

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku
DOI: 10.15290/std.2017.03.11

L'ATTUALIZZAZIONE DELL'AZIONE SALVIFICA INDIVIDUALE ATTRAVERSO LA REALTÀ DELLA GIUSTIFICAZIONE

AKTUALIZACJA JEDNOSTKOWEGO ZBAWIENIA POPRAZ USPRAWIEDLIWIENIE

Karl Rahner – wybitny teolog XX wieku zwracał uwagę w swoich pismach na relację natury z łaską. W niniejszym artykule *Aktualizacja jednostkowego zbawienia poprzez usprawiedliwienie* jest podjęta refleksja na temat wymiaru naturalnego i nadprzyrodzonego, który wpisuje się w rzeczywistość daną człowiekowi od Boga. Jezus Chrystus – jako osoba Boska przybliżył osobie ludzkiej czym jest łaska Boga i wyodrębnił ją od doświadczenia egzystencjalnego. Łaska jest powołaniem w naturze darowanej każdemu człowiekowi nawiązującemu relację z Bogiem w wierze. Aktywna wiara inspiruje do przyjęcia chrztu. Chrztst daje łaskę udziału w nadprzyrodzoności Boga, zapewnia istnienie w Bogu i obdarowuje godnością przywróconą usprawiedliwionym przez Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: nadprzyrodzoność, łaska, natura, nadnaturalność, Jezus Chrystus, człowiek, Wcielenie, usprawiedliwienie, Zbawienie.

La volontà salvifica di Dio abbraccia tutte le persone. L'offerta di grazia viene data ad ogni singolo, anche se egli non sa esattamente il modo con il quale questa gli viene offerta. Ognuno, però, ha il diritto di essere giustificato e salvato. La giustificazione è una dimensione universale della grazia di importanza fondamentale, che viene data da Cristo e in modo personale accettata al momento del Battesimo. Il favore di Dio viene concesso di fatto all'uomo

peccatore, in esso si mostra l'iniziativa divina. La persona può rispondere positivamente o negativamente alla chiamata di Dio. In effetti, la filiazione divina a cui siamo chiamati sin dal primo momento della nostra esistenza e a cui è chiamata l'umanità sin dall'inizio della storia, non può realizzarsi se non in quanto Dio perdona le persone e le giustifica. D'altra parte è sempre importante la risposta personale, senza di essa non sono possibili alcun incontro e il dialogo. Questo rapporto reciproco si attualizza nei diversi sacramenti, ma sempre l'inizio di essi si trova nel Battesimo. Infatti scrive Rahner: «[...] nella Sacra Scrittura la giustificazione, l'aumento della grazia, l'unione al Cristo, la salvezza, la vita eterna, ecc., sono attributi talvolta al sacramento, quali per esempio il Battesimo, l'Eucaristia, talvolta alla fede, alla carità, alla conversione, ecc. La Sacra Scrittura sottolinea la necessità della duplice via (sacramentale e soggettiva), ma non riflette sull'armonia interna di queste due asserzioni», e subito chiarisce: «[...] bisogna partire dall'atto *soggettivo* per giungere all'atto sacramentale e che nell'attuale economia di salvezza l'atto soggettivo dell'uomo, in tutti i casi in cui porta alla giustificazione (e non solo in quella della contrizione imperfetta), deve condurre al sacramento»¹.

Il singolo inizia la sua storia di salvezza quando entra nella storia salvifica di Dio con il desiderio della presenza di Dio nella sua vita, con il desiderio del segno sacramentale, del Battesimo. L'atto di fede dà un senso vero al cammino verso la giustificazione piena, verso la salvezza personale. Che importanza ha la fede nel dialogo interpersonale del sacramento del Battesimo? Che rapporto c'è fra la fede ed il Battesimo nel mistero della Redenzione? Nella riflessione seguente si cerca di seguire le problematiche sopra menzionate, mettendo in rilievo il pensiero rahneriano.

¹ «Nun ist in der Schrift die Rechtfertigung (und Gnadenmehrung, Einheit mit Christus, Heil Ewiges Leben usw.) einmal dem Sakrament (Taufe, Eucharistie), das andere Mal dem Glauben (und der Liebe, der Umkehr usw.) zugeschrieben. Die Notwendigkeit beider Setien wird betont. Über die innere Harmonie dieser beiden Aussagen reflektiert die Schrift nicht». «[...] So gibt sie wohl einen Fingerzeig, daß bei diesem Punkt des "subjektiven" Geschehens anzusetzen sei, um von da aus zum sakramentalen Geschehen zu kommen, daß also gerade da und dort, wo sie dies subjektive Tun des Menschen zur Rechtfertigung führt, dieses (und nicht nur der Fall der bloßen unvollkommenen Reue) in der gegenwärtigen Heilsordnung zum Sakrament führen muß». K. Rahner, «Personale und sakramentale Frömmigkeit», in *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1962, 122; tr. it., «Pietà personale e pietà sacramentale» in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, 286-287.

Il mistero di fede: la redenzione oggettiva accolta soggettivamente

La fede nasce, secondo Rahner, attraverso l'individuo dell'ascolto. È il momento indispensabile del rapporto con Dio²: «[...] la fede è sempre l'ascolto prestato da un uomo concreto alla parola di Dio, l'autentico aver udito – l'audizione data al verbo di Dio, che si attua effettivamente solo allorchè vien percepita e intesa – deve sempre verificarsi simultaneamente alla comprensione della fede, ossia in un confronto (naturalmente, suscettibile di infinite gradazioni) tra il messaggio ascolto e lo stato in cui già si trova l'uomo, in quanto soggetto spirituale, al momento stesso in cui sente il messaggio»³.

Il catecumeno pone la fede al momento del Battesimo come il suo libero atto umano. La fede è donata da Dio alle persone nel suo atto verso di esse. Dice Rahner, che «[...] Dio alla creatura può donare non soltanto le sue determinazioni passivamente accettate, ma il libero atto del sì al Dio benigno; non soltanto ciò che viene offerto, ma perfino l'accettazione dell'offerta è in tutto e per tutto grazia di Dio»⁴. Siccome questa accettazione è libera, anche la libertà di questa accettazione è ancora una volta dono di Dio. In questo contesto, il credere della persona umana è pura grazia di Dio, perché è il suo dono. Quindi ogni Battesimo è un fatto compiuto nella buona fede delle persone che lo partecipano:

Qui viene battezzato un uomo; qui una nuova vita viene accolta nella vita della Chiesa, qui comincia una pagina particolare della storia della Chiesa. E questa

² Questo rapporto richiama un'attività della persona umana a livello della sua soggettività. Questa, secondo Rahner, è la sua logica e la sua esperienza, accompagnata dai suoi concetti e dalle sue prospettive. Cf. K. Rahner, «Was ist eine "dogmatische Aussage"?, in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1964, 61; tr. it., «Che cos'è un "asserto dogmatico"?, in *Saggi teologici*, Roma 1965, 127.

