

## La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner

**Prof. Ignazio Sanna (Pontificia Università Lateranense): Giornata di Studio 4 dicembre 2004.**

### A. Il percorso della teologia fondamentale in Karl Rahner

1. Karl Rahner è un dogmatico. Non fu mai titolare di una cattedra di teologia fondamentale, né produsse una pubblicazione con il titolo esplicito di "Teologia Fondamentale". Se si eccettua il breve periodo degli anni di insegnamento (1964-1967) sulla cattedra di Romano Guardini "Weltanschauung cristiana e filosofia della religione", a Monaco di Baviera, il suo intero insegnamento accademico è stato dedicato alla dogmatica. Cionostante, la sua opera teologica può essere presa in considerazione anche sotto l'aspetto della fondamentale, sia per la sua particolare valenza di mediazione e di annuncio, sia per due delle sue opere: *Uditori della Parola* (1941), *Corso fondamentale sulla fede* (1976), che possono essere annoverate tra i contributi della teologia fondamentale.

2. La concezione fondamentale rahneriana non è stata uniforme, ma è passata attraverso alcune tappe che descrivo brevemente.

La prima tappa è costituita dalla cosiddetta teologia fondamentale "ideale" di *Uditori della parola*, (1941), così definita perché la sua riflessione filosofica con finalità teologica avrebbe dovuto essere esemplare sia nel suo approccio antropologico, che nella sua struttura discorsiva, nel suo metodo razionale e nel suo intento probatorio. La versione di quest'opera rielaborata da J.B. Metz nel 1963, contiene una integrazione degli sviluppi del suo pensiero nel campo dell' antropologia e della dottrina della grazia, realizzatisi lungo i 20 anni dalla pubblicazione della prima edizione. Nella struttura argomentativa della prima edizione, infatti, non veniva attribuita alcuna importanza costruttiva all'azione della grazia e alle sue basi antropologiche. Rahner, con il suo metodo di riflessione, voleva mostrare che è la natura dello spirito in quanto tale a fare degli uomini dei potenziali uditori della parola. In altri termini, è la struttura naturale e filosoficamente descrivibile dello spirito a permettere agli uomini di aprirsi strutturalmente e sostanzialmente all'ascolto naturale della parola di Dio, quando questa si renda loro percepibile nella storia. L'esistenziale soprannaturale, come tale, fa parte delle doti degli esseri umani storicamente chiamati, ovvero dell'essenza storica degli esseri umani, ma non della natura del loro spirito in quanto tale. *Uditori della parola*, quindi, affronta solo la questione della *potentia oboedientialis* dell'uomo, che potrebbe essere definita, con allusione all'esistenziale soprannaturale, come un suo "esistenziale naturale".

La seconda tappa è costituita dall'elaborazione di un impianto generale della dogmatica, che venne pubblicata nel 1954 con il titolo di *Saggio di uno schema di dogmatica*. In questa articolazione, la dogmatica viene suddivisa nel settore della dogmatica generale e in quello della dogmatica speciale. La dogmatica generale viene denominata "teologia formale e fondamentale", ed ha il compito di sviluppare le strutture formali e fondamentali della teologia e del suo oggetto. Per Rahner, era questa la vera teologia fondamentale. La teologia fondamentale "tradizionale" aveva il compito di giustificare a livello pre-teologico e razionale la fede nel *factum revelationis*. La vera teologia fondamentale, in realtà, è costituita dalla teologia formale e dalla dogmatica generale. Dal punto di vista metodologico, essa era una funzione parziale della dogmatica e si estendeva alla fondazione e all'organizzazione dell'intera teologia.

La terza tappa è rappresentata dal *Corso fondamentale sulla fede*, pubblicato nel 1976, e definito espressamente un'opera di "teologia fondamentale". In questa opera, Rahner ha voluto realizzare un

nuovo tipo di teologia fondamentale, che aveva iniziato a coltivare già nella fase intermedia della sua attività teologica. La teologia fondamentale del *Corso fondamentale sulla fede* è nuova rispetto a quella di *Uditori della parola*, per il fatto che segna un cambio radicale di paradigma, con il passaggio dal paradigma dell'estrinsecismo teologico-fondamentale a quello nuovo di intrinsecismo teologico-fondamentale. Il nucleo centrale dell'intrinsecismo teologico-fondamentale non consiste nello studio del soggetto della fede, né nello studio della soggettività del credente, né, di conseguenza, nella *fides qua creditur*, bensì nella *fides quae creditur*. La teologia fondamentale ha per oggetto, dunque, i contenuti della fede cristiana, per cui si può affermare che la caratteristica centrale di una teologia fondamentale intrinsecista sia quello che si potrebbe definire intrinsecismo dottrinale.

3. In buona sostanza, si può sostenere che Rahner si sia occupato durante tutta la sua vita del carattere di verità e della pretesa di legittimazione della fede cristiana. Per raggiungere questo scopo, si è servito di diverse impostazioni metodologiche, arrivando, alla fine, alla tipologia particolare di concezione teologico-fondamentale propria del *Corso fondamentale sulla fede*. Il suo è stato un percorso dall'estrinsecismo, ovvero dall'apologetica dimostrativa razionale ed extra contenutistica all'intrinsecismo di un'ermeneutica contenutistica. Nel suo contributo di teologia fondamentale, non è tanto decisivo il metodo trascendentale così come lo ha utilizzato normalmente, e, in fin dei conti, neanche la dimensione antropologica delle verità di fede, ma l'attenzione profonda al significato del messaggio cristiano. Questo va sempre presentato ed annunciato in modo plausibile e responsabile. Se la teologia fondamentale del XX secolo ha spesso cercato una soluzione ai propri problemi concentrando la sua considerazione sul soggetto, sull'esplorazione delle dimensioni della soggettività e sul carattere esistenziale ed esistenziale della *fides qua creditur*, Rahner si è concentrato, invece, sull'oggetto, sul contenuto, dove la verità e la libertà si incontrano più difficilmente, ma dove la libertà si vede guidata con maggiore determinazione e chiarezza sulla via della verità obbiettiva e intersoggettiva.<sup>1</sup>

## B. La dimensione antropologica della teologia fondamentale di Karl Rahner

1. Nella mia riflessione vorrei soffermarmi in modo particolare sulla visione antropologica della teologia fondamentale di Rahner, che potrei riassumere in una significativa espressione agostiniana: *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*: percorri il cammino dell'uomo e arriverai a Dio. Il percorso da lui privilegiato per accogliere nella fede l'autocomunicazione di Dio, infatti, è stato *l'itinerarium hominis in Deum*, se è lecito parafrasare in questo modo l'assioma bonaventuriano.<sup>2</sup> Come è ben noto, il nucleo centrale della teologia rahneriana è allo stesso tempo l'autocomunicazione libera e gratuita di Dio all'uomo e l'apertura fondamentale dell'uomo all'accoglienza dell'autocomunicazione divina nella storia, sia quella ordinaria negli eventi della vita, che quella straordinaria e suprema

---

<sup>1</sup> Cf **W. Werner**, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Franke, Tübingen 2003; **M. Seckler**, *La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner*, in **I. Sanna**, a cura di, *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004 (di prossima pubblicazione).

<sup>2</sup> Cf **S. Bonaventura**, *L'itinerario della mente in Dio*, (a cura di G. Zuanazzi), La Scuola, Brescia 1995. Cf **F. J. X. Berna**, *Passover in Christ. St. Bonaventure's "Itinerarium" from the perspective of Karl Rahner's theology*, Fordham University 1986 (tesi dottorale).

nell'evento dell'Incarnazione di Gesù Cristo. Nella convinzione che l'orizzonte antropologico costituisca la dimensione principale del suo pensiero, ne vorrei ora evidenziare il significato, l'attualità, e soprattutto la sua efficacia nell'affrontare le problematiche che interessano alcuni ambiti della teologia contemporanea, quali quello teologico-trinitario, quello cristologico, quello pastorale.

2. Relativamente all'ambito teologico-trinitario, si può senz'altro affermare, in estrema sintesi, che l'intento della teologia rahneriana sia stato quello di ridare Dio all'uomo e l'uomo a Dio, di riconciliare, cioè, l'antropocentrismo con il teocentrismo.<sup>3</sup> La questione antropologica è per lui, propriamente, la questione di Dio, nella stessa misura in cui la questione di Dio è la questione antropologica. La cultura del secolo XX aveva smarrito il senso dell'uomo, cadendo negli assolutismi e totalitarismi del cosiddetto "secolo breve", proprio perché aveva smarrito il senso di Dio. E non poteva essere diversamente, atteso il fatto che l'uomo, per la fede cristiana, è creato ad immagine di Dio, e, quindi, dipende direttamente da Dio nella sua origine e nel suo destino. Qualora si oscuri l'archetipo divino, se ne oscura anche l'immagine umana.

2.1. La teologia rahneriana, ora, a mio giudizio, ha dato un forte contributo al ritrovamento del senso dell'uomo, sia perché ne ha purificato concettualmente l'archetipo divino e sia perché ha fuso l'orizzonte della storia dell'uomo con l'orizzonte della storia della salvezza divina.

2.1.1. Anzitutto, Rahner ha dato un forte impulso per la purificazione del concetto cristiano di Dio.<sup>4</sup> Partendo dalla tesi centrale che il fondamento originario e trascendente della storia della salvezza è il Dio trino<sup>5</sup>, il teologo tedesco ha messo in evidenza che l'archetipo divino dell'uomo è Dio Uni-Trino,

---

<sup>3</sup> Cf **Giovanni Paolo II**, *Dives in misericordia*, 1: "quanto più la missione della Chiesa si incentra sull'uomo, quantopiù è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del Magistero dell'ultimo concilio". Il Card. Ruini, commentando questo passo, osserva che se l'assunzione, pur libera e critica, della svolta antropologica da parte del Vaticano II rappresentava una cesura rispetto agli atteggiamenti di condanna della modernità e alla visione negativa della storia degli ultimi secoli, in precedenza prevalenti in ambito ecclesiastico, questa presa di posizione di Giovanni Paolo II, mentre impiega senza timori in senso positivo lo stesso concetto di "antropocentrismo", spesso indicato come l'origine dei mali del mondo moderno, mette in luce con forza che proprio in virtù della fede in Gesù Cristo, Dio come il Padre e al contempo nostro fratello, antropocentrismo e teocentrismo non possono affatto considerarsi alternativi, ma vanno al contrario realizzati congiuntamente nella storia della Chiesa e dell'umanità (**Card. Camillo Ruini**, *Prolusione al VI Forum del Progetto Culturale*, Roma 3-4 dicembre 2004).

<sup>4</sup> Cf **K. Rahner**, *Theós nel Nuovo Testamento*, in *Saggi Teologici*, Paoline, Roma 1965, 467-585.

<sup>5</sup> **K. Rahner**, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1969, 401-507. Cf **M. De Franca Miranda**, *O mistério de Deus em nossa Vida. A Doutrina trinitaria de Karl Rahner*, Sao Paulo 1975; **R. Miggelbrink**, *Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners*, in **R. A. Siebenrock**,

cioè un Dio che evoca comunione, relazione, reciprocità.<sup>6</sup> La religione cristiana è monoteistica e trinitaria allo stesso tempo, e, perciò, declina l'unità della natura divina nella trinità delle persone, secondo il principio dell'inclusione. In questo modo, essa professa un monoteismo non sotto il segno dell'unica sostanza ma come un vero e proprio monoteismo trinitario. Sappiamo bene come una interpretazione distorta del monoteismo biblico abbia condotto nel passato a forme di totalitarismo politico e di assolutismo ed esclusivismo religioso, che hanno prodotto o giustificato atteggiamenti di intolleranza religiosa. Solo la concezione di un Dio Uno e Trino e la relativa ontologia trinitaria liberano i credenti da possibili quanto deprecabili atteggiamenti di emarginazione dell'altro e li aprono ad una spiritualità di inclusione e di comunione. Non si può non vedere la fecondità di una tale concezione di Dio per affrontare con spirito nuovo i problemi sempre più urgenti dell'accoglienza e dell'integrazione dell'altro, anche se Kant è convinto che dalla fede trinitaria non si può derivare nessun atteggiamento concreto.<sup>7</sup>

E' vero che il tema dell'uomo immagine di Dio è stato sempre presente nella tradizione cristiana, ed in modo particolare in quella dei pedagogisti. Ma è anche vero che non è stato sempre esplicitato in essa l'archetipo del Dio trinitario, per quanto Sant'Agostino, a suo tempo, nel tentativo di dare una spiegazione psicologica del mistero trinitario, avesse illustrato il mistero dell'uomo, creato a immagine di Dio, alla luce del mistero di Dio-Trinità.<sup>8</sup> E' merito di Rahner averlo esplicitato e aver posto così le

---

Hg, *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes ybd zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen-Referate - Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2001, 99-129; **Id**, *Urgrund der Heilsgeschichte: Trinitätstheologie*, in **A.R. Batlogg** u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen-Entwicklungen-Perspektiven*, Grünewald, Mainz 2003, 197-222, specialmente 214-216.

<sup>6</sup> "La rivelazione di Dio "ove l'Assoluto - l'Uno - dice di Sé: "siamo" (Gv 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire: è stata la nascita dell'utopia. La diversità non è il non senso, è la rivelazione fuori di Sé dell'Assoluto che in Sé è, in un suo modo misterioso, Diversità. E' la rivelazione della storia che si dispiega, in un suo modo misterioso ma reale, nell'Uno stesso": **G. Zanghì**, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in *Nuova Umanità* 150/6(2003)655-672, qui 666.

<sup>7</sup> Cf **I. Kant**, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's Werke*, Akademie-Ausgabe, Band VII, Berlin 1917, 1-116, qui 38ss. Vedi a questo proposito **J. Sacks**, *La dignità della differenza. Come evitare lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2004, in cui si sostiene che il compito indispensabile delle culture monoteiste è capire come l'unità del Creatore si rifletta nella diversità del creato. Il rabbino capo del Commonwealth è convinto che risalendo alle radici del monoteismo biblico si possa trovare una base teologica per il rispetto della differenza derivante non dal relativismo ma dal concetto di patto. D'altra parte, un cristiano non potrà pregare mai con le parole e i sentimenti della ventiduenne mamma-kamikaze Rim Salah Al Riyacht, la quale, il 14 gennaio 2004, prima di farsi esplodere al valico di Erez, a nord della striscia di Gaza, ed uccidere 4 soldati israeliani, ha registrato il seguente messaggio: "Ho sempre desiderato trasformare il mio corpo in schegge mortali contro i sionisti e di bussare alle porte del paradiso con i loro teschi": *Il Corriere della sera*, 15 gennaio 2004. Per i rischi dello sconfinamento nel fondamentalismo da parte delle convinzioni religiose, vedi **K. Kienzler**, *Fondamentalismi religiosi. Cristianesimo, ebraismo, islam*, Carocci, Roma 2003.

<sup>8</sup> Cf **L. Scheffczyk**, *Significato e limiti della dottrina "psicologica" agostiniana della Trinità*, in **Id.**, *Dichiarazioni del Magistero e storia del dogma della Trinità*, in *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1969, 256-260.

premesse per la concezione del cosiddetto "uomo trinitario" e del "noi" cristiano. Sulla base dell'ontologia trinitaria, l'uomo creato ad immagine del Dio trinitario non dovrebbe dire mai "io credo", ma "noi crediamo", il credente battezzato nel nome della Trinità, che si segna con il segno della croce, non dovrebbe dire mai "io sono cristiano", ma "noi siamo cristiani". Non per nulla il cristiano, per consacrazione battesimale, è inserito in una comunità di salvezza come il pesce lo è nell'acqua o l'uccello nell'aria. La spiritualità cristiana affonda le sue radici nella spiritualità ebraica, la quale concepisce sempre il singolo come inserito nel popolo eletto, nel popolo messianico, e, quindi, come colui che non si salva da solo ma nella misura in cui è inserito nel popolo eletto. La condanna a morte del singolo trasgressore del comandamento divino, secondo la legislazione mosaica, formalmente, consisteva nell'eliminare il trasgressore dal suo popolo. La salvezza e la dannazione, perciò, allora come oggi, sono declinate al plurale. D'altra parte, anche i primi simboli di fede cristiani recitavano sempre il plurale: "noi crediamo" e la preghiera insegnata da Gesù ai suoi discepoli invoca Dio non come "Padre mio", bensì come "Padre nostro". Solo con il passare del tempo il simbolo della fede è stato individualizzato ed è diventato veicolo di una fede professata comunitariamente ma vissuta individualisticamente.

