

Una Summa di Karl Rahner: il «Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo»^{*}.

Dopo tante analisi, sembra giunto il tempo di qualche sintesi anche in teologia o comunque nell'esposizione del Cristianesimo.

Se ne sono avute di recenti, e non tutte riuscite: né sotto il profilo della completezza e dell'organicità, né sotto il profilo dell'ortodossia (si pensi a Küng). L'ultimo libro di K. Rahner che p. Sala presenta in queste pagine è un tentativo di vasta portata e di grande incidenza culturale e pastorale: può essere assai utile non solo ai sacerdoti ma anche a laici impegnati e desiderosi di un aggiornamento che non sia leggerezza o superficialità.

Il libro è tradotto in italiano ed esce per i tipi delle edizioni Paoline col titolo: Corso fondamentale sulla fede.

Com'è noto, p. Sala insegna filosofia alla Hochschule für Philosophie di München.

1. Il « Corso fondamentale sulla fede » nel quadro degli scritti di Rahner

Allorché nel 1964 Karl Rahner passò all'Università di Monaco per succedere a Romano Guardini sulla cattedra di « Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie », il tema da lui scelto per le lezioni a uditori di tutte le facoltà — una istituzione tradizionale nelle Università tedesche — recava il titolo: « Introduzione al concetto di cristianesimo ». Il corso durò quattro semestri. Assunta nel 1967 la cattedra di teologia dogmatica all'università di Münster, Rahner riprese per altri due semestri il medesimo tema.

Il testo di questa *Vorlesung*, riveduto (per altro in misura limitata), è apparso all'inizio di settembre 1976 in un volume di 448 pagine presso l'editore Herder. Al gennaio 1977 gli esemplari venduti erano 30.000 — una cifra notevole, se si tiene presente il livello di specializzazione di quest'ultima pubblicazione di Rahner. Versioni in altre 9 lingue sono già state fatte o sono in corso di preparazione. Quella italiana è stata curata ed è stata recentemente pubblicata dalle edizioni Paoline. Conformemente al suo stile, non certo facile, Rahner anche in questo volume fa largamente uso delle possibilità espressive proprie della lingua tedesca; la qual cosa ha come con-

sequenza che talora lo scritto di Rahner solo parzialmente sia traducibile in un'altra lingua.

Più di qualsiasi altra opera precedente, il *Corso* reca il carattere di uno scritto che Rahner lascia in eredità alle generazioni cristiane future. Secondo il giudizio di J. B. Metz, esso un giorno sarà chiamato « l'unica *summa* teologica del nostro tempo degna di questo nome ». In un certo senso, per coloro che hanno familiarità con la teologia di Rahner, il presente libro non reca nulla di nuovo quanto al contenuto. A ogni capitolo, a ogni pagina, il lettore ritrova temi, prospettive, proposte di soluzione che egli ha già incontrato negli scritti precedenti di Rahner: nei corsi latini polycopiati tenuti all'Università di Innsbruck, negli articoli raccolti in dodici volumi di *Schriften zur Theologie*, in parecchie *Quaestiones disputatae*, nelle voci che Rahner ha steso per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, il *Kleines theologisches Wörterbuch*, il *Sacramentum mundi*, o in altre pubblicazioni ancora. Il più delle volte quanto ora è stato detto e parzialmente riformulato in una breve sezione, nello scritto originario era un lungo articolo

^{*} Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg i.B. 1976.

o addirittura un volume. Nondimeno la stessa riformulazione, entro il contesto sistematico dell'opera, importa non di rado un passo in avanti quanto all'approfondimento della cosa e quanto all'efficacia della presentazione. Talora si dà anche il caso contrario: quello che finora era rimasto allo stadio germinale, qui viene elaborato nelle sue connessioni con il resto delle idee portanti di Rahner. In ogni caso in quest'ultima pubblicazione Rahner ha tracciato quel quadro sistematico che negli scritti precedenti, soprattutto negli articoli, era presente solo per accenni o in maniera operativa non oggettivata.

Sia i lettori familiari con il pensiero di Rahner, sia i lettori nuovi, troveranno nel *Corso* un'esposizione della fede cristiana informata, leale, impegnata, che scava a fondo, attingendo alla tradizione teologica con una conoscenza e una sicurezza sovrana, che ripropone dottrine tradizionali senza nessun complesso di inferiorità, o le critica quando l'Autore ritiene di scorgere in esse incrostazioni di realtà molto più vitali. La modernità della *summa* di Rahner è la modernità di un pensatore per il quale la realtà su cui riflette è l'assoluto che impegna tanto la sua esistenza quanto il suo pensiero. Nessun tentativo quindi, più o meno mimetizzato, di rendere il cristianesimo gradevole allo spirito moderno mediante operazioni riduttrici, reinterpretazioni alla moda, omissioni studiate, meno ancora mediante attacchi alle proprie file — il bersaglio preferito di quella che generosamente si autodefinisce teologia progressista.

2. Un primo livello di riflessione

Il *Corso fondamentale sulla fede* è concepito come un primo livello di riflessione sul cristianesimo; un tentativo di capire e formulare, al di dentro dell'orizzonte contemporaneo di comprensione, il messaggio cristiano. In conformità al pubblico per il quale queste pagine furono dapprima pensate, l'Autore si rivolge a persone colte e, condizione non meno importante, disposte allo « sforzo del concetto » (*Anstrengung des Begriffes*), come Rahner dice riprendendo un'espressione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Al lettore

è richiesto « lo sforzo paziente, faticoso, noioso di pensarci su » (p. 13). In caso contrario egli è avvertito di non imbarcarsi in una ricerca di questo genere.

