

METAFISICA E RIVELAZIONE LA PROPOSTA DI KARL RAHNER

† IGNAZIO SANNA

PATH 5 (2006) 453-472

1. Base metafisica o mistica della teologia rahneriana?

La critica rahneriana non è concorde nel determinare la vera natura dell'opera del grande teologo, ed ora sottolinea la sua ascendenza filosofica, ora la sua formazione gesuitica, tanto da far nascere l'interrogativo se Rahner sia stato soprattutto un filosofo o un teologo gesuita. Ci si chiede, in fondo se Rahner sia stato un filosofo heideggeriano e maréchaliano o un teologo di ispirazione ignaziana¹. Diversi studiosi e collaboratori di Rahner quali Fischer, Metz, Vorgrimler, Lehmann, Neufeld, Weger, opta-

¹ Nella discussione su come interpretare l'eredità di Rahner, B.J. Hilberath e B. Nitsche mettono in guardia dal pericolo che la sottolineatura della dimensione spirituale della teologia rahneriana può condurre al depotenziamento della sua "valenza scientifico-teoretica", e ribadiscono, perciò, l'importanza fondamentale, in Rahner, del metodo trascendentale e della teologia trascendentale: B.J. HILBERATH – B. NITSCHKE, *Transzendente Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre*, "Theologische Quartalschrift", *Denken nach Karl Rahner*, 174 (1994), 305, nota n. 2. Per R. Siebenrock, invece, si falsa il pensiero teologico rahneriano se lo si riduce ad una antropologia filosofico-trascendentale. La sua teologia trascendentale la si può capire correttamente, solo a partire dalla sua teologia della grazia: R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemässen Gnadentheologie*, in M. DELGADO – M. BUTZ-BACHMANN, *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Hildesheim 1994, 34-71, note n. 2 e n. 34. Cf. anche H. VORGRIMLER, *Ein Begriff zur Einführung*, in H. VORGRIMLER (Hrsg), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg i. B. 1979, 13: «La tua teologia è la teologia dell'esperienza mistica di Dio, e colui che volesse attribuirle un punto di partenza trascendental-filosofico la falserebbe sostanzialmente».

no per Rahner teologo e ritengono che la sua teologia abbia primariamente una dimensione mistica². Io condivido questa interpretazione e sono convinto che Rahner sia soprattutto un teologo, e l'intento della sua opera lo si possa descrivere con le stesse parole con cui egli ha descritto l'opera di Clemente Alessandrino:

«il problema di cui Clemente in primo luogo si occupò fu quello della vita cristiana nel mondo, del superamento cristiano del mondo in seno al mondo, della conquista cristiana del mondo che deve essere indotto a riconoscere Dio. Egli intende essere mondano e sovramondano nello stesso tempo [...] . Non ha voluto modificare nessun dogma cristiano mediante la filosofia, si propose soltanto di formulare la verità tradizionale del cristianesimo nel linguaggio scientifico del suo tempo. Se la sintesi rimase incompiuta e i concetti adottati non sono ancora del tutto cristianizzati, giacché tradiscono ancora la loro provenienza pagana, se le formulazioni talora deformano un'idea cristiana, che gli preme tradurre nel linguaggio filosofico e ha conservato troppe idee dei suoi maestri pagani, non per questo possiamo giudicare troppo severamente un uomo in ricerca di nuove vie; dobbiamo invece ricordare che non ebbe il tempo di creare qualcosa di compiuto e fu appunto il primo a tentare l'organizzazione di tutta la dottrina cristiana in un sistema filosofico»³.

A scapito di ogni equivoco, comunque, va precisato che, quando si sostiene che la teologia rahneriana ha una primaria dimensione mistica, non si vuol dire che Rahner sia un teologo mistico secondo il senso comune che si dà a questa parola, bensì che egli è filosofo e teologo allo stesso tempo. Certo, nel fare riferimento alla dimensione mistica della teologia, bisogna intendere la mistica nel suo giusto contesto storico e teologico. E nel contesto della tradizione cristiana e specialmente della tradizione gesuitica-ignaziana, osserva Vorgrimler,

² Per la documentazione relativa cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, 41-48.

³ M. VILLER – K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica*, (nuova edizione italiana con prefazione di K.H. Neufeld), Queriniana, Brescia 1991, 73-74. Sul ruolo particolare di Clemente Alessandrino nell'interpretazione e traduzione filosofica delle verità del cristianesimo, cf. H. CHADWICK, *Il puritano tollerante*, in ID., *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, La Nuova Italia, Firenze 1995, 37-70.