In rapporto al significato e all'attualità della purificazione dell'archetipo divino si può ricordare qui che per qualche filosofo come J.L. Marion, la parola Dio è diventata addirittura impronunciabile, e qualora essa venisse pronunciata finisce sempre per trasformarsi in forme idolatriche inaccettabili. In effetti, Mosè non poteva contemplare il volto di Dio, perché era impossibile vedere Dio e restare in vita. L'idolo, invece, è ben visibile, corposo e luccicante come il vitello d'oro, ma non è un Dio che parla e salva. L'unico modo con cui Dio si è manifestato è quello attraverso un viso d'uomo. E' il Figlio suo, Gesù Cristo, che ci rivela il Padre: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv 1, 18). Gesù Cristo è il compimento dell'annuncio della Genesi che l'uomo fu creato a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1, 26-27).

Anche per M. Buber la parola Dio è la più compromessa di tutte le parole umane, ed è stata imbrattata, lacerata, strumentalizzata nelle diverse epoche e nelle diverse circostanze, non ultime quelle in cui essa viene usata per giustificare o coprire i più crudeli atti di terrorismo politico.<sup>9</sup> Si è troppo spesso dimenticato, d'altronde, che il Signore ha molti nomi ma è uno solo, come ha scritto in un articolo sul *Corriere della Sera* del 7 dicembre 2003 il noto direttore d'orchestra Riccardo Muti, a commento del soggetto dell'opera di Rossini *Moïse et Pharaon*. La conclusione dell'opera musicale rossiniana prevede un meraviglioso finale sinfonico sulla scena delle onde miracolosamente placide del Mar Rosso, che coprono un immenso cimitero dove giacciono le salme di buona parte del popolo egiziano. Muti osserva che non si può accettare in senso letterale la vicenda narrata dal finale<sup>10</sup> ed afferma: "Se nella

---

<sup>9</sup> Non desta né sorpresa né protesta il fatto che negli Usa non ci sia ormai discorso pubblico che risparmi Dio. Non c'è presidente che non chieda "l'aiuto di Dio" per governare bene la nazione, al momento di giurare sulla Bibbia, e che non concluda i discorsi più importanti con l'invocazione "che Dio benedica l'America". Non c'è banconota che non riponga la fiducia del portatore in Dio più che nella banca centrale. Se gli scolari, all'inizio delle lezioni, ripetono il giuramento di fedeltà e ricordano che sono "una nazione unica sotto Dio", i giudici aprono l'udienza in piedi, con il capo chino, e ascoltano le parole di prammatica: "Dio salvi gli Stati Uniti e questa onorevole corte". In definitiva, non c'è nazione dell'Occidente che nomini tanto spesso e con tanta insistenza il nome di Dio, dopo aver essa per prima sancito nel proprio atto di nascita la separazione assoluta tra Stato e Chiesa.

<sup>10</sup> Il senso della riflessione di Riccardo Muti è espresso da un *midrash*, che racconta che il popolo ebreo cantava vittoria dopo l'uscita dal Mar Rosso mentre gli egiziani venivano travolti dalle

storia umana si fosse lottato meno per la supremazia del nome e indagato di più sull'essenza nascosta dietro di esso, un'immensa quantità di sangue, forse la più immensa, non sarebbe stata versata...La religione è fatta per stringere insieme, non per dividere". Ciò vale soprattutto se si tiene conto, per l'appunto, che dietro il nome di Dio è nascosta l'essenza trinitaria, e a partire dall'essenza trinitaria di Dio che si riverbera nella natura dell'uomo si arriva a determinare in quest'ultimo un atteggiamento di accoglienza dell'altro, di integrazione e di solidarietà con l'altro. In una visione trinitaria dei rapporti interpersonali, il diverso è il fratello, il nemico è il prossimo, lo straniero è il concittadino.<sup>11</sup>

2.1.2. Per quanto riguarda, poi, la fusione dell'orizzonte della storia umana con quello della storia della salvezza divina, si può dire, utilizzando un'immagine del salmista, che Rahner abbia "piegato il cielo" su ogni uomo che ama il prossimo e opera il bene (cf *Sal* 144, 5: "Signore, piega il tuo cielo e scendi, tocca i monti ed essi fumeranno"). Egli ha avvicinato Dio all'uomo, perché ha inserito gli itinerari dell'esperienza divina all'interno degli stessi itinerari dell'esperienza umana. Secondo il suo pensiero, apertamente ispirato al principio ignaziano del *Deum attingere*, Dio può essere "toccato", cioè sperimentato nella concretezza delle vicende più quotidiane e feriali. Le azioni semplici, paragonate alle gocce d'acqua nelle quali si riflette il cielo<sup>12</sup> e le aspirazioni più recondite dell'animo umano, paragonate ai granellini di sabbia sulla riva dell'oceano infinito<sup>13</sup> non sono solo immagini poetiche ma una singolare descrizione teologica della ferialità della vita. Il teologo che ha difeso la fatica del pensiero, e che può aver dato l'impressione di presentare le verità della fede solo al mondo della cultura e dell'erudizione, propone una via sensibile, corporea, "popolare", accessibile a tutti, per arrivare ad un rapporto con Dio.

---

acque. Gli angeli del cielo, vedendo questo, volevano unirsi al canto. Ma Dio li rimproverò dicendo: le mie creature stanno annegando e voi intonate un coro di vittoria davanti a Me?

<sup>11</sup> Secondo il critico letterario fiorentino Pietro Citati, per evitare divisioni e contrapposizioni tra credenti in Dio, bisognerebbe tornare alle origini del credo abramitico nell'unicità di Dio. Alla base del male del secolo XX non ci sarebbe affatto lo scontro tra le civiltà, bensì l'ignoranza collettiva della propria e delle altre religioni: **P. Citati**, *Israele e l'Islam. Le scintille di Dio*, Mondadori, Milano 2003. E' utile ricordare, poi, che sulla inpronunciabilità del nome di Dio c'è più sintonia tra ebraismo ed islamismo che tra ebraismo e cristianesimo. Mentre per il cristianesimo, infatti, Dio è un "padre", e si può quindi intrattenere con Lui un rapporto filiale, per i mussulmani Dio è l'inaccessibile, l'assolutamente trascendente, come per gli ebrei. Il Corano riporta 99 "bei nomi di Dio", ma questi indicano solo delle "qualità" divine e non sono in grado di definire Dio stesso. E' vero che cristianesimo, ebraismo, islam sono religioni monoteistiche. Ma mentre per ebrei e mussulmani Dio è "uno", per i cristiani è "uno e trino". Cf **L. Gardet**, *L'Islam: Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 53-65.

<sup>12</sup> **K. Rahner**, *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia 1986, 9. Cf **H. Vorgrimler**, *Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, in **K. Lehmann** (Hrsg), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell & Steiner, München-Zürich 1984, 62-78.

<sup>13</sup> **K. Rahner**, *Esperienza dello Spirito Santo*, in *Dio e Rivelazione*, in *Nuovi Saggi*, VII, Paoline, Roma 1980, 217-218.

La "società dell'esperienza", come dai sociologi viene definita la società contemporanea<sup>14</sup>, può trovare una risposta e una valorizzazione alle sue esigenze in questa presentazione del messaggio cristiano della grazia e della salvezza. E' merito di Rahner aver riattualizzato la spiritualità ignaziana ed averla proposta come un'autentica via mistica per l'esperienza di Dio. Quando egli asserisce che il cristiano di domani o sarà un mistico o non sarà tale, intende dire che Dio va sperimentato prima ancora che capito. Solo chi "sperimenta" la presenza di una persona, infatti, ne riproduce lo stile di vita e gli orientamenti ideali.<sup>15</sup> L'esperienza diventa una parte della propria vita, mentre un'idea o una convinzione sono solo qualcosa della propria mente. Alla luce di questa realtà, si capisce molto bene il senso e l'importanza di quanto scrive K. Lehmann, e, cioè, che il punto di partenza della teologia rahneriana è l'esperienza della grazia. In base ad essa, ciò che c'è di più obiettivo nella storia della salvezza, cioè Dio e la sua grazia, è allo stesso tempo ciò che c'è di più soggettivo nell'uomo<sup>16</sup>.

2.1.3. Le due tesi più originali e anche più controverse della teologia rahneriana, l'uomo come un uditore della parola e quella dell'uomo come cristiano anonimo, in ultima analisi, si possono rettamente comprendere come un difficile ma fecondo tentativo di allargare l'orizzonte della salvezza divina. Tale tentativo ha trovato un riscontro autorevole nella dottrina del Concilio Vaticano II, secondo cui "Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associato, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale" (GS 22).

La deriva di antropocentrismo che è stata rimproverata alla concezione rahneriana del rapporto Dio-uomo ed al suo allargamento della volontà salvifica universale viene facilmente scongiurata se si tiene presente che gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola, cui Rahner si ispira, sottolineano chiaramente che è la realtà di Dio che si mostra nell'uomo.<sup>17</sup> E' Dio, cioè, che prende l'iniziativa per

---

<sup>14</sup> Cf **G. Schulze**, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 1992. Su questo tema, cf anche le interessanti annotazioni di **M. Kehl**, *Dove la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 41-43; **M. Junker-Kenny**, *Glaube in der Erlebnisgesellschaft*, in *Theologische Quartalschrift* 179(1999)210-224; **M. Junker-Kenny-M. Tomka**, numero monografico a cura di, *La fede in una società della gratificazione istantanea*, in *Concilium* 35(1999)4.

<sup>15</sup> Cf **K. Rahner**, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 20: "La cosa prima ed essenziale che deve caratterizzare anche la pietà di domani, è il rapporto personale e immediato con Dio". Sul contributo di Rahner per il recupero del concetto personale di Dio, vedi **D. Kowalczyk**, *La personalità in Dio. Dal metodo trascendentale di Karl Rahner verso un orientamento dialogico in Heinrich Ott*, Pug, Roma 1999.

<sup>16</sup> Cf **K. Lehmann**, *Karl Rahner. Ein Poträt*, in **K. Lehmann-H. Vorgrimler**, a cura di, *Karl Rahner. Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner Lesebuch*, Herder, Freiburg i.B. 1979, 37\*. Cf anche **K. Rahner**, *Teologia e antropologia*, in *Nuovi Saggi* III, Paoline, Roma 1969, 58: "La dimensione più oggettiva della realtà della salvezza è, nello stesso tempo, la sua dimensione più soggettiva: l'immediatezza del soggetto spirituale con Dio attraverso Dio stesso."

<sup>17</sup> Cf **Ignazio di Loyola**, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, Roma 1992<sup>2</sup>. Cf anche **H. D. Egan**, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis 1976; **Id.**, *Karl Rahner:*

primo e si comunica liberamente all'uomo che si avvicina a Lui. E' la forza della grazia che media l'autocomunicazione di Dio all'anima che si rivolge a Lui. Non è certamente privo di significato il fatto che Rahner, per indicare il rapporto tra Creatore e creatura, nel suo primo saggio teologico sulla necessità della preghiera,<sup>18</sup> ricorra alla spiegazione di un passo della Lettera di Giacomo 4,8, che dice: "Avvicinatevi a Dio ed egli si avvicinerà a voi". Il passo di Giacomo, infatti, corrisponde esattamente alle indicazioni del decreto tridentino sulla giustificazione, che descrivono il rapporto grazia-libertà in termini di relazione interpersonale: "Perciò quando nelle sacre Scritture si dice: "convertitevi a me, e io mi volgerò a voi [*Zac* 1, 3], siamo ammoniti circa la nostra libertà; e quando rispondiamo: "Facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo [*Lam* 5, 21], confessiamo che la grazia divina ci deve prevenire" (*DS* 1525). Non v'è dubbio, perciò, che la via antropologica della fede e della spiritualità, in definitiva, sia capace di custodire la trascendenza dell'iniziativa divina. Giova ricordare, a chiara conferma di questa affermazione, quanto Rahner ha scritto in un saggio sul posto di Dio nella teologia: "abbiamo da un lato la storia della rivelazione e della salvezza (quindi l'essenza della teologia) come autopartecipazione di Dio; dall'altro l'essenza umana trascendentale "ex-centrica", chiamata sin da principio ad una obbedienza di fede nei confronti del Dio che si partecipa, un'essenza che è "presso di sé" soltanto se si riconosce "data" da questo mistero incomprensibile, ma che non troverebbe il vero Dio se si limitasse a concepirlo nel suo "ad nos", a misurare cioè questo suo "ad nos" su criteri puramente umani, senza accettarlo umilmente da lui. Ora l'una e l'altra rendono necessario che l'uomo non cominci parlando della sua salvezza bensì di Dio, oppure che *cominci* nella maniera giusta a parlare di sé e delle sue difficoltà, ma per affermare poi che la vera salvezza è quel Dio che esiste per essere la nostra salvezza, quel Dio nella cui incomprensibilità scompare la vera salvezza che solo da lui e mai da noi ci può essere data."<sup>19</sup>

3. Relativamente all'ambito cristologico, l'attualità della teologia rahneriana può essere vista nel fatto che essa ha ridato Cristo all'uomo e l'uomo a Cristo. Il fondamento cristologico dell'antropologia, a partire dal rapporto interdisciplinare che considera l'antropologia come una cristologia incompiuta e la cristologia come un'antropologia compiuta, mette bene in evidenza come la creazione e il destino dell'uomo trovino la loro ultima giustificazione nell'Incarnazione del Figlio di Dio.<sup>20</sup>

---

*The Mystic of Everyday Life*, New York 1998; **A. Zahlauer**, *Karl Rahner und sein "produktives Vorbild" Ignatius von Loyola*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1996, 86-96; **Ph. Eedean**, *Karl Rahner and Ignatian spirituality*, Clarendon Press, Oxford 2001; **A.R. Batlogg**, *Die mysterien des Lebens Iesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusbauen*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2003<sup>2</sup>, 57-74.

<sup>18</sup> **K. Rahner**, *Warum uns das Beten nützt*, in *Leuchtturm*, 18(1924)310-311.

<sup>19</sup> **K. Rahner**, *Dottrina su Dio nella dottrina cattolica*, in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 200.