Il libro non intende essere un catechismo in senso tradizionale, ma neppure assumersi il compito proprio delle singole discipline teologiche e delle non meno numerose discipline umane che oggi una teologia scientifica deve tener presenti. Quest'ultimo è il compito della riflessione teologica a un secondo livello. Il fatto esistenziale del nostro essere cristiani diventa qui l'oggetto di una rigorosa riflessione, la quale si propone di giustificare tale fatto di fronte alla nostra esigenza di verità. In questo senso il termine di *Corso fondamentale* potrebbe riuscire fuorviante, in quanto sembra suggerire uno studio più accessibile di quanto il libro in realtà non sia.

Naturalmente Rahner ha dovuto operare una scelta tra l'enorme materiale che potrebbe o dovrebbe entrare a far parte di una « Introduzione al cristianesimo ». Di fatto la sua è stata una scelta che gli ha permesso di elaborare con una certa ampiezza la prospettiva antropologico-trascendentale che sta alla base delle sue riflessioni, così però che nulla di quanto è essenziale alla fede cristiana risulta taciuto o indebitamente ridotto.

Il *Corso* presuppone una stretta unità tra filosofia e teologia, sulla linea antropologico-trascendentale che Rahner ha tracciato fin dal suo *Geist in Welt* (1939) e poi continuato in tutta la sua ricerca teologica. La domanda che l'uomo è, e non appena ha, viene presa in esame come condizione di possibilità per udire la rivelazione cristiana. Non meno importante è l'unità di teologia fondamentale e teologia dogmatica. Lungi dal fissarsi sul solo fatto della Rivelazione, per Rahner « quello che propriamente importa nel nostro corso teologico fondamentale è di comunicare all'uomo, anche a partire dal contenuto del dogma cristiano, la fiducia che egli può, con sincerità intellettuale, credere » (p. 23).

3. Premesse epistemologiche

In una sezione introduttiva Rahner presenta alcune tesi di epistemologia indispensabili per

elaborare l'analisi antropologico-teologica dei primi capitoli del libro.

Caratteristica dell'uomo è un'unità nella differenza tra autopossesso originario e riflessione, tale però che quest'ultima, con il suo concetto oggettivante, non arriva mai a mediare adeguatamente il primo. L'autopossesso è un sapere originario consistente nell'essere presso di sé di quella realtà che è l'uomo. La struttura *a priori* della presenza del soggetto a se stesso, operante in ogni esercizio della sua intenzionalità, è « la pura apertura ad assolutamente tutto, all'essere in generale » (p. 31).

Da qui Rahner passa a definire il concetto chiave di tutta la sua riflessione: « Chiamiamo esperienza trascendentale la consapevolezza che il soggetto conoscente ha di se stesso — consapevolezza di sé come soggetto, atematica, presente in ogni atto spirituale di conoscenza, necessaria e ineliminabile — e l'apertura di questo soggetto sull'ambito illimitato di tutta la realtà possibile » (p. 31). La qualifica di « trascendentale » data alla presenza del soggetto a se stesso ha due motivi. Un primo motivo si rifà alla definizione kantiana di conoscenza trascendentale (*Critica della Ragion Pura*, B 25): la presenza conscia appartiene alla struttura del soggetto come condizione di possibilità per ogni conoscenza di oggetti. Un secondo motivo si rifà alla dottrina scolastica dell'ente come trascendente e delle proprietà dell'ente come trascendentali. E' perchè l'ambito dell'intenzionalità è illimitato che le condizioni della conoscenza di oggetti risultano essere le condizioni per la conoscenza degli stessi in quanto essere.

L'esperienza trascendentale è pertanto l'esperienza della trascendenza che contrassegna lo spirito umano, non soltanto come conoscente, bensì anche come dotato di volontà. Anche il movimento volitivo è un movimento di trascendenza; anzi è la fase culminante del dinamismo di trascendenza. Ora, continua Rahner, « con questa esperienza trascendentale è data una conoscenza di Dio che si può chiamare anonima e atematica » (p. 32).

La considerazione del dinamismo trascendente dell'uomo è indispensabile per cogliere quanto Rahner nel corso del libro dice circa l'uomo, e per individuare il punto di inserzio-

ne del discorso su Dio sia come mistero (cap. II), sia come dono (cap. IV) il quale compie e trascende il dinamismo verso il vero e il bene, e redime la libertà dell'uomo dall'inautenticità della colpa (cap. III). E ancora, per comprendere la storia come mediazione categoriale della trascendentalità e la storia umana come non solo storia della salvezza ma anche storia della Rivelazione (cap. V).

Espresso questo apprezzamento e questo accordo di fondo, mi permetto di osservare che Rahner tende a un uso talora indiscriminato del termine « trascendentale » (come anche, in misura minore, del termine « atematico »), senza che sia sempre sufficientemente chiara la funzione esatta che il concetto assolve nel contesto in cui di volta in volta compare. Naturalmente il lettore deve tener presente il significato analogico di un termine come questo (a p. 80 Rahner avverte che il concetto di analogia si riferisce precisamente al « movimento trascendentale dello spirito »). Tuttavia una maggiore sobrietà da parte dell'Autore e, direi, un più rigoroso controllo quanto alla funzione assegnata al termine, avrebbe giovato alla precisione delle riflessioni di Rahner. Così, vi è una qualche differenza fra « trascendenza » e « trascendentalità »? (cfr. per es. p. 105). A p. 83 Dio è definito come il fondamento trascendente dell'uomo, mentre a p. 94 Dio è detto essere il fondamento trascendentale del mondo. E perché a p. 103, come pure frequentemente altrove, si parla della libertà « trascendentale »? In un certo senso la qualifica è pacifica, essendo la libertà fondata sulla capacità di trascendenza del nostro dinamismo. Ma non di rado Rahner pare contrapporla a quella che Kant chiama libertà « in senso psicologico », e che in realtà è puro e semplice determinismo (vedi pp. 48, 96).

