporto tra un essere divino come causa e un essere divino-creaturale come effetto». «In questo modo di intendere le cose — nota il Mühlen, condividendo ancora l'impostazione antimetafisica e personalistica di Barth — la grazia è un influsso, un evento passivamente subito che si compie non essenzialmente e non da ultimo fra persona e persona, bensi materialmente tra Dio, da un lato, come fondatore e dall'altro lato i fondamenti essenziali della persona umana» (Op. cit., p. 163).

Analoga affermazione viene fatta dal Mühlen quando presenta la concezione rahneriana della grazia contrapponendola alla concezione classica che si esprimeva con le categorie metafisiche dell'essere e della casualità: «Se dunque la grazia è primariamente e semplicemente la comunicazione (quasi formale) che Dio fa di se stesso, bisogna dire che una concezione della grazia come realtà materiale e come 'cosa', che la porrebbe alla libera disposizione dell'uomo, resta già esclusa a limine... Per tale motivo non la si può descrivere adeguatamente usando semplici categorie formali prese a prestito dall'ontologia — come la qualità, l'accidente, l'habitus, ecc... — anche se tinora, nella dottrina cattolica sulla grazia, solo a stento sono state elaborate delle categorie autenticamente personali, colte dal rapporto da persona a persona» (Op. cit., p. 164, cfr. K. Rahner, Schriften, I, p. 362 ss.).

Insomma la grande preoccupazione dei personalisti consiste nel trovare un modo non oggettivo di parlare della grazia, per cui questa non deve essere presentata come «una forza soprannaturale trasferibile nell'uomo», né come mozione efficiente (grazia attuale), né soprattutto come qualità inerente (grazia santificante). Da un lato perciò i nuovi teologi vogliono superare l'estrinsecismo di Lutero e dall'altro rifiutano il concetto di «grazia creata» come è stata definita nel Concilio di Trento. È questo il dilemma praticamente insolubile dei personalisti, i quali se vogliono evitare l'estrinsecismo protestante hanno come unica alternativa un immanentismo che fa del divino la forma stessa dell'esistenza umana.

È questa praticamente la soluzione che è stata formulata da K. Rahner, il quale perciò viene presentato da Mühlen come il Barth cattolico: «Qualcosa di paragonabile alla concezione... cui giunse la riflessione rielaborativa di K. Barth, si manifesta da parte cattolica soprattutto in K. Rahner» (Op. cit., p. 163). L'Autore riconosce tuttavia una differenza che è a tutto vantaggio di Barth, in quanto Barth pone al centro della sua teologia la parola di Dio e il mistero di Cristo, mentre il Rahner ricava tutta la sua teologia dalla soggettività trascendentale (cfr. op. cit., pp. 163-164).

ERRATA PRESENTAZIONE RAHNERIANA DELLA POSIZIONE CLASSICA

A cominciare dal suo primo saggio sulla grazia il Rahner, prima di esporre la sua teoria, presenta la concezione tradizionale in modo del tutto falsato e la accusa di «estrinsecismo»: un'accusa già formulata e diffusa in campo cattolico, come ricorda lo stesso Rahner, dai sostenitori della «théologie nouvelle».

Egli si aggrega affermando che «non si può negare l'esistenza di tale estrinsecismo nella dottrina usuale della grazia degli ultimi secoli» '.

Ecco come il Rahner presenta il cosidetto «estrinsecismo» che egli attribuisce alla teologia classica:

> «La grazia vi appare come una semplice sovrastruttura... imposta alla natura da una libera disposizione di Dio» (Op. cir. p. 45), cioè mediante un «decreto esterno che obbliga l'uomo al soprannaturale solo dal di fuori» (Ib. p. 47). «In tal modo il rapporto tra natura e grazia non sarebbe molto più intenso di quello di una non-contraddizione, di una potentia oboedientalis in senso puramente negativo» (Ib. p. 45).

Le stesse critiche, con parole quasi identiche, K. Rahner le ripete nel secondo saggio Natura e grazia (cfr. op. cit., pp. 79-85).

Egli dice esplicitamente, quindi, che secondo la teoria classica la grazia è una mera sovrastruttura imposta da Dio dall'esterno mediante un intervento di tipo coercitivo. Ora, tutti i teologi classici, anche i più «estrinsecisti», hanno sempre parlato della grazia come di un dono convenientissimo alla natura umana. È vero che questo dono (la partecipazione

alla natura di Dio e alla sua vita intima) trascende tutte le attese e le possibilità della natura umana e di ogni realtà creata, ma una volta che esso sia stato proposto nella Rivelazione si presenta come sommamente amabile e desiderabile, pur rimanendo — ripeto — al di là di tutte le attese che sorgono con spontaneità semplicemente naturale dall'intimo della creatura. È perciò che esso è dono assolutamente libero e gratuito.

È appunto per esprimere questa possibilità della creatura spirituale a essere elevata al piano di Dio che S. Tommaso ha elaborato il concetto di «potentia oboedientialis». La quale, nell'impostazione tradizionale, non si riduce affatto alla mera non-contraddizione, come dice K. Rahner (cfr. ib. pp. 45, 83-84) ma non è neppure, come egli pretende, una potenza naturale che orienterebbe positivamente l'uomo a partecipare alla vita intima divina.

Nel suo pregiudizio filosofico egli non vede altro che due possibilità: completo estrinsecismo o immanenza totale del soprannaturale. Egli opta ovviamente per questa seconda soluzione anche perché (sempre per il suo agnosticismo antimetafisico) non riesce a ipotizzare né una conoscenza di Dio né un rapporto con Dio che si ponga sul piano naturale (cfr. ib. p. 45).

In conclusione, secondo Rahner, la concezione tradizionale della grazia va rifiutata e contestata perché rappresenta il soprannaturale come esso è realmente, cioè come una realtà trascendente rispetto alle esigenze della natura umana e offerta all'uomo in modo libero e gratuito da parte di Dio.

«In tal caso — ripete il Rahner — la grazia soprannaturale può essere solo una sovrastruttura trascendente l'esperienza di quaggiù ed imposta alla natura umana» (Ib. p. 46). Egli quindi trova fuori luogo che qualcuno possa ammettere — come invece vuole l'Humani Generis — la possibilità di una natura umana non elevata e finalizzata all'ordine soprannaturale «... in uno scopo finale puramente naturale, senza un im-

K. RAHNER, Rapporto fra natura e grazia, in «Saggi di antropologia soprannaturale», Paoline 1965, pp. 43-77.

255

mediato incontro con Dio nella visio beata» (Ib. p. 84). È questa trascendenza della grazia, cioè il suo vero carattere so-prannaturale, che egli definisce come «estrinsecismo» attribuendolo a una gravissima deviazione della teologia post-tridentina.

Osserviamo che tale trascendenza del soprannaturale è stata già formulata con esattezza da S. Tommaso e che ha le sue solide radici nella Rivelazione, in particolare nelle celebri parole di S. Paolo: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udi, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (I Cor. 2, 9).

La Chiesa è intervenuta ripetutamente per difendere la vera gratuità dell'ordine soprannaturale. Lo riconosce lo stesso Rahner che pone all'inizio del saggio Rapporto fra natura e grazia un enunciato del Magistero di cui il suo pensiero è però la negazione più radicale. L'enunciato, riportato in latino, dice: «Alii veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (DS 3891). È questa la condanna dell'Enciclica Humani Generis contro la concezione immanentistica dell'ordine soprannaturale.

c - La grazia come «autocomunicazione di dio»

Cerchiamo ora di presentare la concezione della grazia come è stata elaborata da Rahner, tenendo conto dei due punti di riferimento, Dio e l'uomo, senza i quali ogni discorso sulla grazia è privo di senso ed è improponibile. Secondo la teologia classica, all'inizio della trattazione sulla grazia c'è Dio (la cui esistenza è accessibile alla ragione) che offre all'uomo (già costituito nella sua natura come termine della creazione) la prospettiva soprannaturale, cioè la partecipazione alla sua stessa natura e alla sua vita intima.

Questa offerta è detta, giustamente, «grazia» in quanto è un dono assolutamente libero e gratuito nei confronti di quell'intervento creativo a cui l'uomo deve il suo essere sostanziale, cioè nei confronti di quella comunicazione creaturale con la quale Dio dà l'essere all'uomo e a tutte le altre creature.

