

N. BUX • G. CAVALCOLI • M. D'AMICO  
B. GHERARDINI • L. NEGRI

# PASSIONE DELLA CHIESA

Amerio e altre vigili sentinelle



La Chiesa sta vivendo un momento difficile e gli attacchi e le sofferenze provengono soprattutto dal suo interno, ma come ha ricordato Benedetto XVI «il danno maggiore essa lo subisce da ciò che inquina la fede (...)».

Tutto, infatti, trae origine dall'incontro con la persona di Cristo, che è la Verità, dove finalmente l'uomo focalizza tutta la realtà e la comprende nel suo senso assoluto: tanto più aumenta la fede in Lui, tanto più la vita si fa testimonianza di Lui. Questo rapporto salvifico non è legato al passato, ma - come ha scritto Giovanni Paolo II - «la contemporaneità di Cristo rispetto all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo che è la Chiesa», ossia è la presenza dei testimoni viventi che rende possibile e che conduce all'incontro autentico con Colui che è «la Via, la Verità e la Vita» (Gv 14, 6).

I saggi di questo libro possono aiutarci a chiarire alcuni nodi della storia recente della teologia e più in generale della Chiesa stessa.

€ 15,00





Centro Culturale Vera Lux - Bologna  
www.centroveralux.it  
info@centroveralux.it

Grafica di copertina: Davide Pezzi

© 2011 IL CERCHIO SRL  
info@ilcerchio.org  
www.ilcerchio.org  
Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-8474-270-4

Non si può non amare la Chiesa fondata da Gesù Cristo, la Chiesa "una, santa, cattolica e apostolica". Sono molti i motivi che si potrebbero elencare per dare ragione di questo amore, ma per il fine del Convegno di cui pubblichiamo gli atti, mi pare che siano particolarmente efficaci le parole che G.K. Chesterton utilizzava per spiegare il perché del suo essere cattolico.

Per il grande apologeta inglese l'aspetto "particolare" che differenzia la Chiesa di Roma è «la capacità di salvaguardare la verità», la «responsabilità di segnalare determinate strade che conducono al nulla o alla distruzione, ad un muro cieco o a un precipizio. (...) al fine di prevenire la possibilità che le persone perdano il loro tempo, o le loro vite»<sup>1</sup>.

In questo contesto risultano particolarmente importanti le parole pronunciate da Benedetto XVI nell'omelia della solennità 2010 dei Santi Pietro e Paolo: «il ministero petrino è garanzia di libertà nel senso della piena adesione alla verità, all'autentica tradizione, così che il Popolo di Dio sia preservato da errori concernenti la fede e la morale». Purtroppo su questo tema, anche all'interno della Chiesa, molti non hanno orecchie per udire.

Il rapporto tra la categoria della verità e il dogma cattolico è così intimo che intaccata l'una si fa debole l'altro e quindi, in un'epoca dove

1 G.K. CHESTERTON, *Perché sono Cattolico. (e altri scritti)*, Gribaudi. Milano 2007, pag. 10.  
2 *Ibidem*, pag. 13.

pare che "la dittatura del relativismo" sia predominante, assistiamo ad una crisi di fede che molti definiscono come una vera e propria apostasia. Per comprendere il cuore del problema occorre ritornare ancora una volta al famoso discorso di Benedetto XVI a Regensburg, laddove si parla della necessità «dell'allargamento del nostro concetto di ragione», capace cioè di superare le strettoie di un razionalismo empirico che di fatto riduce la verità al misurabile. Romano Amerio nella sua importante opera *Iota Unum* esprime ciò in modo preciso: «alla base del presente smarrimento vi è un attacco alla potenza conoscitiva dell'uomo», quello che egli chiama "pirronismo" e che in estrema sintesi consiste nella presunta incapacità di poter raggiungere la verità. Questa sfiducia nella verità si traduce nella crisi dell'autorità e della dottrina della Chiesa come "garanzie di libertà", così il fedele si perde in un caos dottrinale che sfibra la fede e conduce al soggettivismo in campo etico.

Il "pirronismo" si è veramente insinuato nella Chiesa? Al semplice fedele questa domanda potrebbe apparire secondaria, o riservata ad una élite, ma credo che proprio su questo punto l'analisi del teologo svizzero vada considerata con molta attenzione, perché ha conseguenze che si riverberano in tutto il Corpo ecclesiale. In alcuni ambienti si vuol far credere che questo tema sia parte di un tradizionalismo ideologico, invece, la possibilità di poter conoscere la verità - la verità tutta intera - non ha etichette, né fazioni, ma è fondamentale al corretto rapporto tra fede e ragione, alla effettiva possibilità di parlare di "ragione credente" e "fede ragionante". Solo così c'è spazio per un autentico dialogo nel "cortile dei gentili", solo in questo caso la proposta della fede assume in pieno la sua ragionevolezza, parimenti equidistante dal fideismo e dal razionalismo.

È sempre più chiaro ormai come il facile abbraccio con filosofie alla moda abbia intaccato la teologia, producendo in alcuni casi «dottrine fuorvianti» che il Papa stesso ha richiamato nell'omelia citata parlando di Comunità che ne «spatiscono l'influenza». Qui si colloca il ruolo delle vigili "sentinelle" che non hanno cessato di indicare la giusta rotta alla barca di Pietro, e qui va considerato con attenzione il discorso sull'interpretazione del Concilio Ecumenico Vaticano II, che in alcuni casi ha determinato vere e proprie derive, sottolineate sia dal Magistero del regnante pontefice, sia dal suo grande predecessore Giovanni Paolo II.

3 R. AMERIO, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica*, Lindau, Torino 2009, pag. 314.

In estrema sintesi spero di aver dato le motivazioni che hanno portato il Centro Culturale Vera Lux all'organizzazione di questa giornata di studio dal titolo "Passione della Chiesa, Amerio e altre vigili sentinelle". A volte vi è la tentazione di non parlare di questi problemi perché si ritiene siano già stati ripetuti troppe volte, oppure perché si pensa generino chiusure negli interlocutori, ma a ben guardare il lavoro è tutt'altro che compiuto, pertanto speriamo che l'autorevole contributo dei relatori possa aiutare a chiarire alcuni nodi della storia recente della teologia e più in generale della Chiesa stessa.

Ringraziamo innanzitutto S.E. Mons. Luigi Negri che ha accettato di partecipare ai lavori e ha accolto nella Diocesi di S. Marino-Montefeltro questo nostro incontro, il suo autorevole apporto sul ruolo di Benedetto XVI conclude la successione degli interventi: Don Nicola Bux ha aperto parlando delle origini dell'attuale crisi dottrinale, il Prof. D'Amico ha analizzato l'opera di Romano Amerio e P. Giovanni Cavalcoli ha focalizzato l'attenzione sull'interpretazione della libertà in Tomas Tyn e Karl Rahner. In questa pubblicazione si trova anche un contributo di Mons. Brunero Gherardini che, pur non essendo stato presente al Convegno, ha voluto donarci questo lavoro che porta ulteriore rilevanza al dibattito. Ad ognuno va il nostro grazie per la testimonianza di amore alla Chiesa che hanno fornito in questa occasione.