4. Il contenuto del libro

Il *Corso* si divide in 9 capitoli, secondo uno svolgimento chiaramente progressivo: dall'analisi dell'uomo, così come esso è nel presente ordine di salvezza, a Gesù Cristo, il momento culminante nella storia della salvezza, alla Chiesa quale il presente dell'opera salvifica dopo Cristo, fino al termine della storia nell'escatologia.

I primi quattro capitoli sviluppano quella che l'Autore chiama « antropologia cristiana » (pp. 265). Ma, occorre dirlo chiaramente fin dal principio dal momento che la prospettiva antropologica è stata variamente intesa, in Rahner essa non conduce, né qui né negli scritti precedenti, a ridurre il cristianesimo entro i limiti della sola ragione.

Difatti il *primo capitolo* analizza l'uomo come « L'uditore del messaggio » — una evidente ripresa del saggio di filosofia della religione risalente al 1941, nel quale Rahner proponeva già allora un'antropologia in funzione della teologia fondamentale. I costitutivi dell'uomo come persona: trascendenza, responsabilità, dinamismo verso il mistero incomprensibile, storicità e socialità, sono altrettanti punti d'incontro che permettono di cogliere la domanda dell'uomo intorno al proprio essere come la domanda di una salvezza che è, nella sua attuazione storica esplicita, la salvezza cristiana.

Dall'uomo come l'essere della trascendenza il *capitolo secondo* passa a considerare « L'uomo di fronte al mistero assoluto ». Il dinamismo di trascendenza non è soltanto il dinamismo verso il totalmente ignoto e il totalmente altro, ma è non meno un'esperienza trascendentale, non mai del tutto oggettivabile, « nella quale l'uomo giunge di fronte a quel mistero assoluto che noi chiamiamo Dio » (p. 54).

L'esperienza o conoscenza trascendentale di Dio è un « esistenziale permanente dell'uomo quale soggetto spirituale » (p. 61), e in questo senso è *a priori*. Il che d'altra parte non è contrario alla tradizione scolastica la quale sostiene che la conoscenza di Dio è solo *a posteriori*. Infatti l'esperienza trascendentale va mediata nell'incontro categoriale con il « mondo » per essere così portata al concetto. Il termine che Rahner giudica più adatto per esprimere l'obiettivo del nostro dinamismo trascendentale è il termine di « mistero sacro » (p. 73). Essere colui che mantiene la propria insondabile alterità proprio quando si dona nel più intimo dell'uomo è dell'essere stesso di Dio e non un momento provvisorio della nostra condizione attuale.

Il *capitolo terzo* rivolge l'attenzione al fatto che l'uomo, l'uditore del messaggio cristiano, è un essere minacciato dalla colpa. Il tema della colpa è fondamentale per capire il cri-

stianesimo, essendo esso l'evento del perdono da parte di Dio mediante Gesù Cristo. Si tratta inoltre di una riflessione estremamente attuale oggi, quando il processo di secolarizzazione ha privato in larga misura l'uomo di quel *pathos* esistenziale nei confronti della colpa e del suo bisogno di trovare un Dio misericordioso che ha avuto la sua espressione, anche letteraria, in credenti quali Agostino, Lutero, Pascal.

Essenziale alla libertà umana è di potersi attuare in un sì o in un no rispetto a Dio, essendo la libertà la capacità di decidere di se stessi in maniera definitiva, ed essendo l'uomo persona proprio in virtù della sua trascendenza. La possibilità del peccato rappresenta un esistenziale permanente dell'uomo. E qui Rahner ha occasione di esporre la verità del peccato originale. Esso consiste nelle « oggettivazioni della colpa personale le quali, come materiale per la decisione libera di un altro uomo, costituiscono una minaccia a questa libertà » (p. 115).

Il *capitolo quarto* esamina ciò che dell'uomo dice la Rivelazione: « L'uomo come l'evento dell'autocomunicazione di Dio libera e misericordiosa ». L'antropologia teologica diventa così antropologia espressamente cristiana. Secondo la Rivelazione cristiana Dio si dona all'uomo in quanto essere personale. Si tratta, per esprimerci con la terminologia tradizionale, della grazia santificante e della visione beatifica quali due fasi dell'unico e medesimo evento di autocomunicazione di Dio. Conseguentemente il mistero sacro di cui parlava il cap. II appare essere non un obiettivo che sempre si sottrae, bensì presente all'uomo secondo la modalità di un'assoluta vicinanza.

L'autodonazione di Dio consiste nell'elevazione soprannaturale della trascendentalità dell'uomo; è dunque un esistenziale, una modalità della soggettività originaria dell'uomo. Come tale non sta al di fuori dell'ambito di coscienza, anche se il singolo non è in grado di distinguere con certezza, mediante un'introspezione psicologica, l'esperienza della grazia dalla struttura trascendentale naturale dell'uomo.

Dal discorso intorno alla comunicazione personale di Dio fondata sulla rivelazione neotestamentaria (la missione del Figlio e dello Spi-

rito Santo: la Trinità economica), Rahner passa alla Trinità immanente. « Il volto di Dio, quale esso si mostra a noi nella sua autocomunicazione, nella trinità del suo rivolgersi a noi, è esattamente ciò che Dio è in se stesso. Solo così infatti è possibile affermare che l'autocomunicazione di Dio nella grazia e nella gloria è veramente la comunicazione a noi di Dio in se stesso » (p. 141).

Il capitolo quinto su « Storia della salvezza e storia della Rivelazione » rappresenta un momento chiave nella interpretazione rahneriana del cristianesimo. In esso una tesi già presente in scritti precedenti viene elaborata in maniera più sistematica nelle sue connessioni con altre verità cristiane. Si tratta di comprendere quello che è stato chiamato l'*Absolutheitsanspruch* del cristianesimo (l'assolutezza che il cristianesimo rivendica a se stesso), ma insieme quell'altra verità non meno centrale della Rivelazione, e cioè la volontà salvifica universale di Dio (e quindi quella dottrina che Rahner chiama il « Cristianesimo anonimo »).