Anche l'intervento creativo è un'azione di Dio totalmente libera, tuttavia, nei confronti del nuovo intervento «elevante» e «divinizzante» che è proprio della grazia, esso è un presupposto assolutamente necessario sia a livello ontologico che a livello conoscitivo. Non può esistere una grazia se non in un soggetto sostanzialmente costituito, né può essere pensata la grazia se non in confronto con la «natura», cioè con quella realtà che costituisce la struttura essenziale del suo soggetto necessario.

D'altro lato c'è l'uomo che, în forza della sua natura spirituale, è elevabile, al di là di ogni sua capacità positiva e di ogni sua esigenza naturale, alla familiarità intima con Dio stesso, inteso non più soltanto come Creatore da riconoscere e venerare ma come Padre e Amico da amare. È il tema della «potenza obbedienziale».

I due poli di questo speciale rapporto fra Dio e la sua creatura spirituale si ritrovano, in qualche modo, anche nella nuova prospettiva personalistica, però tale rapporto non potrà più essere designato con le categorie del linguaggio comune e della metafisica classica, in quanto queste sono state negate nel loro valore universale e sono ritenute valide ad esprimere soltanto il cosidetto «mondo fenomenico». In particolare non si potranno considerare le due realtà a confronto (Dio e l'uomo) come enti sussistenti o sostanze, né i loro rapporti potranno essere concepiti in termini di causalità.

Abbiamo accennato come i protestanti e i nuovi modernisti facciano risalire tutto il discorso sulla grazia, anzi tutta la teologia, alla «benevolenza divina» (rimproverando ai cattolici tradizionali di non fare altrettanto); quando però debbono

257

spiegare come sia da intendere tale benevolenza in se stessa e nei suoi effetti allora mostrano chiaramente il limite del loro agnosticismo. Infatti Dio, da cui tutto dovrebbe iniziare, è dichiarato assolutamente inattingibile dalla ragione umana, sia quanto alla sua esistenza che non può essere dimostrata, sia quanto al suo eventuale intervento soprannaturale che non può essere concepito in termini di causalità né presentato come ragionevole mediante i motivi oggettivi di credibilità. Sia la teodicea, infatti, che l'apologetica classica vengono rifiutate a priori come deformazioni «cosificanti» dovute all'applicazione a Dio di quel linguaggio concettuale o «categoriale» che sarebbe del tutto inadatto per parlare delle realtà personali:

«Possiamo parlare di Dio in una maniera ammissibile e seria solo in quanto concepiamo realmente il nostro rapporto con lui come un rapporto trascendentale» (Ib. p. 190)

cioè nell'ambito della cosiddetta «esperienza trascendentale originaria» (Ib. p. 180), dei cui contenuti, tuttavia, non si può avere alcuna certezza:

> «...l'esperienza originaria di Dio, anche quella della sua autocomunicazione, può essere così generale, così atematica, così areligiosa, da verificarsi in maniera anonima (...). L'esperienza trascendentale è già sempre un'esperienza ambigua e mai adeguatamente dominabile dalla riflessione umana. L'uomo si sperimenta come il soggetto che non sa mai esattamente come egli abbia compreso e manipolato... le oggettivazioni condizionate dalla colpa...» (Ib. p. 182).

Il Rahner, nonostante la sua pregiudiziale «critica» insuperabilmente antropocentrica e soggettivistica, considera Dio come il punto di partenza della sua indagine sulla grazia. In proposito egli ha coniato una espressione molto ambigua e oscura che poi ripete frequentemente, come se fosse un assioma o una formula magica, per esprimere quella che egli chiama «la cosiddetta grazia giustificante». L'espressione è la seguente: L'uomo è l'evento dell'autocomunicazione assoluta da parte di Dio '.

> «L'autocomunicazione da parte di Dio — spiega l'autore — significa... che ciò che viene comunicato o partecipato è realmente Dio nel suo proprio essere...» (Op. cit., p. 163).

Che cosa si deve dire di queste affermazioni dalle quali risulta che l'uomo in se stesso, e non solo nella sua eventuale dimensione soprannaturale, viene definito come «autocomunicazione assoluta da parte di Dio»?

In sintesi possiamo dire (e lo spiegheremo in seguito) che il Rahner attribuisce alla grazia ogni intervento divino sull'uomo, a cominciare dalla creazione, e per di più identifica la grazia con la stessa realtà divina in sé, negando praticamente la «grazia creata» come qualità accidentale inerente all'anima umana.

Osserviamo anzitutto che Rahner non riconosce quella fondamentale dipendenza da Dio per la quale l'uomo è un ente creato e, come tale, è accomunato a tutte le altre creature per la radicale dipendenza da Dio Causa Prima. Nei confronti degli enti personali, cioè intelligenti e liberi, il Rahner ammette un solo rapporto possibile: quello per il quale Dio si «autocomunica», cioè dona se stesso chiamando a condividere la sua stessa vita. Le ripetute dichiarazioni di gratuità e libertà di questa «autocomunicazione» si riducono, in pratica, a dire che Dio avrebbe potuto non creare l'uomo, ma non dicono che avrebbe potuto creare delle persone senza elevarle a sé, come esige la dottrina della Chiesa (cfr. DS 3891).

[&]quot;) K. RAHNER, Corso fondamentale sulla fede, (trad. it. Ed. Paoline, Roma, 1977), p. 164. Faccio notare che tutta la IV sezione di quest'opera ha per titolo L'uomo come l'evento dell'autocomunicazione libera e perdonante di Dio (pp. 161-188). Con piccola variante l'espressione si trova spesso nella stessa opera; per esempio alle pagine 163, 174, 181, 182, 186, 189, 190.

Creare un essere personale e chiamarlo alla finalità soprannaturale, per il Rahner, è la stessa cosa. Chi afferma la possibilità di un rapporto creaturale con Dio (dove la creazione ha per termine una persona sussistente dotata di una sua natura e rivolta a Dio come fine ultimo e termine del rapporto religioso naturale) è accusato di «estrinsecismo».

Orbene, se il termine «estrinsecismo» significa vera trascendenza e gratuità del soprannaturale, allora esso va sostenuto senza riserve perché corrisponde esattamente alla conce-

zione cattolica della grazia.

S. Tommaso, che di questa concezione è — dopo il Magistero della Chiesa — il più autorevole testimone e maestro, distingue appunto un duplice intervento di Dio nei confronti della creatura spirituale: l'intervento creativo che pone tutte le creature nel loro essere sostanziale, e l'intervento «elevante» col quale liberamente e gratuitamente Dio chiama l'essere personale (già in sé costituito, nella sua struttura essenziale, almeno di precedenza strutturale se non temporale) al fine soprannaturale dell'intimità con sé.

Ambedue gli interventi sono effetto di amore gratuito, ma non si deve equivocare sulla novità dell'amore elevante rispetto a quello creante che gli è necessariamente presupposto.

Ecco le chiare parole di S. Tommaso:

«...derivando il bene delle creature dalla volontà di Dio, qualsiasi bene che la creatura accoglie, deriva dall'amore col quale Dio vuole il bene della creatura... Perciò è evidente che qualsiasi bene, comunque causato nella creatura, segue sempre a un atto di amore da parte di Dio... Dalle diversità di tali beni viene giudicata la differenza dell'amore di Dio verso la creatura. C'è infatti un amore comune col quale Egli ama tutte le cose esistenti, come dice la scrittura (Sap. 11,25); e in forza di esso viene elargita l'esistenza naturale a tutte le cose create. C'è poi un amore speciale, di cui Dio si serve per innalzare la creatura ragionevole sopra la condizione della natura alla partecipazione del hene divino. E in quest'ultimo caso si dice che Dio ama una persona in senso assoluto: poiché con questo amore Dio vuole senz'altro alla creatura quel bene eterno

che è lui medesimo. Ecco perché quando si dice che uno ha la grazia di Dio, si vuol indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo...» (I-II, q. 110, a. 1).