<sup>20</sup> "La cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia e questa antropologia nella sua più radicale realizzazione, cioè la cristologia, è in eterno teologia: la teologia, anzitutto, che Dio stesso ha detto pronunciando la sua Parola come nostra carne nel vuoto del non-divino e del peccato, la teologia della quale poi noi stessi ci occupiamo nella fede, a meno che non crediamo di trovare Dio non curandoci dell'uomo Cristo e pertanto dell'uomo in generale". **K. Rahner**, *Teologia dell'Incarnazione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 114-115. "Dopo l'Incarnazione, prosegue Rahner, l'antropologia dovrebbe essere sempre letta come cristologia incompleta e la cristologia come meta e fondamento primo dell'antropologia, poichè in Gesù si è manifestato storicamente ed è dato



3.1. Ciò che, comunque, Rahner ha offerto come qualcosa di specifico ed originale non è una nuova cristologia, bensì una nuova via di accesso alla cristologia classica calcedonese. Una tale nuova via di accesso, in pratica, è il cammino dall'uomo a Dio, il riconoscimento che ogni ricerca cristologica parte da una dimensione antropologica concreta. Tutto ciò non significa, però, che egli abbia fatto precedere la ricerca umana di Dio, nella sua essenza concreta, alla ricerca divina dell'uomo. Come è già stato fatto notare, egli ha sempre ribadito il primato della grazia, il primato dell'iniziativa salvifica di Dio. Con il suo costante procedere a partire dalla dimensione antropologica delle verità salvifiche, egli ha sempre cercato di "predisporre" l'uomo ad accogliere queste verità salvifiche che la teologia gli presenta. "Io penso di poter dire che esiste e deve esistere un qualcosa come una cristologia trascendentale, egli ha scritto. L'espressione, se a qualcuno non piace, può ovviamente essere sostituita con un'altra. Esiste però una pensabile autointerpretazione dell'uomo in virtù della quale un qualcosa come una cristologia può apparire perlomeno come una possibilità concepibile. Io ritengo che una simile cristologia che cerca, che concepisce un salvatore assoluto, la comparsa nella storia di un evento sotto forma di una parola insuperabile di Dio, non sia qualcosa che pregiudica il mistero, l'incomprensibilità dell'incarnazione del Logos eterno, o come dir vogliate. Non esiste alcuna teologia trascendentale, per parlare in termini generalissimi, che sia tanto trascendentale, apriorica, speculativa da non essere ciò malgrado il tentativo di recuperare o di spiegare un'esperienza aposteriorica. La logica di Aristotele, se così vi piace, è una logica trascendentale, apriorica. Essa, però, ovviamente esiste, nonostante la sua aprioricità, la sua validità universale, la sua validità trascendentale, solo perchè le contadine, che vendono le patate al mercato, hanno fatto della logica. E così io non affermo naturalmente che avrei prospettato una teologia trascendentale, se non ci fosse stata l'esperienza aposteriorica di Gesù di Nazaret. Ma se e perchè essa esiste, posso e devo riflettere sulle sue condizioni aprioriche per rendermi comprensibile una simile realtà che incontro aposterioricamente nella storia".<sup>21</sup>

La cristologia che cerca è, quindi, quella cristologia che l'uomo compie nella propria esistenza, quando si affida in modo radicale al proprio essere umano e lo accetta nella sua interezza. Lo stesso mistero dell'uomo, così, è rapportato al mistero umano-divino di Gesù Cristo. Esiste in realtà una sorta di continuità ideale tra mistero di Gesù e mistero dell'uomo. Proprio questa unità e continuità tra Gesù e l'uomo, in ultima analisi tra Dio e l'uomo, rende possibile un incontro dell'uomo con Gesù. Devono, quindi, esistere dei modi, degli itinerari, delle strade per arrivare dall'uomo a Dio, dall'uomo a Gesù. Il *quaerere Deum* è una risposta interiore all'esigenza più profonda dell'esistenza umana.<sup>22</sup>

---

insuperabilmente e cosa e chi sia l'uomo". **K. Rahner**, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia*, in **J. Feiner-MLöhrer**, a curadi, *Mysterium Sakutis*, IV, Queriniana, Brescia 1970, 26: "In Cristo, la natura è portata definitivamente alla sua salvezza assoluta e quivi solamente è ricondotta a se stessa ed è resa manifesta per l'uomo".

<sup>21</sup> **K. Rahner**, *Brevi osservazioni sulla cristologia sistematica odierna*, in *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi IX*, Paoline, Roma 1982, 325. Cf anche, nello stesso volume, *Cristologia oggi*, 304-310, pubblicato come: *Christologie heute*, in *Concilium*, 18(1982)212-216.

<sup>22</sup> Cf **K. Rahner**, *Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù*, in *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1972, 277-285. Cf anche *Appelli orientati cristologicamente alla comprensione odierna dell'esistenza*, in *Gesù Cristo*, in *Sacramentum Mundi*, IV, Morcelliana, Brescia 1972, 185-189; *A proposito di nuovi punti di partenza di una cristologia ortodossa*, in *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 377-383; *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, 41-43.

Quali possibili vie di accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù, nell'ambito della "necessità di una più grande unità fra cristologia teologico-fondamentale e cristologia dogmatica" e secondo l'opzione metodologica di dare "priorità all'attuazione viva dell'esistenza nei confronti della riflessione su di essa,"<sup>23</sup> Rahner ha indicato tre appelli esistenziali: l'amore del prossimo, l'esperienza della morte, la speranza nel futuro assoluto. Queste tre vie o tre appelli evidenziano il fatto che "l'uomo nella sua esistenza, quando l'accetta decisamente, esercita già sempre qualcosa come una cristologia che cerca e non mirano ad altro che a chiarificare un pò questa cristologia anonima."<sup>24</sup> Gli appelli esistenziali sono delle strade che si possono percorrere per arrivare all'incontro e all'accoglienza della persona di Gesù. Essi sono soprattutto delle strade che interpretano e traducono le esperienze e le attese proprie di ogni essere umano e di ogni epoca storico-culturale, ed in quanto tali possono essere indicate come un percorso aperto ad ogni uomo che cerca la verità con cuore sincero.

Bisogna dire che le vie di accesso proposte, che possono essere definite semplicemente strade di umanità, non esigono di per sé l'esistenza di Gesù, non sono la prova che Gesù è esistito, è ancora vivo, e che è il Figlio di Dio. Gesù resta sempre il dono gratuito di Dio Padre, il dono che supera e trascende ogni esperienza ed esigenza umana, il dono che dà più di quanto l'uomo richiede. Però, gli appelli esistenziali sono come un'eco della chiamata di Dio rivolta ad ogni uomo, come un effetto, un frutto, un risultato della chiamata con cui Dio ha dato l'esistenza ad ogni uomo. Seguendo, perciò, l'eco della voce divina, si può giungere all'origine, alla fonte di questa voce. La voce di Dio nella storia è il Verbo di Dio incarnato. E' Gesù di Nazareth, morto, risorto, asceso al cielo.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 378.

<sup>24</sup> **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 380.

<sup>25</sup> E' opportuno precisare, ad ogni modo, che le vie di ricerca religiosa in genere e cristologica in specie proposte da Rahner non hanno alcunché in comune né con la religiosità indistinta e secolarizzata della cultura postmoderna, né con il ritorno del cosiddetto "sacro selvaggio" (Cf Aa.Vv., *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 26-27. Cf anche Aa.Vv., *La spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Borla, Roma 1985; Aa.Vv., *I segni di Dio. Il sacro-santo: valore, ambiguità, contraddizioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993). L'esplosione di molte forme nuove di religiosità si compie, in realtà, molto spesso, all'insegna di un sincretismo accomodante, mescolato a pseudo-valori religiosi di impronta magico-superstiziosa, irrazionale ed esoterica. Il "nuovo paradigma" di religiosità, in pratica, si riduce ad un appello ad una idea generica di trascendente di fronte alla consapevolezza accresciuta del limite umano e dei drammi irrisolti dell'esistenza. L'esperienza religiosa che presiede alla religiosità del postmoderno, gravita intorno ad un orizzonte formale, che viene riempito di volta in volta non di contenuti oggettivi e storicamente controllabili, ma di indefiniti segni del divino, verificati e verificabili solo dal singolo soggetto (Cf **A. N. Terrin**, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Edb, Bologna 1993; **M. Bordoni**, *Discussioni sulle nuove forme di esperienza religiosa*, in **ID.**, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 18-24). Con ben altri intenti pastorali e con diversi esiti teologici, K. Rahner ha cercato di scorgere le tracce dell'amore di Dio nell'amore del prossimo, nell'accettazione della morte, nella speranza in un futuro assoluto, secondo un metodo di teologia trascendentale, che parte dal cuore dell'uomo e termina nel cuore di Dio.

3.2. Il primo appello esistenziale o la prima via di accesso al mistero di Cristo è l'amore del prossimo. In questa via, Rahner ripropone in dimensione cristologica la sua tesi dell'unità dell'amore di Dio e del prossimo, in base alla quale un amore assoluto che si impegna in maniera radicale e senza riserve per un uomo, implicitamente, dice di sì a Cristo nella fede e nell'amore.<sup>26</sup> L'amore del prossimo, secondo il nostro Autore, non può essere concepito come un semplice obbligo morale, che deriva dal rapporto dell'uomo con Dio, e che Dio ha imposto all'uomo nella sua qualità di Signore di tutti gli uomini e del mondo, di garante dell'ordine del mondo da lui creato, qualora l'uomo voglia vivere in pace con Lui e raggiungerlo come proprio fine. In realtà, se si considera la cosa in sé e se si guarda alla tradizione cristiana, si scopre che tra il rapporto dell'uomo con Dio e quello dell'uomo con il prossimo esiste una unità molto più grande. Già l'insegnamento di Gesù, che concepisce l'amore di Dio e l'amore del prossimo come un'unica cosa, nonché l'insegnamento della prima lettera di Giovanni, in cui tale unità viene teologicamente radicalizzata e approfondita, mostrano come la tradizione cristiana veda nell'amore del prossimo qualcosa di più di una esigenza morale, che Dio avrebbe posto agli uomini come condizione per ottenere la sua misericordia. D'altra parte, per l'uomo pellegrino su questa terra, non esiste esperienza di Dio, che non sia mediata da una esperienza del mondo. Anche la sua vicinanza più immediata a Dio, come l'autopartecipazione divina nella grazia, è sempre mediata dall'esperienza del mondo, in cui egli già sempre si trova, agisce e patisce, quando accetta la sua relazione personale verso Dio e in questa immette necessariamente il proprio rapporto verso il mondo.<sup>27</sup>

Gesù Cristo, secondo Matteo 25, ha identificato se stesso con il prossimo. Chi ama un'altra persona, veramente e compiutamente, è pronta a mettere in gioco la sua vita e tutto se stesso per questa persona. La persona amata, però, è fragile, e può anche deludere l'amore, può non meritare più una donazione totale e senza riserve. L'amore è qualcosa di assoluto, di totale, di eterno. Ma non può essere appagato, corrisposto, esaudito in modo assoluto da chi assoluto non è, cioè da un'altra persona umana. Esso esige un assoluto, esige una persona o un partner che conferisca un grado di absolutezza all'avventura dell'amore umano. L'amore che viene sperimentato come assoluto vuole qualcosa di più di una "garanzia" divina che gli rimanga trascendente. Esso vuole un'unità tra amore di Dio e amore del prossimo nella quale l'amore del prossimo -anche se, eventualmente, in maniera puramente atematica -sia amore di Dio e solo così del tutto assoluto.<sup>28</sup> "Ma un uomo che col suo essere, il suo destino e la sua validità definitiva legittima il carattere incondizionato dell'amore portato a lui e ai suoi fratelli e supera in maniera radicale e definitiva anche la più riposta riserva del soggetto amante nei confronti della radicale problematica dell'uomo amato, è precisamente colui che la fede cristiana, nella sua concezione tradizionale, confessa come l'Uomo-Dio, come l'uomo che è così uno con Dio, che quando ci si affida a lui incondizionatamente nella fede e nella speranza, ci si immerge con lui in Dio e non si incontra più

---

<sup>26</sup> Cf **K. Rahner**, *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*, in *Nuovi Saggi*, I, Paoline, Roma 1968, 385-412. Vedi anche **J. Splett**, *Über die Einheit von Nächsten-und Gottesliebe -laienhaft*, in **H. Vorgrimler** (Hrsg), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg i.B. 1979, 299-310; **K. Neumann**, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Herder, Freiburg i.B. 1980; **G. Neuhaus**, *Die Einheit von Nächsten-und Gottesliebe. Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach*, *Forum Katholischer Theologie*, 1(1985)176-196.

<sup>27</sup> **K. Rahner**, *Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo*, in *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 711-712.

<sup>28</sup> **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 381.

soltanto la fragilità radicale di una creatura umana."<sup>29</sup>

Questa originale via cristologica rahneriana dall'amore all'Amore, dall'amore umano all'Amore divino, spesso violentemente contestata, trova riscontro nello stesso atteggiamento di Gesù. Gesù, infatti, presenta il comportamento dell'uomo come conseguenza e specchio dell'individuo e delle sue convinzioni: come il frutto manifesta la qualità dell'albero, così le opere rivelano l'uomo nella sua verità. Egli ritiene che il valore etico di una persona sia determinato in primo luogo non dalle osservazioni legali, nè dai riti religiosi, ma dall'amore. Particolarmente significativa, al riguardo, è la parabola del buon samaritano che Gesù racconta per rispondere alla domanda di un esperto della legge su chi sia il prossimo da amare. Il samaritano, ritenuto dai giudei mezzo pagano, si china sulle ferite del malcapitato giudeo, mosso da compassione. Ciò che sta all'origine del suo intervento nei confronti dell'*altro* è la compassione, non è una ragione spirituale o teologica, ma solo un sentimento umano di pietà. Il sacerdote ed il levita, che, invece, ritengono di credere in Dio e di amarlo, non hanno compassione, non provano quell'emozione profonda, che, nei Vangeli, caratterizza Gesù e Dio stesso (cf *Mt* 9,36; 15,32; 18,27; *Mc* 1,41; *Lc* 7,13; 15,20). Che l'amore porti in sé la sua fede, osserva E. Bosetti, lo evidenzia in modo del tutto singolare il racconto matteo dell'ultimo giudizio (*Mt* 25, 31-46). Davanti al giudice escatologico sono riunite tutte le genti: ebrei e non ebrei, credenti e non credenti. La discriminante tra quelli di sinistra e quelli di destra non è fatta sulla base del credo religioso. Anzi, propriamente, non c'è alcuna domanda sulla fede in Dio. Sono invece passate in rassegna situazioni di bisogno a cui corrispondono un'opera data o negata: fame-sete; forestiero-nudo; ammalato-in carcere. "Qui la prassi dell'amore fa tutt'uno con la valenza cristologica; l'enfasi poggia infatti sull'io del Cristo, solidale con i piccoli e i poveri della storia: "Perchè io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mia avete dato da bere; ero forestiero e mia avete ospitato...". Ma questa valenza cristologica non era sospettata: "Quando, Signore?".

In conclusione, per l'evangelista Matteo nell'amore gratuito verso i bisognosi della storia si vive di fatto la relazione vitale di fede. Tale relazione può essere esplicita o anche del tutto implicita, ma se c'è alla fine si trasformerà in piena comunione salvifica con il Cristo Signore della storia."<sup>30</sup>

3.3. Il secondo appello esistenziale o la seconda via di accesso al mistero di Cristo è l'esperienza della morte. Innanzitutto, essa è collegata alla via dell'amore del prossimo, già esaminata. Infatti, l'assolutezza di un tale amore è messa in discussione proprio dall'eventualità della morte della persona amata. Perchè questa assolutezza e definitività dell'amore non sia messa in discussione occorre affermare l'esistenza di una persona, il cui destino individuale sia così unito a Dio che non perisca e che garantisca una permanenza definitiva ed eterna. Come scrive G. Marcel, dire ad una persona: io ti amo, equivale a dirgli: io voglio che tu non muoia mai, che tu viva sempre.

In secondo luogo, la morte mette in discussione anche la vita e l'esistenza della persona che ama. La precarietà della vita e la certezza e inevitabilità della morte afferiscono in modo uguale sia la persona che ama che la persona che è amata. Ci può essere, allora, nella storia e nella vita di chi ama la speranza concreta che la morte non annulli definitivamente l'amore, ma lo faccia sbocciare nella beata assolutezza dell'amore di Dio e nella sua eternità? La risposta è affermativa. Questa speranza esiste, se

---

<sup>29</sup> **K. Rahner**, *Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù*, cit., 281.

<sup>30</sup> **E. Bosetti**, *L'etica nella Bibbia*, *Rivista di Teologia Morale*, 111/3(1966)342.

esiste un uomo la cui "risurrezione" (intesa come compimento assoluto della vita e non come termine tecnico della fede cristiana) possa essere sperimentata nella fede, come adempimento della nostra morte comune. Se esiste, cioè, un uomo che testimoni e documenti che la morte non è l'ultima parola del destino umano, ma solo la penultima; che documenti che la promessa di Dio è realtà e che quindi si costituisca come un portatore escatologico della salvezza.

Se ciò è possibile, "colui che in questo modo viene considerato dalla speranza vincitrice della morte come la propria ragione d'essere è esattamente colui che nella fede cristiana è confessato Verbo Incarnato, in cui Dio si è promesso all'uomo in maniera definitiva e vittoriosa."<sup>31</sup>

3.4. Il terzo appello esistenziale o la terza via di accesso al mistero di Cristo è la speranza nel futuro assoluto. Innanzitutto, è utile precisare che, secondo K. Rahner, un discorso sul futuro, così come esso viene scientificamente strutturato dalla futurologia in termini di analisi, progettazione e spiegazione, non può in alcun modo appartenere alla teologia. Sotto questo punto di vista, la teologia è la scienza che più di ogni altra ignora il futuro. Il vero tema del teologo è la *docta ignorantia futuri*.

