RT 2 (1992) 275-292

ALLE RADICI DELL'ATTO DI FEDE
Un'indagine sulla potentia oboedientialis

GIOVANNI GIORGIO

1. Il clima attuale

Riproporre un tema del genere, dopo che le polemiche di inizio secolo sulla *natura pura* sono da lungo tempo terminate, sembrerebbe per lo meno fuori della cronologia attuale della ricerca teologica, la quale tende a superare la contrapposizione fra natura e grazia in una visione che intenda la natura già nella grazia, partendo dall'ordine reale delle cose, senza pretendere di separare alchimisticamente ciò che Dio ha voluto unito. Gli sforzi dei grandi teologi di questo secolo, da Rahner a von Balthasar, da de Lubac a Barth, da Bultmann a Moltmann, per non parlare della stessa teologia della liberazione, sono stati guidati da questo sforzo di recupero, di fronte all'estrinsecismo della neoscolastica, della continuità fra uomo e Dio [1].

Tuttavia il clima culturale che attualmente stiamo vivendo, nell'occidente e solo in parte in Italia, induce ad un recupero certo non dell'estrinsecismo, ma sicuramente della distinzione fra natura e grazia, attualmente posta un po' in secondo piano.

Non sono d'accordo con quanti oggi si affannano nel sostenere una crisi della ragione moderna perché non credo che attualmente l'occidente postmoderno stia vivendo il fallimento della categoria di soggetto trascendentale, posto com'è in quello che qualche anno fa Kasper chiamava un « secondo illuminismo » [2] aperto dai maestri del sospetto. Siamo piuttosto di fronte ad una *revisione di esso in senso postesistenzialista* come dimostra l'attenzione della riflessione filosofica sul linguaggio, e

[1] Si veda per questo la monumentale opera di ROSINO GIBELLINI, *La teologia del XX secolo* (Biblioteca di teologia contemporanea, 69), Queriniana, Brescia 1992, nonché HENDRIK BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner: un itinerario di viaggio* (Piccola biblioteca teologica, 27), Claudiana, Torino 1992, ove il problema del ponte fra l'uomo e Dio è disegnato come criterio fondamentale di lettura degli ultimi duecento anni del pensiero filosofico e teologico dell'occidente cristiano.

[2] WALTER KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1981(6), 27ss.

penso qui specie a Karl Otto Apel, e sulla storicizzazione del trascendentale kantiano, e penso qui specie a Martin Heidegger e, più recentemente, all'archeologia del sapere di Michel Foucault. In questa luce ci sembra che sia piuttosto ingenuo parlare di « fallimento della secolarizzazione » [3], intesa quest'ultima come categoria della modernità a favore di un ritorno di moda della religione, come è stato da qualche parte proposto. È proprio infatti una radicale secolarizzazione, intesa come totale emancipazione del soggetto massificato postmoderno da un Dio personale inteso come alterità radicale normativa rispetto a lui, che sta aprendo forti varchi all'invasione neognostica e settaria. La gnosi attuale infatti, con la sua « religione trasversale » [4] onnivora, divora e dissolve da un lato ogni differenza orizzontale, storica fra le varie religioni, ricapitolando tutto in un « diffuso umanesimo spiritualista ed etico » [5]; dall'altro ogni differenza verticale tra l'uomo e Dio, ricapitolando tutto in un panteismo spiritualista. Il ritorno di moda di un generale bisogno religioso allora non deve ingannare, perché frutto di una radicale secolarizzazione: gli esiti ontologicamente neoidealisti e teologicamente neopelagiani e neobaianisti dei modi di vivere la religiosità oggi, credo depongano a favore di questa lettura.

Di fronte a questo progressivo dissolvimento neognostico del soggetto esistenziale, ridotto ad epifenomeno dell'Uno [6], all'interno della comunità cristiana si è riproposta invece un'attenzione molto spiccata al singolo, attraverso un recupero dell'impegno sociale della Chiesa, a favore soprattutto dei più poveri, con esiti che a volte hanno del sapore eticamente pelagiano, e della dimensione ecclesiale del gruppo, ad opera soprattutto dei movimenti e delle associazioni ecclesiali sorte col Concilio Vaticano II. Qui, in contrapposizione con la neognosi, strisciante anche in ambiti ecclesiali, si esalta la differenza orizzontale del Cristianesimo rispetto alle altre religioni, pur non negando il rispetto dovuto ad esse, e la differenza verticale radicale tra l'uomo e Dio, sottolineando soprattutto l'opera compiuta da quest'ultimo nella redenzione. La teologia della creazione è decisamente messa in secondo piano a favore di una teologia della grazia fondata quasi esclusivamente sulla redenzione, con esiti che in qualche caso, almeno nella prassi, sfiorano il *sola gratia* luterano.

Di fronte a queste due forme di teismo, tendenzialmente monista

[3] G. FRANGI, « Troppa religione », in *Il Sabato*, 12 gennaio 1991, p. 60. Citato in GIANDOMENICO MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, in « Civiltà cattolica » 1 (1992) 18.

[4] MUCCI, *Mito e pericolo*, 19.

[5] MUCCI, *Mito e pericolo*, 19.

[6] È interessante notare di passaggio come attualmente la metafisica dell'uno trovi nuove basi sul linguaggio, sul denaro, sulla società, sulla tecnologia ecc.

il primo e dualista il secondo, si propongono attualmente, a mio avviso, due forme correlative di ateismo. L'ateismo monista si respira soprattutto nell'immanentismo tecnocratico e comunicazionale, manipolatore delle coscienze chiuso in una trascendenza esperita solo a livello orizzontale come moltiplicazione. L'ateismo dualista si respira invece in quella mentalità eticamente liberale, oggi diffusa, che contrappone la libertà dell'uomo a Dio, vedendo quest'ultimo come ostacolante la prima, e quindi per principio da eliminare.