³ «Weil und insofern der Glaube immer das Hören eines konkreten Menschen auf das Wort Gottes ist, kann das wirkliche Gehörhaben, das Gelingen des Horchens auf das Wort Gottes, das nur aktuell da ist, wenn es gehört und verstanden ist, immer nur in einem gleichzeitigen Glaubensverständnis geschehen, d. h. in einer natürlich viele Grade zulassenden Konfrontation der Botschaft mit dem, was der Mensch als geistiges Subjekt im Hören der Botschaft schon ist». K. Rahner, «Was ist eine "dogmatische Aussage"?, 61; «Che cos'è un "asserto dogmatico"?, 127.

⁴ «Haargenau jener Glaube, den der Mensch als seinem freien menschlichen Akt setzt, ist der Glaube, den Gott uns schenkt in seiner Tat an uns, weil Er eben gerade der Kreatur nicht nur ihre passiv hingenommenen Bestimmungen schenken kann, sondern ihre freie Tat des Ja zum gnädigen Gott; nicht nur das Angebotene, sondern die Annahme des Angebotenen selbst ist ganz und gar Gottes Gnade». K. Rahner, «Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung», in *Schr. z. Th.*, IV, Einsiedeln 1964 [o. ted. 1958], 257; tr. it., «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 371.

Chiesa non è un'idea astratta, bensì la concreta molteplicità dei battezzati, degli uomini uniti nella confessione della vera fede, sotto i pastori stabiliti da Cristo⁵.

Il vertice di quanto avviene nella fede è amore. L'amore non è qualcosa che la segue come un'opera, è la radicale e totale capitolazione della persona di fronte a Dio che la ama e la ha accolta in Cristo. Il processo della redenzione avviene nella fede e nell'amore. Affermando che il processo di redenzione comprende fede e amore in quanto aspetti di un unico processo, non si nega che, data la costituzione temporalmente ed oggettivamente pluralistica della persona, sono possibili degli atti che non comportano ancora questo evento di giustificazione come tale e nella sua totalità. Fra questi atti si può trovare una fede che non elevandosi ancora nell'amore, non è ancora giustificante⁶. L'atto di fede consiste nel riconoscere la parola e nella predicazione della Chiesa. Quando la persona è cosciente della propria fede ed è responsabile di essa, si consacra oggettivamente nel mistero della redenzione:

Se costui (uomo) crede che questa vasta, inafferrabile e incomprensibile immensità è un felice mistero, se accetta in silenzio il mistero e gli si consacra con amore, egli sa tutto. Allora egli comprende che nel Battesimo, l'infinità di Dio penetra, effondendo la grazia e pienezza, nel mistero dell'uomo che comincia ad avventurarsi verso gli ampi orizzonti della propria esistenza⁷.

Nella Chiesa si fa dell'apostolato e si crede, perché essa, unita all'individuo singolo e presente, costituisce sempre il soggetto dell'azione redentiva di Dio e della fede stessa. Questa ultima infatti fluisce essenzialmente dall'ascolto e dipende sostanzialmente dall'attestazione data al messaggio di Cristo, la quale – a sua volta – avviene nella comunità dei credenti, scaturendo da essa

⁵ «Da wird ein Mensch getauft, da wird ein neues Leben in das Leben der Kirche aufgenommen, da beginnt ein eigenes Blatt in der Geschichte der Kirche. Sie ist ja keine abstrakte Idee, sondern die konkrete Vielzahl der getauften und im Bekenntnis des wahren Glaubens unter den von Christus bestellten Hirten geeinten Menschen». K. Rahner, *Gott liebt dieses Kind*, München 1957, 27; tr. it., *Sul Battesimo. Meditazioni teologiche*, 35.

⁶ Rahner definisce questa fede come «fides nondum caritate formata». Cf. K. Rahner, «Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung», 255; «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», 367.

⁷ «Wenn er dann glaubt, daß dieses umfassende und unübersehbare Grenzenlose und Namenlose ein seliges Geheimnis ist, wenn er das Geheimnis wortlos entgegennimmt und sich ihm liebend ergibt, dann weiß er alles. Dann begreift er, was gemeint ist, wenn wir sagen: in der Taufe geht Gottes Unendlichkeit begnadigend und erfüllend ein in das Geheimnis des Menschen, der anfängt, in die Fernen seines eigenen Daseins auszugehen». K. Rahner, *Gott liebt dieses Kind*, 19; *Sul Battesimo. Meditazioni teologiche*, 26.

e rifluendo su di essa⁸. Rahner sottolinea il dinamismo della fede compiuta nel Battesimo:

[...] già nel Battesimo è stato sciolto il vincolo della nostra lingua (Mc 7, 31–37) e ci sono state aperte non solo le orecchie ma anche la bocca, perché non fossimo più muti servitori di muti dei, ma potessimo professare la nostra fede in Dio e lodarlo davanti agli uomini, facendo ambedue le cose con *parrhesia*⁹.

Tutti i battezzati infatti, hanno il compito, nei riguardi del prossimo, di proclamare la propria fede. Rahner nota il pericolo che la fede dei battezzati spesso venga vissuta solo a livello personale senza quindi riuscire a coinvolgere gli altri. Se oggi gran parte della terra ha bisogno della missione, dunque ogni cristiano dovrebbe ricordarsi di questa vocazione battesimale, di avere cioè una missione verso il prossimo. Rahner sottolinea il bisogno oltre che di credere in Gesù Cristo, anche di vivere la confessione in Lui davanti al mondo¹⁰. Egli è cosciente che non solo è difficile la fede in Gesù Cristo, ma anche la professione di essa davanti agli uomini. Dunque avere il coraggio che Rahner chiama *parrhesia*¹¹, di professare la fede dopo il Battesimo, è una delle virtù della missione di ogni cristiano.

⁸ «Verkündigt und geglaubt wird in der Kirche, weil sie in einer unauflöselichen Einheit mit der personalen Einmaligkeit des einzelnen und seiner Glaubensentscheidung das Subjekt der erlösenden Heilstat Gottes und des Glaubens selbst ist, da dieser wesentlich vom Hören kommt und von der Bezeugung der Botschaft Christi abhängig bleibt, diese aber in der Gemeinde der Glaubenden, von ihr und für sie geschieht». K. Rahner, «Was ist eine „dogmatische Aussage“?», 65; «Che cos'è un „asserto dogmatico“?», 134.

⁹ «Dazu ist ja schon in der Taufe das Band unserer Zunge gelöst worden (Mk 7, 31–37) und sind uns nicht nur die Ohren, sondern auch der Mund aufgetan worden, damit wir nicht mehr stumme Diener stummer Götter seien, sondern „bekennen“ können im Lobpreis Gottes und im Bekenntnis (1 Kor 12, 2) vor den Menschen, beides mit *Parrhesia*». K. Rahner, «*Parrhesia*», in *Schr. z. Th.*, VII, Einsiedeln 1966 [o. ted. 1958], 258; tr. it., «*Parrhesia*», in *Nuovi saggi II*, Roma 1968, 327.