Bisogna precisare ancora che Rahner distingue molto accuratamente tra futuro *assoluto* e futuro *intramondano*. Il futuro assoluto corrisponde a Dio stesso e alla sua assoluta autocomunicazione. Il futuro intramondano, invece, abbraccia tutto il vasto campo dei progetti e delle possibilità della libertà umana. E' ovvio che il futuro assoluto, in quanto corrispondente allo stesso Dio, sia una realtà trascendente e non "progettabile" o "disponibile". Mentre il futuro assoluto è il contenuto della dottrina cristiana, il futuro intramondano è il contenuto dell'impegno cristiano, il campo di azione e di progettazione del possibile, all'interno del quale, tuttavia, si sviluppa la speranza nel futuro assoluto. La futurologia è una scienza di un "sempre già" trasferito negli anni che stanno avanti, e non l'attesa, piena di rischi, di un "non ancora". Con la futurologia, all'uomo si vende, in realtà, una fotografia del presente.<sup>32</sup>

Fatte queste precisazioni sul concetto di futuro, vediamo che come la seconda via è collegata alla prima, così la terza è collegata alla seconda. A partire, infatti, dalla convinzione che Dio ha pronunciato la sua parola definitiva nella storia e che questa parola rivela la sconfitta della morte, la morte della morte, si arriva ad un particolare tipo di speranza, assoluta e definitiva. Questa speranza, proprio perchè è assoluta, ed è sicura della vittoria definitiva di Dio, deve necessariamente guardare dentro la storia, per rendersi conto a che punto sia il cammino della storia verso l'eternità, quanto cammino sia stato fatto e quanto cammino resti ancora da fare verso il futuro. Si guarda in avanti non con il fine di anticipare il futuro, di sottrarlo alla sua imprevedibilità e novità, di cosificarlo e oggettivizzarlo, ma per prendere coscienza che si vive, nella misura in cui si guarda avanti, si vive, nella misura in cui c'è una prospettiva aperta. L'unica storia del mondo, nel suo complesso, rimane aperta, anche se la storia del singolo sembra apparentemente concludersi con la morte, e anche se il futuro assoluto rimane la

---

<sup>31</sup> **K. Rahner**, *Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù*, cit., 283.

<sup>32</sup> **K. Rahner**, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 419; **Id.**, *Il problema del futuro*, in *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1972, 645-646. Cf **W. Theurer**, *Der neue Himmel und die neue Erde. Die Zukunft in der Sicht christlicher Theologie*, in **A. Resch** (Hrsg), *Welt, Mensch und Wissenschaft morgen*, F. Schöningh, München - Paderbon - Wien 1972, 270.

incomprensibilità di Dio, beatificante e senza nome. Orbene, "dove in un uomo concreto storico è presente e cogliamo nella fede la parola vittoriosa e irreversibile della promessa di Dio quale futuro assoluto della storia, là esiste e viene colta nella fede quell'unità tra Dio e l'uomo, che la fede cristiana professa nella unione ipostatica."<sup>33</sup>

Chi si domanda, conclude Rahner, come può amare il prossimo incondizionatamente e impegnare in maniera radicale la propria esistenza per lui, come tale amore non venga vanificato neppure dalla morte, come gli sia possibile trovare nella morte non la fine, bensì il perfezionamento nel futuro assoluto, denominato Dio, costui, lo sappia o no, cerca Gesù. In ogni atto dell'esistenza umana finalizzata dalla grazia al contatto immediato con Dio, infatti, l'uomo tiene lo sguardo rivolto verso il Salvatore assoluto e, quanto meno atematicamente, dice di sì alla sua venuta o al suo avvento futuro.<sup>34</sup>

Chi mantiene realmente viva questa triplice domanda e non la rimuove, non fatterà molto a trovarvi la risposta nella storia di Gesù, qualora gli venga presentata nel modo giusto. E quando egli ha trovato nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù la risposta alla sua domanda, ha trovato anche una via di accesso alla comprensione della cristologia tradizionale, apparentemente così difficile a capire in un primo momento, mentre in fondo non dice altro se non che in Gesù Dio si è vittoriosamente e irreversibilmente promesso all'uomo quale risposta beatificante alla triplice domanda che l'uomo non solo eventualmente si pone, ma che è in fondo lui stesso.<sup>35</sup>

4. Per quanto riguarda l'ambito pastorale, infine, si può senz'altro affermare che la teologia rahneriana abbia ridato il mondo a Dio e Dio al mondo. Egli ha preso sul serio la denuncia di Y. Congar, secondo cui un mondo senza Dio è il frutto e la conseguenza di un Dio senza mondo, e ha cercato di fondare teologicamente la simpatia per il mondo, dichiarata da Paolo VI, e recentemente difesa da Giovanni Paolo II. "Noi guardiamo al mondo con immensa simpatia, ha scritto Papa Montini e ribadito recentemente Papa Wojtyła. "Se il mondo si sente estraneo al cristianesimo, il cristianesimo non si sente estraneo al mondo. La missione del cristianesimo in mezzo all'umanità è una missione di amicizia, di comprensione, di incoraggiamento, di promozione, di elevazione: una missione, cioè di salvezza."<sup>36</sup>

4.1. Il metodo di ricerca e di riflessione teologiche che egli ha adottato nel proporre un orizzonte di unità del sapere è stato sempre improntato al rispetto delle relative proprietà e procedure epistemologiche. Nel dialogo con il mondo della scienza, per esempio, il suo grande merito è stato nel non cercare una spiegazione religiosa dei risultati scientifici, ma nel proporre una riflessione teologica

---

<sup>33</sup> **K. Rahner**, *Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù*, cit., 284.

<sup>34</sup> **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 383.

<sup>35</sup> **K. Rahner**, *Alla ricerca di vie d'accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù*, cit., 284-285.

<sup>36</sup> **Paolo VI**, *Insegnamenti*, II, Lev, Città del Vaticano 1964, 32-33; **Giovanni Paolo II**, *Angelus*, 6 gennaio 2004, in "L'Osservatore Romano", 7-8 gennaio 2004, 1.

anche in questo campo. Non si devono dimenticare i conflitti che per secoli hanno caratterizzato il rapporto fra teologia e scienza. Ci sono stati tempi in cui la teologia attingeva il suo sapere scientifico unicamente dalle Scritture e la scienza si proponeva fra altri obiettivi quello di falsificare il sapere teologico. Il merito di Rahner è stato di avere il coraggio di porre domande teologiche alla scienza e interrogativi scientifici alla teologia.

4.2. L'applicazione più nota e forse anche più discussa della dimensione pastorale della teologia rahneriana, tuttavia, a mio parere, è la tesi dei cristiani anonimi con la quale egli ha moltiplicato i sentieri della fede e le vie che portano a Dio. Essa si basa sulla convinzione che ogni uomo è aperto all'assoluto, ogni uomo può incontrare Dio nella sua coscienza e nel suo retto operare, la storia esplicita degli uomini è la storia implicita di Dio.

4.2.1. Nella valutazione dell'attualità e validità della tesi dei cristiani anonimi, ora, va tenuto presente, anzitutto, il contesto teologico-pastorale in cui essa si collocava, e, cioè, la minaccia per il cristianesimo europeo del secolarismo, del pluralismo e dell'ateismo. Tali minacce non sono scomparse e, sostanzialmente, sono presenti ancora oggi nella società contemporanea, per quanto esse si traducano e si camuffino in una situazione di paganesimo strisciante e di ateismo dell'indifferenza. In una tale situazione, la tesi rahneriana serve ad impostare una certa autocomprensione della Chiesa, perché il problema dei cristiani anonimi è interno alla autocoscienza della Chiesa. Esso è un problema, cioè, dei cristiani e non dei non cristiani. In concreto, il cristiano, in quanto credente, è obbligato a chiedersi come sia possibile che coloro che gli vivono ed operano attorno e non credono possano ottenere la salvezza eterna, atteso il fatto che quest'ultima è il fine ultimo di ogni uomo, e che nessun credente può raggiungere con gioia il traguardo della sua salvezza se sa di aver lasciato per strada il suo fratello non credente.

Rahner sapeva benissimo che per la maggior parte dei cristiani anonimi le riflessioni su di essi fatte dai credenti alla fine possono significare molto poco. Ma non v'è alcun dubbio che l'interpretazione teologica dell'esistenza dei non cristiani e delle religioni non cristiane sia ciononostante legittima, anche se, indirettamente, comporta la "pretesa" di conoscere i non cristiani meglio di quanto essi non conoscano se stessi. D'altra parte è da tener presente che la teologia sostiene, per un verso, che ogni salvezza passa necessariamente per Cristo e, per un altro verso, che la Chiesa non è la comunità esclusiva di coloro cui è offerta la salvezza. La teoria dei cristiani anonimi, perciò, in prima istanza, intende esprimere un aspetto importante dell'autocomprensione della Chiesa in una situazione di grossi pericoli di secolarismo, ateismo, indifferentismo. Essa fornisce al cristiano una coordinata concettuale per comprendere la miscredenza dei suoi contemporanei e capire come la grazia di Dio possa ancora operare in ciò che superficialmente sembra un mondo senza grazia.

4.2.2. Contrariamente a quanto sostenuto dai numerosi critici della tesi dei cristiani anonimi, essa non diminuisce né tanto meno abolisce il primario compito missionario della Chiesa, perché essa richiede sempre e presuppone il cristiano anonimo come un uditor potenziale dell'annuncio evangelico. Ciò significa che la predicazione del vangelo, per poter essere percepita e accolta come parola di Dio, deve presupporre un soggetto che ascolta un a priori, che è dato dalla grazia almeno come offerta e che forma l'interiore possibilità trascendentale di un essere cristiano anonimo. La grazia interiore richiede la predicazione esplicita, perché essa tende alla propria oggettivazione nella predicazione della fede e la precede come condizione della sua possibilità. L'esplicita predicazione della fede non risulta superflua, in quanto la grazia che viene predicata precede la predicazione stessa, di cui è la condizione e il contenuto; anzi la grazia stessa, appunto perché precedente alla predicazione, esige di essere predicata. Con questo si dice già che il cristianesimo anonimo non rende superfluo quello esplicito ma lo reclama; e viene anche detto che il cristianesimo anonimo non esisterebbe più, o esisterebbe solamente come giudizio o condanna, se chi si vedesse offrire il cristianesimo esplicito si chiudesse di fronte a esso in

linea di principio. Si capirebbe male il pensiero di Rahner, se si concepisse la grazia che opera universalmente come grandezza isolata e chiusa in se stessa. Essa, invece, richiede una sua visibilità ed espressibilità ecclesiale. La grazia di Dio diretta realmente alla salvezza di tutti possiede un carattere incarnatorio, vuole operare e manifestarsi in tutte le dimensioni dell'esistenza umana; quindi, anche nella storicità e socialità di essa, vuole essere, per la sua stessa essenza, istanza costitutiva dell'*Ecclesia*. La missione e il missionario si collocano al servizio di questa dinamica incarnatoria della grazia.

In buona sostanza, si può dire che la missione nell'orizzonte del cristianesimo anonimo ha un momento di continuità e uno di discontinuità. Da una parte, essa si rivolge a un uomo che è già improntato dalla grazia offertagli, e che egli ha, per lo meno atematicamente, già sperimentato, così che la predicazione del vangelo non gli presenta qualcosa di totalmente estraneo, ma, in certo senso, è solo l'espressione esterna della grazia visibile. D'altra parte, l'annuncio della fede ha una funzione critica e anche là dove tocca un giustificato anonimo non è una semplice esplicitazione, neppure solamente un compimento, ma un supercompimento di ciò che è già dato. La conoscenza del cristianesimo implicito non dispensa affatto il cristiano dalla preoccupazione e dalla sollecitudine per coloro che non conoscono ancora l'unica verità necessaria nell'espressione dell'annuncio evangelico, e dalla sollecitudine per l'"onore" dell'amore redentivo a Dio stesso, che, come tale, richiede di essere cosciente e realizzato. In ultima analisi, quindi, il compito missionario della Chiesa dal punto di vista teologico, riceve dalla teoria dei cristiani anonimi una nuova motivazione, che ne mette in luce tutta la sua urgenza e costante attualità.

4.3. Ora, l'efficacia dell'istanza pastorale della tesi dei cristiani anonimi la si può verificare nel fatto che essa è stata fatta propria da alcuni documenti del magistero di Giovanni Paolo II, quali l'enciclica *Redemptoris missio*, del 1990, e il documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli *Dialogo e annuncio: riflessioni ed orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'annuncio del vangelo di Gesù Cristo*, del 1991. In tali documenti, Papa Wojtyła ha precisato che la realtà incipiente del regno di Dio può trovarsi anche al di fuori dei confini della Chiesa nell'umanità intera, nella misura in cui questa viva i valori evangelici e si apra all'azione dello Spirito. Perciò, la Chiesa svolge il ruolo specifico al servizio del Regno di Dio, primariamente e fondamentalmente nell'annuncio del vangelo, grazie al quale, tutti gli uomini sono chiamati alla conversione; in secondo luogo, nella fondazione di nuove Chiese particolari; infine con la diffusione e la promozione dei valori evangelici nel mondo. E' vero che questa realtà incipiente del Regno di Dio, questa dimensione temporale di esso, è incompleta se non è coordinata con il Regno di Cristo presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica. Ma ciò non toglie che la Chiesa sia un sacramento di salvezza per tutta l'umanità, e che sia sacramento in quanto promuove i valori del vangelo attraverso il dialogo e la promozione umana. Esistono, perciò degli uomini che non sono introdotti formalmente nella Chiesa, ma che sono raggiunti dalla grazia ecclesiale che li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale.

Lo Spirito Santo, secondo il magistero di Giovanni Paolo II, è presente e operante universalmente sia all'interno del corpo visibile della Chiesa, sia nella vita dei membri delle altre tradizioni religiose, e sia nel mondo in genere. Giovanni Paolo II parla di un mistero di unità, fondato sulla comune origine e sul destino dell'umanità in Dio e sulla salvezza universale in Gesù Cristo, e della presenza dello Spirito in tutto. Da questo mistero di unità deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito. I cristiani ne sono consapevoli, grazie alla loro fede, mentre gli altri sono ignari che Gesù Cristo è la fonte della loro salvezza. Il mistero di salvezza li raggiunge per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo.

L'istanza pastorale della tesi dei cristiani anonimi, dunque, ha voluto dimostrare che sono diverse le vie di salvezza che gli uomini possono percorrere, a partire dalla verità rivelata della volontà salvifica



universale di Dio (*ITm* 2, 4; *Rm* 8, 32) e dalla verità dogmatica dell'unica vocazione divina dell'uomo (*GS*, 22). Rahner, con la sua passione di gesuita e di teologo, ha aperto la strada, con tutti i rischi e le incertezze del pioniere. La *Redemptoris missio* e *Dialogo e annuncio* affermano, in ultima analisi, che questa strada è percorribile.<sup>37</sup>

### C. La soteriologia e la teologia della croce<sup>38</sup>

*La soteriologia.*

1. La cristologia trascendentale ha analizzato la funzione di Gesù e ha voluto rispondere alla domanda su come sia possibile che una concreta figura storica abbia un'importanza particolare nella mediazione salvifica per tutta l'umanità.<sup>39</sup> In fondo, si tratta del problema di come si possa illustrare in forma antropologica la funzione soteriologica di Gesù.<sup>40</sup>

L'opera giovanile *Uditori della parola* aveva tentato di rispondere a questa domanda, mettendo in

<sup>37</sup> Per una introduzione alla vita e al pensiero teologico di Rahner, si possono consultare: **K.-H. Neufeld**, *Hugo e Karl Rahner*, 1994, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; **B.J. Hilberaht**, *Gottgeheimnis Mensch*, Grünewald, Mainz 1995; **A. Raffelt-H. Verweyen**, *Leggere Karl Rahner*, 1997, Queriniana, Brescia 2004; **K. Kilby**, *Karl Rahner*, Harper Collins, London 1997; **M. Schulz**, *Incontro con Karl Rahner*, 1999, Eupress, Pregassona (Lugano) 2003; **I. Sanna**, *Karl Rahner*, Morcelliana, Brescia 2000; **R. Siebenrock**, a cura di, *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl Rahner Symposium: Themen-Referate-Ergebnisse*, Tyrolia, Innsbruck 2001; **B. Sesboué**, *Karl Rahner*, Du Cerf, Paris 2001; **H. Vorgrimler**, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung. Neue Ausgabe*, Grünewald, Mainz 2002; **A.R. Batlogg** u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen-Entwicklungen-Perspektiven*, Grünewald, Mainz 2003; **H. Vorgrimler**, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus Verlag, Darmstadt 2004; **M. Schneider**, *Karl Rahner und die anthropologische Frage*, Koinonia-Oriens, Köln 2004; Aa.Vv., *Karl Rahner - 100 Jahre*, in *Stimmen der Zeit*, Spezial-1(2004); **R. Siebenrock**, "Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott. Studien zum Werk Karl Rahners in fundamentaltheologischer Perspektive", Grünewald, Mainz 2004.