Il Rahner, come esige il trascendentalismo, non parla della creazione in termini di causalità (ciò significherebbe considerarla come un fatto «empirico» espresso con concetti «categoriali», cfr. ib. pp. 109-116), ma la riconduce all'interno della soggettività, nell'ambito della cosiddetta «esperienza trascendentale»:

> «Nel suo significato primo e originario, la creaturalità indica un rapporto la cui natura possiamo cogliere solo all'interno dell'esperienza trascendentale in quanto tale e non nel fatto che una cosa è fondata in un'altra posta accanto ad essa, non nel fenomeno empirico consistente nel fatto che nel campo della nostra esperienza categoriale un fenomeno è collegato funzionalmente con un altro...» (Ib. p. 110);

> «Il luogo originario dell'esperienza della creaturalità non è la catena e la serie dei fenomeni che si svolgono nel tempo vuoto, bensì l'esperienza trascendentale in cui il soggetto sperimenta se stesso... Perciò la dottrina cristiana esprime sempre tale creaturalità alla luce dell'esperienza...» (lb., p. 114).

È superfluo osservare che è vero esattamente il contrario: che cioè la dottrina cristiana, anche nelle definizioni più solenni del Magistero, parla sempre della creazione in termini di causalità.

A parte questo fraintendimento dei dati (che è quasi una costante nell'opera di Rahner, come ha dimostrato anche C. Fabro — cfr. La svolta antropologica di K. Rahner, Rusconi, Milano 1974), si è visto con quanta disinvoltura viene presentato il principio di causalità, facendo di esso — come vuole il criticismo Kantiano — non il principio universale di tutto il divenire e di ogni attività, ma una semplice modalità della cosiddetta «esperienza categoriale».

Ma a questo modo, cioè sottraendo la creazione alla categoria metafisica e universale della causalità, non sarà più possibile concepirla come produzione delle creature dal nulla. Questo spiega perché il Rahner, seguito anche in questo da numerosi teologi , debba ricorrere al termine ambiguo di «autocomunicazione» di Dio per designare la stessa creazio-

Ma l'errore più grave si ha quando, volendo contrapporre l'uomo alle altre creature, lo si definisce come «l'evento di una assoluta autocomunicazione da parte di Dio». Ciò equivale a voler ignorare completamente la dimensione creaturale dell'uomo, ignorare cioè che l'uomo ha una sua struttura ontologica ben definita e una sua consistenza sostanziale, dovuta alla causalità creante di Dio, indipendentemente dalla libera e gratuita destinazione soprannaturale a cui l'uomo stesso (già costituito in sé) è stato chiamato.

Aggiungiamo un'ultima osservazione sulla definizione che Rahner dà della grazia partendo da Dio. Egli afferma che «l'uomo è l'evento dell'autocomunicazione assoluta di Dio». Ora, a parte l'insostenibile identificazione fra l'uomo e l'autocomunicazione divina (sempre per non voler usare le categorie di causa ed effetto), qui si dice una vera e propria eresia quando si definisce la grazia o addirittura l'uomo stesso come autocomunicazione assoluta di Dio. È chiaro che questa espressione vale solo per definire il Verbo.

Come abbiamo notato altrove * secondo Rahner la persona umana è aperta a Dio non solo a livello operativo di conoscenza e di amore ma anche a livello ontologico, anzi le due cose per lui si identificano " in modo tale che Cristo con la sua personalità divina non è considerato come il Verbo che assume una natura umana ", ma come la realizzazione normale della realtà umana, per cui ciò che è misterioso nell'Incarnazione non è la divinità di Cristo ma è piuttosto l'esistenza di persone umane che sono prive della personalità divina.

*Bisogna solo rendersi conto — egli scrive — che l'essere uomo (in Cristo) non è una perfezione assoluta e definitiva che, permanendo indifferente e chiusa in sé (cioè: dotata di una sua natura e quindi definibile in sé), sarebbe legata per un miracolo ad essa totalmente estraneo a un'altra realtà, in questo caso al Logos (cioè: non si deve pensare che il Logos sia una realtà del tutto trascendente e altra rispetto all'uomo). Solo chi dimentica che l'essenza dell'uomo — insiste Rahner nella sua lucida follia teologica — è l'assenza del limiti e quindi l'indefettibilità (cioè le stesse proprietà che Rahner riserva a Dio) può pensare che non può essere uomo proprio nel senso più pieno da noi raggiunto, colui che rappresenta l'esistenza di Dio nel mondo».

Potremmo obiettare che Cristo non «rappresenta» Dio nel mondo, ma che è effettivamente Dio — ciò che Rahner

 Perché Rabner nega la visione beatifica in Cristo, in «Divinitas» 13 (1969), pp. 417-454.

^{&#}x27;) Si veda la voce Creazione nei vari Dizionari teologici recenti. In particolare aderiscono sostanzialmente al nuovo concetto di creazione: G. Colombo, Moioli, Colzani, Pattato, Flick-Alszeghy, Schoonenberg, Huisbosch, Smudders, Volk, Alfaro, Quanto alle conseguenze di tale impostazione sulla morale, si veda un'analoga nota sul pensiero di G. Colombo sempre in «Sacra Doctrina», 5 (1986), pp. 326-541.

h) Perché Rabner nega la ettione beatifica in Cristo, in «Divinitas» 13

^{&#}x27;) L'identità fra essere, conoscere ed essere conosciuto è l'incredibile assioma che sta a fondamento di tutta la filosofia rabneriana. Da ciò deriva appunto che se l'intelligenza umana è aperta alla conoscenza di Dio, l'uoeno stesso per essenza è aperto alla divinizzazione. Perciò, o si nega qualsiasi possibilità di conoscere Dio in se stesso, oppure si definisce l'uoeno come apertura naturale ad essere divinizzato. La teologia di Rahner contiene ambedue questi oppositi errori. Si veda, in proposito, l'articolo citato nella nota precedente, apecialmente alle pagine 424-428.

[&]quot;) A proposito del Verbo, ricordo la teoria antitrinitaria di Rahner, il quale nega che le tre Persone divine siano costitutive della realtà intima di Dio. Nell'ambito del trascendentalismo e del conseguente primato della prassi e dell'essperienza», il Rahner interpreta le tre Persone come tre modi di manifestaria e commicarai di Dio all'uomo. Si veda il capitolo A proposito della dottrina trinitaria, in quella sintesi degli errori rahneriani che è il Corso fondamentale sulla fede (Op. cit., pp. 183-189), specialmente il paragrafo relativo alla «Trinità economica».

non afferma mai, nel senso cattolico di questa espressione —; comunque Cristo non «rappresenta» né è Dio in quanto uomo come invece lascia intendere il nostro autore. Egli continua infatti con le seguenti incredibili parole:

> «Se è così, capiamo radicalmente ciò che siamo in realtà, solo comprendendo che siamo esseri che esistono solo perché Dio volle farsi uomo e perché ci volle gli unici esseri nei quali Egli, in quanto uomo può ritrovare se stesso» ".

È perciò che Rahner ritiene un errore della teologia comune quello di considerare l'umanità di Cristo come accidentale al Verbo e legata a Lui solo a partire dall'Incarnazione. Il Verbo invece avrebbe una «funzione permanente in quanto uomo, uomo eterno...» (Op. cit., p. 70). È quindi un errore

> «considerare l'Incarnazione quasi un episodio transitorio dell'azione di Dio nel 100 mondo e perciò a farla ritenere inconsciamente un mito non credibile» (Ib. p. 71).

L'eccesso di queste affermazioni appare ancor più evidente se consideriamo che, per Rahner, la creazione si definisce come autoalienazione di Dio: un'autoalienazione che ha quale termine la produzione di soggetti coi quali dialoga e in definitiva con Cristo, «l'uomo in cui Dio si manifesta». L'incarnazione va intesa

> «come ciò che Egli stesso (=Dio) si fa (permanendo Dio), quando Egli si aliena nella dimensione dell'altro da sé, del non divino. ...la possibilità della creazione si fonda sulla radicale possibilità dell'autoalienazione di Dio... L'somo quandi, nella sua più originaria definizione, è il possibile essere altro dell'autoalienazione di Dio, è il possibile fratello di Cristo».

d - NUOVA IDEA DI «POTENZA OBBEDIENZIALE»

A questa prima riflessione relativa a Dio inteso come principio della grazia attraverso la cosiddetta «autocomunicazione», segue, parallelo e complementare, il secondo punto del rapporto, cioè l'uomo come destinatario o termine del dono della grazia.

Siccome ricevere la grazia significa partecipare alla stessa natura e attività divina, ci si chiede anzitutto se una creatura, per quanto nobile, sia disponibile (senza perdere la propria natura o identità) a un dono di tal genere. I teologi ebrei e arabi atterrivano di fronte a una simile ipotesi che, a loro parere, era del tutto inconciliabile con l'assoluta trascendenza divina da essi tenacemente difesa. Anche per rispondere alle loro difficoltà, S. Tommaso ha indagato il problema in profondità e ne ha dato una soluzione magistrale, elaborando il concetto di «potenza obbedienziale».