«“mistica” vuol dire che la teologia rahneriana nasce dalla preghiera, è accompagnata dalla preghiera e conduce alla preghiera. Questa preghiera è essenzialmente legata all’ascolto della Parola di Dio»⁴.

D’altra parte, il voler individuare nella dimensione mistica la chiave di lettura della teologia rahneriana non comporta automaticamente la sottovalutazione o l’esclusione della sua dimensione filosofica e metafisica.

La base “metafisica” del pensiero teologico rahneriano, a giudizio unanime dei suoi interpreti e studiosi, è costituita principalmente dai suoi due scritti filosofici. All’inizio della sua riflessione teologica, infatti, Rahner intende soprattutto rispondere alla domanda: perché un uomo può in genere udire Dio? Come si svolge la ricezione d’una rivelazione di Dio? Da queste domande

«prende avvio il programma teologico di Rahner, sulle tracce di Tommaso, in dialogo con Kant, l’idealismo tedesco, Heidegger, ma anche guidato da Ignazio di Loyola e dal valore del ruolo che i sensi dell’uomo hanno per il fondatore della Compagnia di Gesù nel rapporto con Dio»⁵.

La prima opera filosofica, con la quale Rahner ha invano cercato di ottenere il titolo di dottore in filosofia con il prof. Martin Honecker di Friburgo, viene pubblicata ad Innsbruck nel 1939, presso l’editore Felizian Rauch, con il titolo *Geist in Welt*⁶.

In questa sua ricerca dottorale, Rahner prende in esame un testo della Somma Teologica di S. Tommaso D’Aquino, *S. Th.*, I, q. 84, a.7: «utrum intellectus possit actu intelligere per species quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata», e vuole dimostrare, con un suo procedimento molto personale, non condiviso dal suo direttore di tesi, che il conoscere umano si compie in primo luogo e principalmente nel mondo

⁴ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, Morcelliana, Brescia 1987, 85.

⁵ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, op. cit., 15.

⁶ K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, (bearbeitet von Albert Raffelt), Benziger-Verlag, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.B. 1996. Per il testo italiano, basato sulla seconda edizione del 1957, al quale facciamo riferimento nelle nostre citazioni, cf. K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, (a cura di Massimo Marassi e Achille Zoerle, introduzione di Johannes B. Lotz), Vita e Pensiero, Milano 1989.

dell'esperienza, poiché lo spirito umano è sempre legato all'esperienza, è volto al fenomeno (*conversio ad phantasma*). "Spirito" sta a significare la forza umana che, protendendosi al di sopra del mondo sensibile, conosce ciò che è "metafisico". "Mondo", invece, designa la realtà che è accessibile all'esperienza immediata dell'uomo.

Partendo dal fatto che l'uomo si interroga sull'essere, Rahner afferma che l'essere può essere conosciuto, altrimenti la domanda sull'essere, che implica già una qualche forma di conoscenza, sarebbe impossibile⁷. Per principio, l'uomo e l'essere sono orientati l'uno verso l'altro. Essere e vero sono interscambiabili, e l'essere in quanto tale, in ultima analisi, è essere-presso-di sé, cioè autocoscienza (*Sein ist Beisichsein*)⁸. Siccome l'essere è una realtà indivisibile, la conoscenza di un determinato oggetto comporta la conoscenza dell'essere nella sua totalità. Ma, per un altro verso, la domanda sull'essere rivela anche che l'uomo non possiede tutto l'essere. È la materia, cioè il non essere, che impedisce che l'intelletto si identifichi con l'essere e, allo stesso tempo, pone in contatto con il mondo esterno, perché possa essere percepita la forma dell'oggetto esterno⁹.

⁷ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 60: «Per essere se stesso, egli pone necessariamente la domanda sull'essere nella sua totalità. Questa domanda è il dovere che egli stesso è e nel quale l'essere interrogato si mostra, è presente e nello stesso tempo si nasconde, essendo ciò che è necessariamente posto in questione. Nell'essere della domanda che l'uomo è (cosicché il domandare è il suo bisogno) si annuncia proprio l'essere interrogato e contemporaneamente esso si nasconde nella sua problematicità».