La Chiesa sta vivendo un momento difficile e purtroppo gli attacchi e le sofferenze provengono soprattutto dal suo interno, ma come ha ricordato Benedetto XVI «il danno maggiore essa lo subisce da ciò che inquina la fede (...). Tutto, infatti, trae origine dall'incontro con la persona di Cristo, che è la Verità, dove finalmente l'uomo focalizza tutta la realtà e la comprende nel suo senso assoluto: tanto più aumenta la fede in Lui, tanto più la vita si fa testimonianza di Lui.

Questo rapporto salvifico non è legato al passato, ma «la contemporaneità di Cristo rispetto all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo che è la Chiesa», ossia è la presenza dei testimoni viventi che rende possibile e che conduce all'incontro autentico con Colui che è «la Via, la Verità e la Vita» (Gv 14, 6).

Un'interpretazione soggettiva dell'incontro con la Verità conduce inesorabilmente ad un caos dottrinale, etico e morale; diceva Chesterton nel già citato saggio: «coloro che ruppero con le fondamenta della Chie-

4 GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis Splendor*, n° 25.

sa ben presto ruppero anche con le proprie fondamenta, quelli che cercarono di reggersi a prescindere dall'autorità non riuscirono a reggersi affatto». Per interpretare la situazione attuale della Chiesa, allora, sono di straordinaria efficacia queste parole che Benedetto XVI ha pronunziato nell'omelia conclusiva dell'Anno Sacerdotale:

«Anche la Chiesa deve usare il bastone del pastore, il bastone col quale protegge la fede contro i falsificatori, contro gli orientamenti che sono, in realtà, disorientamenti. Proprio l'uso del bastone può essere un servizio di amore. Oggi vediamo che non si tratta di amore, quando si tollerano comportamenti indegni della vita sacerdotale. Come pure non si tratta di amore se si lascia proliferare l'eresia, il travisamento e il disfacimento della fede, come se noi autonomamente inventassimo la fede. (...) Al tempo stesso, però, il bastone deve sempre di nuovo diventare il vincastro del pastore - vincastro che aiuti gli uomini a poter camminare su sentieri difficili e a seguire il Signore».

Alla luce di questo insegnamento risulta quindi molto importante saper riconoscere questi "disorientamenti", queste "eresie" che possono arrecare gravi danni alla vita di fede, al cammino di sequela del Signore Risorto.

La lettura degli atti del nostro convegno possa essere d'aiuto a coloro che sinceramente sono alla ricerca della Verità.

## ALL'ORIGINE DELLA CONFUSIONE DOTTRINALE ODIERNA

1. Quarant'anni or sono Hans Urs von Balthasar dava alle stampe *Cordula oder der Ernstfall* in cui descriveva in anticipo la nascita di un sistema che, da oriente a occidente, avrebbe fatto perno sull'autocritica della ragione alla propria finitezza e sul carattere assoluto della libertà: «Nel medioevo i due enunciati sarebbero stati in modo assoluto una contraddizione, perché o l'essere, che può misurare la propria ragione come finita, partecipa in qualche modo della ragione e della verità infinite, e perciò può avere nella propria libertà un principio di infinità, oppure l'essere, che dichiara seriamente che la ragione è finita, dovrebbe anche ammettere (la ragione e la volontà essendo due aspetti correlativi dello stesso spirito) la finitezza della libertà»<sup>1</sup>. Il grande teologo, poi, passava ad esporre le quattro tesi su cui il sistema si sarebbe retto: l'essenza che diventa la funzione dell'esistenza che si progetta liberamente; la libertà che esiste soltanto come intersoggettività; il cosmo che speculativamente può essere immaginato solo come l'autocomunicazione della libertà; infine, poiché tutto l'essere è racchiuso nel circolo tra idea e realtà, che un Dio fuori di questo circolo è superfluo. Ne traeva la conseguenza che il sistema «ora può essere manipolato sperimentalmente senza pericolo»<sup>2</sup>.

1 Tr. it. *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1974.

2 Ivi, p. 61-62.

3 Ivi, p. 65.

5 G.K. CHESTERTON, *Perché sono cattolico...*, cit., pag. 75.

6 BENEDETTO XVI, Omelia in occasione della conclusione dell'Anno Sacerdotale, 11/06/2010.

pensa se stessa come troppo in contrasto con l'ideologia egualitarista e democratica dominante, portando così a una nuova Babele dottrinale e amministrativa che non può più essere confusa, se non in malafede, con una crisi dovuta alla comprensione e all'interpretazione del Concilio.

Nel 1984 il cardinal Ratzinger legava tutta la crisi del Cattolicesimo a quattro elementi: la perdita della fede in Dio, la perdita della fede nella Chiesa, la perdita della fede nel dogma, la perdita della fede nella Scrittura letta dalla Chiesa: «*Ci si aspettava un balzo in avanti e ci siamo invece trovati di fronte a un processo progressivo di decadenza che si è sviluppato in larga misura proprio sotto il segno di un richiamo al Concilio e ha quindi contribuito a screditarlo per molti. Il bilancio sembra dunque negativo*»<sup>37</sup>.

E noi, a nostra volta, concludiamo osservando che forse l'inizio dell'uscita dalla crisi presente si avrà quando si avrà il coraggio di far risuonare in tutta la sua terribile forza la domanda che Amerio solleva ripetutamente in *Iota Unum*, e che, in filigrana, ne attraversa tutta la trama: «*Tutta la questione circa il presente stato della Chiesa è chiusa in questi termini: è preservata l'essenza del cattolicesimo? Le variazioni introdotte fanno durare il medesimo nella circostanziale vicissitudine oppure fanno trasgredire ad aliud?*»<sup>38</sup>. La domanda va posta non perché possa darsi per il fedele veramente il dubbio che la Chiesa sia passata *ad aliud* – il che significherebbe che non è divinamente istituita e assistita, che non è ontologicamente vera – ma perché solo la serietà assoluta di questa domanda fa comprendere l'estrema severità delle condizioni alle quali dovrà sottomettersi la cosiddetta ermeneutica della continuità, se essa vorrà prodursi e operare con efficacia per il bene della Santa Chiesa Cattolica, la salvezza delle anime, la maggior gloria di Dio.

37 Op. cit., p. 609

38 Op. cit., p. 593

Fr. Giovanni Cavalcoli, OP

## IL CONCETTO DI LIBERTÀ IN RAHNER E TOMAS TYN

### KARL RAHNER<sup>1</sup> E L'ENCICLICA *VERITATIS SPLENDOR*

Nella famosa enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* del 1993 è contenuta la critica della concezione morale di "alcuni autori", non nominati, ma per chi conosce il pensiero di Rahner, non è difficile riconoscerlo, anche se indubbiamente qui saranno coinvolti anche altri moralisti.

Dice il Papa: «*Alcuni autori parlano di una "libertà fondamentale", più profonda e diversa dalla libertà di scelta, senza la cui considerazione non si potrebbero né comprendere né valutare correttamente gli atti umani. Secondo tali autori, il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire ad una "opzione fondamentale", attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma "trascendentale" e "atematica". Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi di esprimerla, sarebbero solamente "segni" o sintomi di essa. Oggetto immediato di questi atti, si dice, non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche "categoriali"). Ora, secondo l'opinione di alcuni teologi, nessuno di questi beni, per loro na-*

1 Per approfondimenti, cf. il mio libro *Karl Rahner Il Concilio tradito*, Edizioni Fede&Cultura, Verona 2009.

tura parziali, potrebbe determinare la libertà dell'uomo come persona nella sua totalità, anche se solamente mediante la loro realizzazione o il loro rifiuto l'uomo potrebbe esprimere la propria opzione fondamentale» (n.66).

