



Karl Rahner e la questione antropologica. Problematiche e prospettive

A. Pedro Barrajon, L.C.

Il 5 marzo 1904 nasceva Karl Rahner in Friburgo di Brisgovia, quarto figlio di sette fratelli tra cui il teologo anche gesuita, Ugo Rahner. Cent'anni dopo la nascita di questo teologo che senza dubbio ha segnato la teologia del secolo XX, la Pontificia Università Lateranense ha voluto ricordare la sua figura, centrandosi in una tematica che sicuramente sta al centro della sua produzione e riflessione teologica: la questione antropologica¹.

Alcuni hanno detto che dopo Rahner non si può fare teologia allo stesso modo di prima. È vero che egli ha lasciato una profonda traccia nei diversi campi del sapere teologico, aprendo anche nuovi metodi o forse meglio, portando alla teologia quel metodo trascendentale che suo confratello gesuita, Joseph Maréchal aveva creato per la filosofia con la nota opera *Le point de départ de la Métaphysique*.

Centrare l'attenzione sull'uomo e sul metodo trascendentale sono due assi del pensiero di Rahner che possono definire bene le sue coordinate teologiche. Non sono certo le uniche, ma sono due coordinate della sua forma di concepire la teologia e di volerla rinnovare dal di dentro.

Sotto la presidenza del cardinale Crescenzo Seppe, prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli e dopo il saluto di apertura del Rettore dell'Università, Mons. Rino Fisichella, il professore *Ignazio Sanna*, uno dei più noti studiosi italiani di Rahner e vice-

¹ Il convegno ha avuto luogo i 4-5 marzo del 2004 nelle sede dell'università a Roma.

rettore della stessa università, introdusse la tematica del convegno con un intervento sulla *visione antropologica di Karl Rahner*.

Per indicare l'attualità del pensiero antropologico di Rahner, I. Sanna iniziò il suo contributo citando le parole del cardinale Karl Lehmann, già assistente e collaboratore di Rahner a Magonza: "Karl Rahner è un uomo per dopodomani". Con questa frase si vuole indicare l'enorme mole di nuove prospettive che in diversi ambiti della teologia Rahner aprì un poco come pioniere, facendo che la teologia diventasse interlocutrice credibile della cultura contemporanea.

Rahner è stato ed è tuttora un teologo controverso, "un segno di contraddizione", sia per il suo modo di impostare la teologia, sia per la via antropologica e trascendentale che ha scelto come punto di partenza del suo modo di fare teologia. Il centro del suo pensiero gira in torno all'autocomunicazione libera e gratuita di Dio all'uomo e della capacità di risposta dell'uomo a Dio grazie al grande evento dell'incarnazione per il quale, Dio diventa uomo affinché l'uomo possa partecipare veramente alla vita di Dio.

Ignazio Sanna sottolineò l'intento teologico di Rahner quello di ridare "Dio all'uomo e l'uomo a Dio", di riconciliare l'antropocentrismo e il teocentrismo. In realtà la teologia perde il suo centro quando si sposta in modo unilaterale dimenticando uno di questi poli. Avendo perso la cultura del secolo XX il senso di Dio, – e non solo la cultura, ma purtroppo la prassi, come lo dimostra la triste esperienza delle guerre mondiali –, ha anche smarrito il senso dell'uomo e della sua dignità. Attraverso il recupero della vera identità dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio, secondo quanto ci ricorda la tradizione biblica, la teologia ha voluto recuperare il vero senso di Dio. A questo riguardo si possono ricordare quelle note parole di Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica *Redemptor Hominis*: "L'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione"².

In realtà l'antropocentrismo di Rahner è teocentrico: se l'uomo è al centro del suo interesse teologico, è per mostrare che è la Trinità il divino archetipo di ogni uomo. Questo vuol dire che l'uomo è aperto, come la Trinità stessa, alla comunione: con Dio e con i fratelli. L'ontologia trinitaria schiude nuovi orizzonti per la fondamentale comunionalità dell'uomo. In questo senso, Sanna afferma che è merito di Rahner aver esplicitato e aver posto le premesse per la concezione dell'*uomo trinitario*.

² *Redemptor Hominis*, 14.

Quest'uomo che vive la Trinità ontologicamente deve fare un'esperienza vissuta: *Deum attingere*, secondo la tradizione agostiniana e ignaziana, Questo "toccare Dio" non si fa solo nell'esperienza di tipo mistico, ma anche nelle faccende di ogni giorno. Rahner ha capito che il cristiano del terzo millennio o sarà un mistico o non sarà più. Con questo egli intendeva dare alla dimensione esperienziale e spirituale della vita cristiana tutte la sua forza e potenzialità.

Ma questo "toccare Dio" è possibile nella misura in cui Egli si rivela in modo assolutamente libero; rivelazione che è arrivata al suo punto culminante nell'incarnazione del Figlio di Dio, nella quale Dio ha voluto fare arrivare a tutti, almeno in modo di offerta, la sua grazia. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della verità (1 Tim 2, 4). Qui si inserisce la discussa tesi di Rahner, dei cristiani anonimi, ma anche quella dell'uomo come "uditore della parola", titolo del suo famoso libro dell'anno 1941. Quando la *Gaudium et Spes* afferma che "Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina"³ e che si deve "ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale"⁴ si può dire che si stia riconoscendo l'interpretazione moderata di questa posizione.