⁸ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 70-71: «L'essere è l'unità originariamente unificante di essere e conoscere nella loro unità realizzata nell'essere conosciuto [...]». L'essere è già l'unità originariamente unificante di essere e conoscere, è *onto-logico*; e ogni unità attuale di essere e conoscere nell'esercizio della conoscenza è solo il potenziamento di quella sintesi trascendentale che l'essere è "in sé". Abbiamo esposto la sintesi del complesso ragionamento rahneriano in I. SANNA, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Paoline, Roma 1970, 41-120, ed espresso le nostre perplessità sulla reale identità di essere e conoscere (311-315). Analoghe perplessità e critiche sono state espresse da E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung*, Kolhammer, Stuttgart 1966, 52 ss., e da C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, 46-87.

⁹ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 75: «Questo "altro" da una parte deve essere reale, dall'altra non può avere l'essere in sé e da sé. Questo ambito vuoto e in sé indeterminato dell'essere di un ente, nel quale l'essere è tale che non è per sé ma per quest'altro, e dunque non è "presso sé", si chiama in termini tomisti *materia prima*. Si capisce allora che conoscere e conoscibilità in quanto essere-presso-sé e poter-essere-presso-sé stanno in un chiaro rapporto con la relazione dell'essere alla *materia*».

La seconda opera filosofica è sorta da una serie di 15 lezioni che Rahner tenne nell'estate del 1937 alla Settimana delle Scuole Superiori a Salisburgo: *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (Per il fondamento di una filosofia della religione). Il volume, con il titolo *Hörer des Wortes* (Uditori della parola), appare nel 1941 presso la Kösel di Monaco di Baviera¹⁰. Con questo studio, Rahner, a partire dalla problematica sulla conoscenza intellettuale discussa in *Spirito nel mondo*, sviluppa una sua antropologia metafisica, in stretto rapporto con la teologia fondamentale.

Secondo lui, bisogna anzitutto dimostrare che l'uomo, per natura, si deve occupare di verità storiche, ed in un secondo tempo, che egli si deve occupare della verità storica per eccellenza: Gesù Cristo. L'antropologia metafisica, perciò, analizza l'uomo secondo la sua capacità di percepire la parola di Dio che si rivela nella storia. A tale riguardo, Rahner affronta il problema se e come l'uomo sia aperto ad una rivelazione di Dio, anche nel caso in cui questa rivelazione non si dovesse necessariamente realizzare. È un problema metafisico e teologico allo stesso tempo, alla cui base sta la riflessione sull'"essenza" dell'uomo. L'uomo è spirito nel mondo, cioè è necessariamente nel mondo, per essere spirito. Non solo, ma l'uomo stesso è fenomeno, anche se il più spirituale. Pertanto, anche l'Essere Assoluto può fenomenizzarsi e, qualora lo faccia, ciò avviene precisamente nell'uomo. Se questo Essere Assoluto non si rivela, non parla, ciò non vuol dire che esso non esista. Esso esiste comunque. Ed allora, la realtà più significativa della storia umana non sarebbe la rivelazione di Dio, ma il silenzio di Dio. Secondo questa prospettiva, l'uomo è appunto, per essenza, un uditore, un ascoltatore della Parola di Dio.

«L'uomo è l'ente che è dotato di una spiritualità recettiva, aperta sempre alla storia e nella sua libertà in quanto tale si trova di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione, la quale, nel caso che si verifichi, si effettua sempre mediante "la parola" nella sua storia, di cui costituisce la più alta realizzazione. L'uomo è colui che ascolta nella storia la parola del Dio libero. Solo così egli è quello che deve essere. Un'antropologia metafisica è completa solo quando concepisce se stessa come la

¹⁰ K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 4, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, (bearbeitet von A. Raffelt), Benziger-Herder, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.B. 1997. L'edizione italiana, cui facciamo riferimento, si rifà a questa nuova edizione: K. RAHNER, *Uditori della parola*, (Presentazione di Alfredo Marranzini. Traduzione di Aldo Belardinelli), Borla, Torino 1967.

metafisica di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione di Dio trascendente»¹¹.

2. La dimensione filosofica della teologia rahneriana

Se, ora, si tiene conto di questa base metafisica della teologia rahneriana, si capisce perché, secondo Rahner,

«non è possibile fare teologia scientifica senza un contenuto filosofico [...] . La teologia implica necessariamente una filosofia, e lì per lì è indifferente di quale filosofia si tratti. L'importante è che la filosofia si renda conto della propria riflessione e si inserisca nella teologia dopo tale riflessione filosofica»¹².