Il Papa rivolge a tale concezione la seguente critica: «Queste tendenze sono contrarie allo stesso insegnamento biblico che concepisce l'opzione fondamentale come una vera e propria scelta della libertà e collega profondamente tale scelta con gli atti particolari. (...) Questa capacità si esercita di fatto nelle scelte particolari di atti determinati, mediante i quali l'uomo si conforma deliberatamente alla volontà, alla sapienza e alla legge di Dio. (...) Separare l'opzione fondamentale dai comportamenti concreti significa contraddire l'integrità sostanziale o l'unità personale dell'agente morale nel suo corpo e nella sua anima. Un'opzione fondamentale, intesa senza considerare esplicitamente le potenzialità che mette in atto e le determinazioni che la esprimono, non rende giustizia alla finalità razionale immanente all'agire dell'uomo e a ciascuna delle sue scelte deliberate. (...) La moralità non può essere giudicata se si prescinde dalla conformità o dalla contrarietà della scelta deliberata di un comportamento concreto rispetto alla dignità e alla vocazione integrale della persona umana» (n.67).

Come cercherò di dimostrare in quanto segue, è chiaro che il Pontefice si riferisce se non solo a Rahner, certamente anche a lui, riprendendo i termini stessi del suo linguaggio ("opzione fondamentale" basata sull'"esperienza trascendentale atematica", "atti categoriali" basati sulla conoscenza concettuale).

Dice infatti Rahner: «Nella sua essenza originaria la libertà non è la facoltà di fare o tralasciare arbitrariamente questa o quella cosa di natura categoriale, bensì la struttura fondamentale del soggetto nella sua trascendentalità, in cui egli dispone di se stesso in ordine alla propria validità definitiva»<sup>3</sup>.

È possibile qui vedere un riferimento a quella «libertà fondamentale, della quale parla l'enciclica, mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma "trascendentale"».

2 Dio e Rivelazione, Ed Paoline 1981, p.355.

Dice ancora Rahner: «Vorrebbe dire disconoscere l'essenza della libertà, l'ostinarsi ad intenderla come mera facoltà di scelta tra singoli oggetti esistenti "a posteriori"; tra i quali, accanto a tanti altri, si troverebbe anche Dio, sicché, tra gli oggetti, egli sosterrrebbe una parte specialissima nella scelta operata da questa libertà»<sup>4</sup>. Parole del Papa: «Oggetto immediato di questi atti, si dice, non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche "categoriali")».

Giovanni Paolo II: «Secondo tali autori, il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire ad una "opzione fondamentale", attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma "trascendentale" e "atematica"». Rahner: «La natura fondamentale della libertà (...) non consiste in una facoltà particolare dell'uomo posta accanto ad altre, facoltà attraverso cui egli potrebbe fare o tralasciare questa o quella scelta arbitraria (...) In realtà la libertà è anzitutto la responsabilità che il soggetto ha di se stesso, per cui essa nella sua natura fondamentale si riferisce al soggetto in quanto tale e nella sua totalità»<sup>5</sup>.

In Rahner il livello trascendentale della persona è essenzialmente orientato a Dio: «La libertà è sempre ed in ogni atto una libertà polarizzata sul mistero di Dio, da cui viene sostenuta e corroborata; l'atto della libertà è sostanzialmente sempre atto di auto-donazione dell'uomo alla sovrana provvidenza di Dio»<sup>6</sup>. «In ogni atto libero Dio sussiste - sia pure atematicamente - come sua base portante e come sua finalizzazione ultima»<sup>7</sup>.

Per Rahner Dio non è oggetto di scelta del libero arbitrio, il quale ha per oggetti solo i beni categoriali, ma è termine o, come egli si esprime, "orizzonte" necessario della "trascendenza" dell'uomo, che definisce l'essenza stessa dell'uomo. Per questo Rahner, come vedremo, ammette la possibilità di un rifiuto nei confronti di Dio, ossia del peccato, ma questo no a Dio è sempre vinto dal sì.

3 Nuovi saggi, I, Ed Paoline 1968, p.304.

4 Corso fondamentale sulla fede, Ed Paoline 1978, p.132.

5 Nuovi saggi, I, p.326.

6 Ibid., p.300.

Dice infatti Rahner: «Il no della libertà nei confronti di Dio, poiché nella trascendenza è sorretto da un sì trascendentalmente necessario detto a Dio e non potrebbe affatto essere altrimenti, (...) non va mai concepito come una possibilità della libertà ontologico-esistenzialmente uguale a quella del sì detto a Dio. Il no è una possibilità della libertà, ma tale possibilità della libertà è sempre anche ciò che nel contempo è fallito, degenerato, insabbiato, ciò che per così dire nega ed elimina se stesso».

Rahner confonde l'atto del peccato col contenuto del peccato: il contenuto, certo, è qualcosa di «fallito, degenerato, insabbiato»; ma l'atto purtroppo può essere vivo, forte ed efficace; e non è certo il contenuto del peccato a sopprimere il peccato, ma occorre un atto contrario, che è il pentimento da parte dell'uomo e la grazia sanante e rigenerante da parte di Dio.

#### Libertà e peccato

Ci si può allora domandare: ma allora come è possibile il peccato, se il peccato è il rifiuto di tendere a Dio, di donarsi a Dio e di porre Dio come proprio fine ultimo? Il peccato esiste, dice Rahner, ma si annulla da sé, perché comunque la tendenza verso Dio è necessaria ed invincibile perché caratterizza l'essenza stessa dell'uomo. Il sì prevale sempre sul no. Da qui la convinzione di Rahner che tutti si salvano: «Nell'atto stesso in cui la libertà esprime il suo diniego, sussiste così la reale ed assoluta contraddizione per cui Dio viene contemporaneamente affermato e negato; e questa estrema mostruosità viene al contempo sottratta a se stessa e relativizzata nel tempo». Cioè viene vinta dal sì.

Infatti, dice Rahner, «la concretezza gratuita e storica della nostra trascendenza è sostenuta dall'autocomunicazione di Dio a noi»; essa è «sempre e dappertutto circondata e sostenuta da una dinamica, animata dalla grazia, della nostra esistenza spirituale polarizzata all'assoluta vicinanza a Dio». L'autocomunicazione divina è la grazia, che per Rahner non si perde mai, neppure col peccato più grave.

7 Corso fondamentale, p. 142

8 Ibid., p. 303

9 Ibid., p. 305

Inoltre ci si può domandare: se il peccato già elimina se stesso a causa di questa dialettica fra il sì e il no a Dio, che bisogno c'è allora della redenzione di Cristo? Sono domande molto serie. E se andiamo a vedere che cosa pensa Rahner della Redenzione, scopriremo che egli non la intende come sacrificio riparatore ed espiatorio, ma solo come morte del profeta Figlio di Dio accettata da Dio.