Anzitutto Rahner osserva che la storia è l'evento della trascendenza, dal momento che all'uomo la trascendentalità è mediata attraverso la propria conoscenza e la decisione libera secondo un processo storico. Ora questa storia non è solamente una storia della salvezza, bensì anche una storia della Rivelazione, per cui entrambe (in realtà sono una sola storia) sono coestensive con l'intera storia umana. Nell'interpretazione della storia della salvezza come una storia della Rivelazione vedrei l'apporto originale di Rahner al problema dell'universalità della salvezza cristiana, almeno per quanto riguarda la prospettiva trascendentale sotto la quale il problema è affrontato.

Rahner fonda la sua tesi della coestensività richiamandosi alla volontà salvifica universale di Dio nel senso preciso di salvezza cristiana. Ma tale salvezza avviene mediante la fede nel Dio che si rivela (una Rivelazione che non può essere ridotta alla mera Rivelazione naturale, cfr. DS 2123). Occorre perciò dire che una Rivelazione soprannaturale raggiunge tutti quanti gli uomini nello spazio e nel tempo. Come interpretare questa Rivelazione, senza contraddire a ciò che le scienze umane positive ci fanno sapere della storia dell'uomo?

Per rispondere alla domanda Rahner riprende la tesi dell'autocomunicazione di Dio quale realtà ontologica, cioè che tocca l'uomo nella sua soggettività. Ora l'esperienza della trascendentalità dello spirito quale vicinanza immediata dell'assoluto allo spirito umano, può a buon diritto essere chiamata Rivelazione in senso vero e proprio. E' la Rivelazione originaria-trascendentale sulla quale poggia ogni altra Rivelazione categoriale, compresa la Rivelazione esplicitamente cristiana. Infatti la parola rivelata e storica può essere udita come Rivelazione soprannaturale solo nell'orizzonte di una soggettività divinizzata. Per cui questo orizzonte che la grazia stabilisce nella trascendenza naturale dell'uomo va chiamato Rivelazione, ancor prima che esso illumini i singoli contenuti della Rivelazione storica.

La Rivelazione universale dovuta all'esistenziale soprannaturale domanda bensì, come la trascendentalità dell'uomo in generale, di essere mediata storicamente. Ma tale mediazione può avvenire nei modi più diversi, non necessariamente di natura espressamente religiosa. Inoltre la mediazione categoriale della Rivelazione trascendentale è anche, in conformità alla natura dell'uomo, comunitaria e storica. Si dà dunque una storia della Rivelazione al di fuori della Rivelazione ufficiale dell'AT e del NT. Ciò permette di riconoscere il ruolo positivo delle religioni non cristiane, senza per questo negare l'assolutezza del cristianesimo come quello nel quale soltanto la Rivelazione trascendentale ha trovato la sua mediazione irreversibile.

Il capitolo sesto, « Gesù Cristo », è il cuore di questa Introduzione al concetto di cristianesimo. Rahner puntualizza la natura e la difficoltà della cristologia, e in particolare di una cristologia elaborata su premesse antropologico-trascentendentali, nel modo seguente: in questo tema « si congiungono nella massima unità e nella più radicale tensione i due momenti di una teologia cristiana. Da una parte una teologia essenziale, ontologico-esistenziale, trascendentale, la quale in un'ontologia e in un'antropologia generale deve tracciare una dottrina *a priori* dell'uomo Dio, allo scopo di stabilire le condizioni di possibilità di udire il messaggio storico di Gesù Cristo, e di capire il dovere che l'uomo ha di ascoltare que-

sto messaggio. Dall'altra una testimonianza genuinamente storica di ciò che si è verificato in Gesù, nella sua morte e risurrezione, e che in un'unicità concreta e storica fornisce il fondamento dell'esistenza e l'evento della salvezza per il cristiano, cosicché ciò che è sommamente storico qui è sommamente essenziale » (pp. 178 s.).

Partendo da quanto ha già detto sull'autodonazione di Dio, Rahner interpreta l'unione ipostatica come un momento unico nella santificazione universale dell'uomo. « Dove Dio opera l'autotrascendenza dell'uomo in Dio attraverso la sua assoluta autocomunicazione a tutti gli uomini in tal modo che entrambe costituiscono la promessa a tutti gli uomini, irrevocabile e già giunta a compimento in un uomo, lì abbiamo quello che s'intende per unione ipostatica » (p. 201). Gesù è il salvatore assoluto, perché in lui l'autocomunicazione da parte di Dio e l'accettazione della medesima hanno raggiunto il loro culmine, essendo non soltanto poste da Dio, ma Dio stesso.

Dall'idea dell'evento salvifico assoluto Rahner passa quindi a esaminare la sua attuazione storica. Anzitutto occorre determinare l'esatta funzione della conoscenza storica rispetto alla fede cristiana, così da evitare tanto il razionalismo della cosiddetta fede scientifica quanto un fideismo che vorrebbe emanciparsi dal peso della storia. Due sono le tesi che vanno dimostrate nella loro credibilità storica, per avere il fondamento minimo indispensabile a una cristologia ortodossa la quale eviti i due pericoli accennati. Esse sono: 1. Gesù si è considerato come il profeta escatologico, colui che reca la salvezza definitiva; 2. questa autocomprensione di Gesù la possiamo accogliere se, a partire dalla nostra esperienza trascendentale di grazia, noi rivolgiamo lo sguardo della fede all'evento che media il portatore di salvezza, cioè alla resurrezione di Gesù (p. 243).