K. Rahner utilizza la stessa espressione ma ne deforma il significato. S. Tommaso parla di potenza «oboedientialis» nell'ambito della potenza passiva per distinguerla dalla potenza «naturalis». Quest'ultima è una possibilità che, per quanto sia passiva, cioè bisognosa di venire attuata e premossa, è proporzionata alla natura alla quale appartiene e tende a una realizzazione ontologica e finalistica omogenea alla stessa natura, cioè ad essa conforme e da essa attesa. La potenza obbedienziale, invece, riguarda un'attuazione a cui una creatura (in concreto, la sola creatura dotata di facoltà spirituali) può essere elevata unicamente da parte di Dio.

In altre parole, la potenza (passiva) naturale è proporzionata al principio attivo intrinseco alla natura umana e alle sue possibilità ed esigenze; la potenza obbedienziale è proporzionata non al principio intrinseco, ma solo al principio estrinseco superiore che è la Causa Prima (cfr. De Veritate, q. 10, a. 3; I-II, q. 2, a. 3; III, q. 1, a. 5, ad 3; Comp. Theol., c. 104, ecc.).

[&]quot;) K. RAFINER, Saggi di Cristologia e di Mariologia, op. cit., pp. 63-64.
") K. RAFINER, H. VORGRIMLER, Dizionario di Teologia, Herder-Morcelliana 1968, voce Antropologia, p. 34.

«...Nell'anima umana, come in qualsiasi creatura, si può considerare una duplice potenza passiva: una per rapporto all'agente naturale; l'altra per rapporto al primo agente il quale può innalzare qualsiasi creatura a un atto più perfetto di quello a cui è ridotta dall'agente naturale; e questa viene chiamata solitamente potenza obbedenziale...» (III, q. 11, a. 1).

S. Tommaso precisa poi che solo la creatura dotata di facoltà spirituali è disponibile a essere elevata all'ordine soprannaturale in quanto queste facoltà (e non la natura umana o angelica come tale, come vorrebbe il Rahner) sono aperte

all'infinito, a tutto l'essere e a tutto il bene.

Qualora Dio riveli all'uomo di volerlo far partecipare alla sua vita intima, tale dono, gratuito, indebito e incomprensibile alla semplice ragione umana, non è affatto indifferente all'uomo, ma si collega — come suo compimento supremo benché inatteso — a quel desiderio naturale per il quale l'intelligenza umana è rivolta a tutto l'essere e la volontà a tutto il bene «in communi» (cfr. in IV Sent. d. 49, q., a. 3; De Verit. q. 22, a. 7, ecc.).

Questa riflessione di S. Tommaso e dei tomisti è presentata dal Rahner come «estrinsecismo» in base alla sua concezione filosofica che non consente più di fare una vera distinzione fra natura e soprannatura e in particolare non permette più di parlare di «natura umana». Del resto quando si ritiene doveroso contrapporre la persona al concetto stesso di natura (per cui sarebbe assurdo interrogarsi sulla natura o essenza delle persone) allora sarà inevitabile leggere la teologia passata come una teologia delle realtà impersonali: una «onto-teologia» come affermano alcuni dei nuovi teologi.

In particolare il Rahner (al seguito di Blondel, Maréchal, De Lubac) qualifica la persona umana mediante il suo orientamento finalistico e operativo: un orientamento a cui non sottostà alcuna struttura ontologica né, tanto meno, una struttura operativa. Per cui l'uomo se è ordinato al solo fine soprannaturale (come ritiene Rahner), da questo fine è qualificato nel più profondo di se stesso e il desiderio di questo fine ne costituisce il dinamismo più intimo.

«...La disposizione di Dio sull'uomo non deve piuttosto essere, eo ipso, terminativamente un costitutivo intimo, ontologico della sua essenza concreta...? Per un'ontologia la quale comprende che l'essenza concreta dell'uomo dipende totalmente da Dio, una sua disposizione obbligatoria non è, eo ipso, non solo un decreto giuridico esterno ma precisamente ciò che l'uomo è? Quindi non un dover essere procedente da Dio, ma ciò che è più intimo all'uomo?...» (Op. cit. pp. 51-52).

Lo stesso discorso vale evidentemente anche per la «potenza obbedienziale» la quale, per il Rahner, non solo non si distingue dalla potenza (passiva) naturale, ma si identifica addirittura con la stessa persona spirituale. La «potenza obbedienziale» è, dunque, l'unica potenza passiva ammissibile nell'uomo e, ripeto, non come una proprietà, capacità o attitudine del soggetto umano, ma come costituente la realtà profonda della stessa persona umana ".

Non si tratta più soltanto di riprendere il soprannaturalismo della «Théologie nouvelle», ma si giunge alla pura identificazione fra la persona e la sua dimensione soprannaturale.

La stessa persona umana si definisce, nella sua più intima realtà, come attesa e desiderio della visione beatifica, anzi della divinizzazione essenziale, non solo operativa ma formale.

[&]quot;) Viene così confermata la teoria che per i personalisti tutta la realtà delle persone consiste nella foro relazione vicendevole (filosofia del dialogo, interpersonalismo...). Fra la persona divina e quella umana si avrebbe un rapporto di domanda e risposta, di offerta e accettazione o rifiuto, senza soggetti presistenti, per cui Dio sarebbe costituito dalla domanda-offerta (il «Dio per noi» come vuole la steologia economica») e la persona creata sarebbe costituita dall'apertura all'Assoluto e dalla risposta positiva o negativa (come dice, in pratica, la teoria personalistica dell'appzione fondamentale»).

É la teoria dell'«esistenziale soprannaturale» a cui si collegano le tesi naturalistiche della «fede atematica» e del «cristianesimo anonimo».

La stessa persona, d'altra parte, secondo i personalisti, è caratterizzata da una capacità di amicizia con Dio che viene identificata con la carità soprannaturale.

Abbiamo visto che il Rahner non ammette che nella creatura intelligente e libera vi sia un rapporto di conoscenza e di amore con Dio a livello naturale. È questo rapporto creaturale che, speculativamente, è l'oggetto della teodicea e, praticamente, è il fondamento della religione naturale, la quale si esprime non solo con gli atteggiamenti interessati del timore e dell'attesa utilitaristica, ma anche con un amore disinteressato con cui tutte le creature tendono ad amare Dio più di se stesse, con un amore generoso di tipo oblativo (cfr. I, q. 60, a. 1, ad 3; ib. a. 5; I-II, q. 9, a. 3; Quodl. I, a. 8 ecc.).

Per il Rahner, invece, parlare di amore disinteressato di Dio e del prossimo significa senz'altro parlare di amore soprannaturale".

Siccome secondo i personalisti questo amore disinteressato o «oblativo» è proprio ed esclusivo della persona in quanto tale, è la persona in se stessa che si trova sul piano soprannaturale:

> «Non si potrebbe dire... che l'essenza propria dell'essere personale — il suo paradosso senza il quale non si potrebbe neppure intendere — sta nell'essere ordinato, per natura, alla comunione personale con Dio in un amore che dev'essere ricevato come libero dono? Non è così già nell'amore terreno? L'amore, in quanto azione dell'altro, è qualcosa a cui l'uomo, che ama ed è amato, si sente evidentemente ordinato, sicché

gli sembrerebbe di essere infelice e perduto, se non lo ricevesse. Eppure egli lo gradisce come il «miracolo» e il dono inatteso dell'amore libero, quindi indebito. Si potrebbe domandare: l'essenza di uno spirito personale non consiste forse nel fatto che egli deve ricevere l'amore personale come indebito, se non vuol perdere il suo significato, per cui l'ordinazione incondizionata a questo amore e la sua gratuità non solo non si escludono, ma si condizionano a vicenda? (Op. cit., pp. 56-57). «Se si concepisce però tale disposizione come parte della natura, la grazia sarebbe, come la natura e con essa, indebita, in quanto conferira di fatto. Anzi essa rappresenterebbe, nell'ambito formale di questa gratuità, il dono supremo, perché increato...» (Ib, p. 60).