Ma in Rahner la svolta antropologica, che in realtà, è profondamente teocentrica, è necessariamente mediata dalla cristologia. Egli ha sviluppato la così detta cristologia trascendentale secondo la quale è ragionevole che l'uomo possa ipotizzare Cristo con la ragione come il Salvatore assoluto. Questo Salvatore, l'uomo lo trova in modo categoriale nella persona di Gesù di Nazareth. Questa cristologia proposta da Rahner vuole spianare la strada dell'uomo all'incontro con Cristo e la strada di Cristo che va all'incontro dell'uomo.

Finalmente Sanna ribadisce l'attualità e l'importanza della teologia pastorale rahneriana, fondata in questa "profonda simpatia" con cui il cristiano, secondo Paolo VI, deve poter guardare il mondo. La Chiesa non si può sentire estranea al mondo. Anzi "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini del nostro tempo, sopra tutto di quelli che soffrono, sono le gioie, le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo"⁵. La pastoralità della teologia rahneriana è evidente dal suo stesso contenuto, ma anche dal dialogo, da lui coraggiosamente intrapreso, tra teologia e scienza. Egli ha saputo ve-

³ *Gaudium et Spes*, 22.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Gaudium et Spes*, n. 1.

dere nel mondo i segni che aspettavano la salvezza piena portata da Cristo e che, lungo la storia della Chiesa, è operata dallo Spirito Santo. Sanna afferma, riferendosi in modo esplicito alla tesi dei cristiani anonimi, come conclusione finale valorativa del suo intervento, che “Rahner, con la sua passione di gesuita e di teologo, ha aperto la strada, con tutti i rischi e le incertezze del pioniere”.

Il gesuita Michael Schneider, della facoltà St. Georgen di Francoforte, ha svolto il tema *L'orizzonte della spiritualità ignaziana della teologia di Karl Rahner*. L'autore ha messo in evidenza come la teologia scopra attualmente il suo carattere *biografico*. Questo dipende dal fatto dell'importanza che per l'uomo di oggi abbia l'esperienza soggettiva. Si potrebbe dunque, in un certo senso, parlare in Rahner di una “dogmatica esperienziale”. Egli ha cercato di fare l'approccio tra teologia e vita, anzi tra teologia e spiritualità e, da gesuita, no poteva non fare riferimento speciale alla spiritualità ignaziana. Schneider si basa in un articolo di Rahner in cui si parla dell'importanza di mettersi alla scuola dei santi in teologia, proprio perché i santi sono stati creatori di nuovi stili cristiani. Sant'Ignazio, particolarmente con *gli esercizi spirituali*, ha aperto una nuova strada alla santità in quanto tutta la dinamica degli esercizi si concentra nel cercare e attuare la volontà divina sull'orante. Questo si fa innanzitutto attraverso il contatto personale con i misteri di Cristo, che servono da criterio operativo sicuro per allontanarsi dal pericolo di spiritualismo eccessivo oppure dall'attaccamento immoderato alle realtà terrene. In questo modo la vita di Gesù assume un significato teologico e non c'è in essa niente che non possa ispirare l'agire cristiano.

Un problema che è sorto negli interpreti di Rahner è quello di valutare l'importanza data a Sant'Ignazio nella sua opera. Alcuni dicono che lo assume in modo acritico, altri che lo legga attraverso Kant, altri invece che non gli dia una troppa importanza. È vero che nelle sue prime opere la prospettiva è decisamente filosofica, con un taglio chiaramente trascendentale. Ma ciò non vuol dire che egli dimentichi né la sua appartenenza all'ordine gesuitico né la sua prospettiva ignaziana. Anzi Schneider ritiene che Rahner abbia il merito di aver riscoperto l'Ignazio mistico, spesso dimenticato nell'ordine stesso.

Il contributo del professore Max Seckler, dell'università di Tübingen, si è centrato sul tema *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*. Seckler ribadisce che Rahner non fu solamente un teologo dogmatico, ma in un certo senso un teologo “generalista”, e spesso ha scritto e parlato nell'ambito della teologia fondamentale, benché mai abbia occupato una cattedra di teologia

fondamentale né scritto un libro intitolato “Teologia fondamentale”. Ma in realtà la sua opera teologica, nel suo insieme, ha una portata considerevole per la teologia fondamentale. Rahner mai ha voluto racchiudere la teologia dentro il cerchio stretto dei teologi, ma ha voluto che si trovasse in continuo dialogo con il pensiero filosofico. Così due delle sue opere più note *Hörer des Wortes* (1941) e *Grundkurs des Glaubens* (1976) li ha concepiti come opere di teologia fondamentale. Seckler pensa che Rahner ha dato un contributo notevole a questa disciplina teologica; anzi la strada da lui aperta è quella che la teologia fondamentale dovrebbe seguire nel futuro.