Ma non finisce qui, perché i teismi e ateismi monisti e dualisti che abbiamo cercato velocemente di schizzare non sono senza conseguenze sulle interpretazioni che oggi, più diffusamente, si danno del Cristianesimo [7], a seconda che queste si richiamino piuttosto all'una o all'altra figura. È così che un'interpretazione del Cristianesimo prevalentemente legata ad una forma di teismo gnostico avrà una coloritura *mistico-umanistica*: il Cristianesimo viene cioè ridotto ad un tipo di umanesimo tra gli altri, magari anche il più alto, ma non essenzialmente diverso. Al centro di esso sarà la preoccupazione della promozione umana e non specificamente della salvezza. In questa visione non si drammatizzano le conseguenze del peccato originale e la visione del rapporto uomo-Dio è piuttosto di continuità, come pure nella continuità viene visto il rapporto Chiesa-mondo. L'uomo viene considerato sostanzialmente buono, facente parte di una buona creazione immersa nella vita dello spirito divino al quale si cercherà di tendere attraverso pratiche ascetico-meditative: « più o meno consapevolmente vi si opera un'evasione dal soprannaturale » [8] a favore di un massimalismo antropologico che relega in secondo piano l'opera di Dio. Un Cristianesimo ecologista è sostanzialmente di questo tipo e si contrapporrà all'ateismo tecnocratico e agnostico più sopra descritto, come pure ad ogni dualismo teistico considerato come un'esagerazione.

Al contrario un'interpretazione del Cristianesimo che si rifà ad un teismo dualista avrà una coloritura prevalentemente *pessimista*, la sua preoccupazione sarà spostata quasi esclusivamente sul problema della salvezza, in qualche modo contrapposta alla promozione dell'uomo. In questa visione del Cristianesimo il rapporto tra uomo e Dio è accentuato nel senso della discontinuità, come pure il rapporto Chiesa-mondo, con un forte senso missionario. L'uomo, in quest'ottica, è sostanzialmente visto schiavo con una forte accentuazione delle conseguenze del

[7] Per quanto appresso ci rifacciamo, sia pur con qualche variazione, a RAIMONDO SPIAZZI, *Natura e grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino* (Collana « Lumen » 5), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, 19-22. Nelle pagine finali del testo si può trovare una ricca bibliografia, pur se piuttosto classica, sul nostro tema.

[8] SPIAZZI, *Natura e grazia*, 20.

peccato originale e della teologia della redenzione su quella della creazione. L'opposizione in questo caso sarà rivolta verso l'autonomia della libertà umana, considerata corrotta, proposta dal dualismo ateista, come pure verso ogni forma di mediazione indolore fra umano e cristiano. È chiaro che in questo caso le spese sono a carico della natura, a causa di un minimalismo antropologico che tutto affida nelle mani di Dio, rinunciando quasi ad ogni responsabilità.

2. Il luogo teologico per il discorso sulla potentia oboedientialis

Quanto siamo andati fin qui dicendo, sondando il clima attuale, ci mostra come la tensione che sussiste fra natura umana e grazia, comunque questa sia risolta e su qualsiasi piano sia proposta, è l'*attuale luogo teologico critico ove si gioca la stessa identità del Cristianesimo.* Fra i due ambiti sussiste una continuità discontinua, per usare un ossimoro, che chiede di essere messa in luce, un intervallo ontologico che è la radura da cui poter illuminare allo stesso tempo la differenza fra natura e grazia e la loro compenetrazione. Con le parole di de Lubac si potrebbe dire che esiste in particolare per l'uomo uno « scarto fra l'origine e il compimento »: « l'uomo non potrebbe avere, appena creato e per il solo fatto della sua creazione, tutta la perfezione che Dio gli destina: poiché s'egli l'avesse da sé sarebbe Dio, e se la ricevesse tutta fatta, questa non sarebbe che una perfezione in qualche modo materiale, una perfezione subita »[9].

C'è insomma nell'uomo una tensione perfettiva che articola la dinamica dell'accordo ontologico fra l'uomo e Dio e che dice la presenza nell'uomo di una meta progettuale, la quale non è stata ancora raggiunta. Tale tensione la formuliamo con la proposizione

« S non è ancora P »[10]

che vuole rendere:

1. la struttura dinamica della natura spirituale e perfettibile dell'uomo tesa al suo compimento;

2. l'ordinazione della struttura dinamica dell'uomo ad un preciso compimento verso cui tende e in cui si realizza la sua specifica perfezione;

3. l'insufficienza delle sole forze creaturali per il raggiungimento della perfezione nel proprio e specifico dover essere;

[9] Henry de Lubac, *Spirito e libertà*, Jaka Book, Milano 1980, 105.

[10] Riprendiamo la formula da John J. O'Donnell, *Il mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana - Edizioni Piemme, Roma - Casale Monferrato 1989, 20.

4. la mediazione gratuita della grazia per il raggiungimento della perfezione cui l'uomo si scopre destinato;

5. la necessità dell'esercizio della libertà in una risposta positiva o negativa da parte dell'uomo alla mediazione della grazia.

Un'ultima precisazione ci pare non solo opportuna, ma metodologicamente necessaria: lo sfondo interpretativo che sottende l'articolo che qui si propone è il dogma cristologico calcedonense. Essendo Cristo Gesù « l'*analogia entis* divenuta concreta, egli è l'evento irripetibilmente unico, che tuttavia è normativo per tutto quanto appartiene al mondo » [11]. È solo alla sua luce che può venire svelata la partecipazione della natura umana alla natura divina nell'uomo [12], senza confondere e senza separare ciò che Dio ha congiunto, in un modo che però rimane ancora da dire, o almeno da balbettare. Tenteremo di farlo in questa sede affrontando il tema della *potentia oboedientialis* [13], cercando di illustrarlo a partire dal movimento intimo dello spirito umano finito. In questo senso ci poniamo da un punto di vista che partendo dal piano filosofico sfocia in quello teologico, coscienti del fatto che filosofiamo in ogni caso *in* teologia perché, come osserva acutamente von Balthasar, « il filosofo che, senza sapere nulla della rivelazione (della Parola), si trovi di fronte un cosmo pervaso da sempre, onticamente e noeticamente, di momenti soprannaturali, sarà sempre, almeno inconsciamente, un criptoteologo. E neppure lo sguardo della sua ragione sarà lo sguardo di una *ratio pura*, bensì quello di una ragione già inserita nella teologia della fede o dell'incredulità » [14].

3. L'uomo come essere normato dalla trascendenza: la sua apertura ad essa

Fatta questa premessa, possiamo iniziare col dire che nel momento in cui abbiamo formulato « S non è ancora P » come base per il nostro discorso, abbiamo implicitamente riconosciuto un varco che si apre tra

[11] HANS URS VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1985(4), 198.