Ancor più radicali sono le affermazioni contenute nell'ultima parte del secondo articolo («Natura e Grazia», ib., pp. 79-122) in particolare a pag. 119:

«Ma allora possiamo dire: senza una trascendenza aperta alla soprannaturalità non c'è spirito... Se questo è vero, non c'è più nulla che impedisca... di far risaltare con tutta chiarezza e plasticità la trascendenza dello spirito aperto al soprannaturale. L'uomo è riconosciuto adeguatamente nella sua essenza (indefinibile) soltanto quando viene compreso come potentia oboedientialis aperta verso la vita divina e tale apertura è la sua natura. La sua natura è veramente tale che deve attendere il suo compimento assoluto come grazia...».

Come giunge Rahner a queste conclusioni?

Anzitutto egli minimizza l'importanza del problema del rapporto fra la natura e la grazia assicurando che esso non ha riscontro nella S. Scrittura e che, quindi, in definitiva, è uno pseudo-problema o, come riferisce il Roberts, «la distinzione fra la natura e la grazia non deriva dalla S. Scrittura. Essa rappresenta un sottoprodotto della riflessione teologica sul kerigma considerato come un tutto»."

[&]quot;) I personalisti commettono, su questo punto, due errori: escludono dall'amore «naturale» il disinteresse; ed escludono dall'amore soprannaturale quell'amore interessato che caratterizza, per esempio, la virr\u00e0 teologale della speranza e il timore servile dell'attrizione.

[&]quot;) L. ROBERTS, Karl Rabner (trad. franc. Mame, 1969, p. 141). Quest'opera è stata espressamente approvata dal Rahner (che ne ha scritto la prefazione) come fedele presentazione del suo penalero.

A questo proposito anche gli interventi del Magistero vanno presi «con molta cautela». Egli scrive:

> «Sorvoliamo qui sulla questione se la condanna della dottrina di Baio dica qualcosa pro o contro la concezione che qui si discute... Questa condanna però si deve, senza dubbio, interpretare con molta cautela, ciò che spesso si dimentica (...). Sono questioni su cui la condanna di Baio non dice nulla» (Saggi di antropologia soprannaturale, pp. 62-63).

Ma ciò che determina tutto il pensiero rahneriano è il prèsupposto sbagliato, l'abbiamo visto, secondo cui la grazia è immanente alla realtà umana, anzi ne è il nucleo più intimo, come risulterebbe dai concetti di «potenza obbedienziale» e di «esistenziale soprannaturale». Di conseguenza, la conoscenza che l'uomo ha di se stesso (conoscenza che per Rahner è solo autocoscienza o meglio «esperienza» o «deduzione trascendentale») conterrebbe sempre e inevitabilmente sia il naturale che il soprannaturale (cfr. ib. pp. 48-51). Perciò, che cosa sia la natura umana potrà essere conosciuto solo mediante la Rivelazione la quale ci dice che cos'è il soprannaturale; a questo punto, sottraendo dall'esperienza umana globale e indistinguibile il fattore «grazia», si giungerebbe a individuare la «natura umana» come «resto», (cioè la natura umana non sarebbe più considerata come il presupposto necessario a cui viene aggiunta liberamente la grazia, ma come il residuo di una sottrazione). Ecco le parole del Rahner:

«În ogni caso, un'esatta delimitazione tra natura e grazia — seppure è possibile — e con ciò un concetto veramente puro della natura pura si può quindi raggiungere solo con l'aiuto della rivelazione. Questa ci dice che cosa in noi è grazia e ci consente così di sceverare questa grazia dalla realtà della nostra esperienza esistenziale di uonuni e di ottenere la natura pura... come un resto» (Ib. pp. 50-51). «Natura in senso teologico... è un concetto che indica un residuo, astratto dal complesso concreto umano... Si postula, cioè, nell'uomo una

realtà che rimane se si sottrae come indebito l'esistenziale soprannaturale...» (Ib. p. 70) ".

È un ragionamento inaccettabile perché presuppone che la Rivelazione ci dica che cos'è il soprannaturale indipendentemente dalla natura e dalla ragione naturale, mentre essa si serve inevitabilmente di concetti analoghi che sono già significativi a livello naturale. Altrimenti si arriva all'assurdo di K. Barth il quale crede di poter eliminare «l'analogia entis» opponendole «l'analogia fidei», senza avvertire che così si annulla e si rende incomprensibile anche quest'ultima.

Sulla subordinazione della natura alla grazia, Rahner è ancor più radicale, in quanto ritiene che lo stesso concetto di «natura umana» sia di per sé insignificante ed abbia valore solo per comprendere la grazia: «la natura pura è lo sfondo necessario per conoscere che la visio beatifica è grazia gratuita» (Ib. p. 118).

Qui Rahner non si accorge della contraddizione: prima egli aveva affermato che la natura può essere conosciuta solo mediante un confronto con la grazia (la cui conoscenza perciò deve precedere); adesso dice l'opposto: che cioè la grazia per essere compresa ha bisogno di essere affrontata dal concettolimite di natura.

Altro modo per eludere il vero problema della «natura umana» è la contrapposizione del tutto ingiustificata fra natura umana in astratto e natura umana concreta o «storica». Il Rahner parla come se la natura umana definita astrattamente nei suoi elementi essenziali potesse essere modificata nella sua

[&]quot;) Non si vede in realtà come, nella prospettiva rahneriana, la Rivelazione ci possa offrire il soprannaturale nella sua specificità. Infatti, nel concreto del piano divino e della Rivelazione che lo esprime, le due realtà sarebbero talmente inscindibiti da non consentire alcuna vera distinzione. Tanto più che il cosiddetto soprannaturale si identificherebbe col nucleo più profondo della stessa realtà umana.

struttura dall'aggiunta concreta della sua destinazione soprannaturale. Egli afferma che per il solo fatto di essere offerta da Dio la grazia verrebbe a far parte dell'essenza umana:

> «Per un'ontologia la quale comprende che l'essettza concreta dell'uomo dipende totalmente da Dio, una sua disposizione obbligatoria (!) non è eo ipso... ciò che l'uomo è?» (Ib. p. 52; cfr. pp. 53-54, 70-72).

Con questo modo di ragionare si comprende anche la continua polemica di K. Rahner contro il concetto di «natura pura» (cfr. ib. pp. 70-72, 112, 115, 118, ecc.). Tale polemica era già sviluppata dai modernisti e dai seguaci della «Théolo-

gie Nouvelle».

Analogo discorso che vuole identificare ciò che è di fatto e storicamente (cioè l'elevazione al soprannaturale) con ciò che è richiesto di diritto o intrinsecamente dalla natura umana viene ripetuto a proposito del fine. Siccome di fatto l'uomo è stato ordinato da Dio al fine soprannaturale ciò significa che la dimensione soprannaturale gli è intrinseca. Anche questa era già una tesi di Maréchal e dei modernisti i quali, ispirandosi al dinamismo e pragmatismo blondelliani, definiscono ogni realtà non attraverso la sua struttura ontologica ma mediante quel centro dell'azione che è il fine. Siccome poi essi non riconoscono una finalità di ordine naturale degna dell'uomo ma ammettono soltanto il fine soprannaturale, è inevitabile che quest'ultimo qualifichi l'uomo intrinsecamente.

«Naturalmente il fine concreto dell'uomo è ciò che Dio vuole per primo: da questo egli delinea la sua essenza concreta. Di qui però segue solo che se Dio vuole un fine soprannaturale e indebito, e lo vuole — o lo deve volere — in modo che l'essere creato abbia per esso una disposizione positiva e incondizionata, deve concedergli anche questa disposizione al fine... Ma chi prova che non si possa pensare tale disposizione naturale in modo che... si identifichi semplicemente con la natura spirituale dell'uomo?» (Ib. p. 61; cfr. pp. 51-52).

Occorre ripetere, con S. Tommaso, che c'è un fine ultimo dell'uomo che è legato indissolubilmente alla natura umana: Dio come Bene supremo e come fine ultimo di tutte le creature; l'ulteriore finalità presuppone necessariamente, a livello strutturale anche se non temporalmente, la realtà umana quale termine della creazione con la sua finalità proporzionata.