Il già citato libro *Uditori della Parola* Rahner lo concepì come il progetto di una teologia fondamentale ideale ed esemplare, a causa del suo approccio antropologico, la sua costruzione discorsiva e il metodo razionale. Egli pensava che questo libro, al quale J. B. Metz integrò nel 1963 le proposte che Rahner aveva fatto nel frattempo nell’ambito dell’antropologia e della grazia, fosse un modello per la teologia fondamentale e che altre proposte dovevano solamente affinare il lavoro. Tra queste proposte bisogna anche includere la prima parte del *Schizzo di una dogmatica* (1954), che aveva per nome “teologia formale e fondamentale”, il cui contenuto non coincide completamente con quello che egli chiama la “teologia fondamentale tradizionale”. La teologia fondamentale appartiene di diritto alla dogmatica e si situa dentro del piano generale della teologia. Questa disciplina è dogmatica nel contenuto, ma assume la forma di una riflessione filosofica. Il *Corso fondamentale sulla fede*, concepito come una riflessione sul contenuto del concetto di cristianesimo, voleva proporre una *nuova teologia fondamentale*. In realtà questa teologia, auspicata da Rahner, era già proposta prima di lui, benché con sfumature diverse, da F. Schleiermacher e J. S. Drey.

Perché Rahner ebbe questo interesse di costruire una nuova teologia fondamentale? Da un punto di vista che si potrebbe chiamare interno, Rahner lo fa perché egli stesso è un teologo di mediazione, tra il mondo della fede e della miscredenza, dei cristiani “ufficiali” e quelli che egli chiama “anonimi”, tra la natura e la grazia, tra la razionalità e la mistica, tra la teologia e la filosofia. Egli vuole dare risposte ragionate della fede cristiana al mondo di oggi. Questo motivo è fortemente pastorale. Da un punto di vista esterno, invece, si sa che Rahner era destinato, in un primo tempo, a diventare professore di filosofia, però il suo lavoro, poi pubblicato con il titolo di *Geist in Welt* non fu approvato dal suo direttore, Martin Honecker. Fu allora che si indirizzò verso lo studio della dogmatica. Sembra però che, prima di

passare alla teologia, fosse destinato ad occupare la cattedra di teologia fondamentale a Innsbruck, per la quale preparò l'opera *Uditori della Parola*. Poi, come abbiamo visto, invitato ad occupare a Monaco di Baviera la cattedra di Guardini nella facoltà di Filosofia, egli approfittò per redigere, come frutto delle sue lezioni, il *Corso fondamentale sulla fede*.

Nella prima redazione dell'*Uditori della Parola*, Rahner non sottolinea l'azione interna della grazia dentro allo spirito umano. Semplicemente si parla di una apertura ad una possibile ascolto della rivelazione di Dio, di una *potentia oboedientialis* dello spirito umano per ricevere il dono della grazia. Nella seconda redazione del libro, affidata a J. B. Metz, Rahner ha sviluppato il tema del esistenziale soprannaturale, che descrive la fattiva situazione dello spirito dell'uomo, già in modo effettivo toccato dalla grazia. Per una visione più ampia del tema era ancora necessaria un superamento di una vecchia impalcatura teoretica che separava troppo eccessivamente l'ordine della natura e quello della grazia.

Il superamento dell'estrinsecismo era stato tentato, da un punto di vista filosofico, da Maurice Blondel, ma era rimasto fondamentalmente senza seguito e abbandonato. Finalmente, nel *Corso fondamentale sulla fede*, Rahner cambia paradigma e, sviluppando ulteriormente le sue ricerche sull'azione della grazia nell'uomo, la concepisce come operante all'interno dello spirito umano, passando da una concezione più estrinsecista, legata a modelli neo-scolastici, ad un più deciso intrinsecismo. Ma questo lo fa non solo considerando l'uomo in quanto soggetto aperto ad una forma soprannaturale di rivelazione, ma avendo presente il contenuto stesso della fede cristiana, la *fides quae creditur*. In questo consiste la principale novità della teologia fondamentale fatta da Rahner in quest'opera. Egli cerca di dare una plausibilità filosofico-teologica al contenuto stesso della fede. L'utilizzo della filosofia nella teologia conferisce a questa disciplina un carattere tutto particolare, dove la filosofia e la teologia camminano della mano, come metterà di rilievo l'enciclica *Fides et Ratio*. Egli voleva filosofare dentro alla dogmatica. Questo richiede un tipo di discorso che si separa da ciò che è puramente filosofico e puramente teologico. Rahner concede così un ruolo speciale alla teologia fondamentale. Ogni qualvolta che si richiede un tipo di discorso che voglia dare una giustificazione razionale alla fede, è necessario ricorrere ad essa. Non basta però che essa sia come un corso di introduzione alla fede in una facoltà di teologia, ma deve diventare come il nucleo filosofico-teologico che sta al centro di ogni seria discussione sulla fede.

Questa era la strada che negli anni 30 aveva già previsto e incoraggiato a percorrere Henri de Lubac.

Rahner si presenta nella teologia del secolo XX come un innovatore della teologia fondamentale, alla quale ha offerto la via dell'intrinsecismo teologico. L'originalità di Rahner, in questo ambito, risiede non tanto nel metodo trascendentale né nell'approccio antropologico, ma nell'utilizzo del confronto diretto del contenuto della fede cristiana con la ragione filosofica. Benché, contrariamente a quanto pensava Rahner, la sua visione non era tanto nuova come egli stesso pensava, la sua forma di presentare la teologia fondamentale rimane valida e aperta a nuovi sviluppi, soprattutto se si ha presente il confronto che il cristianesimo oggi deve fare con le altre religioni.