<sup>38</sup> Nel dibattito, dopo la relazione, si è discusso in modo particolare sulla posizione di Rahner riguardo alla soteriologia e alla teologia della croce. Ritengo, opportuno, perciò, riportare, per comodità dello studente lettore, quanto sull'argomento ho scritto nel mio volume *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997.

<sup>39</sup> **W. Löser**, "Universale concretum" come legge fondamentale della "oeconomia revelationis", in **W. Kern-H.J. Pottmeyer-M. Seckler**, *Corso di teologia fondamentale*, II, Trattato sulla Rivelazione, Queriniana, Brescia 1990, 122-138; **H. Fries**, *Der anonyme Christ-das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens*, in **E. Klinger** (Hrsg.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Herder, Freiburg i.B. 1976, 28ss; **E. Grün**, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Vier Türme, Münsterschwarzach 1975.

<sup>40</sup> Cf **F.G. Brambilla**, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. Von Balthasar*, *La Scuola Cattolica*, 108(1980)167-234.

risalto l'apertura dell'uomo ad una rivelazione che si compie per mezzo della Parola nella storia. Gli scritti cristologici posteriori, dal loro canto, hanno cercato una verifica esperienziale e fenomenologica di questa medesima apertura a Dio, salvezza assoluta per l'uomo.

In primo luogo, la cristologia trascendentale fa vedere che l'esistenza e la manifestazione del salvatore assoluto non è il risultato di una evoluzione naturale, ma la scoperta e l'accoglienza di un determinato evento storico. In fondo, la cristologia, così come la teologia trascendentale in genere abilita e incoraggia l'uomo a cercare la sua salvezza non nell'"idea", ma nella storia, come unità di passato, presente, futuro, a incontrare Dio nell'uomo e in ultima istanza nell'uomo in cui Dio si trova definitivamente nel mondo e appare storicamente, in Gesù Cristo.<sup>41</sup>

Rahner scrive che tale cristologia intende l'incarnazione e quindi il salvatore assoluto "non come un grado supremo a se stante, *proprio* dell'autotrascendimento del mondo, sia pure sostenuto dalla libera autocomunicazione di Dio..., ma come l'*akmè* liberamente unica e irripetibile del punto culminante dell'*apparizione* storica irriversibile...della vittoriosa automediazione di Dio al mondo."<sup>42</sup> Il rapporto, cioè, trascendentalmente inteso tra l'uomo e la storia, implica come punto culminante della storia, in quanto sempre storia della grazia nel mondo, il Salvatore assoluto, concepito secondo il suo senso più ortodosso di uomo-Dio.

In secondo luogo, la cristologia trascendentale, identificando il salvatore assoluto in Gesù Cristo, Figlio del Padre, cerca di spiegare il motivo per cui sia proprio la seconda persona della Trinità ad incarnarsi e perchè solo essa possa farlo: "una comprensione, infatti, trascendentalmente plenaria dell'essenza della verità, nell'unità originaria tra verità "oggettiva" e "soggettiva", potrebbe mostrare, con un potenziamento, e non una rimozione puramente negativa, del concetto greco-classico di verità, che deve essere proprio il *Logos*, come fedeltà personale, manifestantesi nella storia, dell'impegno di sè, a rivelare nella carne il Padre e in ciò la peculiarità dello stesso *Logos*".<sup>43</sup> Rahner non afferma semplicemente la necessità dell'Incarnazione, ma ritiene che se Dio comunica se stesso, non può non comunicare se stesso che per mezzo dell'Incarnazione del *Logos*. Se Dio esce da se stesso per mezzo di un suo atto libero, ciò che costituisce una vera comunicazione di se stesso, questo atto non può non essere il Figlio che appare sulla scena della nostra storia come un uomo rivestito della nostra carne. Il *Logos* è, per definizione, l'esprimibile, al punto da poter trovare la sua espressione fino in una realtà che non è Dio. E quando questa espressione avviene, avviene in una natura umana. In questo modo, la natura umana di Gesù non è un rivestimento esterno del *Logos*, ma il simbolo costitutivo del *Logos* stesso. Sul piano metafisico, si può e si deve dire che ciò che rende possibile l'uomo è la possibilità che ha il *Logos* di uscire da se stesso per esprimersi in una creatura.

2. Secondo il Galot, uno dei principali critici della soteriologia rahneriana, sembra assai difficile che partendo dall'esperienza umana si possa concludere "che la salvezza doveva essere donata all'uomo da un Salvatore che è personalmente Dio e che attua la redenzione mediante la sua morte. Difficilmente si

---

<sup>41</sup> **K. Rahner**, *Teologia trascendentale*, in *Sacramentum Mundi*, VIII, Morcelliana, Brescia 1967, 353.

<sup>42</sup> **K. Rahner**, *Teologia trascendentale*, , cit., 352.

<sup>43</sup> Cf **K. Rahner**, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 291.

può dimostrare che altre vie non erano possibili, e un fatto offre motivo di riflessione: la venuta del Figlio di Dio fatto uomo ha superato notevolmente proprio quella speranza umana che era meglio preparata all'avvento del Signore: la speranza giudaica".<sup>44</sup> Pur concedendo a Rahner il vantaggio di poter enunziare delle affermazioni dottrinali preliminari all'indagine storica, sottraendole così ad ogni interferenza esegetica, Galot si chiede ancora se il punto di partenza della deduzione cristologica sia da ricercarsi nel cuore dell'uomo, prima di ogni riflessione sui testi biblici, o non piuttosto nella stessa rivelazione biblica: "E' possibile trovare nell'esistenza umana una specie di prima rivelazione dell'azione salvifica e della persona del Salvatore, per poi verificare il suo compimento nel Vangelo, invece di partire dal Vangelo per cercarvi l'autentica rivelazione di Cristo e illuminare così il senso dell'esistenza umana?" Solo dopo aver attinto l'evento cristologico alle sorgenti bibliche, afferma il teologo canadese, si può operare una sistematizzazione. Perciò, "il teologo, continua il Galot, deve tener conto della ricerca esegetica, almeno nei punti fondamentali che devono servire da base per la sistemazione dottrinale...Alla luce di tutta la tradizione patristica e teologica, e del suo sviluppo, riflette sul dato scritturistico e ne cerca il senso profondo. Stabilisce delle connessioni fra i diversi elementi, in modo da farvi apparire come si articola il piano divino della salvezza. Cerca di utilizzare, per l'elaborazione dottrinale, il contributo del pensiero umano più recente, e di tradurre così, in linguaggio più moderno, una sintesi cristologica".<sup>45</sup>

Questa esigenza ricordata da Galot è senz'altro legittima. Ma ricordiamo ancora una volta che Rahner ha affermato esplicitamente che la cristologia trascendentale "delinea e progetta "speculativamente" l'essenza dell'uomo-Dio in direzione dell'essenza storica dell'uomo-Dio in Gesù e a partire da essa".<sup>46</sup> La cristologia trascendentale è fondata essenzialmente sull'esperienza fattuale di Gesù Cristo uomo-Dio. La considerazione riflessa dell'uomo come *potentia oboedientialis* e come grammatica di una possibile automanifestazione di Dio fa continuamente riferimento e prende l'avvio proprio dall'evento storico di Gesù. La cristologia trascendentale e cercante e la cristologia aposteriorica, empirica, storica si incontrano necessariamente, e se non lo fanno, osserva il nostro Autore, ciò si risolve a danno della cristologia aposteriorica, empirica di Gesù di Nazaret. Secondo Rahner, nella teologia tradizionale c'è ancora moltissimo da fare a proposito della cristologia di Gesù di Nazaret, nonostante tutti gli esegeti. Non è, infatti, del tutto chiaro come un uomo possa avere per un altro uomo un'importanza assoluta della sorte di quella che viene riconosciuta a Gesù di Nazaret: "E' davvero tanto ovvio che possiamo interessarci a Gesù di Nazaret non solo come a una figura storica, come nel caso di Tutmosi, Napoleone o Goethe, ma nel senso che egli può avere essenzialmente qualcosa a che fare con me?"<sup>47</sup>

W. Kern afferma che il principio teologico strutturale della cristologia rahneriana è l'idea dell'autodonazione di Dio all'uomo in una vicinanza assoluta. Ora, quest'idea è "ur-faktisch", è cioè indissolubilmente legata al fatto originario del cristianesimo, che è appunto l'Incarnazione di Dio in

---

<sup>44</sup> **J. Galot**, *Chi sei tu, o Cristo?*, Lef, Firenze 1977, 35.

<sup>45</sup> **J. Galot**, *Chi sei tu, o Cristo?*, cit., 36.

<sup>46</sup> **K. Rahner**, *Teologia trascendentale*, cit., 352.

<sup>47</sup> **K. Rahner**, *Cristologia trascendentale*, in *Brevi osservazioni sulla cristologia sistematica odierna*, in *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi*, IX, Paoline, Roma 1984, 327.

Cristo.<sup>48</sup> Quindi, "il centro della teologia antropologica non è la deduzione trascendentale dei momenti essenziali dell'uomo, considerati aprioristicamente, bensì l'avvenimento del tutto imprevedibile dell'Amore libero di Dio per il mondo, in Gesù Cristo. Solo da questo avvenimento c'è la trascendentale chiarezza della possibilità interna di una tale rivelazione e la determinazione essenziale che l'uomo ha ricevuto da questo avvenimento".<sup>49</sup>

Abbiamo già presentato i tre appelli esistenziali dell'amore del prossimo, dell'esperienza della morte, della speranza del futuro, quali possibili vie di accesso per comprendere il mistero umano-divino di Gesù, e non vogliamo ovviamente ritornare ancora su questo tema. Ora vogliamo ribadire, piuttosto, che questi appelli esistenziali rappresentano la via trascendentale alla soteriologia, e che la riflessione antropologica aiuta a scoprire le condizioni intrinseche che rendono possibile una significanza universale di Gesù Cristo.

Va precisato, comunque, che la funzione di salvatore assoluto che questi appelli esistenziali richiamano e delineano non sostituisce la realtà personale di Gesù Cristo. L'identità di Gesù è determinata dalla sua persona, prima che dalla sua funzione. "L'espressione "evento salvifico assoluto", osservano opportunamente A. Schilson e W. Kasper, deve quindi essere considerata come esplicitazione completa di ciò che significa il termine "incarnazione". Qualunque affermazione funzionale che interessi l'agire e la significanza di Gesù e che da ciò risulti ontica, include una affermazione sull'essere, la quale in questo caso interessa la persona di Gesù e ha significato ontologico".<sup>50</sup> Ancora una volta, quindi, la cristologia determina l'antropologia e la prospettiva trascendentale della persona di Gesù determina e norma quella funzionale della medesima, giungendo così a stabilire una profonda unità interna del percorso cristologico rahneriano.<sup>51</sup>

Recentemente, J. Moltmann ha riformulato l'interrogativo su chi sia Gesù Cristo per noi, oggi,<sup>52</sup> in un mondo che ha ricevuto l'eredità di Auschwitz, di Hiroshima, di Chernobyl, ed ha ribadito la necessità di riscoprire la *funzione* salvifica di Gesù. E' indubbiamente indispensabile porsi questa domanda, perchè non ci si può non interrogare sul significato di Gesù, e sul suo ruolo di salvatore assoluto in un mondo

<sup>48</sup> **W. Kern**, *Karl Rahners "Grundkurs des Glaubens". Kleine Einführung in eine große Einführung*, Stimmen der Zeit, 195(1977)335.

<sup>49</sup> **I. Sanna**, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Paoline, Roma 1970, 295.

<sup>50</sup> **A. Schilson - W. Kasper**, *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia, Brescia 1979, 93.

<sup>51</sup> Cf **K. Wolff**, *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners*, Echter, Würzburg 1991.

<sup>52</sup> **J. Moltmann**, *Chi è Cristo per noi oggi?*, GdT 232, Queriniana, Brescia 1995. La Commissione Teologica Internazionale ricorda che "la persona di Gesù Cristo non può essere separata dall'opera redentrice; i benefici della salvezza non si possono separare dalla divinità di Gesù Cristo" (*Questioni di cristologia*, in *EV*, VII, 636-637).

che cerca speranza e salvezza. Ma è necessario precisare subito che non si può comprendere il valore del "per noi" di Gesù, se prima non sappiamo con chiarezza "chi è Gesù Cristo". Nessuno, infatti, può essere qualcosa per gli altri, se prima di tutto non è qualcosa in sé: il valore di una persona non sta solo nella relazione, ma prima ancora nella sua propria irripetibile identità. La dimensione relazionale di una persona trae importanza solo dalla sua identità. D'altra parte, il cristianesimo non può essere ridotto ad un metodo di conseguimento della salvezza, come viene proposto per lo meno indirettamente dal teologo-psicoterapeuta E. Drewermann.<sup>53</sup>

3. La cristologia rahneriana è senza dubbio una cristologia d'incarnazione. Non si può negare che Rahner abbia insistito molto su questa dimensione, come mettono in risalto molti suoi critici.<sup>54</sup> Nell'analisi dei suoi scritti che abbiamo compiuto in questa nostra ricerca lo abbiamo più volte messo in evidenza. Ma questo non gli ha impedito di sottolineare anche la dimensione di risurrezione della medesima cristologia, arrivando a considerare la risurrezione di Gesù Cristo come il miracolo per eccellenza che ha accreditato Gesù di Nazareth quale salvatore assoluto di tutti gli uomini. Senza dubbio, si potrà anche sostenere, che i contenuti essenziali della cristologia trascendentale non sono mai messi in questione dall'accentuazione della risurrezione. "La cristologia dall'alto...ragiona partendo da Dio e dall'incarnazione del Figlio di Dio, ma non riesce a valorizzare sufficientemente la storia terrena di Gesù nell'ambito delle testimonianze bibliche. Veramente le pubblicazioni più recenti di Rahner tentano di prendere la risurrezione come dato centrale e di comprendere così più in profondità la morte in croce di Cristo. Anche la questione sul Gesù prepasquale e su quanto egli si attribuisce vien ora messa a fuoco chiaramente e pensata nel suo valore sistematico. Tuttavia le affermazioni centrali della cristologia trascendentale non vengono praticamente toccate da questo cambiamento; la storia concreta di Gesù e soprattutto la sua croce anche negli ultimi lavori passano in secondo piano rispetto alle affermazioni più dogmatiche e perdono di fatto il loro peso di fronte allo schema fondamentale di una cristologia dell'Incarnazione di Dio che resta ancora tacitamente predominante".<sup>55</sup> Se, comunque, come fa giustamente osservare Maurice, si tiene conto dell'evoluzione del pensiero cristologico rahneriano, non si può non ammettere che la cristologia della risurrezione abbia acquistato un peso sempre più rilevante.<sup>56</sup>

4. Di per sé, anche il Vaticano II ha presentato un abbozzo di antropologia teologica alla luce dell'Incarnazione, più che del mistero pasquale, e questo fatto non ne pregiudica la validità e la consistenza. La costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, nel cap. I della prima parte,

---

<sup>53</sup> Cf **M. Alcalà'**, *Eugen Drewermann: eclissi teologica?*, La Civiltà Cattolica, III(1966)141-152, qui 152: "Il "luogo teologico" fondamentale del cristianesimo non può essere né il mito, né il sogno, ma la "Parola (*Logos*) di Dio fatta carne" in Gesù ed esplicitata dalla sua comunità. Non c'è in realtà esegesi cristiana se non si "localizza" in Gesù Cristo".