Quanto alla prima tesi Rahner insiste sul fatto che l'avvento del regno di Dio — il contenuto della predicazione di Gesù — è, nella comprensione dello stesso Gesù storico, legato indissolubilmente alla sua persona. Ciò perché, spiega Rahner, parlando del regno ormai vicino, Gesù si riferiva a quell'espe-

rienza di Dio nuova e unica che egli viveva in sé e considerava esemplare per gli altri uomini nel loro rapporto con Dio. In questo senso Gesù si riteneva il salvatore.

Quanto alla tesi della risurrezione, essa dice che l'esistenza umana di Gesù è stata salvata definitivamente da Dio, che la sua storia ha acquistato una validità reale e permanente. Ma la risurrezione di Gesù non va vista come un evento singolare, rispetto al quale l'uomo non avrebbe nessuna « anticipazione » per accoglierla e capirla. Al contrario, la conoscenza che l'uomo ha della propria morte, e insieme il fenomeno della scelta libera nella quale egli s'impegna definitivamente, permettono di riconoscere una speranza trascendentale di risurrezione la quale di fatto, per lo meno nel modo in cui noi l'avvertiamo, trae la sua origine dall'autodonazione soprannaturale di Dio. Questa speranza costituisce un orizzonte di precomprensione rispetto alla risurrezione di Gesù. La testimonianza apostolica va perciò considerata come la mediazione categoriale, cristiana, di siffatta speranza trascendentale, mentre questa a sua volta sta a fondamento della credibilità della testimonianza apostolica. Nella risurrezione i discepoli (e il credente oggi) riconoscono la conferma divina di quell'autocomprensione che Gesù aveva di sé come salvatore.

Qui va individuato il punto di partenza per quell'ulteriore comprensione della persona di Gesù la quale ha trovato la sua espressione autentica già nel NT con la « cristologia dall'alto » e poi nelle definizioni dei concili ecumenici. Compito della « cristologia dal basso oggi » è, attraverso una considerazione trascendentale e insieme storica, di sviluppare il concetto di salvatore assoluto così che esso da sé importi già una cristologia della figliolanza divina, e conseguentemente tutto ciò che la cristologia classica ha autorevolmente enunciato.

Il tema del *capitolo settimo* è la Chiesa. La Chiesa, quale configurazione istituzionale della religione dell'assoluto mediatore della salvezza, corrisponde alla natura dell'uomo, l'essere orientato a Dio non soltanto nell'intimità della propria coscienza ma anche nella sua dimensione interpersonale e storica. Tuttavia, precisa Rahner, la dottrina sulla Chiesa non

costituisce il nucleo del cristianesimo (p. 315) — affermazione questa che, intesa bene, ha una sua importanza di primo piano per capire il cristianesimo (tra l'altro la dottrina teologica del cristianesimo anonimo). Mi pare però lecito porre la domanda se, nella nostra situazione ecclesiale concreta degli anni 70, esista davvero il pericolo di una « ecclesialità militante » « indiscreta », o se invece questo avvertimento non faccia riferimento piuttosto ai pericoli di ieri, mentre i nostri pericoli oggi sono altri — probabilmente opposti. Forse la miglior risposta a questa domanda è di leggere questa dichiarazione iniziale alla luce di quanto Rahner stesso dice al n. 4 del medesimo capitolo a proposito della « ecclesialità del cristianesimo ».

Particolarmente efficace è la sezione che analizza perché e in che senso noi possiamo aderire alla fede di tutte le generazioni cristiane prima di noi, secondo la quale Gesù stesso ha istituito la Chiesa. Alla ricerca storica Rahner premette una riflessione di principio sul significato da darsi all'affermazione tradizionale che vede nella Chiesa l'opera di Gesù. Riprendendo un importante saggio pubblicato nel 1962 *Sul concetto di ius divinum secondo la comprensione cattolica (Schriften v, 249-277)*, Rahner osserva che in una realtà storica, la quale mantiene la propria identità nello stesso mutare, è inevitabile che in una fase anteriore vengano prese decisioni le quali costituiscono una norma irreversibile per le epoche successive. Siffatte decisioni debbono bensì collocarsi al di dentro delle possibilità stabilite dall'inizio, ma non necessariamente devono essere le uniche possibili a partire dal medesimo inizio. Qualora questo si verifichi, una decisione irreversibile può a buon diritto essere considerata come derivante dall'inizio, legittimata da esso, « fondata » da esso (p. 321).

Rispettosa nei confronti dei fratelli separati, e insieme leale verso la propria Chiesa, è l'indagine sulla « legittimazione della Chiesa cattolica come la Chiesa di Cristo ». Anziché seguire il metodo della teologia fondamentale con esame storico diretto, Rahner preferisce qui un metodo indiretto. Il cattolico « a partire dalla sua situazione religiosa si domanda perché egli è persuaso di incontrare veramente

Gesù Cristo nella sua Chiesa e di non aver nessun motivo per abbandonare o mettere in dubbio la sua posizione nella Chiesa trasmessagli come situazione esistenziale » (p. 316). Il criterio che Rahner propone è duplice: 1. la Chiesa come istituzione non deve contraddire a ciò che è la sostanza del cristianesimo; 2. la stessa istituzione dev'essere in grado di mostrare la più stretta possibile continuità storica con il cristianesimo primitivo nella sua configurazione ecclesiale (p. 341). Questo esame d'altra parte non impedisce al cattolico di riconoscere quanto di genuinamente cristiano i credenti delle varie denominazioni hanno in comune: anzi di domandarsi circa il significato positivo che può avere l'attuale situazione di divisione e il compito che ne deriva a ogni credente.