Un'altra importante impostazione della teologia rahneriana è quella pastorale, trattata nel congresso da Paul M. Zulehner, professore dell'università di Vienna in Austria. L'autore diede inizio il suo intervento citando un noto passo del libro-intervista a Rahner: "Io non ho voluto mai o molto poco fare la teologia per la teologia, come *l'art pour l'art*... Per farla breve, così come per i miei personali interessi così come per il modo di comprendere i bisogni pastorali, vorrei dire che la mia teologia mai è stato un puro *art pour l'art* come prima del mio tempo nella teologia scientifica, al meno nella dogmatica, si era solito di fare"⁶. Zulehner mostrò con la sua relazione come la teologia di Rahner ebbe sempre un forte interesse pastorale. Egli, infatti, sin da i primi inizi negli anni trenta dovette assumere a Vienna, a motivo della guerra, diversi impegni pastorali, e poi sempre ebbe a cuore non perdere questo contatto.

Zulehner ricordò diversi interventi significativi di Rahner nell'ambito della teologia pastorale. Già nell'anno 1943, egli collaborò nel "Memorandum di Vienna" che il cardinale Innitzer chiese di redigere per differenziare la sua posizione di fronte al "Memorandum di Friburgo" del arcivescovo Gröber. In questo scritto, dove si vede chiaramente la mano del giovane Rahner, si proponeva una mediazione tra la tradizione e il progresso, rinnovata fiducia nell'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nella teologia, dare più spazio alla pluralità nelle opinioni teologiche, sapere fondare le argomentazioni dogmatiche in funzione della pastorale, una visione più positiva e sfumata nelle posizioni teologiche, essere pronti ad imparare dagli al-

⁶ *Man soll nicht zu früh aufhören zu denken. Gespräch mit Leo O'Donovan*, New York, 1978, in *Karl Rahner im Gespräch*, a cura di Paul Imhof e J. Biallowons, München, 1985, II, 52-53.

tri, anche dai protestanti, più fede nella possibilità di un vero fermento di rinnovamento nella teologia.

Rahner collaborò alla redazione del grosso *Dizionario di Teologia pastorale*. Scrisse importanti voci relative alla predicazione dove formulò la sua visione della pastorale mistagogica, tenendo presente di modo speciale l'annuncio della fede ai non cristiani. Qui si riflette la sua esperienza come consigliere teologico del cardinale König durante il concilio Vaticano II.

Nel 1972 intervenne Rahner nei preparativi del sinodo della conferenza episcopale della Germania federale analizzando l'opportunità che aveva la Chiesa in quei momenti per attardarsi ai nuovi tempi. Per Rahner i cristiani si trovano in una nuova situazione nella quale si esige di loro una posizione matura di fronte alla fede. La società non li porta più a credere. Anzi, si mostra spesso ostile. Questo può portare ai credenti a costituire una specie di piccolo gregge nella società, nella quale dovranno agire come lievito. Rahner chiede una Chiesa meno clericalizzata, che pur preoccupata dalla morale, tenda meno al moralismo, una chiesa "delle porte aperte", che sappia dare ai fedeli concrete indicazioni e offrirli una vera spiritualità. Qui Rahner presenta il bisogno di una teologia pastorale, che non si allontani dai veri problemi con cui si deve confrontare la Chiesa. Ciò non vuole dire che la dogmatica debba rinunciare a essere tale, ma che non perda mai la visione e il bisogno di essere pratica e concreta.

La teologia deve essere "pratica" nel senso che deve avere sempre in considerazione la predicazione e l'annuncio, dopo di aver fatto un'adeguata analisi della situazione ecclesiale. Dovrà imparare a lavorare insieme con altre istanze extra-ecclesiali, in un approccio teologico-pastorale che ricuperi il senso mistagogico che permetta all'uomo di penetrare sempre di più nel mistero di Cristo, mistero nel quale egli è in un certo modo già inserito.

Rahner voleva una Chiesa missionaria e spirituale. Per lui la Chiesa del futuro doveva essere necessariamente mistica. Il fedele del futuro o sarebbe un mistico, che dovrebbe aver vissuto la fede sperimentalmente, o semplicemente non sarebbe. Ma con questo egli non intendeva per niente separare la fede dall'azione concreta, anche impegnata nell'ambito sociale e politico né dall'amore concreto ed esigente al prossimo.

Uno dei più grandi apporti di Rahner alla teologia, con i limiti che questo anche comporta, è stato l'applicazione ad essa del *metodo trascendentale*. Questo tema è stato trattato da Karl-Heinz Neufeld, dell'università di Innsbruck, il quale, pur rilevando l'importanza di

questo metodo in Rahner, segnalò che non tutta la sua teologia può essere qualificata come trascendentale. Rahner parte già nell'opera *Geist in Welt* di quella che egli chiama la "domanda trascendentale". Nel domandare c'è già un'affermazione preliminare, una precomprensione che guida la ricerca e la stessa domanda.