<sup>54</sup> Cf **A. Aranda**, *La cuestiòn teològica de la encarnaciòn del Verbo. Relectura de tres posiciones características*, Scripta Teologica, 25(1993)49-94.

<sup>55</sup> **A. Schilson - W. Kasper**, *Cristologie oggi. Analisi critica di nuove teologie*, cit., 96.

<sup>56</sup> **E. Maurice**, *La christologie de Karl Rahner*, Desclée, Paris 1995, 238. Cf **K. Rahner**, *Che cos'è la risurrezione? Meditazioni sul Venerdì santo e sulla Pasqua*, Queriniana, Brescia 1987.

nell'espone le verità fondamentali sull'uomo, privilegia la categoria dell'immagine di Dio e quella del Verbo Incarnato. Le verità antropologiche della creazione dell'uomo e della donna ad immagine di Dio; il peccato, mediante il quale l'uomo ha perso l'armonia con Dio, con se stesso, con gli altri uomini e con l'intera creazione; la costituzione dell'uomo nell'unità di anima e di corpo; la dignità della sua intelligenza e della sua coscienza morale congiuntamente alla grandezza della sua libertà; il mistero della morte e la sua illuminazione dalla risurrezione di Cristo; la vocazione umana al dialogo con Dio (nn.12-21), sono tutte viste alla luce del "mistero del Verbo Incarnato": "in realtà solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo...Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in Lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è "l'immagine dell'invisibile Dio" (*Col 1,15*). Egli è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poichè in Lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata ad una dignità sublime"(n.22).

Questo principio afferma, soprattutto, che Gesù rivela all'uomo la sua condizione e la sua dignità, in quanto rivela se stesso come Figlio Unigenito del Padre. Gesù, in effetti, per natura, è il rivelatore del Padre, è il rivelatore, cioè, di quella particolare relazione di amore e di paternità, che Dio vuole stabilire con tutti gli uomini, per mezzo del suo Figlio. Ogni uomo è amato da Dio nel suo Figlio e, sempre nel suo Figlio, è chiamato a partecipare, nello Spirito Santo, alla comunione divina.

Il Concilio, in conclusione, ha indicato una via per l'impostazione d'un'antropologia teologica, unitaria e completa, nella relazione con Gesù, Verbo Incarnato, rivelatore del Padre.<sup>57</sup> Il Cristo è visto, quindi, come il rivelatore definitivo del Padre e, allo stesso tempo, come rivelazione e realizzazione del progetto di Dio sull'uomo. "L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro, della sua morte...ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine, e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, fatto uomo"(GS,41). In questo senso il documento conciliare è stato interpretato dalla *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II: "Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato...L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo(...) deve (...) avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso" (*RH*,10), e dal documento sulla Redenzione della Commissione Teologica internazionale: "Perciò l'incarnazione, la vita, la morte e la risurrezione del Figlio di Dio, mentre rivelano l'amore di Dio Salvatore, allo stesso tempo rivelano la condizione umana a se stessa"..."Nel rivelare il mistero dell'amore del Padre, Cristo rivela pienamente l'umanità a se stessa e svela l'altissima vocazione di ogni persona".<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Cf **T. Citrini**, *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, cit., 145-171; **G. Iammarrone**, *Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea*, in **G. Iammarrone - G. Odasso - R. Penna - A. Pompei**, *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, cit., 146-252. **P. Coda**, in *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della "Gaudium et Spes"*, *Lateranum*, 54(1988)182, afferma che, anche se la chiave di lettura fondamentale della *Gaudium et Spes* è un'antropologia colta nella sua origine, nella sua vocazione e nella sua dinamica trinitaria (p. 165), "il Cristo fonda lo *statuto definitivamente cristologico dell'antropologia cristiana*, in quanto Verbo Incarnato".

<sup>58</sup> **Commissione Teologica Internazionale**, *Alcune Questioni sulla Teologia della Redenzione*, IV.37.46, *La Civiltà Cattolica*, IV(1995)590.592. Cf anche della stessa Commissione Teologica

*La teologia della croce.*

1. Uno dei punti più critici della soteriologia rahneriana, che merita una nostra attenzione particolare, è il ruolo che in essa svolge la morte di Cristo sulla croce. E' stata, infatti, più volte rilevata l'assenza, nella prospettiva cristologica rahneriana e soprattutto nella sua soteriologia, di una vera teologia della croce. La sua teologia della grazia, di tendenza scotista e molinista, che sta alla base della sua cristologia, sarebbe piuttosto una "theologia gloriae" e non già una "theologia crucis".<sup>59</sup> Data la "naturalizzazione" della morte<sup>60</sup> e la sua presentazione come sbocco necessario dell'esistenza creaturale, al di fuori di un contesto di sofferenza e di croce, qualcuno ha sostenuto che in Rahner bisogna parlare più di "antropologia della morte", che di "antropologia della croce".<sup>61</sup>

Il primo ad aver avanzato questa critica, con toni per altro molto accesi, è stato H. U. von Balthasar.<sup>62</sup> Il grande teologo svizzero attaccò molto duramente la teoria dei cristiani anonimi, perchè questa, se applicata fino in fondo, renderebbe insignificante ai fini salvifici la croce di Cristo. L'uomo redento,

---

Internazionale: *Cristologia e soteriologia*, in *Questioni di cristologia*, in *EV*, VII, 667-685, pp. 635-653.

<sup>59</sup> **R. Schenk**, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, Herder, Freiburg i.B. 1989, 409. La tesi dell'Autore, scritta sotto la direzione di L. Scheffczyk, è una forte denuncia del presunto idealismo hegeliano di Rahner. Cf, in modo particolare, il c.4, 443-512: "Hoffnung gegen den Tod. Thomistische Überlegungen im Vorgriff zu einer künftigen Eschatologie auf der Basis der erneuerten transzendentalen Gnadenlehre" (Speranza contro la morte. Riflessioni tomiste per una precomprensione di una futura escatologia sulla base di una nuova dottrina trascendentale della grazia).

<sup>60</sup> Cf **J.B. Lotz**, *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens*, Knecht, Frankfurt a.M. 1976.

<sup>61</sup> Cf **K. Rahner**, *La teologia della morte e della risurrezione di Gesù*, in **K. Rahner - W. Thüsing**, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Morcelliana, Brescia 1974, 39-57. La critica è piuttosto discordante sulla valutazione della soteriologia di Rahner. **E. Mitterstieler**, *Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen*, Knecht, Frankfurt a.M. 1975, afferma che in Rahner c'è una theologia mortis et passionis, ma non propriamente una theologia crucis. **A. Grün**, invece, in *Erlösung durch das kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Vier Tuerme, Muensterschwarzach 1975, afferma che in Rahner c'è una chiara e definita theologia crucis. Dello stesso parere è anche **E.G. Farrugia**, *Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners, veranschaulicht an seiner Christologie*, Pug, Roma 1985, 147-160. Cf anche, al riguardo, **G. Neuhaus**, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1982, 183ss.

<sup>62</sup> Per la soteriologia balthasariana, evoluta in chiave cristologico-trinitaria, cf in già citato studio di **F. G. Brambilla**, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar*, *La Scuola Cattolica*, 108(1980)167-234, qui 198-234.

secondo la teoria rahneriana, sarebbe salvato non già dal sacrificio di Cristo, ma dalla generica volontà salvifica di Dio. Gesù Cristo non sarebbe il redentore morto in croce, ma il "maestro della verità pura" e il "modello della vita pura".<sup>63</sup>

A ben guardare, la cristologia rahneriana non sarebbe nè più nè meno che la cristologia evoluzionistica che Soloviev, fondandosi su Schelling, Hegel e Darwin, ha presentato nel secolo scorso come il cristianesimo più moderno. Secondo il filosofo russo, "l'Incarnazione personale del Logos in un individuo umano non è che l'ultimo membro d'una lunga serie di altre incarnazioni fisiche e storiche; l'apparizione di Dio in un uomo fisico è che una teofania più completa, più perfetta, in una serie di teofanie incomplete e preparatorie".<sup>64</sup> Il Cristo non è una realtà estranea o originale rispetto alla legge comune dell'evoluzione, ma la legge dell'evoluzione divenuta cosciente.

Incarnazione e redenzione non sono due tappe distinte cronologicamente dello stesso evento di Cristo. L'Incarnazione è redentiva per se stessa. La cristologia è anche soteriologia. Il peccato, perciò, ha un ruolo molto secondario nell'opera redentrice del Cristo. L'offerta dell'autocomunicazione divina è necessariamente già un'offerta di perdono e di vittoria sulla colpa e sul peccato. Il perdono non dipende dalla colpa di Adamo ma deriva dallo stesso concetto dell'autocomunicazione che Dio fa di se medesimo. In fondo, Rahner rigetterebbe il "*pro nobis*" della Croce inteso come espiazione vicaria e ridurrebbe la rivelazione biblica a "caso più felice della necessaria autoesposizione categoriale della rivelazione trascendentale". La sua soteriologia "manca del decisivo momento drammatico; ciò si dimostra anche nel fatto che l'ira di Dio è da sempre superata dalla sua volontà di salvezza, la quale è da sempre al di là di ogni no umano contro Dio (in direzione dell'apocatastasi)".<sup>65</sup>

Eppure, osserva von Balthasar, il Rahner è stato un grande difensore della Chiesa "uscita dal costato di Cristo", e, di conseguenza, del culto del cuore di Gesù. La sorgente originale dell'amore è il cuore del Signore. Nel cuore trafitto di Gesù era l'origine del tempo e della missione. Proprio questo culto al Sacro Cuore era stato considerato come un fattore di equilibrio nei confronti di una pietà ignaziana, che,

---

<sup>63</sup> **H.U.von Balthasar**, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1975, 35. Per la differenza teologica tra la ragione "estetica" di Von Balthasar e quella "trascendentale" di Rahner, abbiamo già ricordato **V. Holzer**, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Du Cerf, Paris 1995. Non bisognerebbe dimenticare, comunque, che se il Rahner amplia l'orizzonte della salvezza a tutti i vivi che in qualche modo prendono contatto con il mistero pasquale di Cristo, il von Balthasar amplia l'orizzonte della speranza della salvezza a tutti i morti non riscattati, perchè, in base alla sua teologia del sabato santo, la speranza di salvezza per tutti gli uomini si estende al di là della soglia definitiva della morte. Cf **H.U. von Balthasar**, *Sperare per tutti*, Jaka Book, Milano 1989; *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990<sup>2</sup>; **L. Sabbioni**, *Giudizio e salvezza. L'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, IPL, Milano 1990; **J. Ambaum**, *Speranza di un inferno vuoto. Restaurazione di tutte le cose? La speranza della salvezza secondo H.U.von Balthasar*, *Communio*, 115(1991)53-69; **J.R. Sachs**, *Current Eschatology. Universal Salvation and the Problem of Hell*, *Theological Studies*, 52(1991)227-254.

<sup>64</sup> **W. Soloviev**, *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, cit. da **von Balthasar**, in *Cordula ovverossia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968, 100.

<sup>65</sup> **H.U. von Balthasar**, *Teodrammatica*, IV, *L'azione*, Jaka Book, Milano 1982, 252-263, qui 263.



dato il suo radicamento nell'indifferenza, correva il rischio di avere un sentimento molto accentuato della relatività di tutto ciò che non era Dio. "S. Ignazio è l'uomo dalla pietà "trascendentale", piuttosto che quello dalla pietà "categoriale".<sup>66</sup>

In effetti, per Rahner, la devozione al S. Cuore, nel suo significato autentico, fa parte della struttura essenziale del cristianesimo. E' perciò presente dovunque c'è cristianesimo vero, anche se non è ammessa esplicitamente come tale. Noi siamo redenti solo perchè il Cuore del Verbo incarnato fu trafitto e perchè da esso emanarono fiumi di acqua viva. Il centro del mondo in cui per dire così sono annidate e sintetizzate tutte le forze e le fila della storia del mondo è il cuore trafitto di Gesù Cristo. Il significato ultimo della terribile polivalenza delle cose create da Dio e l'espressione più profonda su di esse è rappresentata dal cuore, in cui il suo amore fu fisicamente trafitto.<sup>67</sup>

2. Questa critica può essere molto ridimensionata, qualora si tenga presente, innanzitutto, il fatto che Rahner ha illustrato la sua visione cristiana della vita non solo nei saggi strettamente teologici, ma anche e soprattutto in quelli di spiritualità. Il Sesboüé scrive che "Rahner è un teologo profondamente spirituale".<sup>68</sup> Nei suoi saggi spirituali, Rahner non ha mai trascurato la dimensione esistenziale del mistero di morte e di risurrezione che pervade tutta la vita del cristiano. Per cui si potrebbe dire che egli ha sicuramente tematizzato poco la croce di Cristo, in quanto una parte soteriologica della cristologia, ma non ha affatto ignorato il suo ruolo fondamentale nella vita di fede del cristiano. Tra le vie che conducono all'esperienza di Dio, abbiamo visto, egli predilige come più adatte a questo scopo, quelle che passano attraverso l'esperienza del dolore e della sofferenza. Nello schema di dogmatica che abbiamo già richiamato, e che è stato elaborato proprio insieme con von Balthasar, il quarto punto era dedicato alla teologia della croce, ed il quinto alla teologia del Signore glorificato.

Come la croce è il contrassegno della vita di Gesù, tanto che lo si conosce veramente solo come il Crocifisso (*1 Cor 2,2*), così anche la vita del cristiano unito a lui mediante la grazia dev'essere contrassegnata dalla croce.<sup>69</sup> Ogni dolore che coglie il cristiano non dev'essere considerato da lui una disgrazia naturale, il destino comune ad ogni uomo, bensì solo la conseguenza e l'espressione dell'unione a Cristo mediante la grazia, la preparazione necessaria per essere glorificato insieme con Lui. La sofferenza e la morte sono un segno distintivo essenziale dell'esistenza cristiana, in quanto sono conseguenze necessarie ed espressioni vitali della nostra unione con Cristo per la grazia. Proprio questa

---

<sup>66</sup> **K. Rahner**, *Missione e Grazia*, Paoline, Roma 1964, 776 (*Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1959). Cf **H.U. von Balthasar**, *Cordula ovvero il caso serio*, cit., 101.

<sup>67</sup> **K. Rahner**, *La morte di Gesù in croce*, in *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Paoline, Roma 1967, 374.

<sup>68</sup> **B. Sesboüé**, *Postface*, a **E. Maurice**, *La christologie de Karl Rahner*, 253.