Dopo il *corpus* centrale su Gesù e sulla Chiesa, lo studio è completato con due brevi capitoli. Il *capitolo ottavo* propone alcune « Osservazioni sulla vita cristiana », anche nella sua configurazione sacramentaria. Il *capitolo nono*, sull'escatologia, è come la ripetizione e il coronamento di quanto nel corso dello studio è stato detto sull'uomo quale spirito libero, cui è stato fatto il dono dell'autocomunicazione di Dio.

Un *epilogo* chiude il volume. Riprendendo un tema che negli anni scorsi è stato particolarmente discusso nell'ambiente tedesco, Rahner propone tre « brevi formule della fede ». L'idea nasce da una parte dalla necessità di mettere in rilievo più distintamente il nucleo della realtà cristiana, dall'altra dal mutato orizzonte culturale il quale non permette più al simbolo apostolico di assolvere quella funzione missionaria che esso aveva nella Chiesa primitiva.

5. Rilievi critici

All'esposizione del contenuto mi sia permesso aggiungere alcune riserve su due tesi del *Corso fondamentale*.

1. Al cap. iv (pp. 127 s.) Rahner riprende la tesi già formulata nel 1939 (*Schriften I, 347-375*) secondo la quale l'autocomunicazione di Dio all'uomo va concepita in termini di causalità formale. Il problema della grazia, e in particolare il problema della inabitazione

dello Spirito Santo, viene impostato attorno al dilemma: o Dio si dona in quanto causa efficiente di quell'effetto creato che è la grazia come « abito » inerente all'uomo (una causalità diversa da quella nei confronti della creatura fonda una nuova presenza), oppure si dona all'uomo quale suo « principio intrinseco costitutivo » al modo in cui la forma è principio dell'ente finito. Naturalmente, aggiunge Rahner, il discorso è di natura analogica: la causa intrinseca conserva, in questo caso, la sua assoluta intangibilità e libertà. Una lettura attenta sia delle pagine che il *Corso* dedica a questo tema, sia delle precedenti più ampie trattazioni, è in grado di rilevare due difficoltà.

a) Un singolare succedersi dialettico di affermazioni nelle quali ora si dice che Dio fa di se stesso il principio costitutivo dell'essere creato — il che sembra necessario perché si possa parlare di causa formale —, ora si dice che la divinità non diventa determinazione intrinseca dello spirito finito.

b) Il concetto di causa formale, se può offrire una spiegazione della inabitazione di Dio nel giusto, non sembra in grado, da sé di spiegare il dato scritturistico della inabitazione dello Spirito Santo. E' bensì vero che Rahner poi (*Schriften* I, 372-375) cerca di far sua la tesi della relazione propria del giusto con lo Spirito Santo (e con le altre due persone trinitarie). Ma, a parte ogni rilievo sulla validità obiettiva di questo passo ulteriore, esso appare comunque aggiunto a e indipendente dall'ipotesi della causalità formale.

Queste difficoltà mi inducono, rifacendomi al pensiero di B. Lonergan (*De Deo Trino*, Roma 1964, cap. VI: « De divinis missionibus »), a porre la domanda se il dilemma, causalità efficiente - causalità formale, sia qui pertinente. Sembra infatti esista un'altra via per arrivare a una comprensione del mistero del dono di Dio, quella cioè di considerare non la composizione dell'ente finito, bensì ciò che l'essere infinito è in grado di costituire. Già in virtù della nostra conoscenza naturale possiamo stabilire la tesi seguente: Dio conosce, vuole, crea la realtà finita e contingente mediante null'altro che la sua realtà infinita (la sua scienza, volontà, onnipotenza), e quindi senza nessun mutamento da parte sua; e

tuttavia la verità contingente in questione esige l'esistenza del mondo come termine conveniente *ad extra*. In maniera analoga sembra si possa dire: lo Spirito Santo è mandato (la missione nel senso specifico della teologia trinitaria) al giusto in virtù di null'altro se non di ciò che costituisce lo Spirito Santo, cioè in virtù della sua *processione* dal Padre e dal Figlio; e tuttavia questa verità contingente esige un termine conseguente *ad extra*, la grazia creata come forma della santificazione nel giusto.

L'analogia permette di evitare in radice ogni tendenza panteistica, e nello stesso tempo di affermare che la santificazione è costituita propriamente dal dono personale dello Spirito Santo (la grazia increata) e non dal termine *ad extra* (la grazia creata), il quale è detto appunto essere conseguente. Lo stesso principio permette, senza ricorrere a un teorema supplementare *ad hoc*, di spiegare la relazione propria del giusto allo Spirito Santo, essendo la missione costituita dalla relazione propria dello Spirito Santo come persona; e insieme di spiegare le relazioni proprie del Padre e del Figlio: donando l'amore da loro procedente il Padre e il Figlio donano se stessi al giusto. E ancora, la dottrina teologica qui proposta verifica quella connessione fra Trinità economica e Trinità immanente sulla quale Rahner insiste. Infatti la missione dello Spirito Santo (una componente della Trinità economica) rivela a noi lo Spirito Santo nella sua natura di procedente dal Padre e dal Figlio, cioè di amore nozionale (Trinità immanente).

2. Una tesi del *Corso* che forse esige un'integrazione maggiore con la Tradizione è la dottrina soteriologica (pp. 276-279, 286). Rahner esprime notevoli riserve non soltanto contro modelli interpretativi con i quali la teologia ha elaborato l'idea neotestamentaria di redenzione, ma anche, in certa misura, nei riguardi della stessa soteriologia « posteriore » del NT. « Essa lavora con concetti i quali, rispetto all'esperienza originaria del significato salvifico della morte di Gesù... sono stati mutuati dal di fuori, quali strumenti interpretativi possibili, ma non assolutamente indispensabili » (pp. 278 s.). (Osservo di passaggio: un'intelligenza teologica non è mai propriamente necessaria. Anche l'intelligenza del NT, che

quoad nos è Rivelazione, non sembra mutare lo statuto epistemologico della stessa). Più precisamente le difficoltà di Rahner sono due: a) l'idea di sacrificio è condizionata dal contesto religioso-culturale di allora; b) non appare chiaro il nesso tra l'esperienza del Gesù prepasquale e risorto e l'idea della morte di Gesù quale *sacrificio* di riconciliazione.