Il metodo trascendentale, come ogni metodo, è fatto in vista di un fine. In teologia il metodo deve essere messo al servizio del contenuto in modo tale che questo sia meglio compreso. Rahner ha saputo combinare l'applicazione di questo metodo con la così detta svolta antropologica di cui abbiamo prima parlato. Di fatti alcuni autori, come R. Gibellini, chiamano al metodo rahneriano "antropologico-trascendentale"⁷, dove "trascendentale" sta ad indicare il metodo e "antropologico", il contenuto. Trascendentale è inteso dalla filosofia kantiana come ciò che riguarda le condizioni di possibilità di determinate conoscenze categoriali. La teologia fissa il suo sguardo sull'uomo in quanto che egli è l'essere della trascendenza. In forza della trascendenza del suo spirito, l'uomo abita sulla riva del mare infinito del mistero.

Per Neufeld il ricorso al metodo trascendentale non significò, come appena abbiamo visto, la negazione della prospettiva pastorale né del carattere missionario della teologia.

Il professore Giuseppe Lorzio della Pontificia Università Lateranense svolse il tema del *trascendentale nella teologia fondamentale del post-concilio*. L'autore mise in luce come questo concetto, introdotto da Rahner, è stato fruttuoso in teologia, ma ci sono stati anche altre idee portanti, come quella della storicità, che hanno offerto grandi contributi a ulteriori sviluppi teologici.

Mons. Rino Fisichella, rettore della Pontificia Università Lateranense, sede del congresso, presentò il pensiero di Rahner in torno al tema *l'uomo dinanzi alla Rivelazione*. L'uomo, in quanto soggetto aperto alla conoscenza, si conosce e sperimenta in quanto finito, ma scopre la possibilità di superare il finito, proprio perché si riconosce come limitato. Così l'uomo fa l'esperienza che potrebbe essere chiamata trascendentale, collocando in un orizzonte sempre più vasto del finito, in quanto spirito. Ma proprio per essere spirito non troverà mai una risposta finita soddisfacente. L'uomo di fronte al mistero dell'essere e di Dio si scopre se stesso mistero, anche lui aperto all'assoluto. Questa conoscenza di Dio che l'uomo fa nell'atto di conoscere è atematica e anonima, frutto di un'esperienza trascendentale.

⁷ *La teologia del XX secolo*, Querinina, Brescia, 1993, 2ª ed., p. 245.

Ma questa conoscenza atematica è il fondamento di quella tematica e categoriale.

L'apertura all'assoluto fa che l'uomo si trovi nella situazione di attesa di una possibile rivelazione di Dio. L'uomo non può obbligare a Dio a rivelarsi, ma se Dio non parla, l'uomo può ascoltare anche il silenzio di Dio. Rivelandosi, Dio fa conoscere la sua essenza poiché la rivelazione è l'effettiva manifestazione di sé e non può non essere assolutamente libera.

La parola è il luogo della rivelazione di Dio; ma una parola che è pronunciata dentro una storia e che mette l'uomo di fronte Dio, il quale vuole auto-comunicarsi con assoluta libertà, mentre l'uomo rimane totalmente libero di dare ascolto o di rifiutare il messaggio divino.

Un'altro tema centrale della teologia rahneriana è la *Trinità*. Il professore dell'università di Salamanca, Santiago Del Cura presentò il contributo di Rahner in quest'area. Rahner parlò di modalità di esistenza o tre modalità di essere di Dio nella storia. Queste tre modalità di esistenza permetterebbero, secondo il noto *Grundaxiom* (la trinità economica è la trinità immanente e viceversa), uno sguardo profondo nelle modalità d'esistenza di Dio in sé. Egli parla di tre modalità di sussistenza in Dio che possiedono l'indivisibile essenza divina. Padre, Figlio e Spirito Santo indicano le modalità in cui l'essenza di Dio è concretamente reale. L'unico Dio sussiste in tre distinte modalità di sussistenza. Con il termine "modalità di sussistenza" egli vuole presentare un'alternativa al concetto di persona, che potrebbe lasciar fraintendere un certo triteismo, come se in Dio ci fossero tre "io" distinti. Questa posizione di Rahner fece sollevare contro lui il sospetto di modalismo: egli avrebbe trasformato il Dio cristiano in un Dio unipersonale. Rahner voleva invece salvaguardare la verità della dottrina, con degli approcci linguistici che fossero più intelligibili per l'uomo moderno, ma che potevano, per altri versi, prestarsi a equivoci.

Dio trino è un mistero assoluto e l'intelligenza umana rimane molto lontano nell'intento di un totale comprensione. L'uomo non può contenere il mistero di Dio, né lo può afferrare nella sua mente limitata. Rahner ha esplorato una via, che rimane, come ogni via umana per arrivare alla Trinità, una via limitata. La teologia trinitaria sempre dovrà avere una forte componente apofatica. "Deus honoratur silentio". La parola umana sembra sconfitta dinanzi questo grande mistero. Ma questo non vuol dire che l'*intellectus fidei* deva rinunciare ad approfondire sempre di più, in chiaroscuro, il mistero trinitario.