<sup>69</sup> Cf **R. Krieg**, *The crucified in Rahner's christology: an appraisal*, *The Irish Theological Quarterly*, 50(1983/84)151-167; **O.H. Pesch**, *Das Leiden und Sterben Jesu Christi im Zeugnis Karl Rahners: Eine Predigt*, *Geist und Leben*, 61(1988)87-97; **M.C. Freske**, *A reading of sacrificial elements in modern Christology*, Emory University 1992 (tesi dottorale).

unione con Cristo fa sì che il cristiano assuma un atteggiamento particolare, "diverso", di fronte alle sofferenze della vita, abbia una motivazione in più per affrontarle con serenità. Esiste, infatti, un plus nel dolore e nella contingenza anche nella nostra vita, un plus che non può essere dominato solo da un atteggiamento di freddezza, di eroismo, ma che senza Cristo e la sua croce può essere portato solo alla disperazione, un plus che in fondo è infinito e che può essere solo mascherato dal cinismo e dal silenzio. Noi siamo chiamati a continuare nella nostra vita la vita di Gesù in croce come atto della nostra fede e della nostra speranza, della nostra pazienza e del nostro amore.<sup>70</sup>

Se Gesù Cristo, autore della nostra salvezza, giunse alla perfezione per mezzo di sofferenze (*Eb* 2,10; 5,8), il cristiano, che si è rivestito di Lui nel battesimo (*Gal* 3,27), non può pretendere di arrivarvi per vie diverse.<sup>71</sup> La sequela di Gesù, scrive Rahner, è la sequela del Crocifisso. Per il fatto che la morte in senso teologico si verifica nel corso di tutta la vita e solo alla fine raggiunge il suo compimento, "la pietà cristiana ha agito in maniera oggettivamente legittima, quando in tutta la sua storia ha cercato di realizzare la sequela del *Crocifisso* nella *vita* cristiana, nell'accettazione di tutto quello che il linguaggio cristiano continua a chiamare anche oggi "croce": le esperienze della fragilità dell'uomo, della malattia, dei disinganni, delle aspettative andate deluse ecc. In tutto questo l'uomo muore un poco, i beni tangibili della vita si diradano." Se, in queste circostanze, "abbandoniamo con tranquillità quanto ci viene tolto, accettiamo il crepuscolo come la promessa di un natale eterno pieno di luce, valutiamo le piccole scomparse come eventi della grazia...prendiamo su di noi la croce quotidiana..., allora facciamo un passo avanti nella sequela del Crocifisso, allora esercitiamo la fede e la speranza piena di amore, in cui la morte viene accettata come evento della vita eterna e la sequela di Gesù, il Crocifisso, giunge alla sua perfezione".<sup>72</sup>

3. In secondo luogo, è vero che il peccato, nella concezione rahneriana della soteriologia, può avere un ruolo secondario, ma questo ruolo secondario del peccato non riguarda tanto l'opera redentrice di Cristo, così come ci viene descritta dalla Scrittura, quanto la stessa concezione di redenzione dell'uomo. Se si ritiene che la redenzione avviene mediante l'autocomunicazione definitiva di Dio all'uomo, perchè quest'ultimo non può raggiungere la sua perfezione se non attraverso l'intervento determinante di Dio stesso, viene necessariamente ridimensionato, nel processo di redenzione, il ruolo di liberazione dal peccato. La soteriologia non è necessariamente amartiologia, così come redenzione e liberazione dalla colpa commessa non sono dei concetti identici, e la salvezza non si identifica *solo* con la liberazione dal peccato. Se la salvezza consistesse solo nella liberazione dal peccato, questo assumerebbe un'importanza fondamentale e condizionerebbe l'azione della salvezza. Ma il bisogno di redenzione dell'uomo, in prima istanza, è molto più esteso del bisogno di essere *solamente* liberato dal peccato. Ci sono anche tanti altri aspetti positivi che concorrono alla sua perfezione e alla sua salvezza, come per esempio il superamento dei propri limiti, il potenziamento delle sue facoltà, il miglioramento della sua condizione esistenziale, il progressivo "diventare" persona. Il suo bisogno di redenzione, in realtà,

---

<sup>70</sup> **K. Rahner**, *La morte di Gesù in croce*, in *Elevazione sugli esercizi di S. Ignazio*, Paoline, Roma 1967, 375.

<sup>71</sup> **K. Rahner**, *Eucaristia e sofferenza*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, 245.

<sup>72</sup> **K. Rahner**, *Sequela del Crocifisso*, in *Dio e Rivelazione, Nuovi Saggi*, VII, Paoline, Roma 1980, 249-250.

precede lo stato di peccato in cui egli di fatto si trova. Giustamente, secondo Rahner, "il cristianesimo non può essere sperimentato e capito nella sua essenza ultima mediante il peccato dell'uomo e la liberazione dalla colpa".<sup>73</sup> In base alla distinzione fra natura e grazia, propria della teologia classica della grazia, grazia e perdono della colpa non sono semplicemente la stessa cosa. L'uomo è colui che, già antecedentemente al peccato, cioè al suo rifiuto dell'amore di Dio provocato dall'azione della sua libertà, può trovare il proprio perfezionamento solo mediante l'autocomunicazione assolutamente libera e "graziosa" di Dio. Gesù non è solo colui che ci libera dal peccato, ma anche colui che ci promuove nella nostra umanità. In fondo, il battesimo, inizialmente, aveva soprattutto un aspetto positivo di inserimento nella vita divina più che un aspetto negativo di liberazione dall'influsso del male.

In una corretta esposizione della soteriologia cristiana, perciò, non si dovrebbe separare con troppa precisione grazia di Dio come divinizzazione e santificazione soprannaturale, e grazia di Dio come perdono della colpa, cioè grazia originaria *di Dio* e grazia perdonante *di Cristo*. Certamente esiste una distinzione formale tra divinizzazione indebita e disposizione indebita al perdono per opera di Dio. Ma, nell'ordine concreto della salvezza, non solo non esiste perdono unicamente mediante grazia divina, in quanto essa eleva soprannaturalmente, ma è anche senz'altro legittimo supporre due cose. La prima, che pure la grazia divinizzante come tale è data all'inizio *intuitu meritorum Christi*, nella sua qualità di Verbo incarnato, e, quindi, questa diventa grazia che perdona, perchè la volontà salvifica di Dio, che fin da principio mira a Cristo come suo culmine storico, era assolutamente libera fin da principio anche nei confronti del peccato. La seconda, che il peccato, che Dio potrebbe sempre impedire nella creazione, senza danno per la libertà umana, venne permesso da Dio, soltanto come già da sempre superato dalla sua grazia, poichè egli volle dimostrare che il suo assoluto amore personale è vittorioso anche sul no della creatura. Conseguentemente, divinizzazione e perdono sono due momenti praticamente sempre congiunti dell'unica partecipazione di sè al mondo, che Dio elargisce nella grazia increata. La grazia di Dio, all'interno dell'unico corso della storia, abbraccia anche la colpa, e si rivela, in questo modo, come l'amore che è più grande della stessa colpa.<sup>74</sup>

Tutto ciò non esclude, tuttavia, il fatto che l'uomo sia anche colui che, in qualità di peccatore, ha bisogno del perdono di Dio, e, quindi, in questo senso, della redenzione. "Siamo l'oggetto del pensiero di Dio sin dall'eternità, scrive Rahner in una omelia per la domenica di passione, siamo veramente inseriti nel giorno eterno del Figlio, in esso pensati, amati, oggetto di provvidenza, conservati, nella fedeltà eterna di Dio. Siamo coloro che ogni giorno sperimentano la parola: i tuoi peccati ti sono rimessi."<sup>75</sup> Perciò, il concetto di redenzione è molto complesso ed articolato, ed include sia il bisogno di un perfezionamento "grazioso" da parte di Dio antecedentemente alla colpa, sia l'eliminazione di uno stato di peccato e di una contraddizione positiva tra Dio e la libertà dell'uomo.<sup>76</sup> Gesù perviene al

---

<sup>73</sup> **K. Rahner**, *La concezione cristiana della redenzione*, in *Scienza e fede cristiana*, Nuovi Saggi, IX, Paoline, Roma 1984, 338.

<sup>74</sup> **K. Rahner**, *Redenzione*, in *Sacramentum Mundi*, VI, Morcelliana, Brescia 1976, 734-735.

<sup>75</sup> **K. Rahner**, *Inseriti nell'eterno giorno*, in *Prediche Bibliche*, Paoline, Roma 1967, 100.

<sup>76</sup> **K. Rahner**, *La concezione cristiana della redenzione*, in *Scienza e fede cristiana*. Nuovi saggi IX, cit., 338-339.

vertice della sua missione proprio sulla croce. Il sacrificio della croce è l'atto specifico più originario della sua vita, e, allo stesso tempo, la rivelazione del significato specifico del peccato. Gesù è venuto nel mondo per l'"ora" della croce. La glorificazione che chiede al Padre nella preghiera sacerdotale: "Padre, è giunta l'ora, glorifica il tuo Figlio perchè il tuo Figlio glorifichi te" (Gv, 17,1.2) non è altro che la volontà di Dio che il Verbo incarnato scenda con tutto l'amore del suo cuore nella incomprendibilità della morte. La sua glorificazione comincia quando, inchiodato sulla Croce, è sospeso tra cielo e terra, abbandonato e ripudiato dal cielo e dalla terra. Lì egli è l'agnello di Dio che prende su di sé i peccati del mondo, colui che ubbidisce incondizionatamente, che è venuto per servire il mondo, per pagare con la sua vita il tributo per molti. Sulla croce si realizza la profezia che egli "doveva" (Lc 24,21) soffrire. Il "dovere" gravoso, singolare e incomprendibile della Scrittura, annuncia continuamente la connessione della disposizione sovrana di Dio e della libertà umana, dell'amore di Dio e del peccato dell'uomo. Che Gesù morisse sulla croce "doveva" avvenire, e tutto il resto, tutta la sua vita e il suo operare, tutte le sue parole, ma anche tutta l'altra realtà del mondo possono essere visti nella loro giusta dimensione solo in questa luce.<sup>77</sup>

4. Non è facile comprendere, anche sul piano teologico, perchè siamo stati amati da Dio proprio con la morte di Cristo, perchè egli ha reso questa morte unica rivelazione del suo amore, fino a tal punto che tale amore emerga in maniera definitiva e nella sua ultima realtà solo attraverso la morte stessa di Cristo. In effetti, la redenzione dell'uomo è sempre, per il cristiano, redenzione mediante Gesù Cristo, mediante la sua morte e risurrezione. Per questo motivo, si pone, allora, il problema di come si debba concepire la dipendenza della redenzione, in quanto autocomunicazione di Dio, dal fatto storico dell'opera redentrice di Gesù. Quest'ultima, infatti, secondo il concetto di autocomunicazione divina, sarebbe effetto della volontà salvifica e redentrice di Dio già data in partenza, e non la sua causa. L'evento della croce quale "redenzione oggettiva" deve essere *conseguenza*, non causa dell'immotivata volontà salvifica di Dio; in ogni caso non causa nel senso abituale del termine. Infatti, per causa, noi, abitualmente, intendiamo un influsso fisico o morale. Invece, nel nostro caso, possiamo dire solamente che: poichè esiste una volontà salvifica di Dio, esiste una croce e una risurrezione di Gesù, e non che: perchè esiste la croce, esiste la volontà salvifica di Dio nei nostri riguardi. Non è la croce a trasformare Dio da giustizia adirata in amore perdonante, bensì è il Dio che perdona senza motivo e dall'inizio, il Dio che comunica se stesso al mondo nonostante la sua colpa e che supera tale colpa, a provocare l'evento della croce.<sup>78</sup>

Per risolvere questo problema, Rahner parte dalla considerazione che, di per sé, è possibile che l'uomo stesso, sorretto dall'autocomunicazione divina, mediante Gesù, tenda realmente a Dio, creda in lui, spera in lui e lo ami e, quindi, in ultima analisi, sia redento. La dipendenza *particolare* della redenzione da Cristo, allora, è inclusa ed è contenuta nella dipendenza *generale* dall'amore redentore di Dio. Rahner dice che "non bisogna aver timore di dire scoticamente che Dio non avrebbe permesso il peccato del mondo, s'egli non avesse amato il mondo in maniera così radicale da considerare il peccato in fondo già superato da sempre nella volontà di inviare Gesù Cristo crocifisso e risorto...Dio non avrebbe permesso gli orrori di questo mondo peccatore, se non avesse voluto questo Gesù di Nazaret con la sua solidarietà assoluta coi peccatori e con Dio".<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> **K. Rahner**, *La morte di Gesù in croce*, cit., 365-366.

<sup>78</sup> **K. Rahner**, *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*, in *Teologia dall'esperienza dallo Spirito*, Nuovi Saggi, VI, Paoline, Roma 1978, 320.

Ma, se le cose stanno veramente così, come va concepita la causalità redentrice specifica della croce di Cristo? Applicando alla soteriologia un concetto della teologia sacramentaria, si può sostenere che "la croce è il *segno efficace* dell'amore redentore, comunicante lo stesso Dio, in quanto essa pone l'amore di Dio nel mondo in maniera definitiva e storicamente irreversibile" (*ivi*, 345). La croce di Cristo, quindi, è il segno efficace della volontà redentrice di Dio nel mondo. Essa possiede realmente una causalità, non nel senso che provochi la volontà salvifica di Dio, ma perchè, da un lato, è precisamente l'effetto di questa volontà redentrice, e, dall'altro lato, con la sua comparsa storica, rende tale volontà storicamente tangibile ed irreversibile nel mondo.

Questa verità, oltre che per mezzo della dottrina sacramentaria del simbolo reale e del segno efficace, può essere illuminata anche dalla dottrina dell'unione ipostatica. Alla luce di quest'ultima dottrina, infatti, la volontà salvifica di Dio racchiude incarnatoriamente come suo momento intrinseco la passione e la morte di Gesù, e si manifesta nella croce, rendendo se stessa definitiva, proprio in tale sua manifestazione. Dio stesso compie in Gesù Cristo la sua propria azione, la sua dedizione irrevocabile al mondo. La croce è la manifestazione storica definitiva dell'amore perdonante e riconciliante di Dio. "In Gesù, mediante la sua solidarietà incondizionata con tutti gli uomini peccatori e nel suo amore contemporaneamente incondizionato per il Padre, nella sua morte in croce, l'amore perdonante di Dio ha raggiunto la sua massima tangibilità storica, perchè è diventato irrevocabile ed è stato accettato in un uomo che si sapeva e voleva essere in solidarietà assoluta con tutti gli uomini. Per questo, in Gesù crocifisso, Dio ha riconciliato con sé il mondo. Egli non si è limitato ad offrire agli uomini il suo amore misericordioso, eliminante la colpa, ma oltre a ciò ha rivelato che tale amore perdonante onnipotente è così forte e vittorioso da crearsi una manifestazione pure nella libertà dell'uomo che lo accoglie e da diventare così ancora una volta reale nella sua accettazione da parte dell'uomo".<sup>80</sup> L'obbedienza del Figlio, prestata in un amore radicale per il Padre e contemporaneamente in una solidarietà incondizionata con l'umanità, è l'evento storico in cui l'amore perdonante di Dio è divenuto irreversibile e si è manifestato nel mondo stesso (*ivi*, 363).

E' necessario, dunque, non separare mai incarnazione e redenzione. Se, infatti, in una dottrina incarnatoria della redenzione, si accentua unilateralmente il fatto che l'umanità venne redenta dall'assunzione di una natura umana da parte del Logos divino come membro dell'unica umanità, in base al principio che *quod assumptum est, redemptum est*, la redenzione finisce per avere quasi esclusivamente un aspetto soltanto cosmico ed oggettivo, e non si prende sul serio la Scrittura, che considera come evento redentore la morte in croce di Gesù. Se, invece, in una soteriologia basata sulla morte in croce di Gesù, si considera soltanto il "fatto" della croce, in modo che l'incarnazione sia soltanto la costituzione di un soggetto che può redimere se egli compie un'azione corrispondente, la redenzione ha solo un aspetto giuridico, secondo la teoria della soddisfazione, e la stessa incarnazione come tale non appare più come momento intrinseco e formale dell'evento di redenzione. La redenzione, in questo secondo caso, rimarrebbe in una dimensione puramente morale e perderebbe quella sua profondità che trasforma radicalmente il mondo. "In una teologia del soggetto e della libertà dovrebbe venir evidente l'unità specificamente personale di natura ed azione della persona, che non può venir portata solo al denominatore di sostanza-accidente; l'accettazione di una natura umana da parte del Logos è già l'accettazione di una natura che attua se stessa necessariamente in libertà e destino,

---

<sup>79</sup> **K. Rahner**, *La concezione cristiana della redenzione*, cit., 344-345.