[12] Molto illuminante a tale proposito ci è sembrato l'articolo apparso in questa rivista: ANDREA MILANO, *Analogia Christi*, in « Ricerche teologiche » 1 (1990) 29-73.

[12] Per la bibliografia si rimanda a KARL RAHNER, *Potentia oboedientialis*, in KARL RAHNER (a cura di) *Enciclopedia teologica Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1976, vol. VI, coll. 409-410. In particolare per una storia del concetto si veda MAX LIMBOURG, *Ueber die potentia oboedientialis*, in « Zeitschrift fuer Katholische Teologie » 16 (1892) 231-272. I luoghi classici del concetto in Tommaso d'Aquino sono *De verit.* q. 8, a. 4, ad 13; q. 29, a. 3, ad 3; *De pot.* q. 1, a. 3, ad 1; q. 6, a. 1, ad 18; *De virt.* q. 1, a. 10, ad 13; *III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4; *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5; *S. Th.* III, q. 11, a. 1 c.

[14] HANS URS VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaka Book, Milano 1985, 298.

il fatto d'essere dell'uomo, il suo semplice e originario trovarsi, e ciò che lui riesce a dire di se stesso in questo suo trovarsi: l'uomo cioè è in grado di conoscersi. In questo senso, se rimane vero che la sua *Vorbefindlichkeit* incosciente e rumorosa è ineliminabile come situazione originaria predata, altrettanto ineliminabile, perché si dia l'uomo, cioè quell'essere spirituale che noi stessi siamo, è questa possibilità di riflessione su di sé che l'uomo attua nel conoscersi cosciente e dotato di parola.

Come l'uomo si trova e si conosce? « Il bambino si risveglia alla coscienza di sé nel sentire il richiamo che gli rivolge l'amore della madre »[15]: questa, crediamo con Balthasar, è l'esperienza paradigmatica che si può eleggere a modello dell'esperienza metafisica originaria: in essa l'uomo si trova e quindi si conosce in quanto amato da un altro. Non pensiamo tuttavia che questo « atto di semplice pienezza, che solo *in abstracto* può essere analizzato in diversi aspetti e fasi successive non sia reso comprensibile movendo dalla "struttura formale" dello spirito »[16], tutt'altro. Anzi, per rendere comprensibile una fenomenologia dell'amore umano che abbia la pretesa di diventare paradigmatica per l'incontro di grazia fra Dio e l'uomo, si deve far ricorso proprio alla "struttura formale" dello spirito umano. Quando accade che una persona mi incontra nell'amore, un universo di novità mi si es-pone in evidenza, pro-ponendosi a me nella sua emersione dal tutto indistinto e im-ponendosi a me nella gratuita elezione di me quale essere della sua relazione: mi si mostra in tutta la bellezza del suo splendore ontologico (il volto della madre), mi si dona gratuitamente nella bontà di tutta la sua ricchezza ontologica (il gesto della madre), e si dice a me in tutta la verità del suo mistero ontologico (la parola della madre). Tale alterità è insomma un atto di pura perdita di sé a mio favore, è un atto d'amore al quale non mi posso sottrarre perché, sorgendo in esso la mia libertà, solo in un secondo momento potrò rifiutarmi all'iniziativa dell'altro che si rivolge a me in tutta la gratuità del possibile non essere riconosciuto. L'io sorge a questo punto, quando l'incanto per il dono dell'altro a me stesso mi rapisce, sospendendo la mia incoscienza, e mi trascina fuori dalla solitudine originaria che prova ogni uomo: « Non è bene che l'uomo sia solo » (Gn 2,18): questa solitudine originaria, nella sua scaturigine, è incoscienza, cioè assoluta assenza di relazione dell'uomo con il mondo e con se stesso. Ciò che ancora non è costituito come io, viene

[15] HANS URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1983(2), 11.

[16] BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 11. La evidente polemica contro il metodo trascendentale è messa in evidenza nello stesso articolo con un esplicito riferimento alla « teoria di Kant-Maréchal » nella nota 2 a p. 13.

ad essere costituito tale mediante la sottrazione a se stesso e la sua appropriazione all'altro da sé, mediante quella che potremmo chiamare la sua alterazione: lui è se stesso e viene costituito come "io" nella misura in cui è altro da sé.

È bene ribadire a questo punto che questa descritta è un'esperienza paradigmatica che va superata dalla reale esperienza metafisica originaria, che è qualcosa di più della intersoggettività dell'incontro. All'inizio non sta « la parola, con la quale un "tu" che ama evoca l' "io" »[17], ma sta il presentarsi della indefinita molteplicità degli enti finiti l'uno all'altro nella reciproca e incosciente alterità: per questo esserci originario possiamo dire dell'essere non solo che è atto, ma, in quanto atto, non è chiuso in sé, è *per*, è *donato-a* in attesa che qualcuno lo accolga con riconoscenza. Estirpato alla sua solitudine originaria dal dono ontologico della totalità dell'essere, ciò che ancora non è "io", non potendosi sottrarre al dono d'essere che gli viene dal di fuori sorge nella meraviglia, che è l'incanto della riconoscenza di fronte al dono e il riconoscimento del dono stesso. In questo modo il molteplice e originario incosciente si può distinguere in un "io" ed in un resto che rimane al di sotto del livello spirituale: più precisamente lo spirito, poiché è rapito intenzionalmente fuori di sé, distanziandosi da se stesso, si percepisce differente dall'altro che esercita su di esso l'attrazione ontologica e quindi acquisito a se stesso in consistenza coscienziale. Attraverso la mediazione degli enti che gli si presentano e lo pongono coscientemente nell'esercizio della conoscenza e della libertà, l'uomo si distanzia da ciò che gli diviene formalmente oggetto e si costituisce formalmente come soggetto per mezzo di quella *redditio in seipsum* [18] che lo identifica come spirito rispetto alla sua materialità spazio-temporale, impedendogli quindi di essere riducibile ed ultimamente risolvibile nel *Dasein*, nel suo essere situato, rispetto al quale rimane sempre coscienza emergente.

In questo modo l'alterità dell'essere, cioè la molteplicità e finitezza degli enti rimane in qualche modo sempre *madre* dell'io, generatrice di coscienza spirituale, alla condizione che rimanga però alterità, che non sia cioè punto riducibile ad un semplice non-io, ma costituisca una vera resistenza ontologica non dialettica alla riduzione omologante del medesimo. Tale resistenza, più precisamente, appare nel fatto che l'accadere perenne e gratuito dell'essere, ponentesi in evidenza davanti alla coscienza, proprio perché gratuito, cioè eventuale e misterioso, avviene sempre come richiesta non tanto di senso quanto di riconoscimento del-

[17] BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 11.