Sempre sul tema della teologia trinitaria, il professore Piero Co-da, della Pontificia Università Lateranense, dedicò la sua relazione al

tema del *rapporto tra il Grundaxiom e la teologia trinitaria*. Il primo momento della sua riflessione fu dedicato alla pertinenza di questa tematica, mostrando come questo assioma fondamentale rahneriano ha aperto nuove possibilità di riflessione all'ontologia trinitaria. Dio si auto-comunica trinitariamente all'uomo perché solo così si auto-comunica realmente (*Selbst-Mitteilung*). Questo vuol sottolineare la mutua implicanza dei rapporti dell'uomo con Dio e con gli altri, nel senso che solo chi ama il prossimo può in verità fare esperienza di Dio.

Coda esaminò il tema della "taxis" trinitaria, indicando con Gre-sacke le possibili derive di subordinazionismo. In realtà, per approfondire la Trinità non si può non fare ricorso all'analogia dell'essere, che deve finalmente terminare in una "analogia caritatis". Solo la comprensione sempre più profonda della dinamica agapica dell'essere ci rivelerà i segreti più profondi della Trinità.

La Trinità comunicando se stessa alla creatura razionale la rende partecipe della sua vita per la grazia. Si può risalire dalla grazia alla Trinità così come si può percorrere la via opposta. La costruzione di un'adeguata ontologia trinitaria richiede fare i giusti passaggi della Trinità economica alla Trinità immanente per evitare confusioni o attribuzioni alla vita intratrinitaria solo ciò che corrisponde al suo modo di manifestarsi nella storia della salvezza.

Il professore dell'Istituto Orientale di Roma, Edward Farrugia si interrogò nel suo intervento sul rapporto tra *simbolo e mistero* nella teologia di Rahner. Simbolo e mistero si incontrano nel sacramento e si danno anche nella rivelazione stessa. Infatti i dati rivelati, visti dalla prospettiva di Dio appartengono all'ambito del mistero e invece, considerati dal punto di vista umano, a quello del simbolo. La nozione di mistero è applicabile all'uomo che, in parole di Rahner, è l'indefinibilità giunta a se stessa. Il mistero non è mancanza di luce, ma è la verità vista dalla parte di Dio. Ma in realtà il mistero dei misteri, quello impenetrabile, è il mistero di Dio; un Dio che si dona all'uomo e in questo suo donarsi, il mistero si manifesta in modo molteplice.

Quando Dio si manifesta all'uomo, lo fa in modo simbolico, che rimanda a verità che la sola ragione, per il fatto di dover necessariamente concettualizzare, non può da sola cogliere. Il simbolo ci evita il pericolo dell'apofatismo estremo. Usando la categoria del simbolo-reale, in quanto che Cristo è l'icona del Dio invisibile, si potrebbe dire che il "Logos" è il simbolo-reale del Padre; e Cristo, in quanto uomo, il simbolo-reale del "Logos". Si potrebbe però obiettare che se il sim-

bolo, quando viene usato per la sacramentaria, è un concetto che può gettare molta luce, quando è applicato a persone, in concreto al Logos o a Cristo, potrebbe dare alito a gravi confusioni cristologiche, se la parola simbolo non è capita giustamente o in senso ridotto.

Il professore John McDermott svolse il tema *Frammenti e forme: la speranza dell'unità nella diversità*. Si soffermò allo studio di questo tema nelle prime opere più filosofiche di Rahner. Nell'atto del conoscere l'uomo porta all'unità la diversità dei dati che giungono attraverso i sensi. Il conoscente deve ridurre alla forma ciò che gli arriva in frammenti. Nel rapporto natura-grazia il tema dell'unità nella diversità viene di nuovo a galla. La natura stessa è già dal di dentro come impregnata dalla grazia, tende all'auto-trascendenza, che dà agli atti meramente naturali un senso e una direzione più elevati. L'unità tra la natura e la grazia si dà nel riconoscimento della loro diversità, ma questa diversità non sempre è chiara concettualmente proprio perché lo steso concetto di natura è un concetto "residuo", cioè che rimane nell'uomo quando non c'è la grazia. Il difficile rapporto di unità-diversità tra natura e grazia si muove nel paradosso. La natura supera costantemente se stessa. La natura si può distinguere dalla grazia, ma spesso vanno talmente insieme che è difficile una loro totale depurazione. Anche nel mistero dell'incarnazione si manifesta la paradossalità dell'unità nella diversità. Dio diventa uomo, pur rimanendo se stesso. Rahner ha cercato di dare una risposta ragionata a questi temi dove la diversità e l'unità delle realtà, soprattutto spirituale, è in gioco. Egli ha cercato di rispettare tutti e due i poli, sapendo però che in fin dei conti la risoluzione di questo paradosso si trova dalla parte di Dio, più che dal limitato modo di conoscere umano.

Un tema di grande attualità, già affrontato da Rahner, quello della *presenza di Cristo nelle religioni non cristiane* è stato svolto dal professore Luis Ladaria, dell'Università Gregoriana di Roma. La tesi di Rahner è che Cristo ha una certa presenza in tutte le religioni, perché ogni uomo si sente, benché atematicamente, confrontato a Cristo. Questa affermazione si basa nel rispetto alla volontà salvifica universale di Dio, che viene raccolto nel documento conciliare sull'attività missionaria⁸.

Le religioni hanno un loro ruolo nel suscitare la fede e dunque per la salvezza, senza misconoscere anche alcuni effetti negativi che esse possono includere.