D'altra parte, si può senz'altro condividere l'osservazione di Neufeld, secondo la quale

«se Karl Rahner è teologo, ciò non è accaduto contro la filosofia. Questa venne da lui considerata e stimata come una componente irrinunciabile della teologia e per essa egli sempre rivendicò e difese questa funzione»¹³.

Questa dimensione filosofica, in concreto, può essere esaminata sotto un duplice aspetto. Un primo aspetto prende in considerazione il rapporto tra la filosofia e la teologia dal punto di vista generale e, direi quasi, normativo. Si esamina, cioè, come dovrebbe essere in sé, secondo Rahner, il rapporto tra la filosofia e la teologia. Un secondo aspetto, invece, prende

¹¹ K. RAHNER, *Uditori della parola*, op. cit., 208-209. Cf G.B. SALA, "Uditore della parola" di Karl Rahner, in "Rassegna di Teologia", 42 (2001), 341-365.

¹² K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, 74-75.

¹³ K.H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 161. Rahner è e si sente propriamente solo teologo, tanto da meravigliarsi che la sua opera abbia suscitato delle ricerche filosofiche, come scrive nella lettera indirizzata a P. Eicher, a proposito del suo volume *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*: «Per parte mia vorrei essere un teologo e nient'altro, e ciò semplicemente per il fatto che non sono un filosofo e non presumo di poterlo essere. Né per questo disprezzo la filosofia e neppure la ritengo come poco importante; ho invece un rispetto sacro per essa [...] . In ogni caso io non sono un filosofo e nondimeno esistono dei libri filosofici a proposito di quello che ho scritto. La cosa è sorprendente»: K. RAHNER, *Semplice chiarimento a riguardo della propria opera*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, *Nuovi Saggi*, VI, Paoline, Roma 1978, 733-734.

in considerazione come questo rapporto si presenti concretamente nell'opera teologica rahneriana. Nel presentare questa ulteriore dimensione, prescindiamo da una divisione cronologica del pensiero rahneriano in due fasi, una prima che andrebbe dalle due sue opere maggiori sino al 1970, ed una seconda che va dal 1970 all'anno della sua morte. Questa seconda fase è stata definita dal teologo francescano Y. Tourenne, del Centre Sèvres di Parigi, come la fase dell'*ultimo Rahner*¹⁴.

Che ci sia uno sviluppo ed una maturazione nel pensiero di Rahner, infatti, è un dato così evidente, che nessuno, penso, lo può in alcun modo contestare. Il Rahner di *Spirito nel mondo*, del 1939, non è di certo il Rahner del *Corso fondamentale sulla fede*, del 1976. D'altra parte, sia il Concilio Vaticano II, sia la grande rivoluzione del 1968, portarono nella Chiesa e nella società enormi cambiamenti che non potevano non influire anche nella riflessione teologica di Rahner, così priva di schemi fissi, per un verso, e così legata e quasi dipendente dalla vita e dalle problematiche di tutti i giorni, per l'altro verso. Di conseguenza, anche la concezione del rapporto filosofia-teologia ha conosciuto uno sviluppo ed una evoluzione, che sono sfociati in una radicalizzazione stessa di questo rapporto. Ma non bisogna dimenticare che l'evoluzione e la stessa radicalizzazione di questo rapporto sono l'espressione di una permanenza e continuità del medesimo¹⁵. Per cui, pur prendendo atto delle due tappe in cui si vuole dividere la concezione del rapporto suddetto, e che Neufeld, diversamente dal Tourenne, colloca nel periodo della seconda guerra mondiale, la prima, e

¹⁴ Cf. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner. "Aborder au sans-rivage". Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez "le dernier Rahner"*, Du Cerf, Paris 1995. Cf anche K.H. NEUFELD, *La relation entre la philosophie et théologie selon Karl Rahner*, in *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Lethielleux-Le Sycomore, Paris-Namur 1983, 85-108. Cf. anche M. CHOJNACKI, *Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in diese Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1996.