[18] Per i dettagli di questa si veda KARL RAHNER, *Spirito nel mondo* (Metafisica e storia della metafisica, 7), Vita e pensiero, Milano 1989, 116ss, o anche dello stesso autore *Uditori della parola*, Borla, Roma 1977(2), 83ss.

la propria verità. L'essere è sempre *esse quaerens intellectum* poiché chiede, nel dono misterioso di sé, di essere riconosciuto, cioè svelato nella sua verità, chiede che l' "io" sia lo spazio « in cui la verità delle cose venga a se stessa »[19]. Per questo il soggetto è costituito nel rapimento nell'alterità: egli è servo della verità delle cose, eletto al ed introdotto nel mistero intimo dell'essere delle cose perché lo sveli. L' "io" si scopre attribuito di questa missione: indagare il mistero dell'essere, nel quale lui stesso è dentro, cercare e trovare la verità delle cose.

Ora, il mistero cui ha accesso il soggetto rapito nell'oggetto si rivela nel movimento intimo di mostrare / mostrarsi, dare / darsi, dire / dirsi dell'ente finito che si è posto in evidenza nel dono misterioso di sé. L'ente, se da un canto viene evinto formalmente come bello, buono e vero, dall'altro viene evinto come un-sì (universale) da mostrare / dare / dire che non è mai esaustivamente trasparente al mostrato / dato / detto (particolare). Si vede come nell'ente si apra una fessura fra l' "interno" del *Sosein* e l' "esterno" del *Dasein* che rende sperimentabile la radicale non-identità ontologica dell'ente finito, che sussiste solo nella polarità della *distinctio realis inter essentiam et esse*. Polarità che si fa evidente nel momento in cui l'io, quale luogo della verità dell'essere delle cose, dice l'essere delle cose in quel giudizio originario che consiste nel dare loro un nome (Gn 2,19) che le individui: « questo è così ». Attraverso il giudizio, che è ciò che compone nell'unità dell'essere della copula il particolare e l'universale, egli è in grado di riconoscere non solo che, nell'attribuzione, l'ente concreto non esaurisce l'essenza, ma pure che l'unicità del soggetto del giudizio rappresenta una concrezione dell'essenza in una pienezza di singolarità dell'atto d'essere che nessun universale riesce a dire e quindi ad esaurire: *individuum est ineffabile*. Pur tuttavia, nello stesso giudizio, in quanto questo compone la distinzione dell'ente finito nell'« è » unitivo e di per sé infinito della copula, si mostra qual è l'entelecheia dell'essere finito: esso tende infatti all'identità, intesa come unità senza residui di essere ed essenza, ciò che rappresenta la sua perfezione e alla quale non può sottrarsi, pena la sua intrinseca contraddizione. Tale meta ultima muove così il finito in un cammino che, per la « direzione ad essere, a *più* essere di quanto la cosa sia di volta in volta, ha quindi carattere *comparativo* »[20] ed è intenzionato ad un'identità che gli è norma intimissima d'agire ontologico, e per questo lo trascende dato che esso stesso non se l'è data, né la può rigettare: può solo prenderne atto riconoscendola nel giudizio. In que-

[19] HANS URS VON BALTHASAR, *Teologica I. Verità del mondo*, Jaka Book, Milano 1989, 70.

[20] BALTHASAR, *Teologica I*, 195.

sto senso allora nel giudizio stesso, che ratifica la conoscenza, lo spirito rinviene la giustificazione che l'essere cercava al suo fatto d'essere, al suo essere dono, e può riconoscere che le cose non sono poste nell'essere solo di fatto, ma anche di diritto, in quanto portano in sé la norma del proprio essere che è la loro verità: una verità che quindi non ha la sua scaturigine nell'essere finito, pur se è propria dell'essere finito. Esse cioè, proprio in quanto si rimandano ad un *di più* trascendente, rimandano ultimamente al normante l'essere, il quale, proprio in quanto normante, si pone al di là della norma stessa e di tutto l'essere normato, pur essendo intimo alla norma e all'essere normato.

In questo modo comparativo l'uomo, e con lui tutto l'essere, ultimamente si intenziona noeticamente e tende ontologicamente verso l'*id quo maius cogitari nequit* che, se *in ordine executionis* si pone come fine del movimento di entelecheia [21] *in ordine intentionis* ne costituisce condizione di possibilità reale e formale, perché normante l'essere. In questo senso tale *id quo maius cogitari nequit*, immanente e trascendente la norma ed il normato, quindi fuori dell'essere comune e della serie degli enti, quale intima identità di essenza ed esistenza, è perciò il fondamento o, se si vuole, l'orizzonte ontologico [22] all'interno del quale ci percepiamo e percepiamo le cose che ci circondano e verso il quale ci scopriamo aperti [23] eziologicamente e teleologicamente.

In quanto fondamento e orizzonte, noi affermiamo l'essere di quello che chiamiamo normalmente Dio [24], come negazione dialettica della finitezza, posta nella distinzione reale tra essere ed essenza, e, anche affermandone l'esistenza, pensiamo quest'ultima in maniera così diversa rispetto a quella dell'essere finito che Dio sarebbe propriamente l'in-esistente. Egli è Altro quindi non nel senso di essere un ente, sia pure supremo, egli è semplicemente essere, attuosità pura, ed in questo senso *non-Aliud*, intendendo questo *Aliud* come ente: trascendente l'essere degli enti egli è ugualmente immanente ad esso pur non identificandosi con esso, come il normante non si identifica con la norma ed il normato, pur se è immanente ad essi. Dio, in questo senso, è il fondamento dell'essere delle cose, meglio diremmo il *grembo materno* delle cose: ciò

[21] « Nella sua libera autodeterminazione l'uomo aspira alla propria interna pienezza; ma non può aspirare a essa, se non tendendo simultaneamente a un al di là assoluto, che gli si impone come norma direttiva di tutta la sua attività libera », in JUAN AFARO, *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 399.

[22] A tal proposito si veda CARLO HUBER, *La razionalità della fede in Dio*, in « Communio », 121 (1992) 63-67.