⁸ *Ad Gentes*, n. 7.

Ma la domanda cruciale è quella di sapere come è presente Cristo nelle altre religioni. La prima risposta è quella di affermare che lo è attraverso il suo Spirito, che è sempre lo Spirito di Gesù. Lo Spirito di Gesù non porta altra grazia che la grazia di Gesù e il collegamento fra i due viene dato dal mistero dell'incarnazione, della passione e della risurrezione di Gesù: l'effusione dello Spirito si realizza sempre in funzione dell'opera di Gesù, prima di tutto nei misteri dell'incarnazione e nel mistero pasquale. Così si può dire che se l'incarnazione è la causa finale della donazione dello Spirito, è questo stesso Spirito la causa efficiente del mistero della passione, morte e risurrezione di Gesù.

Lo Spirito di Gesù può suscitare nell'anima di coloro che non conoscono tematicamente Cristo il desiderio di quello che Rahner chiama il Salvatore assoluto, al quale l'uomo è già preparato ad una eventuale risposta positiva in virtù della *potentia oboedientialis* attiva nella sua natura. Per tanto, si può dire che, se le religioni non cristiane sono salvifiche lo sono in virtù di Cristo che opera nello Spirito Santo che è sempre lo spirito di Cristo. C'è una sola economia della salvezza dove confluisce sia l'azione di Gesù che quella dello Spirito Santo. La fede richiesta per la salvezza di cui parla il decreto *Ad gentes*, è *fides qua*, non *fides quae*⁹. Si richiede dunque un atteggiamento di fiducia e di accettazione di ciò che Dio comunica nella coscienza sebbene non si conosca ancora il contenuto della rivelazione cristiana.

La tematica relativa alla cristologia sotto il titolo di *Il salvatore assoluto e la singolarità storica di Gesù Cristo* fu trattato da Mons. Angelo Amato, Segretario della Congregazione della dottrina della fede. Stiamo qui di fronte ad un tema scottante per la sua attualità. Infatti alcuni accusano il cristianesimo di presentarsi con complesso di superiorità di fronte alle altre religioni, proprio perché ritiene che Cristo sia l'unico Salvatore. K. Rahner ha cercato di mostrare la validità anche razionale di una tale pretesa con la figura del Salvatore assoluto. Alcuni filosofi, come Kant, rifiutarono questa pretesa, ritenendola eccessiva: l'assoluto non si può dare nella storia, l'area per eccellenza del contingente.

È soprattutto nel *Corso fondamentale sulla fede* dove Rahner sviluppò il tema, di una cristologia trascendentale. Infatti l'uomo, per la struttura stessa della sua natura, attende da Dio un compimento assoluto e definitivo per il suo essere, che solo si può manifestare

⁹ "Benché Dio, per strade che Egli conosce, può portare alla fede, senza la quale è impossibile piacergli, agli uomini che senza colpa propria non conoscono il Vangelo, è compito però della Chiesa, e suo sacro diritto, evangelizzare". *Ad Gentes*, 7.

luto e definitivo per il suo essere, che solo si può manifestare nell'assoluta vicinanza di Dio nella storia. Questa vicinanza assoluta diventa effettiva con l'Incarnazione. In modo speciale sarà la morte di questo Dio fattosi uomo che suggellerà, come atto perfetto di libertà donata, la verità della vicinanza divina. La morte di quest'uomo comporta la risurrezione, segno che Dio ha accolto la sua offerta assoluta. Ciò vuol dire che chi accetta seriamente l'apertura dell'infinito dello spirito umano, deve parimenti essere aperto a quella del Salvatore assoluto.

Rahner è stato accusato di voler percorrere una strada idealista per arrivare a Cristo con la figura del Salvatore assoluto. In realtà la cristologia trascendentale solo è veramente possibile perché è veramente esistito il Cristo storico, da cui la teologia deve partire. Non bisogna però neanche dimenticare il proposito del *Corso fondamentale della fede* di far trovare il Cristo storico dalla ragione attraverso la mediazione della teologia fondamentale. Perciò la proposta di Rahner, pur nei limiti, ha una sua validità perché incoraggia l'uomo a cercare nella storia concreta e non solo nel campo delle idee quel Salvatore assoluto che viene a soddisfare in modo pieno le esigenze dello spirito umano.

Il congresso finì con una tavola rotonda nella quale intervennero il professore Marcello Bordoni, della Pontificia Università Lateranense, il prof. Gianni Colzani, della Pontificia Università Urbaniana e il professore Silvano Zucal, dell'università di Trento. Bordoni parlò della ricezione di Rahner in Italia dove, tranne alcune eccezioni di sincero apprezzamento, non si è visto un grande entusiasmo pratico per la teologia di Rahner. Bordoni segnalò alcuni punti senza dubbio positivi della teologia rahneriana, degni di più approfondimenti, come l'intento del dialogo con la modernità, la ricerca di sé come strada per l'incontro con Dio, l'impostazione della cristologia come un'antropologia che si auto-trascede, il presentare Cristo come l'atteso di ogni uomo. Su altri punti, come quello dei cristiani anonimi, si presentano delle riserve perché non si vede come si potrebbe ridurre la *fides qua* alla *fides quae*, né capire come l'essere cristiano è semplicemente una più approfondita conoscenza di ciò che si sa già automaticamente.