Riprendiamo le parole del Papa: «Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi di esprimerla, sarebbero solamente "segni" o sintomi di essa». Dice Rahner: «Per quanto riguarda le singole azioni libere compiute nella vita, il soggetto non possiede mai una sicurezza assoluta circa la loro qualità soggettiva e quindi morale»<sup>10</sup>. «La libertà è il contenuto di un'esperienza trascendentale soggettiva e non un dato isolabile della nostra empiria oggettiva: di conseguenza nella singola esistenza non possiamo mai indicare un determinato punto concreto della nostra vita e dire: precisamente qui e non in un qualche altro momento c'è stato un vero sì o no radicale a Dio»<sup>11</sup>. «L'uomo non è in grado di ripensare oggettivamente, in modo adeguato e con assoluta certezza, la decisione presa dalla sua libertà»<sup>12</sup>. «Quando questi momenti» (ossia gli atti categoriali) «si verificano, non abbiamo alcuna certezza pura e semplice che essi siano scaturiti dalla nostra libera soggettività e non da quelle dimensioni del nostro essere, che si sono imposte come nostro destino imposto dagli altri»<sup>13</sup>.

Anzi addirittura per Rahner è impossibile distinguere gli atti liberi da quelli deterministici: «Nell'uomo non esiste alcuna chiara distinzione fra quello che egli è per la sua libertà e quello che è per determinazione dovuta alla forma proveniente dal di fuori»<sup>14</sup>. «Lo stato effettivo della libertà non è di per sé accessibile a una riflessione assoluta o a un esame di coscienza che pretendesse di essere un'affermazione definitivamente valida ed assolutamente sicura. L'uomo non sa mai con certezza assolu-

10 Corso fondamentale, p. 138.

11 Ibid., pp. 141-142.

12 Nuovi saggi, I, p. 320.

13 A. GÖRRES-K. RAHNER, *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1969, pp. 228-229.

14 *Saggi di spiritualità*, Ed. Paoline 1969, pp. 324-325).

ta se l'elemento oggettivamente colpevole della sua azione che egli è in grado di constatare con chiarezza, è l'oggettivazione dell'autentica, originaria decisione della libertà nel no detto a Dio (...) ma può senz'altro essere un sì detto a Dio»<sup>15</sup>. «Una giustificazione assoluta e perfettamente riflessa del valore morale concreto di una determinata decisione non è possibile, ed è quindi inutile adoperarsi per cercarla. E' una virtù cristiana quella che ci aiuta a conservare la serenità dinanzi al dubbio che getta un'ombra sul valore morale di ogni decisione»<sup>16</sup>.

Ma allora ci chiediamo: come fa Rahner a fare questa affermazione, se non perché dispone anticipatamente in linea di principio della conoscenza di quella distinzione nel momento stesso in cui la nega nei fatti? Inoltre, in queste condizioni come sarà possibile fare l'esame di coscienza in preparazione alla confessione?

#### Libertà e legge

Ma l'inguaribile incertezza che affetta ogni giudizio morale sull'operato proprio e degli altri per Rahner sorge dal suo scetticismo che riguarda l'oggettività della stessa legge morale e della natura umana che dovrebbe fare da presupposto. La valutazione degli atti categoriali è incerta, perché incerto è il criterio sul quale ci si dovrebbe basare - la legge morale - e sono incerti, anzi "indefinibili" i caratteri della natura umana. Seguiamo questi punti.

La condotta morale, per Rahner, non è regolata dall'osservanza di norme oggettive che Dio abbia inserito nella natura umana, ma dev'essere espressione della "struttura della persona". Dice esattamente Rahner: «L'ethos cristiano non è, in fondo, osservanza di norme oggettive che Dio ha inserito nella realtà: poiché tutte queste norme oggettive sono norme davvero etiche solo là dove siano espressione della struttura della persona»<sup>17</sup>.

Già questo contrapporre osservanza della legge divina e struttura della persona è strano. Infatti nella realtà delle cose la persona si esprime

in modo eticamente valido e legittimo appunto osservando le leggi che Dio ha posto nella natura umana.

Ma questa contrapposizione in Rahner ha una radice teoretica nel dualismo che egli pone tra "natura" e "persona". Egli parla espressamente a questo proposito di "dualismo" come di un dato naturale ed inevitabile, proprio lui che in altri contesti si mostra talmente preoccupato dell'unità dell'individuo umano, da non garantire una sufficiente distinzione tra anima e corpo.

Per Rahner infatti la "natura" è una specie di materiale preesistente la libera decisione della "persona" e a disposizione delle sue insindacabili decisioni, giacché, come si è visto, l'agire della persona non è normato dall'osservanza di una legge naturale oggettiva stabilita da Dio per la natura umana, ma dalla "struttura" della stessa persona. E quando andiamo a vedere qual è questa struttura, Rahner ci ripresenta la concezione postcartesiana della persona come "autocoscienza" e "libertà", che per lui, essendo la concezione "moderna" della persona, dev'essere senz'altro assunta onde ammodernare il concetto di persona.

In questa visuale Rahner parla in uno suo scritto di «*automanipolazione*» dell'uomo e dell'uomo come «*oggetto di sperimentazione*»<sup>18</sup>, cosa che a suo dire sarebbe autorizzata dalle esigenze "culturali", dalle moderne tecnologie e richiesta da una concezione cristiana moderna dell'agire dell'uomo e della sua libertà. Non mi soffermo sui sinistri ricordi che questa "sperimentazione" può evocare pensando ad un passato non troppo recente, anche se dobbiamo ritenere che Rahner non intenda con queste espressioni spingersi troppo oltre.

Dice comunque Rahner: «*Dove si ha una persona, ivi si ha una libertà, un unico centro personale di attività. Di fronte ad esso ogni altra realtà (natura, nature) non può essere, in questa persona e per lei, che materiale strumento, che riceve ordini e manifesta quest'unico centro personale e libero*»<sup>19</sup>.

Sembra che per Rahner la "natura" sia una specie di materia amorfa, a totale disposizione dell'uomo, senza ordine o leggi per conto proprio, una specie di creta alla quale lo scultore umano (la "persona") può

15 *Corso fondamentale*, p. 145

16 *Nuovi saggi*, II, Ed. Paoline 1968, p. 528.

17 *Saggi di spiritualità*, p. 403

18 *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, in *Nuovi saggi* III, Ed. Paoline 1969, pp. 305-336.

19 *Saggi di cristologia e mariologia*, Ed. Paoline 1967, p. 23.

dare la forma o porre l'ordine che vuole. La natura, per Rahner, non offre alla "persona" nessun progetto, non presenta alcun fine, non le dice cosa deve fare, non le offre nessuna legge di condotta, non le dà nessun "ordine", ma questo spetta solo alla "persona" nella sua "libertà". Le leggi, gli ordini, i progetti, i fini li stabilisce la persona.

Sentiamo lo stesso Rahner: «L'azione libera, quale atto autentico (...) sgorga dal nucleo più intimo del soggetto e opera su di esso determinandolo. (...) La decisione libera è quindi essenzialmente disposizione dell'uomo su se stesso proveniente dal più intimo centro del suo essere. Essa è la coniazione - l'autocomprensione, come dicono oggi i filosofi esistenzialisti - del proprio essere precisamente dal più intimo centro, quindi da quel nucleo, da cui deriva ed è tenuta insieme tutta l'essenza metafisica dell'uomo. La libera decisione tende perciò essenzialmente anche a determinare tutta l'essenza derivante dal centro della persona. (...) Resta sempre e in modo essenziale una tensione tra ciò che l'uomo è come essenza puramente esistente - come "natura" - e ciò che vuol farsi mediante la sua libera decisione, come 'persona', tra ciò che è semplicemente in maniera passiva e quale si pone e vuol intendersi attivamente»<sup>20</sup>.