[23] Rahner parlerà a tal proposito dell'uomo quale « pura apertura » a questo orizzonte, in KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma 1978(3), 39.

[24] Cf. RAHNER, *Corso fondamentale*, 71ss.

dell'essere delle cose, meglio diremmo il *grembo materno* delle cose: ciò da cui tutto e-siste, ciò in cui tutto con-siste, ciò verso cui tutto persiste. L'*ipsum esse subsistens* è in ultima analisi amore libero partecipativo di sé, ponente di diritto e di fatto l'altro da sé nell'essere [25], e mantenendolo come altro autonomo rispetto a se stesso e ugualmente da se stesso radicalmente dipendente nell'essere e nella libertà. Il cammino dalla madre al creatore è compiuto con la scoperta che all'origine dell'apertura dell'uomo a Dio c'è ultimamente una chiamata creativa e ordinante: creativa dice il porre nell'essere l'altro come altro, cioè la natura come natura; ordinante dice il normare la natura a dirigersi verso un fine, Dio stesso, che la supera e che essa può attingere solo come dono, cioè come qualcosa che non è nelle sue possibilità, e implicante un agente che essa stessa non è.

« Lo spirito è dunque desiderio di Dio » [26]: l'affermazione del de Lubac, secondo l'Alfaro non dimostrata [27], ed in verità solo enunciata in quanto ricavata storicamente dai testi degli autori classici della teologia, è legittima, a condizione però che venga chiarito cosa intendiamo con « desiderio » e con « Dio ». È qui il caso di tener presente una distinzione scolastica di primaria importanza in quest'ambito, quella fra *appetitus* e *desiderium*: il primo, attinente alla struttura ontologica dell'uomo, è l'inclinazione necessaria e non deliberata della singola facoltà al proprio oggetto formale, come per esempio la volontà al bene; il secondo non dice invece qualcosa di innato, di necessario, ma di elicito e appartenente all'ordine categoriale: solo qui si può parlare di desiderio di Dio. Lo scarto formale fra l'*appetitus* ed il *desiderium* non è allora in un diverso movimento, bensì è, pur nella materialità del medesimo movimento, nel formale esercizio della libertà in sede di *desiderium*. Il secondo punto da chiarire è cosa si intende con la parola « Dio » nella formula mutuata dal de Lubac. Se noi abbiamo inteso Dio, nel discorso portato avanti fin qui, come *id quo maius cogitari nequit* inteso per negazione del finito come unità infinita di essere ed essenza, ci si può rendere conto che lo abbiamo posto fuori dalla serie degli enti: Egli non è un ente, sia pure supremo, come pure è più dell'*omnia* della totalità degli enti. In realtà lo spirito umano, e questo è doveroso precisarlo ora, non è aperto all'Infinito come tale, propriamente, ma solo all'indefinito molteplice, all'*omnia* della totalità dell'essere finito, che è ancora finito, dal quale ricava, per il suo spirito dioratico e dialettico, l'esistenza

[25] « In quanto creatura ogni essere del mondo manifesta certo *necessariamente* il creatore, ma insieme manifesta la non necessità dell'esistenza creata e in tal modo la *libertà* del creatore », in BALTHASAR, *Teologica I*, 104.

[26] DE LUBAC, *Spirito e libertà*, 256.

[27] Cf. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, 294ss.

dell'*id quo maius*. L'apertura dell'uomo tuttavia non riesce a colmare la distanza, tant'è che l'uomo riesce a parlare di questo Dio solo come ente, pur se analogicamente: l'essere Dio al di là del finito lo pone in una zona inaccessibile che lo fa rimanere mistero assoluto a noi sottratto, indefinibile e innominabile: in questo senso abbiamo ricavato solo un *supernaturale late dictum*, ottenuto per opposizione dialettica rispetto al finito, e quindi definibile propriamente piuttosto come *nonnatura*, che è termine sì del movimento ontologico comparativo che fa dell'uomo una pura apertura al divino, nel modo che abbiamo detto, ma non è oggetto del nostro desiderio di Dio. Ancor più esattamente, la natura spirituale dell'uomo è da pensare come una specie di sfera che, avvertendo il proprio limite, ne avverte anche la possibilità del superamento, non riuscendo però ad attuarlo per le sue forze. La sfera può dilatarsi nel tentativo di superamento del limite, ma non varcare il limite perché non riesce a relazionarsi con l'aldilà del limite se non per via negativa, cioè rinunciando, per necessità, a conoscerlo. L'uomo perciò nel desiderio, vuole Dio come è in se stesso in quanto è cosciente che, siccome Dio è a noi sottratto come mistero, « ciò che costituisce l'intimo di Dio può essere rivelato soltanto da lui » [28]: Dio quindi può essere dall'uomo desiderato solo come *supernaturale stricte et proprie dictum*, e può essere quindi accolto solo nel dono che di sé volesse fare all'uomo: « così la gratuità assoluta del dono divino appare tanto come una richiesta della creatura per se stessa quanto per la grandezza del suo Dio » [29].

4. Primo approccio alla potentia oboedientialis

Alla luce di quanto fin qui esposto, crediamo di non poter sottoscrivere la posizione di Rahner secondo cui « è detta *potentia oboedientialis* della grazia soprannaturale la natura dell'uomo, poiché ... è aperta all'autopartecipazione di Dio » [30]. Secondo lui la « *potentia oboedientialis* dell'uomo ... per la grazia non può essere una potenza isolata (facoltà, ecc.) di natura particolare, regionale *nell'*uomo ». Essa piuttosto « deve identificarsi con l'essenza spirituale-personale dell'uomo in senso assoluto » [31], essa « s'identifica con la natura umana » [32] perché « la

[28] BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 297.

[29] DE LUBAC, *Spirito e libertà*, 257.

[30] *Potentia oboedientialis*, in KARL RAHNER - HERBERT VORGRIMLER, *Dizionario di teologia* (Edizione italiana a cura di Giuseppe Ghiberti e Giovanni Ferretti), Herderana, Roma-Brescia 1968, 517.

[31] RAHNER, *Potentia oboedientialis*, col. 407.