¹⁰ Cf. «Jesus sagt, man müsse nicht nur an ihn glauben, sondern ihn auch „bekennen“, und zwar „vor den Menschen“ [...]». K. Rahner, «*Parrhesia*», 253; «*Parrhesia*», 320.

¹¹ Rahner usa il concetto della «*parrhesia*» che significa avere il coraggio di proclamare la fede anche in tempi inopportuni. È difficile esprimere questo termine in altre parole. C'è il rischio di annunciare la parola di Dio ad un mondo chiuso. Nella lingua tedesca non esiste un termine esatto per esprimere il concetto inteso sotto tale espressione nell'ambito della religione cristiana: la virtù o il dono di Dio, che ci impone un compito e ci dà la possibilità di assolverlo. Si può dire «franchezza» (*Freimut*). Cf. «Für das, was damit im religiös–christlichen Bereich gemeint ist, also als Tugend, das heißt aber als die Gabe Gottes, die uns eine Aufgabe vorgibt und ihr Erfüllen schenkt, haben wir im Deutschen eigentlich kein rechtes Wort». K. Rahner, «*Parrhesia*», 253–254; «*Parrhesia*», 321.

Rahner definisce un *meschino propagandista*¹² colui che non ha sperimentato il dolore legato con la professione della propria fede e la proclamazione della parola di Dio. Invece chi sente il dolore di questa virtù non è per questo chiamato al sacerdozio o alla missione del cristiano in genere, ma risponde personalmente alla chiamata di Dio di portare il vangelo della vita agli altri. Rahner afferma che nella storia del cristianesimo si è pensato che per un cristiano fosse sufficiente dare testimonianza mediante la propria vita, mentre non era necessario essere un apostolo della parola. Secondo Rahner invece il cristiano deve realizzare la propria fede nell'ambiente da lui ereditato; è proprio qui che deve dare testimonianza non solo con l'esempio di una vita cristiana, ma anche con l'annuncio e la professione di fede¹³. L'individuo prima di entrare nella Chiesa si trova nel mondo che è luogo naturale della vita umana. E proprio il mondo include la realtà di fede e della Chiesa. Domandiamo dunque qual'è il suo ruolo per la redenzione personale?

Secondo la dottrina della Chiesa il mondo nel quale viviamo è di fatto soprannaturale. Il mondo è tutt'intero ordinato al Dio personale, trascendente e trinitario. È nel suo insieme ordinato ad un fine soprannaturale e dotato, sin dalla sua origine, di grazia. Poi è tutt'intero andato soggetto al peccato, per cui anche la creazione aspira alla redenzione. Esso resta sempre sotto la chiamata obbligatoria di Dio alla vita soprannaturale, rischiarata dai raggi della rivelazione primigenia, mosso dalla grazia anche prima di Cristo e infine da lui totalmente redento. Tutta la natura è quindi sempre già immessa in un ordine soprannaturale¹⁴.

Il mondo come tale è in rapporto con Dio fin dalla sua origine. Il pensiero rahneriano che prende in considerazione, in modo ampio, la realtà del rapporto del mondo con Dio nella Trinità, nasce da un *a priori* teologico. Il livello soprannaturale nel cui contesto fiorisce la vita, è fin dall'inizio importante. È

¹² Cf. «Wer den Schmerz, dennoch reden zu müssen, wo man eigentlich verstummen wollte, nie erfahren hat, der ist ein kleiner Propagandaredner, dem noch gar nicht aufgegangen ist, wovon er redet, aber kein Priester oder "bekennender Christ" der göttlichen Parrhesia». K. Rahner, *Parrhesia*, 256; «Parrhesia», 325.

¹³ Cf. «Aber in diesem Raum muß auch er redend und sich verlaublich Zeugnis geben von seinem Christsein». K. Rahner, «Parrhesia», 257; «Parrhesia», 326.

¹⁴ «Nach der Lehre der Kirche ist die Welt, in der wir leben, tatsächlich übernatürlich, d. h. eine Welt, die als Ganzes auf den persönlichen, überweltlichen, dreipersonlichen Gott hingeordnet ist. Sie ist als Ganzes eine auf ein übernatürliches Ziel hingeeordnete, ursprünglich als ganze begnadete, dann als ganze (da ja auch die Schöpfung nach Erlösung seufzt) gefallene, aber dennoch immer unter dem verpflichtenden Anruf des Gottes des übernatürlichen Lebens stehende, von den Strahlen der Uroffenbarung durchblitzte und auch vor Christus durch die Gnade bewegte, endlich in Christus als ganze erlöste Welt. Alle Natur ist also immer schon in einen übernatürlichen Zusammenhang eingebettet». K. Rahner, «Theos im Neuen Testament», in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1964, 93; tr. it., «Theos nel Nuovo Testamento», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 470.

stato iscritto dall'azione di Dio. Dopo il peccato, che ha distrutto l'armonia fra la natura e il soprannaturale, questo livello viene rimesso di nuovo in luce da Gesù Cristo. Cristo nella sua rivelazione, nonostante la novità della forma nella quale è venuto, non porta per la prima volta, in ordine di tempo, il soprannaturale nel mondo, anche se tutto il soprannaturale dipende da lui. Tale fatto, riscopre Rahner, dimostrerà soltanto che il Dio vivente, rivelatosi in Gesù Cristo, opera con la sua luce e la sua grazia anche al di fuori della zona che costituisce la storia della salvezza nel senso teologico più stretto¹⁵.

Dio è *principium et finis* del mondo mediante «il lume della ragione naturale» (*Licht der natürlichen Vernunft*)¹⁶. Tale possibilità di conoscenza naturale di Dio è qualcosa che appartiene alla costituzione stessa della persona. È una possibilità, anche quando il singolo a causa del peccato non è più in grado di attuare la partecipazione alla vita personale di Dio. Essa è all'opera, perché Cristo ha salvato il mondo, cioè è presente anche quando la persona è sotto il peso del peccato.

La suprema forma di realizzazione della parola di Dio, in quanto attualizzazione dell'azione salvifica di Dio nella Chiesa, che s'impegna a proferirla come tale e nella decisiva situazione di salvezza del singolo, è il sacramento e solo il sacramento¹⁷. I sacramenti sono i segni della presenza divina in questo mondo. Distinguiamo in essi tra parola ed elemento, cioè tra forma e materia. Ambedue gli elementi partecipano al segno del sacramento. Nei sacramenti della Penitenza e del Matrimonio abbiamo soltanto le parole, cioè il segno sacramentale consiste soltanto nelle parole. Dunque tutto il sacramento esiste sotto il concetto di *parola efficace*¹⁸.