Potremmo presentare altri tentativi rahneriani di dare un senso al termine «natura» applicato all'uomo e di stabilire un confronto fra la natura e la grazia. Ma è chiaro il carattere pretestuoso di tali tentativi date le premesse filosofiche di K. Rahner che non consentono di parlare seriamente di «natura» umana (cfr. ib. pp. 75-76; 110-122).

e - Grazia creata e grazia increata

La presentazione classico-scolastica di questo tema si può esprimere molto brevemente nei seguenti termini. Il fine so-prannaturale, a cui l'uomo è stato gratuitamente chiamato, è Dio stesso nella sua vita intima. Di questa vita l'uomo è destinato a partecipare già a partire dal tempo presente, come attesta la S. Scrittura che parla di una rinascita (Gv. 3,3), in forza della quale si dice che l'uomo «è nato da Dio» (Gv. 1,3), ne riceve lo Spirito (Gv. 3,1; Gal. 4,6), partecipa alla natura divina (2 Pt. 1, 4), è figlio adottivo di Dio e fratello di Cristo.

La grazia è il principio di questa vita nuova e divina. Come dev'essere intesa la trasformazione interiore operata dalla grazia e qual è il ruolo di Dio nell'opera della santifica-

zione-divinizzazione?

Secondo la teologia tradizionale — alla quale ha dato una sanzione solenne il Magistero della Chiesa, specialmente nel Concilio di Trento — la grazia, alla quale dev'essere attribuita la giustificazione (e gli effetti ad essa connessi: la filiazione divina, la configurazione a Cristo ecc.) è la cosiddetta grazia «santificante» o «abituale». Essa è presentata dai documenti del Magistero come una realtà creata (grazia creata) e precisamente come una qualità soprannaturale «infusa in noi da Dio» (DS 1546) nel momento della giustificazione mediante i sacramenti del Battesimo (DS 1515, 1524) e della Penitenza (DS 1542, 1677); essa è una qualità soprannaturale accidentale, inerente all'anima (DS 1529, 1530, 1561): una qualità destinata a crescere con l'esercizio della carità (DS 1535) che viene perduta col peccato mortale (DS 1544). Per essa l'uomo viene interiormente rinnovato e rigenerato (DS 1515), è reso «consorte della natura divina» (DS 1942), ed erede della vita eterna (DS 1528) e ha in sé il principio permanente della vita soprannaturale (DS 3714).

Secondo le indicazioni del Magistero e della teologia classica, Dio, pur chiamando la creatura spirituale alla più grande intimità che si possa immaginare, rimane tuttavia nella sua insuperabile trascendenza rispetto alla creatura e non può in alcun modo venire in composizione essenziale con essa. Ciò è richiesto sia dall'assoluta trascendenza di Dio, sia dalla identità specifica e numerica della stessa creatura. La divinizzazione interna o formale dell'uomo, perciò, non potrà essere che accidentale e consisterà, appunto, in quella «grazia creata» di cui abbiamo parlato finora riferendo le definizioni del Magistero. Il Concilio di Trento non lascia dubbi in proposito:

> «L'unica causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non quella per la quale Egli è giusto, ma quella per cui ci rende giusti, per cui cioè, per suo dono, veniamo rinnovati... ricevendo in noi ciascuno la sua propria giustizia...» (DS 1515).

Ma la S. Scrittura parla anche di una «abitazione» di Dio o dello Spirito Santo nell'anima del giusto. Che cosa può significare, come dev'essere intesa tale espressione?

È il problema della «grazia increata» ed è nei suoi confronti che c'è profonda differenza fra i nuovi teologi (almeno una gran parte di essi) e la teologia classica rappresentata nel suo sommo vertice da S. Tommaso.

Per S. Tommaso Dio non può in alcun modo comporsi ontologicamente con la creatura: non può diventare componente interna ad essa né come forma né, tanto meno, come materia (cfr. G. Gentes I, 27-28; III, 21-23). Dio verrebbe meno alla sua assolutezza e trascendenza (il che equivale a negarne la realtà) e la creatura perderebbe la sua identità sostanziale e specifica.

«Non è possibile — scrive S. Tommaso — che Dio in alcun modo venga in composizione, né come principio formale né come principio materiale» (I, q. 43, a. 8; cfr. ib. ad 1um); «...La prima bontà è semplicissima. Perciò non è composta in sé né è componibile con altro; di conseguenza non può essere forma di alcuna realtà, in quanto la forma viene in composizione con ciò di cui è forma...» (De Verit, q. 21, a. 4, sed c. 6). «Quindi si dice che Dio è in tutte le cose... Egli è nelle cose non come qualcosa di interno ad esse ma come causa che in nessun modo può mancare ai suoi effetti» (C. Gent. I, 26).

S. Tommaso stesso si fa le obiezioni più serie e ricorda, fra l'altro, l'espressione agostiniana secondo la quale «come l'anima vivifica il corpo così Dio vivifica l'anima».

> «Si deve dire — risponde S. Tommaso — che Dio è vita dell'anima a modo di causa efficiente... Ora, l'agente informa il soggetto non mediante la sua sostanza, ma mediante la forma che esso causa nella materia» (I-II, q. 110, a. 1, ad 2um).

Lo stesso discorso vale anche per quell'incontro intimissimo di Dio con lo spirito creato che è la «visione beatifica» nella quale, al dire di Rahner (che utilizza la solita assurda equivalenza fra identità ontologica e conoscitiva) si avrebbe una composizione dove Dio sarebbe la forma essenziale dell'anima beata.

> «È evidente — scrive invece S. Tommaso — che l'essenza divina può escreitare rispetto all'intelletto creato la funzione di

275

specie intelligibile... Però non può essere forma di un'altra entità nell'ordine fisico e naturale (= ontologico): poiché dalla loro unione ne seguirebbe la costituzione di un'unica natura. Invece la specie intelligibile unita all'intelletto non costituisce una natura ma gli conferisce la perfezione dell'intendere il che non ripugna alla perfezione dell'essenza divina... E in questa visione noi otteniamo la massima somiglianza con Dio e partecipiamo alla sua beatitudine» (C. Gent. III, 51).

In conclusione, secondo S. Tommaso e le indicazioni del Magistero, la grazia che si trova nell'uomo e lo divinizza intrinsecamente non è e non può essere Dio stesso ma è una realtà creata, una qualità che realizza una partecipazione formale ma finita della stessa realtà divina. Questo non significa però, come vorrebbe far pensare il Rahner, che la «grazia creata» dei teologi tradizionali sia un principio autonomo, capace di santificare e di agire indipendentemente da Dio. Al contrario, tutto il processo che porta alla giustizia e che poi prosegue nell'attività santa e meritoria è sotto l'influsso costante di Dio, non solo in quanto è causa prima e universale di tutte le creature e del loro agire, ma in quanto è causa (esemplare, efficiente e finale) della stessa grazia creata e delle azioni che da essa procedono.

Cosicché Dio, oltre a configurare a sé le creature che Egli chiama a condividere la sua vita intima, divinizzandole intrinsecamente con la grazia santificante, le avvolge con la sua causalità efficiente e finale, facendosi principio e scopo della nuova creatura» sul piano soprannaturale. Così Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua vita intima come figlio e amico, non solo trasformandolo interiormente, ma muovendolo ad agire già fin d'ora sul piano divino con l'esercizio delle virtù teologali, e poi in definitiva con la visione beata e la carità perfetta della patria. Gli si offre cioè come verità da contemplare e come amore da accogliere e da ricambiare.

Però, ripeto, ciò che di divino c'è nell'uomo come sua intrinseca realtà non può essere che qualcosa di finito, cioè la «grazia creata» che viene giustamente detta «germe della vita eterna». Essa infatti è destinata a crescere continuamente fino a informare di sé tutta la vita di chi la possiede ed è così il principio vitale e vivificante di tutta l'attività santa o «meritoria».

S. Tommaso fa notare che se non vi fosse nell'uomo questo germe interiore che lo divinizza, l'attività soprannaturale non gli apparterrebbe realmente. L'uomo sarebbe piuttosto uno strumento passivo di un'attività che appartiene soltanto a Dio, un luogo in cui avvengono meraviglie di cui egli non sarebbe il vero soggetto (cfr. C. Gent. III, 150).

I teologi «personalisti» non accettano il concetto di grazia che abbiamo esposto finora, in particolare il concetto di «grazia creata», perché non accettano le categorie metafisiche di qualità, accidente, sostanza, causa, effetto, oggetto, ecc. che esprimono i rapporti tra Dio e le persone create. Tali categorie sono kantianamente escluse dal loro vocabolario teologico perché inadeguate e fuorvianti. Generalmente, però, questi nuovi teologi non esprimono in modo così esplicito e diretto il loro ripudio del linguaggio realistico e il loro dissenso dal Magistero. Preferiscono negare il concetto di «grazia creata» in modo indiretto, sviluppando il discorso della «grazia increata».