Colzani è d'accordo col fatto che Rahner sia in Italia uno straneo, forse a causa di una certa debolezza della cultura italiana, forse a causa di un forte divario tra la cultura della modernità e quella ecclesiale. Colzani passò in rivista alcuni punti nodali della teologia di Rahner vedendo nella teologia dell'incarnazione il perno della sua teologia,

proprio perché è nell'incarnazione che Dio si presenta come altro da sé, come il possibile diverso, fondando così la dignità della persona umana. Colzani apprezza il fatto che Rahner abbia messo così fortemente in rilievo che l'uomo non si comprenda senza l'apertura ultima a Dio e il suo desiderio di assoluto. Apprezza specialmente alcune proposte di Rahner, soprattutto quelle che sottolineano l'importanza dell'esperienza spirituale nella teologia.

Finalmente Zucal presentò la figura di un filosofo austriaco che influenzò Rahner in modo decisivo nelle sue opere di gioventù, specialmente nell'*Uditori della parola*: Ferdinand Ebner. Per questo filosofo del dialogo, la parola ha un'importanza decisiva per la configurazione dell'io personale, che va in cerca di altri "tu" con cui poter dialogare. Zucal presentò Rahner come fortemente debitore della filosofia di Ebner, sebbene la usi in contesto teologico. Comunque è interessante notare questo influsso della filosofia del dialogo, che non appare in modo così evidente negli scritti stessi di Rahner ma che senza dubbio configura, accanto ad altre linee filosofiche, come quella trascendentale e quella esistenziale, la sua teologia.

Molti sono stati i congressi che hanno celebrato il centenario di Rahner. Quello dell'Università Lateranense si centrava sulla questione antropologica, con le sue problematiche e prospettive. Non c'è dubbio che ancora oggi, a venti anni della sua morte, certi aspetti della sua teologia sono ancora al centro di grandi dibattiti teologici e culturali. Ma, nonostante ciò, come è emerso dal convegno, Rahner ha dato un contributo notevole alla teologia del secolo XX. La sua figura di gran teologo si manifesta nel suo potente pensiero, nel suo acuto senso del mistero di Dio, nella sua concezione della teologia intrinsecamente legata alla spiritualità e alla pastorale e nella sua storia personale, in continua ricerca del più profondo *intellectus fidei*. Come ogni opera umana, la sua è limitata: limitata forse dall'eccessiva accentuazione del metodo trascendentale che rende talvolta la sua comprensione difficile e dà un sapore alquanto idealistico ad alcuni dei suoi scritti. Alcune delle sue ipotesi di lavoro sono ancora valide e la teologia le continua a vagliare con attenzione. Altre invece si sono mostrate meno feconde. Forse una delle sue più grandi intuizioni, poi confermata dall'enciclica *Fides et Ratio*, sia stata quella di proporre un lavoro di stretta collaborazione della filosofia e della teologia che renda più accessibile e più credibile la fede in mezzo alla cultura contemporanea¹⁰.

¹⁰ *Fides et Ratio*, n. 77: "In realtà, la teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e

Malgrado i suoi notevoli contributi, sembra che Rahner non abbia avuto dopo di lui grossi discepoli in grado di creare una scuola e egli rimane come una figura antisegnana che emerge nell'ambito della teologia del secolo XX, indicando possibili vie da percorrere per approfondire una fede che, pur presentando profonde assonanze con certi valori della cultura contemporanea, sempre sarà una pietra di inciampo e uno scandalo per coloro che solo accettano la ragione come unica via per accedere alla verità; scandalo che solo può essere superato con la sapienza della croce¹¹.

Summary: *To commemorate the centenary of Karl Rahner's birth, the Lateran Pontifical University in Rome organized a theological congress (4th-5th march 2004). Many world renown scholars intervened on topics related to the principal subject of Rahner's theology. All of the topics were considered from an anthropological-theological point of view, which explains the subtitle, "The Anthropological Question." Viewed from the distance of more than twenty years after his death, Rahner's theology acquires a major relevance on the dialogue between faith and reason, the theology of religions, the role of Christ as absolute Savior, and fundamental and pastoral theology. In all these fields Rahner gave important contributions towards theological renewal. Several other themes such as, "the anonymous Christians," aspects of Trinitarian theology, and the use of the so called "transcendental method" are still debated and controversial.*

Key words: Rahner, Christian Anthropology, faith-reason, Fundamental Theology, supernatural, theology of religions.

Parole chiave: Rahner, antropologia cristiana, fede-ragione, teologia fondamentale, soprannaturale, teologia delle religioni.

argomentativamente educata e formata. La teologia, inoltre, ha bisogno della filosofia come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti. Non a caso furono filosofie non cristiane ad essere assunte dai Padri della Chiesa e dai teologi medievali a tale funzione esplicativa. Questo fatto storico indica il valore dell'*autonomia* che la filosofia conserva anche in questo suo terzo stato, ma insieme mostra le trasformazioni necessarie e profonde che essa deve subire".

¹¹ *Fides et Ratio*, n. 23: "La filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l'incessante trascendersi dell'uomo verso la verità, aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella «follia» della Croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema. Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare".