Karl Rahner e l'avventura della libertà

SILVANO ZUCAL

Parlando di Rahner e dell'“avventura della libertà” così come è concepita nel suo pensiero non intendo riferirmi alla libertà come dimensione politico-sociale, ma alla libertà come evento fondamentale *esistenziale*, a quella libertà che struttura e dà senso e forma alla nostra esistenza in faccia alla morte (altro elemento decisivo che dà senso e forma alla nostra esistenza). Le due dimensioni, la morte e la libertà, oltretutto, per Rahner sempre si richiamano e si inverano reciprocamente.

Infatti se l'intera esistenza umana è orientata alla morte allora non c'è concezione possibile della libertà che non si misuri (non si debba misurare) con essa, con quest'evento che non solo ci piomberà addosso d'improvviso e inaspettato derubandoci della libertà, ma che ci appartiene e ci accompagna giorno dopo giorno nel nostro quotidiano, inesorabile deperire e venir meno nell'ambito del gioco delle possibilità (ancora aperte); nel nostro concreto e permanente “essere-per-la morte” che non è solo l'umana attesa del decesso. Infatti, dice il teologo, «all'uomo non “capita” solo di morire, come capita a un vaso prezioso di essere mandato in frantumi, [non “capita”] contro la sua essenza e la sua disposizione. L'uomo è piuttosto mortale dal suo intimo, la sua essenza è avviata alla morte dall'interno, per un motivo più profondo di quello puramente biologico»⁶⁸ e che inerisce appunto alla libertà. Per Rahner non può dunque darsi alcuna *filosofia della libertà* senza questo peculiare orizzonte segnato dalla morte, giacché – egli afferma – proprio «questo “essere-per la morte” connota tutto ciò che è presente nella vita umana e comunica ad essa la sua problematica, l'apertura al mistero e il suo rigore ultimo»⁶⁹.

⁶⁸ *Über das christliche Sterben*, in *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, tr. it. *La morte cristiana*, in *Nuovi Saggi II*, Roma 1968, p. 349.

⁶⁹ *Das christliche Sterben*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, VII, Einsiedeln 1976, tr. it. *Il morire cristiano*, in *Mysterium Salutis*, 10, Brescia 1978, p. 559.

Morte come “evento personale” e luogo di libertà

La morte è un evento che investe tutto l'uomo, quell'uomo che per Rahner è «un'unità di *natura* e di *persona*, cioè un essere che da una parte possiede un patrimonio ontologico preconstituito alla propria decisione libera e personale, avente le sue leggi determinate e di conseguenza uno sviluppo necessario, e che dall'altra invece *dispone liberamente di sé, che quindi, quale nella sua libertà vuole intendersi, tale essere è [anche] definitivamente*. La morte è pertanto al tempo stesso evento naturale [e quindi inesorabilmente necessitato] ed evento personale»⁷⁰ ovvero affidato alla nostra libertà. La morte investe indubbiamente la “datità” umana, quella dimensione ontologica che mai l'uomo può darsi o attribuirsi da sé, che gli è già stata assegnata, quelle leggi inderogabili e destinali a lui “imposte in precedenza [e solo a partire dalle quali] deve regolare le proprie decisioni”⁷¹ ma la morte riguarda anche l'ambito personale dove l'uomo si gioca l'avventura della libertà, dove egli è davvero nel “potere di disporre della propria realtà e di plasmare il proprio essere e la propria vita per mezzo di una decisione intima”⁷².

Un evento, quello della morte, che non tocca quindi l'uomo soltanto nella sua vita materiale e biologica su cui nulla è nelle sue mani, ma che riguarda anche l'autoconsapevolezza e la libertà responsabile di un «uomo consapevole che il proprio esistere è [davvero anche] nelle mani della sua autocoscienza e della sua libertà»⁷³. Sulla base di una lettura unitaria e integrale dell'uomo Rahner stigmatizza con durezza ed ironia chi volesse confinare la morte solo ed esclusivamente in un ambito naturale dove – ovviamente – non c'è posto alcuno per la libertà, ritenendo così di escludere l'ambito personale dove invece si delinea l'avventura della libertà. Se può risultare chiaro in che senso la morte possa costituire un *evento naturale*, legato esclusivamente a dinamiche biologiche, ciò che va invece colto e chiarito è in che senso essa possa essere invece un *evento di carattere personale* in cui si gioca la nostra libertà.

⁷⁰ Tod, in K. Rahner - A. Darlap (edd), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, IV, Freiburg i.Br. 1967-1969, tr. it. *Morte*, in *Sacramentum Mundi*, V, Brescia 1976, p. 531. Il corsivo è nostro.

⁷¹ *Passion und Aszese*, in *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln 1956, tr. it. *Il patire e l'ascesi*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1966, p. 115.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, in *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, tr. it. *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, in *Nuovi Saggi IV*, Roma 1972, p. 399.

La morte come compimento di una storia umana libera

Rahner lo chiarisce con un'affermazione estremamente sintetica che va però puntualizzata: c'è una «morte» che costituisce per tutti il compimento voluto da Dio per la storia della propria [personale] libertà⁷⁴. Cosa significa? Anzitutto, la radice più profonda del nostro «esser votati alla morte» che non è più intesa come il semplice decesso biologico, è rintracciata da Rahner nella «libertà dello spirito»⁷⁵. È proprio una tale libertà dello spirito a rendere l'uomo mortale: la mortalità biologica, in fondo, non è altro che l'epifania, un manifestare e rendere esplicito e concreto quell'«esser-mortali» che è al fondo della libertà dello spirito. Per spiegare in maniera meno allusiva una tale affermazione Rahner cerca di delineare anzitutto cosa egli intenda come carattere proprio della libertà che «non è [tanto e soltanto] la possibilità di fare sempre e di nuovo questo o quello, ma la possibilità della posizione di un atto definitivamente valido e insuperabile, del divenire autonomo di ciò che deve permanere e non deve [più] passare, della proclamazione di una realtà [finalmente] irrevocabile»⁷⁶.

Spesso invece si chiama libertà quello che è invece il *fantasma della libertà*, la sua spirituale contraffazione. Una libertà che, come la tela di Penelope, potesse produrre soltanto ciò che essa stessa può di nuovo continuamente disfare ed annullare senza mai porre in essere nulla di definitivo, sarebbe una «libertà» che s'attacca solo ad atti indifferenti e vuoti, eternamente reversibili e rivedibili ma proprio per questo condannati all'insignificanza. Questa sarebbe la misera «libertà» che dice un dover vagare incessantemente sotto il giogo e la condanna d'essere «senza patria e senza mèta»⁷⁷. Ma l'uomo è una persona libera (oltre che condizionata) e, in quanto tale, può disporre di sé in maniera definitiva, può contribuire a quello che sarà il proprio stato definitivo, perfetto e – comunque – irrevocabile. Il «corpo che noi siamo» e in cui noi poniamo e realizziamo il nostro atto vitale personale è creato in modo tale, per Rahner, «da essere la dimensione che [sempre] procede oltre»⁷⁸ e non si ferma mai: in altri termini questa «corporalità» che noi siamo fa sì che in essa noi non possiamo mai realizzare la dimensione della

⁷⁴ *Il morire cristiano*, p. 571.

⁷⁵ *La morte cristiana*, p. 349.

⁷⁶ *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

⁷⁷ *Ivi*, p. 350.

⁷⁸ *Ibidem*.

libertà come infuturamento autentico e insieme come sigillo (in altri termini, che in essa ci giochiamo il nostro futuro definitivo). Non c'è spazio in tale divenire per la «libertà attuata o per il perfezionamento reso definitivo [... e perciò] entrando la libertà nella dimensione del divenire aperto per attuare se stessa, prende questa corporalità per superarla nel proprio perfezionamento; vuole averla mortale, per poter essere essa stessa la vera immortalità, che non è l'indefinito procedere nel tempo [senza mai conclusione alcuna], ma lo stato definitivo di ciò che è fatto una volta per sempre ed è solo così immortale ed eterno»⁷⁹.

In tal senso quindi l'avventura autentica della nostra libertà – nel suo significato più profondo – si riferisce inevitabilmente alla morte: non può la vera libertà che desiderare e volere una fine a ciò che è continuo rinvio e rimando nel tempo, continuo aggiornamento, aggiustamento e messa in discussione. Ciò cui l'avventura della libertà anela per dare un senso a se stessa è il divenire ciò che è finalmente compiuto («tutto è compiuto!»), perfezione pura e stabile.