<sup>80</sup> **K. Rahner**, *Riconciliazione e rappresentanza vicaria*, in *Scienza e fede cristiana*, *Nuovi Saggi*, IX, cit., 361.

l'incarnazione stessa dunque è già un movimento divino verso il mondo, che attinse la pienezza della sua essenza solo nell'evento della morte e della risurrezione stessa: il *descensus* è *propter nos homines et propter nostram salutem*".<sup>81</sup>

5. Certo, se Gesù viene considerato come un maestro di morale, così come paventa Von Balthasar, non potrà essere accettato come *l'unico* maestro di morale, perchè la morale è un patrimonio comune dell'umanità ed i percorsi di maturazione etica sono tanti e differenziati. Nella storia umana sono esistiti altri insigni maestri di morale, come per esempio, in Cina, Lao-Tse (nato verso il 604 a.C.), Confucio (551-479 a.C.), Meng-Tse (Mencio) (nato nel 372 a.C.); in India, Buddha (550-477 a.C.); nella Persia, Zarathustra (VII secolo a.C.); nel mondo greco-romano, il filosofo Epicuro (341-270 a.C.), Seneca (4-65 d.C.), Epitteto (morto nel 120 d.C.), l'imperatore Marco Aurelio (121-180 d.C.). In questo senso, si può pure capire Nietzsche, quando afferma che il primo ed unico cristiano è stato Gesù ed è finito crocifisso. Gesù, quindi, è uno che non può proporre all'umanità una morale fallimentare e crocifissa, soprattutto se l'umanità vuole vivere al di là del bene e del male.

Se Gesù viene considerato, invece, come salvatore, come tale, è *unico*, e, perciò, può essere accettato, in quanto salvatore assoluto, come colui che non solo garantisce la salvezza parziale nella storia, ma soprattutto la salvezza escatologica nella vita eterna. La morale dei potenti, dei superuomini, non può accogliere la morale di un crocifisso. Ma il bisogno profondo di salvezza assoluta, radicato nel cuore di ogni uomo, può accogliere un salvatore assoluto, che liberi in maniera definitiva da ogni forma di male e di sofferenza. E allora, si può capire anche Kierkegaard, quando afferma che l'unico cristiano contemporaneo di Cristo è il buon ladrone, che ha riconosciuto Gesù come salvatore, e, con la sua umile richiesta di salvezza, ha offerto ragioni di speranza a tutti i crocifissi della storia.<sup>82</sup>

Per non ridurre Gesù ad un maestro di morale, e la salvezza cristiana ad una nobile dottrina, bisogna non separare mai il Gesù Verbo Incarnato *nell'umanità* dal Gesù Redentore *dell'umanità*. Le controversie fondamentali che hanno portato alla formulazione del dogma cristologico calcedonense riguardavano, di per sé, la condizione ontologica di Gesù. Ci si domandava soprattutto su come erano e come sono collegati in Gesù l'elemento umano e quello divino. In altri termini, si faceva solo della cristologia (Chi è Gesù), e non si prendeva nella dovuta considerazione la soteriologia (che cosa ha fatto Gesù per noi). I teologi del Medio Evo centrarono sempre di più la cristologia sull'Incarnazione, utilizzando categorie più strettamente filosofiche, e privilegiando la descrizione delle proprietà e delle caratteristiche della vita divina di Gesù su quelle della sua vita umana. La devozione popolare, tuttavia, non seguì le preoccupazioni dei teologi e difese la genuina umanità di Gesù. Così, la devozione al presepio, la via crucis, la devozione al Sacro Cuore hanno testimoniato l'attaccamento istintivo dei credenti all'umanità autentica di Gesù.

Anche la liturgia della Chiesa, generalmente, ha dato più rilievo all'atto della redenzione di Gesù Cristo piuttosto che alla professione di fede nella sua persona, come si può vedere dai prefazi, dalle acclamazioni eucaristiche, dall'adorazione della croce il venerdì santo. Ed in ciò, la liturgia della Chiesa segue la Scrittura, che presta attenzione più alla redenzione che Gesù ha effettuato con la sua vita,

---

<sup>81</sup> **K. Rahner**, *Redenzione*, cit., 736.

<sup>82</sup> **F. Nietzsche**, *L'Anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (a cura di G. Colli e M. Montinari), vol. VI, t. 3, Adelphi, Milano 1984; **S. Kierkegaard**, *Diario*, Rizzoli, Milano 1975, n. 2248, p. 354.

morte e risurrezione, che non alla rivelazione di Gesù Cristo come Figlio di Dio.

In effetti, l'Incarnazione è salvifica e redentrice già in se stessa, perchè con essa, secondo le parole di Giovanni Paolo II, ognuno dei più di sei miliardi di uomini che compongono l'umanità di oggi è diventato parte del mistero di Gesù Cristo, sin dal momento del suo concepimento nel seno di sua madre (*RH*, 13). E' impossibile, quindi, parlare di Gesù Cristo in sè e della sua incarnazione, senza implicare ciò che lo stesso Gesù è per noi, e senza riconoscere ciò che egli ha fatto e fa per noi. La *Dei Filius*, del Vaticano I, verso la fine del secolo scorso, si preoccupava di descrivere in modo esatto l'identità personale di Gesù. La nostra epoca, invece, è più sensibile a ciò che Gesù è e fa per noi, attraverso la sua opera salvifica, e vuole passare dalla difesa della divinità di Dio a quella dell'umanità dell'uomo. Giovanni Paolo II, quasi interpretando le speranze e le attese di questa epoca, dedica la prima enciclica del suo pontificato al *Redemptor Hominis* (1979), al Redentore dell'uomo, ed afferma che l'uomo è la via fondamentale della Chiesa.<sup>83</sup>

Gesù Cristo, diventato uomo mediante l'Incarnazione, chiamando se stesso Figlio dell'Uomo e rifiutando il titolo di Figlio di Dio, è divenuto solidale con tutti gli uomini che soffrono e anelano alla liberazione. Sul Golgota, accanto a Gesù sono state crocifisse altre due persone. Gesù non è morto da solo. Come tutti gli uomini e tutte le donne, sia cristiani che non cristiani, quei due criminali avevano due cose in comune con Gesù: i loro corpi e le loro sofferenze. Si può differire da Gesù per sesso, età, lingua, cultura e periodo storico; ma ognuno di noi ha un corpo e delle sofferenze, e questo crea una radicale solidarietà tra Lui e tutti gli esseri umani.

La storia del mondo è una storia di sofferenze umane: da quelle molto intime, per tradimenti e delusioni, a quelle pubbliche di milioni di uomini che soffrono sfruttamenti e ingiustizie di vario genere; da quelle dei luoghi di cura, di pena, dei ghetti di popolazioni emarginate, a quelle dei drogati che vogliono scappare da un mondo terribile e disumano.

Quando Gesù "ha sofferto fuori della porta" (*Eb* 13, 12), la sua passione lo ha reso parte di quella storia totale di sofferenza ordinaria e straordinaria sopportata da uomini e donne nella loro vita di ogni giorno. I due criminali crocifissi con Gesù rappresentano quell'intera storia di sofferenza che si estende dagli inizi fino alla fine, "quando Dio asciugherà ogni lagrime e non vi sarà più nè morte nè lutto nè grida di dolore" (*Ap* 21, 4).

Gesù Cristo è presente nel mondo, non solo, come abbiamo già visto, attraverso i "semina Verbi", i

---

<sup>83</sup> Cf **G. O'Collins**, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 10. Sono anche di O' Collins le riflessioni che riportiamo di seguito sulla sofferenza umana come luogo d'incontro del Cristo.

germi del Verbo sparsi nelle culture di tutti i tempi, ma anche e soprattutto nel volto di tutti gli esseri umani crocifissi. Coloro che soffrono sono i portatori privilegiati della presenza di Gesù. Gesù ha indicato gli affamati, i prigionieri, i malati, i profughi come le persone che si identificano con Lui in modo particolare (Mt 25, 31-46). "Lo cerchiamo tra i sacerdoti, ha scritto Carlos Alberto Libanio Christo, ma è tra i peccatori; lo cerchiamo tra coloro che sono liberi, ma è prigioniero; lo cerchiamo nella gloria, ma è sanguinante sulla croce".

6. Per Rahner, infine, la croce di Gesù nel senso rettamente inteso, acquista una definitività tutta particolare, e segna la fine della rivelazione pubblica. Essa è il compimento dell'evento di Cristo. "Quando la teologia scolastica vuole dire che con la morte dell'ultimo apostolo la rivelazione pubblica è chiusa, allora dovrebbe meglio e più esattamente dire che con la morte riuscita di Gesù, Crocifisso e Risorto, la rivelazione è chiusa; dunque con la croce, perchè in essa Dio stesso si è irresistibilmente affermato alla storia e al di là di quest'ultima parola di Dio non può dire nulla, anche se all'interno di quest'ultima parola la storia continua anche quale rivelazione di Dio: la storia che di solito usiamo chiamare storia della Chiesa e della fede, che è la storia di questa ultima parola di Dio e che con ciò si dovrebbe poter anche chiamare, intesa rettamente, storia della rivelazione".<sup>84</sup>

Da ultimo, non bisogna mai dimenticare, ha scritto Rahner, che la teologia è in se stessa una teologia crocifissa e non solo una teologia che parla della croce. La teologia non è soltanto un puro esercizio intellettuale o una sola ricerca teorica, ma è anche una prassi, e perciò, come ogni attività umana, è sempre determinata dalla croce di Cristo. Essa non può non prendere coscienza che è un'attività svolta da uomini peccatori, che talvolta utilizza le verità dommatiche in modo sbagliato e con intenti poco salvifici, che deve trasformare tutte le sue asserzioni positive nell'incomprensibile mistero di Dio, che deve giungere alla verità, trasformandosi in un messaggio di amore, che, solo, supera la morte.<sup>85</sup> Quest'ultima, nella sua molteplice manifestazione di brutalità e di violenza, nella sua incomprensibile assurdità, non è mai considerata idealisticamente e astrattamente, non cessa di essere uno scandalo, ma, se accettata, è uno dei nomi del Cristo salvatore, è la morte di Gesù: "muoiono quindi la morte di Gesù molti che non ne conoscono il nome, ma che in pieno abbandono si lasciano portar via dalla morte senza maledire la vita. Muoiono la morte di Gesù molti, perchè anche in sorella morte si può incontrare il Figlio dell'Uomo, il quale si fa trovare nei fratelli anche da quelli che credono di non conoscerlo. In ogni caso la morte accettata è uno dei suoi nomi".<sup>86</sup>

7. Il documento della Commissione Teologica Internazionale "Alcune questioni sulla teologia della redenzione", dedica una menzione speciale alla soteriologia di Rahner, collocandolo tra quei teologi moderni che intendono ristabilire il senso dell'azione "discendente" di Dio a favore delle sue creature

<sup>84</sup> **K. Rahner**, *Morte di Gesù e definitività della rivelazione cristiana*, in AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, I, LDC, Torino 1976, 57. Lo stesso saggio viene pubblicato con il titolo *Morte di Gesù e conclusione della rivelazione*, in *Dio e Rivelazione*, *Nuovi Saggi*, VII, cit., 195-210.

<sup>85</sup> **K. Rahner**, *Theologia crucis*, in *LThK*, X, 61.

<sup>86</sup> **K. Rahner**, *Lo scandalo della morte*, in *Nuovi Saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 181. Cf anche *La morte cristiana*, ivi, 347-356. Cf **J.L. Ruiz De La Penã**, *La muerte-acciòn en la teoria de la opcion final y en K. Rahner*, in *Teologia y mundo contemporaneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 545-564; **S. Zucal**, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Edb, Bologna 1982.



bisognose. Secondo questo Documento, il nostro Autore "descrive Gesù come il simbolo insuperabile che manifesta la volontà salvifica universale immutabile di Dio. In quanto realtà simbolica, Cristo rappresenta effettivamente sia l'irrevocabile autocomunicazione di Dio nella grazia sia l'accettazione di quell'autocomunicazione da parte dell'umanità. Rahner è molto cauto rispetto all'idea del sacrificio espiatorio, che egli descrive come antico concetto che era presupposto valido ai tempi del Nuovo Testamento, ma che offre poco aiuto oggi per la comprensione di ciò di cui siamo alla ricerca, cioè il significato causale della morte di Gesù. Nella teoria della causalità quasi sacramentale, la volontà salvifica di Dio pone il segno, in questo caso la morte di Gesù insieme con la sua risurrezione, e all'interno e attraverso il segno essa causa ciò che è significato".<sup>87</sup> Commentando questa tesi soteriologica, il Documento scrive che "sembrerebbe che per Rahner i benefici essenziali della Redenzione possano essere ottenuti tramite l'accettazione dell'autocomunicazione interiore di Dio che viene data a tutti, come un "esistenziale soprannaturale", anche prima che la buona notizia di Gesù Cristo venga udita. Il messaggio del Vangelo, quando viene conosciuto, rende possibile comprendere meglio ciò che è già implicito nella parola interiore della grazia di Dio: tutti coloro che ascoltano e credono nel messaggio cristiano raggiungono la certezza che la parola ultima di Dio verso gli esseri umani non è di severità e giudizio ma di amore e misericordia".

La tesi soteriologica di Rahner, conclude il Documento, "ha un valore indiscutibile in quanto pone l'accento sulla iniziativa misericordiosa di Dio e sulla appropriata risposta di fiducia e di gratitudine. Essa si distacca dalle limitazioni legalistiche e moralistiche di alcune teorie precedenti. Tuttavia alcuni si sono chiesti se la teoria dà spazio sufficiente all'efficacia causale della morte di Gesù sulla Croce. Il simbolo Cristo esprime e comunica dunque semplicemente ciò che viene dato in precedenza nella volontà salvifica universale di Dio? E la parola interiore di Dio (come "rivelazione trascendentale") viene enfatizzata a scapito della parola esteriore, annunciata nella proclamazione del Vangelo come buona notizia? (*ivi*)"

Come si può constatare, gli interrogativi del Documento sostanzialmente ripropongono le osservazioni del Balthasar, ma con toni più sfumati e dubitativi. Lo stesso Documento, invece, critica nettamente coloro che si sono "spinti oltre Rahner", e che, non ovviamente in quanto suoi discepoli, distinguono in modo radicale tra gli aspetti trascendentali e quelli categoriali della religione e ritengono che tutte le religioni siano indistintamente salvifiche.<sup>88</sup> Di fatto, la concezione rahneriana, se opportunamente integrata in prospettiva pneumatologica e trinitaria, conserva sempre una sua validità ed attualità. Viene fatto notare, infatti, che "lo Spirito, quale compimento dell'opera di salvezza, come Colui che ci mette in comunione con l'esistenza salvata di Gesù è troppo assente dalla riflessione soteriologica moderna: "le concezioni teologiche che sottolineano il carattere concreto e sperimentale della salvezza...sono tutte sviluppate in chiave cristologica, quando non addirittura "gesuana".<sup>89</sup> Perciò, la concezione

---

<sup>87</sup> **Commissione Teologica Internazionale**, *Alcune questioni sulla Teologia della redenzione*, cit., III, 30.32, 579. Il Documento, per la sintesi della soteriologia rahneriana, fa riferimento esclusivamente al *Corso fondamentale sulla fede*, in modo particolare alle pp. 254ss e 364-366.

<sup>88</sup> Sono presi di mira in modo particolare A. Pieris e P.F. Knitter. Cf **A. PIERIS**, *The Place of Non Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, in **V. FABELLA - S. TORRES** (ed.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1983; **J. HICK - P.F. KNITTER** (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, cit.

rahneriana della causalità simbolico-sacramentale che comunica la grazia, può essere integrata in chiave pneumatologica, di modo che "lo Spirito, che è lo stesso in Cristo e in noi, diviene il co-principio, accanto alla nostra libertà, della nostra storia di redenzione" (*ivi*, 622), e viene così salvaguardata la trascendenza dell'opera di Cristo e la storicità della libera risposta dell'uomo.

IGNAZIO SANNA

---

<sup>89</sup> **F.IANNONE**, *Karl Rahner: eteroredenzione o autoreddenzione?*, Rassegna di Teologia, 37(1996)597-622, qui 621-622. La citazione di Kasper, riportata dallo Iannone, si trova in *Gesù il Cristo*, 297.