Per parte sua Rahner propone la seguente interpretazione: «Noi siamo salvati perché quest'uomo, che appartiene a noi, è stato salvato da Dio e con ciò Dio ha reso presente nel mondo la sua volontà salvifica in maniera storicamente reale e irrevocabile» (p. 278). La causalità salvifica della vita e della morte di Gesù è quindi di tipo reale-simbolico: la volontà salvifica di Dio pone essa stessa il suo simbolo (Gesù morto e risorto) e si attua attraverso questo.

Sensu affirmativo ritengo accettabile l'interpretazione di Rahner. Tuttavia il teorema non pare tener sufficientemente conto del ruolo che la croce di Gesù ha avuto, secondo il NT, nell'opera della salvezza. Rahner mette bensì in luce la parte che la morte di Gesù ha avuto rifacendosi all'idea della morte come compimento della vita, come atto totalizzante della libertà umana. Riconosciuto questo, resta però ancora da spiegare (senza pretendere «*rationes necessariae*»!) perché il sì dell'accettazione della salvezza che abbraccia tutta l'esistenza di Gesù e, *in questo senso* la sua morte, «doveva» attuarsi in quel modo così doloroso quale fu la morte in croce.

Non vedrei altra possibilità se non quella di considerare i due contesti nei quali il dolore può trovarsi inserito (cfr. B. Lonergan, *De Verbo Incarnato*, Roma 1964³, pp. 504-513). C'è il contesto puramente giuridico della giustizia commutativa (o rispettivamente vendicativa): colpa, pena inflitta, pena scontata. C'è il contesto di: colpa, pentimento, soddisfazione, perdono dell'offesa, condono della pena. Dove il momento chiave per noi è la soddisfazione intesa come assunzione volontaria di un dolore. Per capire questo occorre richiamarsi a un'esperienza umana primordiale: l'esperienza di un'intima affinità tra il pentimento dell'offensore e la pena da esso volontariamente assunta, da una parte, e il perdono dell'offeso dall'altra. Non perché chi assume

la pena dubiti della misericordia dell'offeso, ma perché egli avverte la necessità di mettersi dalla parte dell'offeso, di compatire con lui. Da parte sua l'offeso avverte la convenienza del suo perdono in siffatta nuova situazione interpersonale: il suo perdono non è «gettato dietro» a uno che a tal punto si disistima da non sentirsi neppure offeso da lui, bensì è offerto a chi si stima nella sua dignità e responsabilità, proprio mentre si attende da lui un atto conveniente di soddisfazione. E quello che vale per il rapporto diretto tra l'offensore e l'offeso vale anche, analogamente, per la sofferenza vicaria (cfr. S. Tommaso, *Summa contra Gentes* III, 158, § 7).

L'esperienza umana di un nesso misterioso ma reale tra amore e sofferenza volontaria ci conduce a capire qualcosa della redenzione di Cristo nella sua effettiva modalità non soltanto di incarnazione (la costituzione dell'uomo-Dio solidale con i colpevoli), né soltanto di accettazione della salvezza attraverso l'atto onnicomprensivo della morte, bensì anche di sacrificio della croce. Nel secondo contesto qui accennato sembra possibile scoprire la giustificazione dell'idea di *sacrificio* con la quale già il NT ha compreso la morte di Gesù. Quanto poi di fatto il concetto culturale di sacrificio, presente anche nella tradizione veterotestamentaria, sia riconducibile all'idea di pena nel secondo contesto, non è determinabile *a priori*, ma solo mediante una ricerca positiva. Per quanto io posso giudicare, non vedo ragioni che obblighino a escluderlo di principio. L'ipotesi interpretativa qui avanzata sembra in grado di mediare una positiva intelligenza della prospettiva di sacrificio volontario così palese già nel Gesù dei sinottici, e quindi anche di riconoscerle una maggiore verosimiglianza storica di quanto oggi parecchi teologi, proprio a motivo delle loro riserve circa il concetto di sacrificio, non sono disposti a fare. La stessa interpretazione permette anche di cogliere quanto genuinamente cristiana sia l'idea di riparazione presente nella tradizione liturgica e ascetica della Chiesa.

6. Una demitizzazione costruttiva

Il merito principale della *summa* di Rahner sta senza dubbio nello sforzo di pensare a

fondo la verità del cristianesimo. Vorrei chiamare questo lavoro una demitizzazione costruttiva. Si può parlare di pensiero mitico in due sensi (i cui confini evidentemente si compenetrano).

Secondo il senso più abituale, pensiero mitico è il pensiero prerazionale nel quale l'immagine prevale sul concetto, l'intuizione visiva nell'autocomprensione dell'esistenza sul ragionamento oggettivato e articolato. Il programma contemporaneo di demitizzazione degli esegeti e degli studiosi del fenomeno religioso ha di mira anzitutto questo primo senso di pensiero mitico.

In un senso più comprensivo si ha pensiero mitico per il fatto stesso di usare rappresentazioni finite allo scopo di pensare Dio e, rispettivamente, i misteri della fede. In questo senso parlare di pensiero mitico è dire che il pensiero umano su Dio è analogico. Riconosciuto questo statuto epistemologico di ogni discorso teologico, resta ancora da eseguire il lavoro di individuare la base dell'analogia, di elaborare il processo di affermazione, negazione, sublimazione, di trovare nel nostro contesto culturale il punto di appoggio meno inadatto per pensare Dio. E' abbastanza facile scoprire immagini e forme di pensiero che la tradizione ha usato per concepire i misteri cristiani, e che in diversa misura non corrispondono più al contesto culturale di oggi. Ma se ci si ferma qui, si è fatta una demitizzazione solo negativa, la quale non di rado finisce per « interpretar via » la cosa stessa intesa dal pensiero mitico assunto al servizio della Rivelazione.