Paura della morte e avventura libera

In realtà è solo alla superficie della nostra coscienza la paura angosciosa, il timore della morte. È semmai una paura e un'angoscia per il decesso e per le sue, talora tragiche e davvero sofferte, modalità. Nel profondo del nostro essere, invece, non ci affascina, non può affascinarci una viaggio senza mai una mèta, un'avventura libera senza conclusione. Tutti in realtà desideriamo che abbia finalmente a cessare questo stato ambiguo e imperfetto per concludere l'avventura della nostra libertà e darle un senso compiuto, per raggiungere finalmente la luce della perfezione e della definitività: «Saremmo come dei dannati [se ci togliessero la morte], saremmo come dei dannati in quell'istante in cui ci si dicesse che in futuro si andrà sempre avanti come per il passato e sarebbe così cancellata la dignità dei momenti passati consistente nell'unica [libera, proprio perché mai più replicabile] possibilità di decisione, che non torna indietro, perché l'atto libero produce qualcosa di permanente»⁸⁰ e di definitivo. Questo nostro «dover-morire» per portarci a compimento ed elevarci finalmente sulla transitorietà del tempo fino a per-

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

venire allo stato definitivo e mai più revocabile che l'avventura della nostra libertà ha prodotto in modo irreversibile, è certo cosa migliore di quel divenire senza sosta che chiamiamo la «nostra vita presente»⁸¹.

In tal senso la morte si iscrive pienamente in una *logica naturale* e pienamente correlata all'avventura della libertà autentica, propria dell'uomo nella sua effettiva identità personale, che non vuole illusori rinvii ma partorisce quello «stato definitivo libero, cui aspira da sempre la volontà originaria dell'uomo»⁸². In caso contrario la vita sarebbe soltanto un tranello feroce e cadrebbe preda d'una prospettiva assurda. Nessun significato in essa sarebbe attingibile, ogni libera scelta, ogni opzione nell'avventura di libertà che noi siamo avrebbe il carattere del «gioco» che può sempre rinnovarsi come anche essere sospeso o addirittura rigettato. E invece l'avventura della libertà è un *caso serio* proprio perché la morte non è solo il decesso che sopraggiunge inatteso e ci sorprende dall'esterno, ma invece e piuttosto «ogni momento della vita è un tratto della via verso la mèta finale e già la porta essenzialmente in se stesso, così come dalla traiettoria di un colpo possiamo già dedurre il suo bersaglio. *La vita quindi è una vera morte* [e quindi un rendere definitiva e avente un senso non più revocabile ogni libera scelta] e ciò che siamo soliti chiamare «morte» è la fine di quel lento morire che si verifica durante tutta la nostra esistenza e raggiunge il suo termine definitivo all'istante della morte»⁸³ intesa come decesso che sopraggiunge, ci sorprende e ci sottrae dalla nostra sovranità libera.

Durante tutta la vita si va dunque morendo lentamente, ma in questo lento morire si realizza appieno l'avventura della libertà, la «definitività della storia dell'uomo liberamente portata a termine»⁸⁴. Per l'uomo una tale «definitività della sua libera generazione personale indubbiamente non è [allora] da concepire come tale da compiersi «nella» o «dopo» la morte, bensì come momento intrinseco alla morte stessa»⁸⁵. Mentre gli altri organismi viventi, le piante e gli animali, «finiscono» (*verenden*) di vivere, solo l'uomo «muore» (*stirbt*) in senso vero e proprio, non si limita cioè a subire la morte come un mero processo biologico ma la coglie anche come un luogo d'inveramento

⁸¹ Cf *ivi*, p. 351.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Zu einer Theologie des Todes*, in *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, tr. it. *Su una teologia della morte*, in *Nuovi Saggi IV*, Roma 1972, p. 353.

⁸⁴ *Ivi*, p. 250.

⁸⁵ *Zur Theologie des Todes*, Basel 1961, tr. it. *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966, p. 19.

della sua libertà, di definitività morale ed esistenziale insieme. È la morte dunque l'ultima parola sull'uomo e sulla sua vicenda di libertà: «la definitività della personale decisione di tutta la vita è un fattore intrinseco alla morte in quanto atto spirituale-personale dell'uomo stesso»⁸⁶.

La morte come fine del nostro «esser- viandanti»

La morte ha così un tratto davvero personale in quanto suggella la fine del nostro muoverci come viandanti che cercano una mèta per il loro essere liberi, una disposizione finale, totale ed esaustiva della propria esistenza e della propria libertà. La morte in questo senso non tocca soltanto l'uomo come spirito incarnato, nella sua relazione al corpo (realtà fisico-naturale) ma anche nella sua dimensione spirituale e personale. Infatti la morte introduce anche per l'uomo inteso come persona etico-spirituale una definitività, una compiutezza che rende irreversibili tutte le sue decisioni liberamente assunte nella sua vita fisica tra cui anche la decisione di andare verso Dio o di allontanarsi da lui. Questo, per Rahner, ci deve portare a concludere in maniera limpida «che per il singolo uomo la decisione è data con la *sua* morte, sia che egli mediante l'attuazione della sua vita si sia aperto all'assoluto di Dio, sia che non l'abbia fatto»⁸⁷ o non l'abbia voluto fare. Ciò indubbiamente impone, aggiunge Rahner, di «prendere radicalmente sul serio questa vita»⁸⁸, di giocare con piena consapevolezza l'avventura della nostra libertà, poiché non si danno prove d'appello.

La concezione cristiana della vita sempre la intende come storica e irripetibile; la sua importanza decisiva non è mai passibile né di annullamento né di revoca, essa è tesa tra un autentico inizio e un'autentica fine, il che significa che inizia «senza che questo inizio sia soltanto il risultato ridissolubile di una precedente combinazione della realtà [... e finisce in maniera tale che] lo stato attuato liberamente non sia di nuovo e soltanto un qualcosa di provvisorio e di superabile per principio, qualcosa di mutabile nell'indeterminato e perfino nell'opposto»⁸⁹. Questo qualifica la libertà umana che –

⁸⁶ *Ivi*, p. 29.

⁸⁷ *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, tr. it. *Utopia marxista e avvenire cristiano*, in *Nuovi Saggi I*, Roma 1968, p. 126.

⁸⁸ *Sulla teologia della morte*, p. 27.

⁸⁹ *Ibidem*.

come abbiamo visto – può essere autentica solo se pone in atto qualcosa di irreversibile e di definitivo, se non si logora in un perenne e giocoso rimando, sempre privo di stabilità e di punti fermi: infatti

«nella sua essenza originaria la libertà non significa capacità di fare o non fare questa o quella cosa di tipo categoriale, ma va considerata come la costituzione fondamentale del soggetto nella trascendentalità in cui essa dispone di sé in vista della definitività. La libertà schiude così la storia, una storia però che non va concepita come la possibilità di continuare ad operare nel vuoto e quindi nella sfera dell'indifferenza, poiché si tratterebbe pur sempre di azioni che risultano correggibili: si tratta invece della possibilità di porre in atto qualcosa di veramente definitivo. La responsabilità insopprimibile da cui il soggetto non potrà mai prescindere nell'esercizio della propria libertà e che rende appunto soggetto l'individuo non sussisterebbe più nel caso in cui la capacità che egli dimostra nel disporre di se stesso fosse continuamente soggetta a revisioni, quasi si trattasse di qualcosa di indifferente, rivedibile e sostituibile: il soggetto verrebbe così sottratto costantemente alle proprie responsabilità e decisioni e trasportato nel futuro di una possibilità vuota (...). Se la nostra storia di libertà dovesse proseguire anche dopo la fine della storia corporea ciò significherebbe che una vera e propria storia non si sarebbe mai realizzata in questa vita collocata nello spazio e nel tempo. Ma sia l'uomo disincantato sia il cristiano conoscono *una* storia soltanto, che si realizza certo come storia autentica di libertà al cospetto di Dio e che presenta i tratti di una profondità e radicalità insondabili, ma che si attua pur sempre nella vita quotidiana in cui conduciamo la nostra esistenza»⁹⁰.

L'intera vita e il suo senso sono quindi legati alle scelte e, in specie, alla *scelta radicale* (per l'apertura al Dio incomprendibile o per il rifiutarsi a Lui) *che in essa siamo tenuti a compiere*: solo una definitività incombente (questa è, paradossalmente, la "grazia" della morte) e la possibilità di un effettivo compimento assegnano alla vita un senso e una prospettiva. Non c'è per il cristianesimo, sottolinea Rahner, un "eterno ritorno di ogni cosa", non c'è metempsicosi, trasmigrazione delle anime per cui ogni vita sarebbe solo una tappa in un ciclo infinito o addirittura soltanto un tentativo provvisorio, rivedibile fino all'ultimo, o ancor più riproducibile – meglio o peggio – altre volte.

«La morte è l'avvento dello stato definitivo realizzato dalla libertà che ha raggiunto la sua maturazione. Noi facciamo questa affermazione e l'opponiamo

⁹⁰ *Il morire cristiano*, pp. 576-577.

cristianamente sia alla dottrina materialistica della fine assoluta dell'uomo nella morte così come alla dottrina della metempsicosi, che misconosce la dignità unica di questa vita terrena e la serietà assoluta della sua decisione, e ammette solo la sorte tremenda della condanna all'eterno moto ciclico di morte e nascita»⁹¹.

Contro ogni apparenza l'uomo non è parte della incessante e alterna vicenda della natura, col suo corso che almeno apparentemente sempre si ripete, evidenziato in modo plastico dall'alternarsi sequenziale delle stagioni, ma accade semmai ed esattamente l'opposto: proprio perché l'uomo è chiamato ad una *storia unica e irripetibile*, anche la natura viene ad avere una storia. Posta anch'essa per creazione, seguirà il destino dell'uomo fino all'ultimo giorno in cui avverrà la sua fine definitiva nella trasfigurazione dell'intero creato davanti a Dio.

Uno dei segni per cui – per Rahner – è "invecchiata la fede in Europa" è questa cedevolezza (nascosta sotto buone intenzioni dialogiche o di apertura interreligiosa) a una visione radicalmente alternativa ad essa come quella veicolata dalla dottrina della metempsicosi:

«Oggi dobbiamo ormai (...) fare i conti con uomini i quali intendono risolvere il problema della "sopravvivenza dopo la morte" ammettendo una "migrazione delle anime" e la dottrina del *Karma*. Qui c'è da dire (...) che in tal modo l'uomo sfugge alla propria radicale responsabilità nei confronti di ciò che ora fa nella vita, se davvero tutto è e rimane soltanto effimero»⁹².

La libertà e l'avventura libera ne escono mutilate:

«Come potrà un simile soggetto con la finitudine creaturale della propria libertà e nella miseria che caratterizza la sua storia nello spazio e nel tempo, decidersi realmente, definitivamente, una volta per tutte pro o contro questa infinità della sua vita autentica che è Dio in sé e per sé? (...) Una preesistenza o trasmigrazione delle anime, lo schiudimento di possibilità di libertà che sussisterebbero prima o dopo o al di là di questa nostra storia corporea – anche a prescindere dal fatto che non ci riescono comprensibili al livello di un'esperienza disincantata – non servono assolutamente a risolvere il problema che qui viene posto. Qui ci troviamo di fronte ad una *scelta di libertà*, dove Dio ci si presenta sempre nella

⁹¹ *La morte cristiana*, pp. 351-352.

⁹² *Tod*, in F.Klostermann - K.Rahner - H. Schild (edd.), *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg i. Br. 1972, tr. it. *Morte*, in *Dizionario di teologia pastorale*, Brescia 1979, pp. 451-452.

sua radicalità infinita ed incomprendibilità permanente, e non serve a molto [ad operare tale scelta radicale che impegna tutta la nostra libertà (...)] nemmeno nel caso in cui si sostenesse che l'uomo dispone di un altro paio di possibilità di libertà che sussistono prima, dopo o al di là della vita terrena. La dottrina della transmigrazione delle anime può affascinare, solo quando indirizziamo il nostro sguardo esclusivamente ai contenuti singoli e categoriali della vita morale: può così sorgere l'impressione che l'uomo debba disporre di un materiale sempre più ampio e migliore, nell'operare le proprie decisioni morali di quello che gli viene accordato nel corso di una vita così breve e misera (...). Quando si prescinde dall'incomprendibilità di una decisione operata pro o contro Dio come tale e mediata da un materiale finito, non giova nemmeno ricorrere all'idea di una transmigrazione delle anime (...): *rimarrebbe soltanto la possibilità di una attuazione mai conclusa della libertà*⁹³.

La disperazione del tempo fuggevole e l'autentica libertà

L'avventura della libertà si situa sempre nel tempo, ma nel "tempo umano" che non è una semplice successione di momenti, nella quale ognuno di essi divora il precedente per essere poi a sua volta divorato dal successivo: in questo caso, considerando il tempo come una successione puntiforme e discreta, parleremmo del tempo meramente fisico. È profondamente errato per Rahner intendere «il tempo della nostra vita personale come una somma di fasi della vita, ciascuna delle quali ha il suo senso nel fatto di perdersi nella successiva, di esserne la preparazione, di "esistere" per l'altra»⁹⁴. Questo tempo non ci direbbe nulla dell'uomo nella sua autentica dimensione personale. L'uomo nella sua avventura di libertà non può essere solo una cosa che è sospinta avanti attraverso il tempo e che possiede soltanto quell'istante chiamato presente che subito gli viene rapinato. In realtà l'uomo possiede il "suo" tempo malgrado l'inarrestabile fluire d'esso e anche quando guida o subisce un tale scorrere del tempo, sempre «egli lo ha davanti a sé come un tutto. [...Ognuno di noi va quindi] da un passato *che egli conserva in sé* verso un futuro *progettato in anticipo*. Nella sua libera azione l'uomo attualizza tutto il suo tempo, passato e futuro»⁹⁵. Questa è la grande "consolazione" del "tem-

⁹³ *Il morire cristiano*, pp. 577-578.

⁹⁴ *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, in *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, tr. it. *Pensieri per una teologia dell'infanzia*, in *Nuovi Saggi II*, Roma 1968, p. 396.

⁹⁵ *Ivi*, p. 397.

po umano": nulla va perso, ma al contrario guadagniamo continuamente. La nostra vita si concentra poco a poco, mano a mano che abbiamo lasciato il passato alle nostre spalle. Il tempo così inteso, non come la mera successione amorfa di istanti l'uno indifferente per l'altro, bensì come l'ambito della libera azione dello spirito costituisce l'essenziale *storicità* dell'uomo: «L'uomo ha se stesso, dispone di se stesso, comprende se stesso, intendendo anamneticamente il suo passato e attualizzando prognosticamente il futuro»⁹⁶. Anamnesi e prognosi costituiscono per Rahner due termini essenziali della temporalità e della storicità autenticamente umane, fanno parte – come egli dice – «degli esistenziali più inevitabili dell'uomo» senza i quali l'uomo non disporrebbe mai veramente di sé, non sarebbe mai persona e, soprattutto, non si realizzerebbe nella libertà. In modo particolare si deve però sottolineare in Rahner – come già nel suo maestro Heidegger – l'importanza cruciale del futuro per ogni presente autenticamente umano. Abbiamo già visto come l'uomo sperimenti in se stesso una tensione continua tra ciò che gli è dato precedentemente ad ogni sua libera scelta (la "natura" nella terminologia rahneriana) e ciò che egli cerca e vuol diventare "personalmente". Ciò significa che l'uomo è un essere in perenne movimento e che un tale movimento tende incessantemente verso una definitività, meglio ancora, verso un "compimento". Perciò il futuro, come orizzonte di ciò che l'uomo ha da essere, orizzonte ove sono iscritte tutte le sue possibilità, tra le quali, radicale e decisiva, la morte, assume un ruolo centrale e cruciale per un uomo che *nella sua libertà è impegnato a divenire progressivamente*

ciò che è sempre stato: l'essere che liberamente dispone di sé. Proprio perché l'uomo, nella sua avventura libera, attualizza tutte le dimensioni del tempo, passato e futuro, non si può intendere la perfetta totalità della sua esistenza "santa e salvata", cioè l'*eternità*, verso la quale egli nel tempo sempre si dirige, come un periodo ulteriore che gli viene assegnato dopo il termine della vita, esattamente una continuazione di essa che si estende linearmente all'infinito, ma l'*eternità* è piuttosto «la validità permanente della sua esistenza liberamente attuata davanti a Dio; *la sua eternità è il frutto che rimane, la definitività pura del tempo, di tutto il suo tempo*»⁹⁷.

L'uomo nella sua esistenza storica va così incontro a un'eternità che non è da intendersi come una durata ulteriore di lunghezza incalcolabile, che pro-

⁹⁶ *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, tr. it. *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, p. 413.

⁹⁷ *Pensieri per una teologia dell'infanzia*, p. 398.

lungherebbe la sua vita, ma bensì e piuttosto come *la totalità della sua vita liberamente realizzata*: «Egli raggiunge se stesso nella pienezza di contenuto della sua soggettività e libertà»⁹⁸, giunto al suo stato di perfezione finale, pervenuto alla sua definitività, nell'eternità raggiunge e trova pienamente se stesso. Egli porta, per così dire, la sua esistenza temporale davanti a sé e non dietro di sé: nella morte l'uomo non pone fine alla sua temporalità abbandonandola, bensì introducendo essa stessa, resa definitiva, nella sua eternità, che non è altro che «il suo tempo raccolto e finito»⁹⁹. Il futuro dell'uomo, anche il futuro escatologico, non è dunque – per Rahner – nient'altro che il punto d'arrivo del suo passato liberamente e consapevolmente attuato. In altri termini, ciò che avviene “dopo” la morte non è inteso da Rahner come un avvenimento che segue in un tempo susseguente, ma come il “frutto maturo” della nostra avventura nella libertà, quella agognata definitività che abbiamo raggiunto nel nostro esser-viandanti.

Non si deve quindi pensare, sottolinea Rahner, che

«dopo la morte si “continui”, come se (per parlare con Feuerbach) venissero cambiati soltanto i cavalli e poi si proseguisse il viaggio, come se perdurasse quella singolare successione e quella apertura indeterminata, sempre precisabile e pertanto sempre vuota, dell'esistenza temporale. No, in questo senso la morte pone un termine per l'intero uomo. Chi fa perdurare il tempo oltre la morte (...), chi pensa a un nuovo tempo anziché ammettere che questo tempo venga assunto nella definitività, va incontro ad una difficoltà insuperabile, che gli impedisce di capire il vero pensiero e il vero atteggiamento cristiano esistenziale»¹⁰⁰.

Allo stesso modo sbaglia chi ritiene che tutto finisca con la morte, perché – si sostiene – il tempo dell'uomo non può durare all'infinito: anch'egli è vittima della nostra temporalità empirica così come colui che fa perdurare, oltre la morte, lo spirito nel tempo. In realtà, nel tempo, secondo Rahner, in quanto suo frutto maturo, sempre cresce l'“eternità”: essa, “dietro” al tempo, non continua la vita di prima, ma annulla il tempo e “se ne libera”¹⁰¹. L'eternità non è quindi e propriamente un mondo del tempo vero e proprio portato ad un'estensione inattingibile ma è una modalità «della spiritualità e della li-

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ *Das Leben der Toten*, in *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, tr. it. *La vita dei morti*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, p. 442.

¹⁰¹ *Ibidem.*

bertà realizzate nel tempo»¹⁰². Solo se guardiamo a ciò che la nostra libertà e la nostra più autentica interiorità hanno posto nel tempo potremo anche capire quell'eternità cui la nostra vita perviene fin d'ora e perverrà. Certo, per immaginare una tale eternità noi dobbiamo in certo modo e involontariamente pensarla come un illimitato perdurare e ci troviamo in grave imbarazzo ma pur tuttavia dovremmo sempre affermare che «con la morte (non: dopo di essa) c'è (non incomincia ad accadere) la definitività dell'esistenza dell'uomo maturata liberamente, essa è quello che è diventata la vita trascorsa nel tempo in maniera libera, in spirito e libertà»¹⁰³.

Ma come possiamo sapere, intuire, in qualche maniera fenomenologicamente, che l'eternità va maturando da quel temporale e da quel transitorio, che noi così duramente e amaramente sperimentiamo giorno dopo giorno nella sua vanità? Per Rahner, ciò è di certo precluso «al superficiale o all'impaziente irritato, [... ma non di certo a chi possenga] uno spirito vigile e un cuore umile e saggio»¹⁰⁴. Guardiamo all'amore, alla tensione morale sempre irriducibile al cinismo, alla fedeltà incondizionata, alla vera bontà morale, vi troveremo i segni evidenti di un'eternità che sboccia e vive nel tempo, che segna il tempo stesso di questa nostra vita e dell'avventura della nostra libertà:

«Perché tutti i grandi amanti sono umili e devoti, come pervasi dallo splendore di un qualcosa di inestinguibile e di indistruttibile, nel quale, nei più sublimi istanti del loro amore, penetrano fino in fondo? Perché un radicale cinismo morale risulta impossibile all'uomo, quando egli ha trovato la sua realtà autentica? (...) Non dovrebbe essere il cinismo l'atteggiamento dell'uomo logico e incorruttibile, se questa realtà fosse semplicemente il vuoto del nulla? (...) Perché la fedeltà incondizionata non capitola di fronte alla morte? Perché la vera bontà morale non teme l'inutilità apparentemente così disperata di ogni sforzo?»¹⁰⁵.

Le risposte sono già implicite: proprio perché nella vita sentiamo o poniamo in essere qualcosa come eterno, indistruttibile, questo tempo segnato dalla morte può sperare di consegnare alla definitività quanto l'avventura della nostra libertà ha posto sotto il segno dell'irreversibilità radicale. Così, con parole davvero suggestive, Rahner risponde in maniera conclusiva: «Solo perché noi [già] nella nostra vita siamo diventati degli immortali, il morire e

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ivi*, p. 443.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 444.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 444-445.

quell'apparenza di tramonto che in esso ci minaccia e che mai possiamo penetrare è per noi così mortale. L'animale muore meno mortalmente di noi»¹⁰⁶. Simili esperienze di "eternità" nel tempo mortale, per quanto siano fuggevoli o spesso nascoste nella nebbia sempre più densa della temporalità inconclusa, sarebbero impossibili se la realtà in cui si compiono fosse semplicemente destinata a perire e a non essere più. Ma è nella libera decisione morale, in quel momento fondamentale di ogni vita umana in cui l'uomo "decide" il senso del suo essere che l'eterno emerge veramente nel tempo: qui il soggetto pone davvero se stesso nella definitività, si pone immediatamente e nella sua essenza come incommensurabile con il tempo. Evidentemente una tale decisione deve essere posta, dice Rahner, in maniera genuina e radicale, per poter cogliere ciò che in essa è accaduto e vi è stato prodotto: una realtà valida che sta *oltre il tempo*:

«Quando però una tale solitaria decisione vien presa in assoluta obbedienza dinanzi alla legge suprema o nel sì radicale dell'amore verso l'altra persona, avviene qualcosa di eterno e l'uomo si rende conto immediatamente della sua validità, come di un qualcosa che si effettua partendo dal tempo e trascendendo il suo semplice e continuo fluire. (...) No; lì dove l'uomo è raccolto in se stesso e perdendosi rischia se stesso in libertà, egli non realizza più un istante di susseguentisi nullità, ma raccoglie il tempo in una validità definitiva, che in fondo è incommensurabile in rapporto all'esperienza temporale puramente esterna e non viene espresso in maniera veramente adeguata e originaria dall'immagine di un perdurare, né tanto meno viene inghiottito dalla fine di ciò che in noi è puramente temporale»¹⁰⁷.

In ottica spirituale, l'eternità come frutto del tempo sarebbe un presentarsi a Dio, o nell'assoluta decisione dell'amore per Lui, nella speranza di un incontro o di uno sguardo d'amore non più "come in uno specchio", ma "faccia a faccia" (per usare le espressioni di san Paolo), o nella «definitività dell'auto-chiusura verso di Lui in una bruciante ed eterna oscurità»¹⁰⁸. In conclusione, la vita "dopo la morte" è piuttosto la definitività e l'immediata presenza dinanzi a Dio della vita *qui* vissuta nella libertà una volta per tutte: una definitività radicalmente sottratta alla dimensione dello spazio e del tempo precedenti e di natura diversa da essa.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 445-446.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 447, 449.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 449.

Se tutta l'avventura della libertà si concentra in questa decisione, Rahner invita ad assumere nel proprio dialogo con Dio come essenziale la

«preghiera della decisione che è [appunto] la preghiera per la *decisione della morte*. La nostra morte [che stiamo già vivendo, non il decesso che verrà] è il momento *della* decisione. In questo momento si raccoglie veramente l'intera vita dell'uomo; tutto ciò che questa vita implica in questo momento diviene chiaramente sicuro e definitivo; nella morte il nostro tempo e la nostra vita divengono eternità. O in un modo o nell'altro. Nella morte Dio e l'uomo, tutti e due, dicono la parola definitiva che rimane e non si perde, ma rimane ferma nell'orecchio e nel cuore, ora e sempre. Avremo la grazia di fare di questo momento una preghiera, la suprema preghiera sacerdotale della nostra vita che tutto sacrifica e tutto offre, che solleva nella luce di Dio e cala nell'abisso della sua misericordia tutto ciò che siamo e che fummo, ciò che facemmo e che soffrimmo? Moriremo conoscendo e amando? Il nostro occhio che si spegne riconoscerà nella morte *Colui* che sotto questa forma ci incontra per l'ultima volta in questa vita, Colui che pure è morto ed ecco, Egli vive, Gesù Cristo? (...) Voglia il Dio misericordioso concederci la grazia di andarcene pregando da questo mondo, affinché l'ultima parola del cuore in questo tempo possa essere la prima parola dell'eternità che non ha più fine. Beato colui che può dire tale preghiera della decisione *nella* decisione stessa! (...) Non ci è infatti garantito che la nostra ultima parola di decisione sul tempo e sull'eternità non cada proprio in un momento nel quale non pensiamo alla morte, che non sia una parola della quale noi stessi non sappiamo che era la fine della nostra risposta a Dio»¹⁰⁹. ■

¹⁰⁹ *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Herder, Freiburg i. Br. 1991, tr. it. *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia 1994, pp. 153-154.