¹⁵ Cf. «Eine solche Tatsache würde dann nichts beweisen, als daß der lebendige Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, mit seinem Licht und seiner Gnade auch außerhalb der Zone am Werk ist, die die Heilsgeschichte im engeren, theologischen Sinn ist». K. Rahner, «Theos im Neuen Testament», 94; «Theos nel Nuovo Testamento», 472.

¹⁶ L'espressione *Licht der natürlichen Vernunft* cioè *il lume della ragione naturale* è usata da Rahner per distinguere il raggiungimento di Dio attraverso una rivelazione personale o per un'illuminazione interiore mediante la grazia o per una rivelazione storica esteriore. Cf. K. Rahner, «Theos im Neuen Testament», 94; «Theos nel Nuovo Testamento», 472.

¹⁷ «Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Gottes im radikalen Engagement der Kirche (d. h. als deren eigene, volle Aktualisation) bei entscheidenden Heilssituationen des einzelnen ist das Sakrament und nur es». K. Rahner, «Wort und Eucharistie», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 329; tr. it., «Parola ed eucaristia», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, 133.

¹⁸ Cf. «Aber all das ändert nichts daran, daß ein Sakrament im Grunde ein wirksames Wort ist und bleibt». K. Rahner, «Wort und Eucharistie», 330; «Parola ed eucaristia», 135.

Negli altri sacramenti, anche nel sacramento della giustificazione, cioè nel Battesimo, questa parola efficace viene detta in una forma che comprende l'elemento, il gesto rituale, deriva dalla disposizione positiva di colui che costituisce la parola efficace. Circa il rapporto fra materia e forma, nei sacramenti, non possiamo dimenticare che l'elemento materiale nel sacramento, cioè l'acqua, sia la cosa determinante. La realtà soprannaturale può comunicarsi soltanto per mezzo della parola umana. Rahner mette in risalto il bisogno della parola, perché la realtà soprannaturale viene comunicata ad ogni essere umano mediante la parola, non tramite fatti naturali. La parola, aggiunge Rahner, «è necessariamente e inevitabilmente l'elemento decisivo anche nella manifestazione della grazia chiamata sacramento, mentre l'elemento oggettivo e concreto vi subentra solo nella misura in cui è da essa assorbito»¹⁹. La parola è un elemento mediante il quale la verità salvifica viene offerta e accettata con la fede personale oppure rifiutata. Come si trasforma la persona dopo la risposta positiva? Si continua a riflettere.

L'esistenza e la dignità ridonate ai giustificati

La teologia rahneriana, fin dall'inizio della ricerca scientifica sul rapporto fra l'essere umano e Dio, riflette queste due entità perché vuole capire bene e in pieno contesto l'identità e la reciproca dipendenza della relazione di esse. La persona umana sino alla fine della sua storia non avrà mai imparato totalmente che cosa sia la sua essenza. Che cosa significa l'esistenza piena? In ogni caso, un'esatta delimitazione tra natura e grazia e con ciò un concetto veramente puro della natura, si può raggiungere solo con l'aiuto della rivelazione. Perché questa ci aiuta a riflettere che cosa in noi è grazia e a distinguere questa grazia dalla realtà della nostra esperienza esistenziale e così ad ottenere la natura pura. Secondo Rahner, l'essenza propria dell'essere personale sta nell'essere ordinato, per natura, alla comunione personale con Dio in un amore che deve essere ricevuto come libero dono²⁰. Naturalmente si deve definire l'essenza

¹⁹ «Von daher ist darum auch das Wort in der Erscheinung der Gnade, Sakramente genannt, notwendig und unweigerlich das entscheidende Element und tritt ein objektives, dinghaftes Element in diese Erscheinung des Übernatürlichen nur ein, insofern es in diese Aussage im Wort aufgenommen ist». K. Rahner, «Wort und Eucharistie», 331; «Parola ed eucaristia», 137.

²⁰ «Könnte man da nicht mit einem scheinbaren Recht sagen: es ist gerade das Wesen des personalen Seienden (seine Paradoxie, ohne die man es gar nicht verstehen kann), daß es auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Liebe hingeordnet ist (von Natur aus) und eben diese Liebe als freies Geschenk empfangen muß?». K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schr. z. Th.*, I, Einsiedeln 1964 [o. ted. 1960],

della grazia soprannaturale da se stessa e non solamente partendo dalla natura. E dice Rahner, che «[...] la sua essenza è l'auto-comunicazione di Dio nell'amore»²¹.

Dio vuol comunicarsi, effondere il suo amore, che è lui stesso. Tutto il resto nel mondo esiste perché possa esistere quest'unica realtà: l'amore infinito di Dio che vuole ridonare la dignità redenta alle persone, senza la macchia del peccato originale. Rahner chiarisce, che:

La colpa, presa in senso stretto, è sempre un atto di opposizione a Dio e al suo Cristo, il Quale pur essendo immune dal peccato ha sofferto e vinto il peccato; è un atto di avversione allo Spirito di Cristo, tramite il quale Egli ha santificato la sua Sposa con la parola di vita nell'acqua del Battesimo²².

Nella Chiesa, peccato e santità non hanno lo stesso identico rapporto con il principio intrinseco della Chiesa, e di conseguenza costituiscono due componenti uguali della sua essenza.

Nella teologia rahneriana si sottolinea che la Chiesa è sempre molto più di una semplice associazione, di una realtà giuridica, perché s'è vincolata ad essa il Santo Spirito di Dio²³. Il peccato e la colpa, dunque, sussistenti nella Chiesa, non sono l'espressione rivelatrice di ciò che la Chiesa è nella sua radice più vitale, sono una sua contraddizione. La colpa è una opposizione all'intima essenza della Chiesa. Il suo peccato resta sempre una realtà in netta contraddizione con la sua essenza.

Rahner, mettendo in evidenza la realtà della colpa, del peccato, vede che in Cristo la conseguenza rivelatrice del peccato può servire a superarlo definitivamente²⁴. Dio crea colui che può amare, cioè l'essere umano. La persona

331; tr. it., «Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 56.

²¹ «Richtig ist, daß ihr Wesen die Selbstmitteilung Gottes in Liebe ist». K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», 334; «Rapporto tra natura e grazia», 60.

²² «Denn die Schuld streng als solche ist immer ein Widerspruch gegen Gott und seinen Christus, der ohne Sünde die Sünde ausgelitten und überwunden hat, ein Widerspruch gegen den Geist Christi, durch den er seine Braut im Wort des Lebens durch die Wassertaufe geheiligt hat». K. Rahner, «Kirche der Sünder», in *Schr. z. Th.*, VI, Einsiedeln 1965 [o. ted. 1947], 313; tr. it., «Chiesa dei peccatori», in *Nuovi saggi I*, Roma 1968, 432.

²³ «Die Kirche ist immer mehr als ein Verein, mehr als "Rechtskirche" und Konfessionsorganisation, weil sich mit ihr untrennbar der Heilige Geist Gottes verbunden hat». K. Rahner, «Kirche der Sünder», 312; «Chiesa dei peccatori», 431.