[32] KARL RAHNER, *Rapporto fra natura e grazia*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 53.

natura spirituale dev'essere tale da avere un'apertura a questo esistenziale soprannaturale, senza però esigerlo da sé incondizionatamente »[33]. È chiaro allora, così mi pare di capire, che l'esistenziale soprannaturale, che è l'offerta reale di grazia fatta all'uomo da Dio e condizione di possibilità dell'accettazione dell'autocomunicazione di Dio[34] è l'attuazione della *potentia oboedientialis*: Rahner intende quest'ultima come l'apertura della natura spirituale dell'uomo in quanto tale, alla grazia e alla locuzione storica di Dio[35].

Non crediamo di poter sottoscrivere questa idea di *potentia oboedientialis* perché formalmente non distinta dalla natura dell'uomo: questo significa che la natura umana in quanto tale, aperta trascendentalmente alla grazia, non si porrebbe in alcun modo in discontinuità ontologica con la grazia. In realtà abbiamo visto che lo spirito umano è aperto ad un soprannaturale che, sia pur solo *late dictum*, ottenuto per opposizione dialettica al naturale, e quindi una *non-natura* propriamente, è in reale discontinuità ontologica con lo spirito. In altre parole Rahner ci aiuta a mettere a fuoco più nel dettaglio la questione cruciale che così possiamo formulare: la natura umana spirituale, per il fatto che è tale, e quindi aperta al mistero assoluto, è già di per sé abilitata all'accoglienza del mistero in se stesso, cioè della grazia *stricte dictam*? Oppure, guardando da un altro lato la domanda: per il fatto che ci sia questa apertura, Dio è già scoperto e rivelato (noeticamente e ontologicamente) all'uomo? Crediamo di no perché, intenzionandosi noeticamente e ontologicamente al mistero assoluto, lo spirito umano è in grado di scoprire tutta la inadeguatezza della sua apertura ontologica al mistero: egli è piuttosto misurato dal mistero santo come chiuso ad esso, pur nella sua apertura, perché troppo al di sotto di esso: nell'apertura di natura Dio rimane coperto, nascosto. Del resto quando Rahner illustra il *Vorgriff*, la percezione previa, è cosciente di poter giungere solo ad una percezione atematica di Dio, appunto un *supernaturale late dictum*, il quale rimane inoggettivato in quanto condizione di possibilità della conoscenza e della libertà. E molto di più, quanto detto vale se consideriamo che, per Rahner, è l'assoluta positività dell'*esse absolutum* a doversi ammettere come previa alla negazione che dell'essere c'è nel

[33] RAHNER, *Rapporto*, 73.

[34] RAHNER, *Rapporto*, 69-70 e *Corso fondamentale*, 174ss.

[35] Più precisamente Rahner riconosce una duplice apertura dell'uomo: nei confronti della grazia e nei confronti di una possibile locuzione di Dio pur se ammette che « con la distinzione tra la *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione orale e la *potentia* rispetto alla grazia non bisogna naturalmente ritenere che queste due comunicazioni di Dio e rispettivamente queste due « potenze » dell'uomo siano in fondo separabili adeguatamente », in *Uditori*, 49, nota 6.

finito [36]. Chiamato all'Inaccessibile, posto al di là delle sue naturali possibilità, egli può accedere a Dio solo se questa apertura della sua natura sarà resa effettiva dalla grazia, se questa apertura cioè non si esaurisca in un continuo spostamento in avanti del poprio limite, ma divenga capacità reale di ricezione di Dio come è in sé. Per questo l'uomo, per essere ricettacolo adeguato della grazia, è abilitato da Dio nella sua autocomunicazione a che questa sua apertura alla non-natura diventi effettiva facoltà di ricezione della sopra-natura. In tale abilitazione consiste il dono della *potentia oboedientialis*, una « capacità transnaturale » [37] che potenzia la natura umana rendendola capace di possibilità non in linea con le proprie, ma in linea con la potenza di Dio: solo grazie ad essa l'uomo è in grado di riconoscere Dio come Dio. In questo senso è già grazia e Dio rimane pertanto l'unico soggetto adeguato di questa potenza, mentre l'uomo sarà solo « "soggetto secondo", in quanto la possibilità si effettua *in esso* » [38]. Cosicché lo spirito umano sarà « *capace* (non per propria possibilità), *duttile* (non per propria attitudine), *disposto* (non per disposizione naturale) verso tutto ciò che Dio vorrà fare con esso » [39].

La *potentia oboedientialis* definisce allora lo stato della natura in base non a ciò che quest'ultima può diventare, ma in base a quello che essa può essere fatta diventare da Dio. La natura infatti, nelle sue sole forze, può solo continuare a dilatarsi — proseguendo nella metafora della sfera — nel tentativo di superamento del proprio limite, ma non può rompere il limite: questa rottura, l'essere posta in stato di *potentia oboedientialis*, e la successiva opera della grazia può venire solo dall'aldilà di sé, dall'oltre che sta al di là del limite.

4. L'uomo come chiusura alla trascendenza

Possiamo fermarci qui? No, il discorso della chiusura dell'uomo a Dio nella sua apertura deve essere ripreso e portato fino alle sue estreme conseguenze. L'intenzionarsi ad un Dio che rimane mistero nascosto impedisce all'uomo l'autopossesso di sé in pienezza, perché manca la mediazione dell'unico Altro che potrebbe dare piena trasparenza a sé: egli rimane, come natura, al di qua di Dio e al di qua di se stesso.

[36] Pensando l'infinito come essere assoluto ed il finito come negazione dell'infinito, Rahner in effetti ammette che l'infinito misura il finito come assolutamente al di sotto di sé. Si confronti RAHNER, *Uditori*, 93.

[37] BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 33.

[38] HANS URS VON BALTHASAR, *Analogie und Natur. Zur Klaerung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths*, in « Divus Thomas » 23 (1945) 46.

[39] BALTHASAR, *Analogie*, 46.

In se stesso cioè l'uomo non è compiuto, rimane un anacoluto: segno sacramentale di questa incompiutezza del finito è la morte, da intendere quale definitiva sottrazione di ogni compimento puramente naturale, che si insinua nella vita e la interpreta, quale gesto ermeneutico conclusivo di essa, come fallimento. La gratuità (dono) della *Vorbefindlichkeit* viene a confondersi con la gratuità (vanità) caratteristica di un essere inconsistente, incapace in se stesso di durare, incompiuto in sé, e svela il senso ultimo della domanda metafisica di riconoscimento che l'essere è all'uomo (*esse quaerens intellectum*) perché questa viene a coniugarsi in uno con la domanda religiosa di salvezza (*esse quarens salutem*). La classica domanda « perché l'essere piuttosto che il nulla? » viene come intensificata, radicalizzata, raddoppiata: « perché l'essere se il suo destino è il nulla? »: alla gioia festosa della generazione si sostituisce l'angoscia per il perire della madre che annuncia il proprio perire.