Ci domandiamo che cosa sarebbe questo "centro" questo "nucleo intimo". È l'anima? Ma l'anima non ha alcun potere di forgiare la natura umana: essa ne è semplicemente la parte formale, che precede l'azione dell'uomo e la fonda. L'agire che si fonda sulle potenze o facoltà dell'anima non ha come regola l'anima, ma la legge morale che non è stabilita dall'anima, ma da Dio, benché poi debba esser riconosciuta e formulata dalla ragion pratica, come vedremo dall'esame del pensiero di Tomas Tyn.

#### Libertà e natura umana

Rahner parla esplicitamente come si è detto di «dualismo tra persona e natura», che consisterebbe nel «contrasto tra l'essenza previa alla decisione libera e la tendenza del soggetto libero a disporre totalmente della sussistenza della propria realtà (...) Tutta la natura, che pre-

cede la libertà, offre resistenza alla libera e totale disposizione della persona su se stessa»<sup>21</sup>.

Parlando della "natura" nell'uomo si vede che Rahner si riferisce alla natura in senso fisico, mentre riferisce la "persona" all'aspetto spirituale dell'uomo. Ma anche intendendo così le cose Rahner resta nell'errore, in quanto anche sotto l'aspetto fisico l'uomo non è mera materia a disposizione totale dei liberi atti della sua volontà. La materia umana non è una materia prima completamente passiva, ma è una materia informata da un'anima spirituale, che è appunto l'anima umana.

È vero che l'uomo può entro certi limiti operare su se stesso (il verbo "manipolare" è brutto e fa pensare ad un'azione arbitraria); tuttavia l'uomo può liberamente ed anche utilmente intervenire sulla sua dimensione materiale per migliorarla, guarirla o abbellirla, ma ciò può fare solo rispettando leggi e fini di questa dimensione, altrimenti il risultato non potrà che essere deformante o distruttivo.

La contrapposizione rahneriana "natura" - "persona" è falsa e artificiosa. Se per natura egli intende la parte fisica dell'uomo o addirittura la natura o essenza dell'uomo (*animal rationale*), egli dimentica che la natura non è una specie di soggetto, una specie di *res extensa* alla maniera di Cartesio contrapposta a un altro soggetto, la "persona", *res cogitans*, sicché questa potrebbe agire sull'altra come appunto un soggetto su di un altro soggetto.

Invece l'uomo, persona e natura, è un unico soggetto, un'unica persona e la persona non è altro che la sussistenza di una natura umana composta di anima e corpo (*individua substantia rationalis naturae*). Anche ammesso, con le dovute precisazioni e riserve, che per "natura" nell'uomo o dell'uomo si voglia intendere solo la sua natura fisica o potenze inferiori, anche questa dimensione dell'uomo è principio e fattore essenziale della persona, e quindi non può essere determinato dall'agire della persona.

Rahner è consapevole che questa distinzione tra persona e natura è di marca esistenzialistica e che non corrisponde a quella distinzione che la Chiesa usa per spiegare i dogmi dell'Incarnazione e della SS. Trinità<sup>22</sup>.

20 Saggi di antropologia soprannaturale, Ed Paoline 1969, pp. 305-306.

21 Ibid., pp. 307-308)

22 Saggi di antropologia soprannaturale, p. 306, nota 14

Si limita a dire che la concezione esistenzialista va "distinta" da quella della dottrina della Chiesa, come se si trattasse di due concezioni liberamente ammissibili, per quanto diverse, senza rendersi conto che in realtà esse si escludono a vicenda, perché la prima è falsa e solo la seconda è vera.

#### *Conseguenze morali*

Altrove appare evidente che per Rahner l'uomo, in quanto agente libero o persona, è autorizzato anzi ha il dovere di "manipolare" e mutare a suo arbitrio la stessa natura umana ovvero la sua essenza umana, in quantoché a suo dire essa non è di per sé determinata, non ha suoi fini e sue leggi proprie da rispettare ed osservare, non ha caratteri oggettivi ed immutabili, conoscibili con certezza, ma è appunto quel materiale preesistente o "previo" all'azione della libertà del quale si è già parlato.

E questo perché nell'antropologia rahneriana, lo stesso soggetto umano, la "persona" non è un soggetto con una propria essenza predefinita e preesistente all'agire dell'uomo, indipendentemente da tale agire, ma *si risolve nello stesso agire*; la persona stessa in Rahner non è sostanza, non ha una natura fissa e determinata, collocata in un genere e in una specie, univocamente ed oggettivamente definibile (*animal rationale*), ma è azione, è relazione, è libertà. È infinita trascendenza verso l'essere assoluto come orizzonte della trascendenza. È autocoscienza atematica e trascendentale con conseguente opzione fondamentale per l'essere assoluto. Essa si definisce come trascendenza verso Dio, anzi verso l'esperienza atematica di Dio.

Questa confusione tra l'essere e l'agire della persona porta Rahner a confondere il potere e il dovere che l'uomo ha di fissare liberamente il proprio *destino morale* con un inesistente, impossibile ed illecito potere di plasmare o mutare la *natura umana*.

L'agire libero è in Rahner tutto orientato alla determinazione del proprio essere, il quale a sua volta è tensione verso Dio. Ciò per Rahner significa che allora l'agire libero non riguarda la facoltà di adeguarsi a norme morali oggettive desunte dai fini e dalle inclinazioni di una "natura umana", ma la facoltà di agire sulla stessa natura, che per lui è pura plasmabilità o manipolabilità rimessa alla libertà della persona.

Dice Rahner: «L'uomo è l'essere completamente affidato e soggetto alla propria libertà e questa 'crea' l'uomo nella dimensione del defi-

nitivo. Quindi l'inizio voluto da Dio per la storia della libertà (noi diciamo l'essenza dell'uomo) non è un'entità fissata una volta per tutte, non è un'entità essenzialmente intangibile. E' invece la possibilità di libertà, di disposizione, di configurazione libera e senza istanze intermedie di una situazione definitiva»<sup>23</sup>. «Se è vero che l'uomo ha una natura di cui deve tener conto nelle azioni, è vero anche che egli è l'essere che attraverso la cultura e la civiltà (...) forma e configura attivamente questa sua natura e non può semplicemente presupporla come un'entità categorialmente fissata in assoluto»<sup>24</sup>. «L'atto libero dell'uomo (...) non può venire inteso come un epifenomeno estrinseco, sotteso, ma solo dall'esterno, da un'essenza sostanziale ed immutabile, mentre diviene invece la determinazione più profonda e più vera di tale essenza. (...) L'uomo comincia come essenza radicalmente aperta e non definita, e quando la sua essenza è completata, ciò è avvenuto attraverso la sua libera azione»<sup>25</sup>.

Bisogna dire che in ciò c'è una parte di verità. È vero che Dio crea l'uomo privo o sguarnito del possesso in atto di tutto ciò che gli serve per una vita piena e per l'esercizio della virtù. L'uomo nasce con delle semplici potenzialità ed attitudini, che starà a lui, valendosi dell'apprendimento, dell'esercizio e della vita sociale, attuare, sviluppare e perfezionare con l'acquisto degli abiti virtuosi e il godimento di sane condizioni di vita. Ma la natura umana è quella che è: non sta all'uomo definirne o precisarne l'essenza o i dati o fini essenziali: *questo è compito e prerogativa del Creatore*.