²⁴ Nell'economia della salvezza, il cui centro è la croce di Cristo, anche il dolore della colpa commessa, l'angoscia e la desolazione insite nel peccato sono tutti fattori che possono assurgere a manifestazione e a fattiva accettazione della croce di Cristo nel mondo: «[...] in der konkreten Ordnung des Heiles, deren erstes und letztes Achsenkruz eben das Kreuz Christi ist, können auch Leid der einmal begangenen Schuld, ihre menschliche

entra nel dialogo redentivo con Dio. Di poter ricevere l'amore, che è Dio stesso, deve avere una potenza reale per possedere questo amore. Perciò, nota Rahner, «[...] questa potenza è quanto v'è in lui di più intimo e personale: il centro e la radice di tutto ciò ch'egli è»²⁵. Così il singolo resta sempre ciò che fu creato, l'ardente aspirazione verso Dio stesso nella immediatezza della sua vita trinitaria. Importante è, in questo rapporto, che la persona quale reale interlocutore di Dio riceva quest'amore come un libero dono.

Secondo Rahner, la *natura*, interpretata teologicamente, indica un residuo astratto dal complesso concreto umano, cioè qualitativamente parlando, è una realtà che rimane, se si sottrae come indebito l'esistenziale soprannaturale, e deve avere un senso e una possibilità di esistenza concreta, anche a prescindere dall'esistenziale soprannaturale²⁶. Questa natura non è una entità chiaramente definibile. Rahner spiega che la persona può fare l'esperienza su sè stessa solo nell'ambito dell'amorosa volontà soprannaturale di Dio, non può presentare la natura in uno stato chimicamente puro, separata dal suo esistenziale soprannaturale²⁷. Questa esperienza nasce dal supremo mistero della fede cristiana, dunque, dipende dal mistero dell'incarnazione che essa costituisce. L'ordine della grazia è conseguenza del mistero dell'incarnazione. Rahner spiega che:

[...] la grazia assume un carattere cristologico molto più radicale; il Logos divenuto mondo non è soltanto l'effettivo mediatore della grazia per i suoi meriti (che son necessari soltanto perché Adamo ha perso questa grazia per propria colpa), ma

Ausweglosigkeit, die Angst und Trostlosigkeit, die an ihr ist, das irdische Dunkel, das uns die Schuld und das aus Schuld folgende Leid oft so ununterscheidbar ineinanderfließen läßt, zur Erscheinung und zum Mitvollzug des Kreuzes Christi in der Welt werden, kann in Christus die offenbarende Folge der Sünde zu ihrer Überwindung werden». K. Rahner, «Kirche der Sünder», 313; «Chiesa dei peccatori», 433.

²⁵ «Insofern ist diese Potenz sein Innerstes und Eigentlichstes, die Mitte und der Wurzelgrund dessen, was er überhaupt ist». K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1964, 338; tr. it., «Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 66.

²⁶ «Natur im theologischen Sinn (im Gegensatz zur Natur als faktisch immer antreffbarem substantiellen Bestand eines Seienden), d. h. als Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist somit ein Restbegriff. Das will sagen: es muß von dem gemachten Ansatz aus eine Wirklichkeit im Menschen postuliert werden, die bleibt, wenn das übernatürliche Existential als ungeschuldetes abgezogen wird, und einem Sinn und eine Daseinsmöglichkeit haben muß, auch wenn das übernatürliche Existential als fehlend gedacht wird (denn sonst wäre eben von ihr aus dieses Existential doch notwendig gefordert, und dieses könnte dann nur als Moment an der Schöpfung überhaupt dem bloß möglichen Menschen ungeschuldet sein». K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», 340; «Rapporto tra natura e grazia», 70.

²⁷ Cf. K. Rahner, «Natur und Gnade», in *Schr. z. Th.*, IV, Einsiedeln 1964 [o. ted. 1960], 214–215; tr. it., «Natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 86–87.

è colui che nel suo libero divenir mondo (*Weltwerdung*) crea l'ordine naturale e quello della grazia del mondo come proprio presupposto (natura) e ambiente (grazia della creatura spirituale)²⁸.

La grazia, dunque, è Dio stesso, è la sua autopartecipazione, in essa egli stesso si dona alle persone. È l'atto dell'amore divino, del quale il singolo dispone soltanto nella misura in cui egli è stato spinto da questo amore. Questa grazia trasforma la nostra vita cosciente, trasforma la nostra esistenza²⁹. La grazia, nella sua essenza intima nell'essere umano, è sostanzialmente una vocazione, una sublimazione e una divinizzazione della natura³⁰. Il singolo è riconosciuto adeguatamente nella sua essenza soltanto quando viene compreso come *potentia oboedientialis* aperto verso la vita divina e tale apertura è la sua natura vera³¹.

La persona, secondo la dottrina cristiana, è un'autentica unità di materia e di spirito. Che cosa realmente siano queste componenti in essa si può considerare soltanto nella stretta unità di loro. La scienza naturale conosce già molto circa la materia, però, come osserva Rahner, non ha conoscenza della materia stessa nella dimensione umana. Che cosa sia la materia, si può dire, quando l'essere umano sia la base della riflessione su di essa. Anche, non si può spiegare, che cosa sia lo spirito senza la base della natura umana. Dunque, basandosi sull'esperienza originaria che la persona ha di sé stesso, Rahner spiega che:

[...] spirito è l'uomo unitario, in quanto giunge a prender coscienza di sé stesso ritornando completamente su di sé, e precisamente perché è sempre polarizzato verso la realtà assoluta in genere nonché verso la sua unica causa chiamata Dio, sicché il ritorno su sé stesso e la sua polarizzazione verso la totalità d'una realtà

²⁸ «Nimmt man dies an [...] dann erhält die Gnade einen viel radikaleren christologischen Charakter; der welthaft gewordene Logos ist nicht nur der faktische Vermittler der Gnade durch sein Verdienst (das nur notwendig ist, weil Adam diese Gnade verscherzt hat), sondern er ist der, der in seiner freien Weltwerdung die natürliche und die gnadenhafte Ordnung der Welt als seine eigene Voraussetzung (Natur) und seine Umwelt schafft (Gnade der übrigen geistigen Kreatur)». K. Rahner, «Natur und Gnade», 222; «Natura e grazia», 100.

²⁹ È importante sottolineare che Rahner nota l'esistenza degli atti elevati soprannaturalmente dalla grazia non soltanto in chi è giustificato. Spiega che c'è anche la grazia fuori della Chiesa e dei suoi sacramenti, perché la grazia è data anteriormente ad una decisione esistenziale, come *offerta* e come *possibilità* della libera azione salvifica. Cf. K. Rahner, «Natur und Gnade», 226-227; «Natura e grazia», 106-107; anche K. Rahner, «Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 55; tr. it., «Riflessioni teologiche sui problemi fondamentali della cura d'anime», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 78.

³⁰ Cf. K. Rahner, «Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge», 53; «Riflessioni teologiche sui problemi fondamentali della cura d'anime», 75.

³¹ Cf. K. Rahner, «Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge», 63; «Riflessioni teologiche sui problemi fondamentali della cura d'anime», 90.

possibile nonché della sua causa, si condizionano a vicenda. [...] Per materia invece l'uomo intende sè stesso e l'ambiente che necessariamente lo circonda, in quanto l'atto del ritornare su sè stesso [...]³².

Dunque, l'essere umano sperimenta il mondo e sè stesso come materia, anche come materia ha la possibilità di aver contatti con gli altri esseri in questo mondo, limitati dallo spazio e dal tempo. Invece, il lato spirituale ispira ogni persona ad essere capace di entrare più in sè stessa come preconstituita in qualcosa di diverso da sé. Rahner riflettendo questo ruolo in ogni essere umano, dice che egli incontra, tramite questa dimensione spirituale, l'essere che ha già incominciato ad esistere, come esteso nel tempo e nella storia naturale. Esaminando l'intima correlazione tra lo spirito e la materia e il rapporto temporale fra essi, Rahner afferma che la materia si evolve nello spirito. La conclusione è che, la persona nella pienezza entitativa sperimenta il fenomeno del divenire e della trascendenza. Il concetto di una trascendenza oltre sè stessi, cioè di autotranscendenza, include anche, come sottolinea Rahner, la trascendenza verso qualcosa di entitativamente superiore³³. Possiamo, dunque, dire dal punto di vista metafisico che, nel mondo che si esprime nella storia, alcune cose non sono presenti sin da principio, ma vengono create con il tempo.

La materia si è evoluta nella vita e nella esistenza dell'essere in quella autotranscendenza e trascendenza che è attiva tutto il tempo. Siccome questa storia della natura, nell'essere umano, viene elevata, dice Rahner, dal soffio della libertà, tale storia naturale raggiunge il suo ultimo traguardo proprio nella libera storia dello spirito³⁴.

³² «[...] Geist ist der eine Mensch, insofern er zu sich selbst in einem absoluten Sichselbstgegebenheit kommt, und zwar dadurch, daß er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einem Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist und daß diese Rückkehr zu sich selbst und die Verwiesenheit auf die absolute Ganzheit möglicher Wirklichkeit und deren Grund sich gegenseitig bedingen. [...] Als Materie begreift der Mensch sich und seine zu ihm notwendig gehörende Umwelt, insofern der Akt dieser Rückkehr zu sich in der Erfahrung der Verwiesenheit in das liebend anzunehmende Geheimnis immer und primär nur geschieht in einer Begegnung mit dem Einzelnen, dem von sich aus Zeigenden, dem konkreten Unverfügbaren und, obzwar endlich, unausweichlich Gegebenen». K. Rahner, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung» in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1964, 189; tr. it., «La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 135–136.

³³ Cf. «Es ist hierzu nur noch zu bemerken, daß dieser Begriff der Selbsttranszendenz auch die Transzendenz ins substantiell Neue, den Sprung zum Wesenshöheren einschließt». K. Rahner, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», 192; «La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», 141.

³⁴ Cf. «Insofern diese Geschichte der Natur im Menschen in Freiheit hinein aufgehoben ist, kommt diese Naturgeschichte in der freien Geistesgeschichte zu ihrem Ziel». K. Rahner,

Dato che il singolo non è inattivo spiritualmente nella natura, la sua storia non è soltanto la storia civile o ideologica ma anche una trasformazione attiva del mondo materiale verso uno più trascendente, cioè spirituale. Soltanto l'attività che è spirituale e attraverso la trascendenza che è attiva sulla natura, il singolo con la sua natura arrivano alla loro fine, cioè verso l'assoluta realtà di Dio, che è un mistero infinito:

Luomo è realmente l'essenza relazionata al sacro mistero, poiché la sua essenza vera e propria in quanto spirito è la sua trascendenza. [...] Uomo vive sempre ed ovunque del mistero santo anche quando non è cosciente ; la luce della sua coscienza si fonda nell'incomprensibilità di questo mistero ; la vicinanza di ciò di cui si occupa è costituita dalla riservatezza discostante del mistero ; la libertà della sua disposizione si fonda nel suo venire, disposto dalla realtà santa³⁵.

L'essere umano è stato creato a immagine di Dio. La somiglianza della persona arriva dal fatto della sua essenza spirituale con Dio. Rahner la chiama trascendenza. L'esperienza trascendentale, siccome è fondata tra l'essere assoluto e spirito creato, appare nel modo, spiega Rahner, «[...] per la sua anonimità, indefinibilità, indeterminabilità e per la sua disposizione che governa in maniera inappellabile conoscenza e libertà»³⁶ di un reale mistero. L'essere è colui che ha sempre a che fare con il mistero santo, perché vive la realtà spirituale. Dio è essenzialmente presente in rapporto con le persone, secondo Rahner, se la persona umana è essenzialmente volta al mistero. Tra loro si crea l'unione essenziale, quale è possibile attraverso la grazia. Come afferma

«Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», 195; «La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», 146.

³⁵ «Der Mensch ist also wirklich, weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist, das Wesen des heiligen Geheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Umgreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht. [...] Der Mensch lebt immer und überall, gerade auch dort, wo er sich dessen nicht bewußt ist, aus dem heiligen Geheimnis; die Helle seines Bewußtseins gründet auf der Unbegreiflichkeit dieses Geheimnisses; die Nähe dessen, womit er umgeht, wird konstituiert durch die abweisende Verschlossenheit des Geheimnisses; die Freiheit seiner Verfügung gründet in seinem Verfügutsein durch das unverfügbare». K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 74-75; tr. it., «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 427-428.

³⁶ Cf. «Aber es versteht sich doch wohl von selbst, daß in dieser transzendentalen Erfahrung ihr Woraufhin, das absolute Sein, sich so zeigt, daß es wegen seiner Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit, Unverfügbarkeit und wegen seiner über Erkenntnis und Freiheit inappellabel waltenden Verfügung wirklich das Geheimnis schlechthin ist [...]». K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», 74; «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», 427.

Rahner, la persona in quanto elevata dalla grazia è quell'essere spirituale che ontologicamente è orientato alla *visio beatifica*³⁷.