A proposito di «grazia increata» bisogna riconoscere che alcune espressioni della S. Scrittura possono far pensare a quella unione sostanziale fra Dio e l'uomo che S. Tommaso ha dichiarato impossibile. Sono le espressioni che parlano della «inabitazione» della SS. Trinità e in particolare dello Spirito Santo nell'anima del giusto. Lo Spirito Santo, dice S. Paolo, abita in noi come in un tempio (cfr. I Cor. 3, 16; II Cor. 6, 16); noi siamo uniti con lo Spirito Santo e sigillati da Esso (I Cor. 12, 13; II Cor. 1, 21; Ef. 1, 13). S. Giovanni insiste sulla presenza di Cristo e del Padre nell'anima dei giusti (Gv. 14, 14; 15, 5; 17, 26; I Gv. 3, 24). Diversi Padri (specialmente greci e legati al platonismo) hanno preso alla lettera tali espressioni e sembrano presentare la grazia creata come effet-

to di Dio inteso non solo come causa trascendente la creatura, ma anche come unito ad essa in modo quasi sostanziale. O almeno questa è l'interpretazione che della dottrina dei Padri hanno dato il Petavio, il Lessio e più di recente Scheeben, De Régnon e specialmente P. Galtier. A tale interpretazione si ricollega K. Rahner e la porta alle estreme conseguenze."

Abbiamo visto che S. Tommaso interpreta le espressioni relative all'abitare di Dio nell'anima del giusto non come un comporsi di Dio con l'anima umana ma come il suo essere intimamente presente alla conoscenza e all'amore del giusto e del beato. L'uomo cioè è aperto o disponibile a essere elevato all'unione o comunione operativa con Dio, ma non a quella ontologica; cioè è disponibile alla visione diretta e all'amicizia intima con Dio ma non a una divinizzazione sostanziale.

L'uomo infatti ha una natura finita alla quale è legata la sua identità. Sul piano operativo, invece, per le sue facoltà spirituali, egli è aperto all'essere e al bene in tutta la loro ampiezza, illimitatamente. È su questo piano dell'agire spirituale che perciò può essere elevato al contatto con Dio, al «possesso» di Dio.

K. Rahner invece equipara i due piani, quello ontologico e quello operativo, identificando essere e conoscere, e conoscere e conoscersi o autocoscienza. A questo modo l'intimità di conoscenza e di amore con Dio (per cui, nella visione, i beati lo conoscono come Egli si conosce e lo amano come Egli si ama) porta con sé, anzi presuppone, l'identificazione ontologica dell'uomo con Dio.

Il Rahner inizia il suo saggio sulla «grazia increata» dando per certo che la concezione scolastica è in netto contrasto con Il nostro autore, infatti, concepisce questa unione di Dio con l'uomo a modo di una informazione sostanziale nella quale Dio divinizza l'uomo come sua forma, producendo nello stesso tempo una modificazione finita, la «grazia creata», quale ultima disposizione del soggetto alla stessa grazia in-

Si può dire che tutto il saggio di Rahner sulla grazia increata è una illustrazione di questa affermazione. Per rendere plausibile la sua tesi egli prende come punto di partenza e come termine di confronto la «visione beatifica» della quale egli parla come se si trattasse di una realtà quasi evidente e non di un mistero altrettanto profondo e oscuro quanto quello della grazia:

> «abbiamo... il diritto di applicare i concetti formali e ontologici del possesso di Dio mediante la visione beatifica, alla grazia increata di questa vita...» (Op. cit., p. 148) ".

la S. Scrittura " dalla quale risulterebbe che la «grazia creata» è una conseguenza della «grazia increata», cioè di Dio non inteso come semplice causa efficiente (come dicono gli scolastici) ma come realtà unita sostanzialmente all'uomo.

K. RAHNUR, Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata, in «Saggi di antropologia soprannaturale», op. cit., pp. 123-168.

[&]quot;) «Con ciò — scrive il Rahner — sorge la questione di come possano conciliarsi le due prospettive della Scrittura e della patristica da una parte e della scolastica dall'altra. Nella Scrittura e nella patristica la grazia creata è conseguenza della comunicazione di Dio all'uomo giustificato. Nella scolastica la grazia creata è fondamento di questa comunicaziones (Op. cit. pp. 133-134). Si osservi che il contrasto fra le due concezioni non è affatto così evidente, in quanto anche per gli scolastici la grazia creata è prodotta da Dio che si rivolge all'uomo con un amore speciale e salvante. Contrasto vi sarà quando si pretenderà che la grazia santificante sia prodotta nell'anima da Dio già presente in essa a modo di forma o di quasi-forma (come dirà Rahner) sostanziale. Ma allora l'opposizione sarà non fra la Scrittura e la scolastica ma fra quest'ultima e chi pretende di attribuire alla Scrittura un'idea di grazia increata che non le appartiene o la cui appartenenza è almeno discutibile.

[&]quot;) Questo modo di procedere è piuttosto discutibile. È vero che la grazia è il germe della visione e che conoscendo perfettamente l'organismo sviluppato si comprende anche la realità del germe. Ma per noi è almeno altrettanto oscuro

279

Il Rahner però interpreta la «visione beatifica» alla luce della sua teoria della conoscenza, nella quale è già implicita la soluzione da lui prospettata, cioè l'identificazione ontologica del vedente con l'oggetto della visione. Scrive dunque:

> «La risposta alla questione sull'essenza e sui presupposti della visione immediata di Dio dipende naturalmente in modo decisivo dalla concezione della natura della conoscenza in genere» (Ib. p. 136).

Ora il suo concetto di conoscenza, che egli inspiegabilmente attribuisce a S. Tommaso (Ib. 136-139), consiste nel negare che la conoscenza sia una rappresentazione oggettiva della realtà — cioè della realtà in sé, come «altra» dal conoscente — e nel sostenere che essa è un'autocoscienza preceduta da una determinazione ontologica (non intenzionale ma ontologica) dello stesso conoscente: determinazione dovuta alla «species».

«Nel concetto originale e fondamentale della conoscenza, la specie non è un protendersi intenzionale del conoscente verso un oggetto. Non è l'oggettività nel senso che il conoscente esca da se stesso per andare verso un altro, né un venire a contatto con un oggetto mediante la facoltà conoscitiva, contemplando fuori di se stesso. È anzitutto la presenza di un essere a se stesso... la capacità di riflettere su se stesso... La species non si può senz'altro concepire come immagine intenzionale di un oggetto (...), essa è in primo luogo una determinazione ontologica del conoscente. Perciò questa determinazione precede logicamente la conoscenza in quanto consapevolezza e, poiché determina o conferisce il grado di essere al conoscente, partecipa anche della consapevolezza (capacità di

il mistero della visione quanto quello della grazia. Inoltre non si può attribuire al germe tutto ciò che appartiene all'organismo perfetto. È evidente, infarti, che quest'ultimo ha un'attualità che il germe contiene solo in modo virtuale o potenziale, com'è appunto la visione nei confronti della fede. Il Rahner cerca il parallelo proprio la dove maggiore è la differenza fra grazia e visione, cioè sul piano della conoscenza. riflettere su se stesso, di essere presente a se stesso) di questo ente così attuale...

La conoscenza a posteriori di un altro — prosegue il Rahner, ispirandosi al Maréchal ed estremizzandone la posizione — si fonda quindi, per S. Tommaso, su un'assimilazione all'oggetto che determina entitativamente il conoscente mediante la specie quale realtà ontica del conoscente stesso, per cui conoscente e conosciuto sono veramente la stessa cosa... Ma poiché essi sono entitativamente la stessa cosa — o immediatamente o per una reale determinazione del conoscente che fa le veci dell'oggetto, cioè mediante la specie — il conoscente conosce l'oggetto. Perciò la specie è, in primo luogo, un concetto ontologico e solo in un secondo luogo un concetto gnoseologico» (lb. pp. 137-138).

È inutile osservare che il realismo tomistico non ha nulla a che fare con questa strana teoria della conoscenza. Mai S. Tommaso ha parlato di identificazione ontologica fra il conoscente creato e l'oggetto conosciuto, ma sempre e soltanto di una identificazione intenzionale per la quale «cognoscens fit quodammodo omnia».

Anzi, è proprio dell'unione conoscitiva, a differenza di tutte le altre, di escludere l'assimilazione o composizione ontologica per cui fra conoscente e conosciuto «non fit aliquid tertium»; ed è per questo che l'oggetto viene conosciuto come tale, cioè come «altro da sé» e che il conoscere si definisce come «avere in sé qualcosa di diverso da sé nella sua alterità» (De Verit, q. 14, a. 8, ad 5um; ib. a. 12).

Applicando il suo concetto di «species» conoscitiva alla visione beatifica (in vista di trasferirla poi alla grazia) il Rahner interpreta a suo modo l'affermazione tomistica secondo la quale «la stessa essenza divina tiene le veci della species nella visione immediata di Dio». Ciò significa, secondo il Rahner, che la visione beata, a somiglianza dell'unione ipostatica, richiede che Dio stesso diventi la forma non solo conoscitiva ma ontologica del beato:

«Tale rapporto di causalità formale di Dio nei riguardi della creatura — afferma il nostro autore — non può esser messo in dubbio nella sua possibilità concettuale in genere. Infatti, in primo luogo, per ogni teologo cattolico esso si dà, certamente, almeno nel caso particolare dell'unione ipostatica» (Ib. p. 141) ". «Se le cose stanno così — continua Rahner — non può essere per principio impossibile ammettere l'esistenza di una causalità formale di Dio su una creatura» (Ib. p. 42). «(...) Nella visio beatifica si dà (...) una causalità quasi formale di Dio stesso sullo spirito creato. In tal modo... l'essere stesso di Dio è nella visione beatifica la realtà dello spirito...» (Ib. pp. 144-145).

Per salvare la trascendenza di Dio nel caso di una sua causalità formale sulla creatura non è sufficiente introdurre il concetto di «quasi formale» al posto di «formale»:

> «Così nel nostro caso si può dire con ragione che l'essere di Dio esercita nella visione divina una causalità quasi-formale. Questo (quasi) però — precisa il Rahner — significa solo che tale forma, nonostante la sua causalità formale che deve esser presa realmente sul serio, permane nella sua assoluta trascendenza, intangibilità e libertà...» (Ib. p. 142).

Quest'ultima dichiarazione è del tutto priva di fondamento, ma il Rahner si limita a riaffermare ripetutamente l'assunto di una causa formale che rimarrebbe trascendente e libera nei confronti del suo soggetto materiale. L'unico argomento che Rahner presenta, al di là dei meandri dialettici, è quello dell'unione ipostatica:

«...la problematica ontologica di una causalità formale di Dio nei riguardi di una creatura viene trattata nella questione dell'unione ipostatica. Quanto ivi si asserisce... si applica ugualmente al nostro caso, mutatis mutandis» (Ib. p. 144).

Ora questo argomento non varrebbe neppure se il Verbo fosse la forma dell'umanità del Cristo (perché non c'è paragone fra l'unione sostanziale di umanità e divinità in Cristo e l'unione di Dio con una semplice creatura). Ma ripeto che tale concetto di Incarnazione è assolutamente inammissibile. Nell'unione ipostatica infatti le due nature rimangono distinte e inconfuse, mentre per il Rahner è la stessa natura umana che verrebbe intrinsecamente divinizzata.

Ecco il procedimento seguito dal Rahner per sostenere la sua tesi sulla «grazia increata». Egli spiega quest'ultima mediante il suo concetto di visione beatifica e spiega poi la visione con l'unione ipostatica. Egli parla come se si trattasse di tre momenti del tutto omogenei nello sviluppo di una stessa realtà: Dio che si dà come forma alla creatura.

Vengono così praticamente eliminate tutte le differenze, non solo quelle fra l'unione di grazia e l'unione della visione, ma anche quella infinita differenza che distingue ogni comunicazione creata del soprannaturale dall'unione increata e sostanziale di Dio con l'umanità di Cristo nell'Incarnazione.

Da quanto abbiamo detto si potrebbe pensare che il Rahner elimini la realtà stessa della «grazia creata». Se Dio stesso è dato al giusto come intima modificazione del suo essere, come sua forma, che bisogno c'è più di una sua partecipazione finita? Ma il Rahner conserva l'idea di una «grazia creata» la quale, però, non è più (come vuole la tradizione scolastica con S. Tommaso e come definisce il Concilio di Trento) quel primo dono che viene infuso nell'uomo al momento della giustificazione e dal quale sorge il nuovo rapporto di connatura-

[&]quot;) Si noti che il Rahner concepisce l'unione ipostatica in modo del tutto inaccettabile, cioè non come assunzione della natura umana da parte del Verbo dando luogo a una unità sostanziale che lascia le due nature fra loro inconfuse (come definisce il Concilio di Calcedonia, DS 301 e 302, e ribadiscono il Concilio Costantinopolitano III, DS 506 ss ecc.), ma cone una informazione della natura umana da parte del Verbo. Si direbbe che secondo lui nell'Incarnazione la natura umana subisca una trasformazione sostanziale, ma questo non avviene per un altro grave errore del Rahner che consiste, come abbiamo visto a proposito della potenza obbedienziale, nel concepire l'uomo stesso come ontologicamente aperto alla divinizzazione essenziale. Per questo errore e sul rifiuto rahneriano della definizione di Calcedonia si vedano i primi cinque capitoli dei Saggi di Crittologia e di Mariologia, op. cit., pp. 3-258.

«Dio comunica se stesso con la propria essenza all'uomo in grazia mediante una causalità formale... Si può pensare... che la comunicazione della grazia increata, sotto un determinato punto di vista, preceda logicamente ed obiettivamente la grazia creata, come cioè una causa formale precede l'ultima disposizione materiale...» (Ib. p. 149).

«Così questa unione, realizzandosi in una causalità formale, non è... conseguenza della grazia creata. Anzi la precede persino come sua ultima disposizione, in quanto questa disposizione può esistere soltanto sotto la causalità formale e attuale di Dio» (Ib. p. 150).

Gli scolastici, con S. Tommaso, attribuiscono la grazia creata alla causalità efficiente di Dio il quale la «infonde» nell'anima. Ma Rahner esclude la categoria della efficienza dai rapporti fra persone, soprattutto nell'ambito soprannaturale:

> «...Ciò che è puramente creato non può essere veramente e assolutamente soprannaturale e rappresentare un mistero assoluto. Se esiste, tuttavia, qualcosa di assolutamente soprannaturale e misterioso, Dio stesso dev'essere tra i suoi costitutivi: Dio, cioè, non in quanto è solamente il creatore sempre trascendente, la causa efficiente... ma in quanto comunica se stesso all'essere finito in una causalità quasi-formale» (Ib. p. 147, nota 23, alla fine).

L'autore riconosce che alla sua interpretazione della grazia si può fare qualche difficoltà sia per rapporto allo stesso concetto di Dio presentato come causa formale di una realtà creata, sia per rapporto alle esplicite definizioni del Concilio di Trento, specialmente là dove è detto che «l'unica causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non quella per la quale Egli è giusto, ma quella per la quale ci rende giusti (can. 10 e 11), con la quale cioè veniamo rinnovati... ricevendo in noi una giustizia che è propria a ciascuno...» (DS 1515).

Quanto alla prima difficoltà che trova assurda l'attribuzione a Dio di una causalità formale nei confronti di una creatura, il Rahner risponde sbrigativamente dicendo che «non c'è bisogno di discutere la problematica generale del concetto di una comunicazione di Dio alla creatura mediante una causalità formale» (Ib. p. 159).

La risposta all'altra difficoltà è più ampia ma altrettanto «disinvolta»: la sua concezione non è in contrasto col Concilio di Trento perché anch'essa parla di una «grazia creata» e ammette che essa ha una certa priorità nei confronti della grazia increata: la priorità della causa dispositiva (materiale) nei confronti della causa formale.

«Come nella scolastica il lume della gloria appare dispositio ultima quae est necessitas ad formam, 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...» (Ib. p. 160).

Osserviamo che fra le due posizioni c'è una certa differenza: per il Concilio di Trento la «grazia creata» è «l'unica causa formale» della giustificazione e delle proprietà annesse (partecipazione alla natura divina, filiazione ecc.), mentre per il Rahner la vera causa formale della giustificazione è la grazia increata.