L'uomo, a tal riguardo, non ha che da sapere con certezza qual è questa sua natura e le leggi che la regolano in tutti i piani vitali, vegetativo, sensitivo, sociale e spirituale e, se vuol essere sano, felice e virtuoso, non avrà che da attuare volontariamente e liberamente queste esigenze e queste opportunità che Dio ha posto nella natura. Non sta all'uomo portare a termine o completare la natura, ma riconoscerla ed attuarne le facoltà nel rispetto delle leggi morali che su di essa si fondano, correggendo difetti e promuovendo i lati positivi.

23 *Nuovi saggi*, III, p.317.

24 *Ibid.*, p.331.

25 *Ibid.*, pp.317-318.

Deve insomma liberamente determinare e perfezionare sul piano dell'agire, non dell'essere. Correggere certo i difetti naturali, per quanto è possibile, ma poi è richiesta all'uomo non la fondazione della legge, ma l'obbedienza alla legge. *Sta solo a Dio stabilire la legge della natura.*

Al fondo di tutto ciò sta un sostanziale scetticismo di Rahner circa la possibilità stessa di definire la natura o l'essenza dell'uomo come qualcosa di oggettivo, universale ed immutabile: «*esiste per davvero - egli si domanda - questa inalterabile "essenza dell'uomo", prendendo la quale come parametro, qualcosa come una determinata manipolazione genetica si possa valutare in base all'intrinseca conformità o contrarietà alla sua natura? Con tutte le nozioni che oggi abbiamo circa la sconfinata mutabilità dell'uomo, sotto l'aspetto biologico, psicologico, culturale e sociale, abbiamo ancora il coraggio noi di richiamarci alla "natura" dell'uomo? Sappiamo poi esattamente dove corrono questi confini essenziali? La perplessità si acuisce ulteriormente quando sappiamo che egli è realmente l'essere che non solo si trova coinvolto in un divenire socio-culturale, ma cambia e deve cambiare se stesso, obbligato com'è a prendere coscienza di sé, raggiungendo e plasmando così la sua vera natura*»<sup>26</sup>.

In base a queste premesse Rahner viene addirittura a giustificare l'esercizio della violenza nei riguardi del prossimo. E del resto ciò è logico: se non esistono leggi universali che tutti devono rispettare, se l'atto libero non comporta obbedienza alla legge, ma sorge solo dall'io per il bene dell'io (seppure inteso come "trascendenza verso Dio". Ma chi è poi - ci domandiamo - questo "Dio"?), è logico che la norma dell'agire comporti violenza sull'altro quando questo altro frena o blocca in qualunque modo la libera affermazione dell'io. La libertà senza legge si volge inesorabilmente in azione violenta.

Dice Rahner: «*La realizzazione della libertà (...) è già restrizione nell'ambito della libertà di un altro e della sua essenza e ciò inevitabilmente. Nessuno può agire liberamente, senza con ciò usare "violenza" ed esercitare una forza fisica sull'altro. La libertà dell'uomo, quando viene realizzata (...) è necessariamente violenza per l'altro*»<sup>27</sup>.

26 Ibid., pp. 345-346.

27 Ibid., p. 303.

Anzi la violenza per Rahner è una necessità trascendentale ed egli ha la spudoratezza di considerarla come evento teologico, voluto da Dio, atto naturale e non peccaminoso: «*Questa necessità trascendentale della violenza, quale condizione della possibilità della libertà creaturale, deve essere riconosciuta teologicamente anche come naturale, voluta da Dio ed intrinsecamente non peccaminosa*»<sup>28</sup>.

Il cardinale Joseph Ratzinger, in un'acuta critica svolta a suo tempo al pensiero rahneriano, ha colto l'errore essenziale del suo concetto di libertà: la pretesa di assimilarla alla libertà divina<sup>29</sup>. Quando l'uomo avanza queste pretese, finisce - come anche la storia dimostra - per perdere la sua stessa dignità umana per sé e per gli altri. Per concludere con un proverbio popolare, che ogni tanto mi diceva mia Madre: «*chi non s'accontenta dell'onesto, perde il manico con tutto il cesto*».

#### LA LIBERTÀ IN TOMAS TYN

*Libertà va cercando, ch'è sì cara,  
come sa chi per lei vita rifiuta.*  
DANTE, *Purgatorio*, c.1, vv.71-72

#### Critica dell'etica esistenzialista di Rahner

Il tema della libertà è uno di quelli che maggiormente è stato sentito e trattato da Padre Tomas Tyn, OP, che ne ha sviluppato soprattutto il rapporto con la vita cristiana e in special modo l'azione della grazia. Troppo lunga sarebbe stata questa conferenza se in Rahner e Tyn avessi trattato anche della concezione cristiana della libertà. Come si è visto per Rahner, così anche qui mi limiterò all'aspetto psicologico-morale.

Padre Tyn è stato una vigile sentinella contro diversi errori presenti nel cattolicesimo di oggi e già assai giovane, probabilmente nel corso degli studi condotti presso lo Studio Teologico domenicano di Walberberg,

28 *Saggi di spiritualità*, p. 309

29 Dice Ratzinger: «*Fondamentalmente Rahner a très largement repris le concept de liberté propre à la philosophie idéaliste - un concept de liberté qui en réalité ne convient qu'à l'Esprit absolu - à Dieu - et nullement à l'homme*». *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Ed. Téqui, Paris 1982, p. 188.

in Germania, nei primi degli anni '70, Fra Tomas si accorse del pericolo rahneriano e scrisse un testo in latino di 114 pagine, finora inedito, per criticare la tendenza esistenzialistica dell'etica rahneriana. Ho tradotto in italiano l'opera, che è in progetto di pubblicazione presso l'Editore Giovanni Zenone di Verona.

In essa Fra Tomas mette in luce l'insidia nascosta in quella che Rahner chiama «etica esistenziale formale»: un tentativo di dar forma scolastica all'etica dell'esistenzialismo, tentativo, nota Fra Tomas con una serie di rigorose dimostrazioni, non riuscito, in quanto viene ad essere un compromesso tra il tomismo e l'errore esistenzialistico, in quanto tali evidentemente inconciliabili, dove il secondo è attenuato ma non tolto del tutto, mentre il primo è inquinato dal secondo.

Per riassumere tutto in poche parole, fra Tomas espone prima la tesi di Rahner, secondo il quale occorre bensì ammettere l'esistenza di una legge morale universale ed oggettiva - e in ciò è in linea con S. Tommaso e la dottrina cattolica -, ma poi sostiene che, poiché l'atto morale realmente esistente è sempre qualcosa di concreto e individuale, espressione dell'individualità della persona, si deve ammettere che l'atto concreto non è semplice *applicazione* della legge, come un particolare contenuto sotto un universale, ma è *superamento* dell'universalità della legge e appunto posizione dell'atto nella sua concretezza.

L'individuale così non partecipa dell'universale, ma gli si aggiunge come ultima perfezione. Rahner riduce l'universale reale all'universale astratto e vuole aggiungere l'individualità reale all'universale astratto così come gli si aggiunge l'individuale logico. Confusione tra essere e pensiero tipica della sua gnoseologia idealistica.

Fra Tomas fa notare invece che l'atto morale non dev'esser altro che applicazione della legge al caso concreto, perché solo così l'atto sta *dentro* alla legge ed è quindi buono; altrimenti, col pretesto della sua concretezza, volendo andare *oltre* la legge, in realtà va *fuori*, e quindi diventa peccaminoso. Anche per i films western i "fuorilegge" sono i criminali.

#### *Libero arbitrio e liberazione*

Per quanto riguarda la concezione della libertà, Rahner e Tyn convengono nel riconoscerne l'esistenza e nell'esaltarne la dignità legandola strettamente alla natura della persona come soggetto spirituale ope-

rante nel tempo e nella storia. Entrambi concordano nel riconoscere che l'atto supremo della libertà sta nel suo orientamento teologico.

Ma le differenze sono grandi e si possono riassumere nel fatto che mentre Tyn presenta la libertà come atto della persona in una visuale che congiunge armonicamente in unità i piani e gli elementi dell'esistere personale - sostanza e accidenti, materia e forma, sussistenza e natura, anima e corpo, essenza, facoltà, abiti ed atti -, Rahner non riesce a comporre in unità questo insieme di valori, ma cade, come abbiamo visto, in un dualismo antropologico erede di Kant ed Hegel, che oppone una libertà "trascendentale" divinizzata, proprietà della "persona" a un "libero arbitrio", che è una libertà apparente in quanto non è che l'aspetto empirico, "categoriale" e fenomenico delle necessità della "natura". Sostanzialmente, come per Kant, la libertà esiste sul piano noumenico, non su quello dei fenomeni.

Padre Tyn, contrariamente a Rahner, non intende la libertà come costitutivo della persona, ma come sua proprietà, così come l'accidente proprio è inscindibilmente inserito nell'essenza della sostanza. La persona, per Tyn, non si risolve quindi nell'orientamento naturale e trascendentale verso l'assoluto ed egli si guarda bene dal confondere tale orientamento necessario con l'orientamento libero e responsabile verso Dio. Il primo, di tipo trascendentale, appartiene all'uomo come tale, addirittura come ente; il secondo, fondato sulla conoscenza razionale, è rimesso alla scelta dell'uomo, per cui può esserci come non esserci e ciò non intacca per nulla la permanenza della natura umana nel primo come nel secondo caso.

#### *Persona e libertà*

La persona per Tyn non si risolve, come in Rahner, nel suo agire e nel suo relazionarsi. La persona esiste anche se non agisce e non si relaziona, benché indubbiamente essa raggiunga la sua perfezione morale solo acquisendo, mediante l'esercizio degli atti, la virtù e correggendo le inclinazioni cattive in conformità alle sane esigenze della natura e al dovere di raggiungere Dio.

«La creatura intelligente e volente - dice Tyn<sup>30</sup> - non potrà identificarsi con i suoi atti di intendere e velle come accade nella Causa creatrice di essa, ma consisterà in un'essenza dotata di facoltà spirituali suscettibili (in potenza) di elicitarne il conoscere e il volere in atto. (...) Perciò come l'essere è partecipato nella sua potenza propria che è l'essenza finita, così l'atto operativo che è "al di là" dell'essere partecipato deve soggiacersi in una potenza sua propria<sup>31</sup> che è al di là della potenza operativa, cosicché le facoltà operative della creatura siano distinte dalla sua essenza e aggiunte ad essa a modo di proprietà accidentali».

«La volontà libera - dice Tyn<sup>32</sup> - è in potenza a produrre o non produrre l'effetto e a produrre un tale effetto piuttosto che un altro. Sotto questo aspetto del dominio perfetto del suo atto la volontà si presenta solo come attiva, ma allo stesso tempo, essendo a sua volta un ente finito, essa si presenta anche come una potenza passiva che ha bisogno di un'attuazione ulteriore».

L'atto libero per Tyn è sempre un atto morale, dove per "morale" s'intende ciò che riguarda il bene dell'uomo. L'atto libero è appunto l'atto umano, proprio dell'uomo in quanto tale. Da qui questa connessione dell'atto libero col valore morale. Dice Tyn: «Gli atti che hanno una validità morale sono solo gli atti umani. Ora per atto umano, come ci insegna S. Tommaso, si intende quell'atto che procede dall'uomo in quanto è uomo, l'atto di cui l'uomo è padrone, quindi atto libero, ossia l'atto che procede dalla volontà deliberata: dalla ragion pratica e dalla volontà libera<sup>33</sup>».

L'atto del volere si fonda sulla conoscenza intellettuale. Essa - dice Tyn - «consente la massima apertura della mente (capacità di rappresentare e ricevere intenzionalmente ogni possibile oggetto di conoscenza) e per conseguenza anche l'appetito intellettuale che segue la conoscenza intellettuale non solo avrà un'azione propria, ma darà alla sua

azione il suo ordine al fine e dopo aver determinato il proprio fine potrà anche realizzarlo, volerlo o non volerlo»<sup>34</sup>.

«L'uomo<sup>35</sup> - osserva altrove Tyn - non solo ha in sé un principio ordinato al fine, ma è egli stesso che si ordina al fine. Questa capacità di assegnare a se stesso dei fini, che è propria dell'uomo, è un'espressione della sua libertà, la quale a sua volta è profondamente radicata nella sua razionalità. Non c'è libertà senza razionalità, parlando degli uomini, ossia senza il pensiero astratto. Si può essere liberi rispetto al bene particolare solo quando si ha la concezione astratta del bene in quanto tale, cioè alla luce del bene infinito si realizza il bene in particolare; e solo quando c'è questa relativizzazione del bene particolare nella sua particolarità, in quanto cioè distinto dal bene universale, solo allora la libertà si realizza effettivamente e appetitivamente nei riguardi di quel tale bene singolo».

#### La libertà e il peccato

Ciò consente in Tyn di spiegare come sia possibile la coesistenza di due fatti apparentemente contraddittori: che la volontà è sempre e comunque diretta verso il bene in generale o verso un fine ultimo, ma che nel contempo essa, nelle scelte concrete, può essere una cattiva volontà, una volontà peccaminosa, in quanto liberamente non orientata verso l'obbedienza alla legge morale e verso Dio.

La volontà, per Tyn, non può non orientarsi per sua natura verso un fine assoluto in generale, tuttavia, in quanto libera, può opporre, mediante gli stessi atti categoriali, un rifiuto al vero fine ultimo che è Dio. Da qui la possibilità del peccato, reso invece impossibile o autocontraddittorio in Rahner per il fatto che egli confonde quelle due direzioni del volere, riducendo la seconda alla prima.

Dice invece Tyn: «La libertà umana, in quanto protesa al Bene assoluto, se con il peccato fallisce in questa tensione all'assoluto, compie un male in certo modo altrettanto assoluto»<sup>36</sup>, al quale nessun principio

30 *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Ed. ESD Bologna 1991, p. 683 - Nuova Ed. Fede&Cultura, Verona 2009, pp. 723-724.

31 L'abito della virtù

32 *L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso D' Aquino*, Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Roma 1978, dattiloscritto, p. 133.

33 *Ibid.*, p. 102.

34 *Ibid.*, p. 142.

35 Cit. in G. CAVALCOLI, *La liberazione della libertà. Il messaggio di P. Tomas Tyn ai giovani*, Edizioni Fede&Cultura, Verona p. 99.

36 *Ibid.*, p. 118.

trascendentale può rimediare, dice altrove Tyn, ma solo la Redenzione di Cristo.