Negato al suo destino di perfezione nelle sue forze, lo spirito assiste al suo incompiuto come un movimento contraddittorio radicale dato che lo spirito, di per sé, non ha nessuna curva biologica. La morte è ciò che lo distanzia definitivamente dal suo fondamento, il quale gli si sottrae ritirandosi in una ipertrascendenza che lo confonde col nulla: la sensazione angosciosa di galleggiare su un vuoto che si estende a prima della nascita e dopo la morte, di essere propriamente s-fondati sul nulla rivela l'assoluta maestà dell'*id quo maius cogitari nequit* che si sottrae ad ogni possibilità di dominio confondendosi con il nulla, l'*id quo minus cogitari nequit*, nel quale ugualmente si dà identità di essere ed essenza. Ciò che normalmente chiamiamo Dio e che abbiamo identificato in un primo momento come mistero assoluto, in quanto costretti ad affermarlo solo per differenza rispetto alla finitezza, misurando la infinita differenza qualitativa tra sé ed il finito, si ritira in un infinito *Ni-ente* che rimane *non-Aliud*, ma questa volta in quanto attraversa l'essere immanentemente come sottrazione di perfezione, come vertigine di s-fondamento. Dio, per donarsi all'uomo quale è in sé, deve sottrarsi all'uomo in una sottrazione reale, misurandolo come chiuso a lui in quanto infinitamente differente da lui, e facendone così un incompiuto senza di lui: l'uomo, mantenendosi aperto a Dio, è chiuso ugualmente a lui perché finito. Siamo di fronte a qualcosa di vertiginoso: Dio non è solo la vicinanza rassicurante del fondamento, ma anche la distanza maestosa e assoluta dell'abisso sfondato, *a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus* (DS 3001).

Tale distanza, per la presenza della morte, non dice però una semplice sospensione di compimento, ma la presenza di una definitiva sottrazione di compimento che apre il discorso verso qualcosa di più grave,

che prima abbiamo rilevato innaturale. Tale innaturalezza sta nel fatto che nell'incompiutezza definitiva si mostra l'irrimediabilità di una caduta colpevole, la presenza di un male radicale che tocca e intacca lo spirito finito come qualcosa che lo diminuisce in se stesso. In cosa consiste questo male radicale? Se la morte fisica, così come qui l'abbiamo intesa, ne è segno simbolico reale, possiamo pensarlo come caduta nella solitudine originaria. Nello stesso movimento di *redditio in seipsum* lo spirito umano, che in esso si costituisce, possiede una tendenza alla disobbedienza ontologica, intendendo con questa una tendenza alla chiusura in se stesso, a rifiutare il suo dover essere aperto necessariamente all'altro per essere se stesso. Appropriatosi di sé lo spirito si appaga nell'autopossesso chiudendosi in questo, rifiutando il suo dipendere, in se stesso, dall'altro. Rifiutando il suo essere costituito dal riferimento all'altro, fallisce e ricade in quella che potremmo chiamare una seconda incoscienza nella quale l'altro diventa il limite dell'io, perché continuamente lo obbliga ad uscire da se stesso e ad essere consegnato come pura perdita di sé in una *traditio seipsius* che lo espropria di sé e lo appropria, come più sopra visto, all'altro. L'alterità comunque rimane presente all' "io" quale suo momento costitutivo, quale nostalgia di donazione fondante, pur se ora l' "io" ne viene attraversato come nullificazione di sé, perdita di sé, sottrazione d'essere, anticipo insomma della morte, della sottrazione definitiva del suo compimento, della perdita definitiva di sé.

5. Secondo approccio alla potentia oboedientialis

Qui emerge con chiara evidenza, credo, come l'apertura dell'uomo, normato alla trascendenza, rimane sospesa, o peggio, compromessa. Qui la proposizione « S non è ancora P » arriva alle radicali conseguenze del « non », perché lo spirito dell'uomo non è semplicemente aperto alla trascendenza, egli è anche tendenzialmente chiuso ad essa per la distanza che c'è rispetto ad essa e per il male radicale che l'attraversa, pur rimanendovi riferito nel non-superamento del proprio limite e nella nostalgia di colui che, unico salvatore, gli si è fatto lontano e misteriosamente confuso con il nulla. Questo significa due cose: a. l'essere di Dio nel modo descritto si pone in ulteriore discontinuità ontologica con l'essere finito dell'uomo; b. la natura dell'uomo è sospesa fra un appagato e falso autocompimento compiaciuto e finito ed un superiore compimento atteso e infinito: l'uomo è scisso.

La bellezza di questa situazione sta nel fatto che, da qualunque verso si guardi la cosa, rimane il riferimento inevitabile all'altro e alla

trascendenza, rispetto ai quali però lo spirito è come bloccato ed è per questo ontologicamente incapace, con le sole proprie forze, di obbedire alla norma di apertura che porta in sé e che nella situazione di chiusura gli sopravvive come nostalgia del totalmente altro che gli si è ritratto, e verso il quale anela quasi fosse un grido ontologico orante: « Se tu squarciassi i cieli, e scendessi! » (Is 63,19). Tuttavia, nel momento in cui tale grido ontologico avviene, nel momento in cui cioè lo spirito viene fatto passare al *desiderium* dalla volontà di dare compimento al movimento comparativo e dalla minacciosa possibilità della sua estinzione nella chiusura in se stesso, lo spirito umano, in quanto misurato come inadeguato dal mistero, viene privato della sua misura e smisurato, cioè posto dalla grazia in stato di *potentia oboedientialis*: nella sua autopartecipazione graziosa, Dio, misurando l'uomo, lo commisura a sé.

Solo in questo momento l'apertura dell'uomo a Dio si fa scoprente ed il limite viene varcato, ma da Dio. La natura spirituale dell'uomo quindi, di per sé, non è in stato di *potentia oboedientialis* perché non ha nessuna possibilità, nelle sue sole forze, di obbedire all'azione di Dio, se non a condizione che quest'ultimo la abiliti, adeguandola alla sua misura, creando nella natura la stessa possibilità per la propria autocomunicazione, che è appunto il dono dello stato di *potentia oboedientialis*.

Ci pare quindi che, alla luce di quanto ulteriormente detto, la natura dell'uomo non possa essere semplicemente identificata con la *potentia oboedientialis*, e che si debba piuttosto pensare quest'ultima quale abilitazione dell'apertura dello spirito umano alla trascendenza, ad essere effettiva capacità di ricezione della grazia come grazia, la quale si propone, ora lo possiamo vedere chiaramente, non solo come verità soprannaturale alla domanda metafisica di senso, ma anche come salvezza soprannaturale alla domanda religiosa cui ultimamente la domanda metafisica rimanda. Il dono della *potentia oboedientialis* sblocca la sospensione perché, commisurando la natura umana alla grazia, sostiene la decisione di libertà che fa passare dall'*appetitus* al *desiderium*. Più di prima si può vedere come essa consista in una commisurazione non tanto del finito all'infinito, questo può generare confusione, quanto del naturale *stricte dictum* al soprannaturale *stricte dictum*, si tratta di un potenziamento, il cui artefice è Dio, che adegua la natura, perfezionandola, alla grazia.

6. Caratterizzazione ulteriore della potentia oboedientialis

Un dato crediamo emerga con chiarezza e ripetutamente da quanto abbiamo detto fin qui: lo spirito umano non può sottrarsi all'azione dell'alterità su di esso, sia questa l'alterità finita o l'alterità infinita di Dio, perché da quest'alterità dipende come spirito. La radicale dipendenza dall'altro se a livello naturale dice la possibilità dell'uomo di essere aperto all'agire dell'altro su di sé, nella relazione dell'uomo con Dio dice, nella dissomiglianza più radicale di ogni somiglianza, una possibilità di essere aperto all'agire dell'Altro che è sì dell'uomo, ma non dall'uomo. La difficoltà che sorge a questo punto è che, con il linguaggio che abbiamo a disposizione non possiamo fare a meno di immaginare tale *potentia oboedientialis* come qualcosa di posticcio appiccicato da fuori alla natura umana, ma qui è l'immaginazione che sbaglia perché si figura una natura che rimanga intoccata dall'azione della grazia che, appunto, gli si sovrapporrebbe. Ma sarebbe come sovrapporre calore e legno: semplicemente non è possibile perché il legno brucia. Così per la natura, essa viene elevata dalla grazia, agendo questa a modo di causa formale, penetrando nella natura dal di dentro e trasformandola realmente. In questo senso la *potentia oboedientialis* non è qualcosa di regionale, come obbietta Rahner, nell'uomo, ma è l'uomo stesso in quanto non naturalmente, bensì graziosamente ed effettivamente aperto a Dio come Dio. Lo spirito umano è effettivamente, e non solo trascendentalmente, aperto a Dio non grazie alle sue possibilità,ma grazie all'azione divina che lo commisura a sé, superando l'infinita differenza qualitativa.

Del resto la scelta in Tommaso d'Aquino del termine obbedienza non è casuale perché dice la relazione asimmetrica di dipendenza fra un superiore che comanda ed un inferiore che, appunto, obbedisce, nonché la trascendenza del superiore rispetto all'inferiore. Il comando infatti è percepito dall'inferiore come qualcosa di proveniente dall'esterno di sé che, nel momento in cui è ricevuto, ma non ancora accolto, adegua l'inferiore al superiore: l'ordine è fatto proprio, è qualcosa di mio, pur non essendo da me dato. Ed anche se ad esso si disubbidirà, si rimane, in questo rifiuto, riferito al superiore, ed in questo senso radicalmente dipendente da lui. E non è casuale nemmeno la scelta dell'idea di *potentia* per quest'obbedienza, dato che *potentia* dice, in questo caso, l'ordinazione non ad un atto, ma ad un agente soprannaturale al quale la natura è *graziosamente*, cioè ontologicamente ma non naturalmente, riferita.

7. Conclusione

Di fronte alle sfide che si elencavano all'inizio dell'articolo, crediamo che l'idea di *potentia oboedientialis*, pastoralmente mediata in modo opportuno, consenta di evitare da un lato ogni monismo onnivoro della natura o della grazia, e dall'altro ogni dualismo che in ogni caso è estrinsecista, come pure consente di evitare ogni autosufficienza delle sole forze umane nel relazionarsi al divino *stricte dictum*. In questo senso crediamo che non si debba parlare di semplice non-opposizione tra grazia e natura, né solo di attiva apertura, né infine di mera passività: questi concetti non colgono nel segno quella che è la relazione fra la natura umana spirituale e Dio. È piuttosto l'idea di obbedienza, nella sua oscillazione, che dice l'atteggiamento fondamentale della natura umana spirituale di fronte alla grazia, in quanto però questo atteggiamento diventa reale, nella sua possibilità, per la forza della grazia stessa. Sostenuta dalla grazia tale possibilità reale potrà poi diventare atto reale di obbedienza e portare il sigillo della santità, oppure atto reale di disobbedienza e portare con sé il primo segno dell'inferno. Né ottimismo quindi, né pessimismo, ma realismo cristiano che guarda all'uomo consapevole delle possibilità che non lui si è dato, ma che l'amore di Dio gli ha concesso.

Summary

The atmosphere of the times in which we live our Christian faith is characterized by new modes of proposing monism or dualism, theistic or otherwise, which bring up anew the problem of relation between nature and grace. Man as a finite spiritual entity, finds himself open to his « ground », understood as « non-nature », in whom there is no difference between essence and existence. But this « non-nature », being intrinsically of mysterious nature, appraises man to be inadequate in himself, and therefore not open to it. And this becomes evident from the fact that this « non-nature » does not constitute the object of desire for God found in every man. God is understood as the supernatural strictly speaking and can be revealed only by Himself. How to evercome this distance? For man it is not possible; only God can overcome the infinite qualitative difference by proportioning him to Himself. In this act of proportioning, which is the actuating of the openness of nature to become an effective capacity for the reception of grace, consists the gift of « potentia oboedientialis » which is not be understood as simply identical with the spiritual nature of man. Such a presentation, undertaken through suitable pastoral medium, can render possible the overcoming of the type of monism and dualism we spoke of at the beginning.