La sezione IV del capitolo su Gesù Cristo, dal titolo: « Che cosa vuol dire 'Incarnazione di Dio'? » (pp. 211-226; cfr. *Schriften* IV, 137-155), è forse la migliore esemplificazione di quanto intendo per demitizzazione costruttiva. Quello che ivi Rahner fa è molto più che non l'operazione — la quale non pare esigere un particolare « sforzo del concetto » — di mettere in luce « forme mitologiche o semi-mitologiche » (H. Küng, *Essere cristiani*, Milano 1976, p. 509) di una cultura prerazionale per sostituirvi quindi il concetto di « umanizzazione dell'uomo » (*ibi*, p. 501) proprio di una cultura immanentistica. A siffatta demitizzazione erano già arrivati i teologi illuministi e liberali « ante Bultmann locutum ».

Quello di Rahner invece è un vero e proprio discorso ana-logico (montante): dal creato al mistero di Dio. In tale discorso la prospettiva antropologico-trascendentale rivela tutta la sua portata positiva. La comprensione di un Dio che si fa uomo esige infatti che ci domandiamo che cos'è l'uomo. Ora, se la natura dell'uomo è il rimando al mistero infinito di pienezza, allora si deve dire che essa, « qualora sia assunta da Dio come realtà *sua* propria, giunge là verso dove, in virtù della sua essenza, è sempre in cammino... Per cui l'incarnazione di Dio appare essere il caso unico e supremo dell'attuazione dell'essere umano » (p. 216). Conseguentemente il dilemma: divinizzazione o umanizzazione dell'uomo, risulta aver ragione d'essere solo in base a una concezione assai estrinsecista tanto dell'uomo quanto di Dio. E ancora, riprendendo genialmente la parola di sant'Agostino « assumendo creat », Rahner vede il potere creatore di Dio come « la possibilità derivata, limitata e secondaria, fondata sulla possibilità primordiale che Dio ha di donarsi a ciò che non è divino e in tal modo di avere nell'altro come sua propria la storia... Dio progetta creativamente la creatura... quale grammatica di un possibile dire se stesso » (pp. 220 s.). In questo modo Rahner riprende la questione classica « de fine incarnationis », mettendo in luce quanto di vita ci sia in una questione che una teologia affrettatamente moderna è tentata di mettere da parte. Ma anche l'idea moderna dell'uomo come « cifra di Dio » (p. 222) appare così nella sua verità.

Nella sua riflessione teologica Rahner, lungi dal sostituire ai miti antichi *slogans* moderni, conduce il credente a scorgere quanto a fondo il mistero centrale della nostra fede tocchi l'uomo, e quanto poco tale mistero sia limitato a concezioni culturalmente passate. Tutto il volume si muove nella direzione di una demitizzazione elaborata mediante la positiva ricerca di quella « *mysteriorum intelligentia* » che il Vaticano I ha assegnato alla teologia sistematica come compito suo proprio.

Naturalmente la misura in cui tale lavoro costruttivo è riuscito, varia nelle diverse sezioni, e i giudizi sui *theologumena* di Rahner possono essere diversi. I rilievi critici che si possono muovere al *Corso fondamentale* so-

no in fondo gli stessi che, da più parti e sotto punti di vista diversi, sono già stati mossi alla teologia di Rahner così come essa era nota anche prima di quest'ultima pubblicazione. Ma tali rilievi critici non mi pare siano tali da infirmare il merito singolare che Rahner ha avuto in tutta la sua opera di teologo qua-

le guida competente, sicura, dotata di un genuino *sensus fidei*, che accompagna il credente nel compito impostogli di « rendere ragione della speranza che è in noi » (1 Pt. 3, 15). Un compito che il vecchio maestro ha espressamente fatto in questa *Introduzione al concetto di cristianesimo*.

STUDI CATTOLICI

MENSILE DI STUDI E ATTUALITÀ

Direttore: Cesare Cavalleri - Redattore capo: Antonio Livi - Segretario della Redazione di Milano: Mario Minuscoli - Segretario della Redazione di Roma: Piergiovanni Palla.

« Studi cattolici » svolge un'azione informativa di base che, al di sopra delle parti e delle occasioni contingenti che mobilitano l'opinione pubblica più superficiale, offre l'elaborazione di idee che orientano i lettori nelle loro scelte socio-politiche e culturali. La rivista si articola in una serie di studi, di note di attualità culturale, di corrispondenze e di rubriche affidate a specialisti internazionali nei diversi settori: teologia, letteratura, filosofia, architettura, sociologia, arti visive, cinema, teatro, televisione, università, congressi, costume, pastorale, ecumenismo, educazione. In ogni numero si trova anche un panorama dell'attività delle riviste e delle novità librarie.

Lo sforzo dei redattori è rivolto a far sì che, nella rivista, il lettore cattolico trovi utili stimoli per una formazione culturale e una pratica di vita coerenti con la propria fede, il sacerdote ottenga un valido aggiornamento con vasti raccordi con la cultura « laica », e il lettore non cattolico possa scoprire il relativo valore delle « etichette » quando si è impegnati in un serio lavoro culturale.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO - Italia: annuale L. 12.000, semestrale L. 7.000. Estero: dollari USA 20. Per i versamenti servirsi del c.c.p. 1/45857, intestato a: ARES (Associazione ricerche e studi) - 20131 Milano - Via Stradivari 7, nell'ufficio dei conti correnti postali di Roma, specificando la causale del versamento.