Per questo nell'etica di Tyn la forma suprema della libertà appare cristianamente come "liberazione" ("liberaci dal male"), ossia liberazione dal peccato e non, come in Rahner, autotrascendenza immanentistica, costitutiva dell'uomo come tale, per la quale il no del peccato è vinto ma al contempo conservato dal sì dell'"opzione fondamentale".

La visione suddetta in Tyn gli è possibile perché egli non compie quella separazione tra libero arbitrio e orientamento trascendentale al fine ultimo che è denunciata da Giovanni Paolo II. In Tyn infatti il libero arbitrio non riguarda solo gli atti categoriali aventi per oggetto beni finiti o materiali, ma anche Dio stesso e la sua legge. Non solo i beni finiti, ma anche Dio bene infinito può e deve essere scelto dall'uomo. Invece per Rahner l'uomo non può non tendere a Dio, anche nel peccato.

Da qui la grande importanza del libero arbitrio nel pensiero di Tyn, perché il contatto con Dio per Tyn non è assicurato, come in Rahner, da un'«esperienza trascendentale», qualificante la stessa esistenza umana, esperienza preconcettuale ed atematica fondata sull'autocoscienza (il cogito cartesiano), come identità di essere e pensiero, ma è ottenuto da un atto del libero arbitrio come padronanza del volere sui propri atti in forza di un giudizio pratico fondato sull'attività categoriale della ragione, la quale a sua volta suppone la trascendenza dell'essere sul pensiero e quindi la trascendenza di Dio rispetto all'autocoscienza umana.

Per Tyn dunque c'è una duplice scelta: l'opzione fondamentale con la quale si sceglie Dio come fine ultimo della vita; e le scelte categoriali, con le quali, di conseguenza, si determinano i mezzi per il conseguimento del fine. Ma è la giusta scelta del mezzo che consente il raggiungimento del fine: è obbedendo alle leggi divine che si raggiunge Dio. Come dice Cristo: "Se mi amate, fate quello che vi comando".

Per questo Tyn non separa gli atti categoriali riferiti alla legge morale dalla scelta di Dio. Per Tyn il vero orientamento a Dio si attua e si dimostra nell'obbedienza alla legge divina che si esprime nella legge morale naturale oggettiva, universale ed immutabile, conoscibile con certezza, a sua volta fondata sulla natura umana, sulle sue inclinazioni naturali e sui suoi fini. Quindi nessuna opposizione fra persona e natura. La persona non è altro che il sussistere di una natura umana individuale, composta di anima e corpo.

Anche Tyn non ignora l'opzione fondamentale; essa è inevitabile; tuttavia sta all'uomo far sì che tale opzione abbia liberamente per oggetto Dio: «Il primo dovere è l'impostazione globale della vita. Infatti nel primo atto della ragion pratica, proprio in qualche modo tornata a se stessa, c'è sempre all'inizio della vita morale questo ordine globale al fine ultimo, almeno implicito». Ora appunto come si è visto è la ragion pratica il principio del libero arbitrio.

#### *Certezza del giudizio morale*

Se è possibile determinare con certezza oggettiva i caratteri della natura umana, nonché le sue inclinazioni essenziali e i suoi fini, compreso il suo vero fine ultimo, Dio, cosa di cui Tyn è profondamente convinto, ne segue che non troviamo in lui quello scetticismo che si riscontra in Rahner circa la possibilità e quindi la legittimità di affermazioni sicure in quel campo, tanto più che Tyn ricorda come lo stesso Magistero della Chiesa illumini il cattolico con certezza circa la questione dell'essenza dell'uomo e delle esigenze fondamentali della legge morale.

Tyn non nega la possibilità che in certi casi la coscienza non sia in grado di stabilire con certezza la norma o il valore morale di certi atti compiuti o da compiere, ma non eleva come fa Rahner in modo irragionevole e dannoso l'incertezza e il dubbio a condizione permanente ed insuperabile della coscienza.

Padre Tyn si premura di trattare con abbondanza dei fattori o delle circostanze che possono aumentare o diminuire la responsabilità degli atti umani, sicché il suo insegnamento morale e pastorale, che egli applicava con grande saggezza specie nel ministero della Penitenza e nella guida spirituale, offrono al credente desideroso di conseguire la perfezione della virtù e di correggersi dalle sue cattive inclinazioni, indicazioni sicure per l'opera di discernimento necessaria a normare la condotta propria ed altrui.

In queste idee di Tyn è facile constatare - al contrario di quanto avviene in Rahner - la conformità del suo insegnamento con quello del Papa espresso nel brano dell'enciclica citato all'inizio.

Sul tema della libertà come anche sugli altri grandi temi della filosofia e della teologia che Rahner e Tyn hanno trattato, ponendo il loro pensiero in rapporto agli insegnamenti del Concilio Vaticano II, l'impressione superficiale che questi Autori possono dare ad alcuni è che mentre Rahner può apparire un autorevole interprete e prosecutore del rinnovamento conciliare o, come è stato detto di recente, un'«icona del Concilio», Tyn può far la figura di essere rimasto nelle posizioni e nello stile della teologia preconciare.

In ciò c'è qualche parte di verità. Nessuno nega quello che è stato l'apporto di Rahner all'elaborazione delle dottrine conciliari ed è vero che Tyn non si è sentito spinto ad elaborare con ulteriori sviluppi il messaggio conciliare. Ma detto questo, la piena verità è che, come sta apparendo con sempre maggiore chiarezza, il rinnovamento teologico apportato da Rahner contrasta con quello autentico promosso dal Magistero in questi ultimi quarant'anni<sup>38</sup>, mentre per converso il "tradizionalismo" tyniano si sta sempre più rivelando in piena consonanza col Concilio, per il quale egli ebbe grande ammirazione, fiutando peraltro l'interpretazione modernista che purtroppo ne sarebbe venuta e ne stava venendo già fuori ai suoi tempi.

Stanti così le cose, possiamo dire con certezza che in fin dei conti il concetto tyniano di libertà è assai più conforme all'insegnamento conciliare<sup>39</sup> che non quello rahneriano, compreso il concetto di libertà religiosa, che tante perplessità suscita in un certo tradizionalismo non sufficientemente illuminato.

Padre Tyn quindi, all'opposto del neomodernismo rahneriano, si presenta oggi come eminente esempio di quella esegesi conciliare che, come hanno suonato le autorevoli parole del Papa, sposa continuità e progresso. Egli è stato ed è una vigilante, solerte ed intelligente sentinella contro quelle forze che oggi fanno soffrire la Chiesa non solo dall'e-

sterno, ma anche dal suo stesso interno, quelle forze delle quali con voce accorata ci ha parlato di recente il Papa, e che potranno esser vinte sì con la sanità della dottrina e la confutazione dell'errore, ma soprattutto con la sua messa in pratica nella purezza e santità dei costumi morali, dei quali il Servo di Dio dà un esempio a tutta la Chiesa.

<sup>38</sup> Per avere un'idea di questo profondo contrasto, basti confrontare il *Catechismo della Chiesa cattolica* col *Corso fondamentale sulla fede*, mentre non è difficile rintracciare nelle condanne di vari errori pronunciate dalla Congregazione per la Dottrina della fede o dai Sommi Pontefici in questi ultimi quarant'anni assonanze evidenti col pensiero rahneriano, anche se non si fa il suo nome.

<sup>39</sup> Cf per es. i nn. 14, 15, 16, 17 della *Gaudium et Spes*.