Dunque, grazia come realtà strettamente soprannaturale, include in fondo *visio beatifica*. Attraverso essa, il singolo si orienta verso l'immediatezza di Dio, che rimane incomprendibile. Rahner si riferisce all'incomprendibilità di Dio, perché, secondo lui, è data all'essere quale contenuto della sua visione e pertanto quale beatitudine del suo amore³⁸. Questa incomprendibilità ha il suo carattere positivo, perché se non fosse compresa proprio come incomprendibile, non sarebbe quella divina. Dunque la grazia e la *visio beatifica* sono i mezzi che rendono possibile la vicinanza immediata e radicale del sacro e incomprendibile mistero. Pertanto Rahner aggiunge che la grazia rende Dio sperimentabile come sacro mistero. La persona vive tutta la vita il rapporto con questo mistero, che dà a lui la sua essenza. Il singolo esiste nella natura e nella sua predestinazione alla grazia, perché Dio ha voluto l'uomo-Dio, perché egli stesso ha voluto rivestire il composto umano, perché ormai non esiste più alcuna verità di Dio che non sia anche la verità dell'uomo. Dio non esisterebbe, se non esistesse l'uomo³⁹. La trascendenza è condizione della possibilità di ogni soggetto spirituale e il suo obiettivo è il sacro mistero. Il culmine del rapporto della persona con Dio, della conoscenza di Dio, è la conoscenza del mistero supremo come tale.

La possibilità di aver rapporto con Dio, di essere in relazione con lui, eleva il singolo ad una dignità irripetibile. Rahner sottolinea che:

La dignità dell'uomo consiste nel potere e nel dovere di aprirsi all'amore partecipante Dio in Cristo: e ciò in una società differenziata nel sesso e nel processo spaziale-temporale della storia, in cui l'uomo conosce sempre più se stesso e progredisce gradualmente verso la comunione immediata e personale con il Dio infinito⁴⁰.

³⁷ Cf. «Der Mensch ist als der durch die Gnade erhöhte dasjenige geistige Wesen, das ontologisch auf die visio beatifica ausgerichtet ist». K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», 75; «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», 429.

³⁸ Cf. «Dem Schauenden ist die Unbegreiflichkeit Gottes als Inhalt seiner Schau und so gerade als Seligkeit seiner Liebe gegeben». K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», 76; «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», 430.

³⁹ Cf. K. Rahner, «Dienst am Menschen», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 460; tr. it., «Al servizio dell'uomo», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 678.

⁴⁰ «Die wesenhafte Würde des Menschen besteht darin, daß innerhalb einer geschlechtsdifferenzierten Gemeinschaft in raumzeitlicher Geschichte der Mensch geistig sich erkennend und sich selbst frei auszeugend auf die unmittelbare personale Gemeinschaft mit dem unendlichen Gott hin sich der diesen Gott selbst mitteilenden Liebe in Jesus Christus öffnen kann und öffnen soll». K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», in *Schr.*

Nella teologia rahneriana il rapporto fra Dio e la persona è determinante. Da esso dipende tutto in questo mondo. L'essere umano viene da Dio, ma è anche orientato a lui. Fra loro esiste un intimo dialogo intessuto di conoscenza, fede ed amore, che di conseguenza dà la possibilità della dignità umana. La dignità può venir considerata come disposizione e come obbligo. La realizzazione, l'accettazione e la difesa della sua dignità costituiscono la libertà fondamentale dell'essere umano. La dignità può essere perduta. La dignità presente una volta non può cessare semplicemente di esistere, può invece funzionare come dignità rinnegata e come motivo di condanna e di giudizio. Di conseguenza, la dignità non può essere mai data come obiettività definita.

Rahner sottolinea che siccome la persona dispone di una autocoscienza libera, la dignità gli è data come fine, salvezza o condanna della sua libertà⁴¹. La dignità dell'essenza dell'essere viene considerata formalmente al livello dell'esistenziale naturale e soprannaturale⁴². Con la dignità e l'essenza si può distinguere la pluralità di elementi esistenziali della persona umana. Secondo il pensiero rahneriano si distinguono tali elementi esistenziali: l'individuo è un essere corporeo–materiale in una vita biologicamente comunitaria, l'individuo è intelligente, è persona, creatore di una cultura, con una storia, egli è religioso, orientato a Dio, ed a questo livello orientato a Cristo. Questo rapporto significa che la persona umana ha la possibilità di una comunicazione ontologica, personale con Gesù. Dio in Cristo ha fatto suo il volto dell'uomo, ha aperto definitivamente ed in maniera insuperabile la realtà dell'essere umano a Dio. Dunque, Rahner spiega che come unico mezzo di pronunciare una parola definitiva su Dio sia lo studio della persona umana, e viceversa, per dire definitivamente qualcosa su di essa, è necessario muovere da Dio⁴³.

z. *Th.*, II, Einsiedeln 1962 [o. ted. 1961⁵], 250; tr. it., «Dignità e libertà dell'uomo», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 400.

⁴¹ Cf. «Diese Wesenswürde ist dem Menschen für sein freies Selbstverständnis vor–gegeben als Ziel seiner Freiheit, als deren Heil oder deren Gericht». K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», 251; «Dignità e libertà dell'uomo», 401.

⁴² Rahner chiaramente descrive due realtà nell'uomo: naturale e soprannaturale. L'essere persona cioè l'essenza naturale dell'uomo significa essere nel corpo e nel mondo. Essere nel mondo interpone diversità dei tanti livelli, tali che l'uomo è spirito – resta sempre se stesso come soggetto separato dall'oggetto e rivolto ad unità perfetta; l'uomo libero; l'uomo è individuo – ogni uomo è una individualità irripetibile; l'uomo come persona forma una società, cioè non si oppone alla comunità, è orientato alla comunità con altre persone. Invece esistenziale soprannaturale significa che la persona umana è chiamata alla comunità immediata – personale con Dio, in Cristo. Questo esistenziale soprannaturale è per l'uomo in quanto persona libera, dono di Dio – grazia. Cf. K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», 252-253; «Dignità e libertà dell'uomo», 403-404.

⁴³ Cf. «Er ist ein Christus–bezogenes Wesen, das heißt sein Wesen steht in einer ontischen und geistig–personalen Kommunikationsmöglichkeit mit Jesus Christus, in dem Gott

L'uso della libertà pone l'essere umano davanti a un dilemma: degradarlo o perseverarlo nella grazia di Dio e portarlo alla sua perfezione. Così la persona si trova o nello stato di colpa o nello stato di redenzione. Obiettivamente però la persona umana, nella sua essenza e nella sua dignità, postula un rispetto incondizionato, un rispetto assoluto. L'assolutezza della dignità della persona umana vien posta in un ordine di realtà essenzialmente superiore dalla vocazione che chiama il singolo a farsi collaboratore di Dio. Il rapporto dialogico della persona con Dio si presenta non soltanto tramite la dignità del creato, ma anche attraverso la libertà:

Libertà può esistere solo là dove è possibile un'apertura trascendente al Dio infinito, solo cioè nella persona spirituale. La libertà è il compimento che la persona dà a se stessa, lavorando su un materiale finito agli occhi del Dio infinito. [...] Senza libertà, l'uomo non potrebbe instaurare un rapporto responsabile con Dio, farsi suo collaboratore e non semplice esecutore, non potrebbe esser soggetto di colpa di fronte al giudice, e Dio non gli potrebbe offrire la redenzione, né l'uomo accettarla venendo così sollevato allo stato di grazia⁴⁴.

La libertà è, da una parte, una via per giungere a possedere sempre più perfettamente e a portare a pienezza la propria persona e la sua assoluta dignità davanti a Dio, però, dall'altra, porta il pericolo di autodistruzione umana. Così, la libertà come atto è un elemento della dignità assoluta della persona, dall'altra parte, essa è legata a condizioni mondane. Ma sempre la libertà ha un valore alto perché come decisione personale è autoresponsabile delle sue conseguenze. Il luogo indispensabile per la libertà nel mondo, lo rappresenta la Chiesa. La Chiesa è davvero il sacramento della libertà. Già nella Sacra Scrittura è affermato che la Chiesa è il sacramento, il segno della libertà: «Ove è lo Spirito del Signore, là è la libertà» (2 Cor 3, 17). La libertà annunciata da

für immer das Antlitz eines Menschen zu seinem eigenen gemacht und die Wirklichkeit eines Menschen endgültig und unüberbietbar auf Gott hin geöffnet hat, wodurch erst die reale Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesgemeinschaft aller Menschen endgültig begründet worden ist. Daher kann von Gott nur endgültig gesprochen werden, indem auch darin – also inmitten der Theologie – Anthropologie getrieben wird; und von einer Anthropologie, von dem Wesen und der Würde des Menschen kann eine letzte Auskunft nur gegeben werden, wenn Theologie über Gott und von Gott her getrieben wird». K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», 253; «Dignità e libertà dell'uomo», 404-405.

⁴⁴ «Sie ist also nur dort möglich, wo eine transzendente Offenheit auf den unendlichen Gott gegeben ist, also in der geistigen Person. Freiheit ist Selbstvollzug der Person am endlichen Material vor dem unendlichen Gott. Sie ist darum auch ein Datum der Theologie, der theologischen Anthropologie. Denn ohne sie stände der Mensch nicht handelnd und verantwortlich, dialogisch und partnerhaft vor Gott, könnte er nicht Subjekt von Schuld vor Gott, von angebotener und angenommener Erlösung und Bagnadigung sein». K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», 259-260; «Dignità e libertà dell'uomo», 414.

Paolo non è la libertà civile e politica, non è neanche il libero arbitrio psicologico. La libertà a cui Paolo allude è quella che dà il vero senso alla vita libera in Dio, è la libertà cui dobbiamo esser restituiti dalla redenzione operata da Cristo e a cui si entra tramite il sacramento della giustificazione. Per conto nostro siamo prigionieri del destino, della morte, siamo schiavi del peccato, della nostra limitatezza, siamo proprio creature prive di libertà.

Dunque quando ci vengono donati nel Battesimo lo Spirito di Dio, la sua infallibile verità, la sua forza e la sua vita, allora diventiamo realmente liberi. Liberi soprattutto dal peccato, nonché da tutte le altre potenze schiaviste di questo mondo. Il luogo di questo Spirito liberatore è la Chiesa. Come riflette Rahner, la sua base naturale, cioè il suo stesso essere, è costituito dall'immediato rapporto con Dio fondato sulla libertà⁴⁵. La Chiesa, dice Rahner, è la comunità dei chiamati alla libertà di Dio; sicché la sua legge si può chiamarla la legge della libertà⁴⁶. La libertà è elemento fondamentale di salvezza approntato dalla redenzione alla Chiesa. Il battezzato è l'essere libero per eccellenza, che dovrebbe vivere in sè stesso quanto nella Chiesa, perché essa è stata data in maniera sovrabbondante nello Spirito di Dio elargitoci visibilmente nella Chiesa, nella sua parola e nei suoi sacramenti, affinché la vita delle persone umane sia assurta a sacramento di libertà dei figli di Dio.

Parole chiave: soprannaturale, grazia, natura, Gesù Cristo, uomo, l'incarnazione, la giustificazione, la salvezza.

Bibliografia:

1. K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1964, 323-345; trad. italiana, «Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 43-77.
2. K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 51-99; trad. italiana, «Sul concetto di mistero nella teologia cattolica», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 391-465.
3. K. Rahner, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1964, 183-221; trad. italiana, «La cristologia

⁴⁵ La Chiesa resta sempre una Chiesa di uomini peccatori. Essa pone l'uomo davanti al Dio giusto, annuncia il giudizio di Dio che non farà distinzione di ranghi ma secondo libera scelta verso la salvezza. Cf. K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», 272-277; «Dignità e libertà dell'uomo», 433-441.

⁴⁶ Cf. «Die Kirche ist die Gemeinschaft der zur Freiheit Gottes Gerufenen, so daß ihr Gesetz das Gesetz der Freiheit genannt wird». K. Rahner, «Menschen in der Kirche», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 333; tr. it., «Uomini della Chiesa», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 494.

- nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 123-197.
4. K. Rahner, «Dienst am Menschen», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 399-489; trad. italiana, «Al servizio dell'uomo», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 587-725.
 5. K. Rahner, «Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 237-271; «Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 339-393.
 6. K. Rahner, «Kirche der Sünder, » in *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln 1965, 301-320; trad. italiana, «Chiesa dei peccatori», in *Nuovi saggi I*, Roma 1968, 415-441.
 7. K. Rahner, «Menschen in der Kirche», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 239-396; trad. italiana, «Uomini della Chiesa», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 341-586.
 8. K. Rahner, «Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 209-236; trad. italiana, «Natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 79-122.
 9. K. Rahner, «Parrhesia», in *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1966, 252-258; trad. italiana, «Parrhesia», in *Nuovi saggi II*, Roma 1968, 319-327.
 10. K. Rahner, «Theologische Erwägungen zu Grundfragen der Seelsorge», in *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, 51-235; trad. italiana, «Riflessioni teologiche sui problemi fondamentali della cura d'anime», in *Missione e grazia*, Roma 1966, 69-340.
 11. K. Rahner, «Theos im Neuen Testament», in *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1964, 91-167; trad. italiana, «Theos nel Nuovo Testamento», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 467-585.
 12. K. Rahner, «Würde und Freiheit des Menschen», in *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1962, 247-277; trad. italiana, «Dignità e libertà dell'uomo», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 395-441.
 13. K. Rahner, «Was ist eine "dogmatische Aussage" ?», in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 1964, 54-81; trad. italiana, «Che cos'è un "asserto dogmatico" ?», in *Saggi teologici*, Roma 1965, 113-165.
 14. K. Rahner, «Wort und Eucharistie», in *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1964, 313-355; trad. italiana, «Parola ed eucaristia», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, 110-171.
 15. K. Rahner, «Personale und sakramentale Frömmigkeit», in *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1962, 115-141; tr. it. di A. Marranzini, «Pietà personale e pietà sacramentale» in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, 277-310.
 16. K. Rahner, *Gott liebt dieses Kind*, München 1957; trad. italiana, *Sul Battesimo. Meditazioni teologiche*, Brescia 1967.
 17. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i.B. 1963; trad. italiana, *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1973.