¹⁵ Cf. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, op. cit., 67. A. CARR, in *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula, Montana 1977 (tesi con D. Tracy), presenta Rahner come "teologo filosofico", ed afferma che la continuità tra il primo e l'ultimo Rahner è rappresentata dal suo metodo. Una voce molto critica e polemica sul metodo teologico rahneriano in generale è quella di E. RUPP, *Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie*, Humanitas Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden-Frankfurt 1973.

in quello dopo il Concilio, la seconda¹⁶, noi riteniamo valida ed opportuna l'esposizione dei contenuti di questo rapporto, considerandolo in se stesso e non secondo il suo sviluppo cronologico.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e teologia in se stesso¹⁷, Rahner afferma che nella realtà concreta dell'uomo esiste sempre un mutuo rapporto ineliminabile tra gli orizzonti di comprensione e gli oggetti che si comprendono. In fondo, orizzonte di comprensione e cosa compresa si presuppongono a vicenda. Di conseguenza, le premesse che il messaggio cristiano crea sono già inevitabilmente e necessariamente date nel profondo dell'esistenza umana, e, nello stesso tempo, sono create da questo messaggio. Tale messaggio infatti invita l'uomo a porsi davanti alla verità reale del suo essere, davanti a quella verità dalla quale è inevitabilmente avvolto, e che corrisponde allo spazio infinito del mistero incomprensibile di Dio.

In altri termini, le premesse dalle quali si parte per fare della teologia riguardano l'essere dell'uomo, in modo particolare il suo essere sempre strutturato storicamente, e, perciò, in costante confronto con il messaggio storico del cristianesimo. Esse, quindi, riguardano qualcosa che è accessibile a quella riflessione teoretica e a quell'autointerpretazione dell'esistenza umana, che si chiama filosofia. Ma proprio queste premesse sono anche, nel contempo, il contenuto di una teologia conforme alla rivelazione, che si rivolge all'uomo, proponendogli un messaggio, che gli svela la sua natura sempre orientata alla storia.

Quando, perciò, si parla della necessità di elaborare una antropologia quale presupposto per l'ascolto e la comprensione dell'autentico messaggio del cristianesimo, non ci si deve preoccupare di distinguere metodologicamente nella maniera più pura possibile tra procedimento filosofico e procedimento teologico.

«Anche la più originaria filosofia dell'esistenza umana, quella che si fonda su se stessa ed è la più trascendentale, viene sempre elaborata solo in seno all'esperienza storica. Anzi, essa è addirittura un momento nella storia dell'uomo e non può quindi essere come se l'uomo non avesse fatto quelle esperienze (almeno di ciò che noi chiamiamo grazia, anche se a sua volta neppure questa ha bisogno di essere riflessa,

¹⁶ Cf. K.H. NEUFELD, *La relation entre la philosophie et la théologie selon Karl Rahner*, op. cit., 90.

¹⁷ Sul tema in generale, cf. TH. SHEEHAN, *Karl Rahner: the philosophical foundations*, Athens, Ohio University 1987.

concepita e oggettivata come tale) che sono appunto quelle del cristianesimo. Una filosofia assolutamente immune da ogni teologia è semplicemente impossibile nella nostra situazione storica. L'autonomia fondamentale di tale filosofia può consistere soltanto nel riflettere sulla propria origine storica e nel chiedersi se si senta ancor sempre obbligata verso tale origine storica e soprannaturale ritenuta come valida, nonché nel chiedersi se questa esperienza, che l'uomo fa con se stesso, possa essere fatta anche oggi in maniera valida e vincolante. Viceversa, anche la teologia dommatica intende dire all'uomo quel ch'egli è e che pur sempre rimane, anche quando egli non accetta e non crede al messaggio del cristianesimo. La stessa teologia implica dunque un'antropologia filosofica, che fa sì che questo messaggio sorretto dalla grazia possa essere elaborato in maniera genuinamente filosofica e lo affida alla responsabilità propria dell'uomo»¹⁸.

3. Rapporto tra dimensione filosofica e Rivelazione

Che, in generale, esista un rapporto tra teologia e filosofia è provato dalla lunga storia della riflessione teologica e dall'uso che viene fatto delle categorie filosofiche nell'ambito della tradizione ecclesiastica. La stessa formulazione originaria della Rivelazione e la sua predicazione sono avvenute attraverso concetti e parole umane che lasciano trasparire una comprensione filosofica dell'uomo, e quindi una comprensione che precede la stessa Rivelazione¹⁹. Rahner, però, non si accontenta della semplice constatazione dell'esistenza del rapporto, ma tenta di fondare la ragione della necessità per la filosofia e la teologia di istituire un tale rapporto, e vuole capire come e perché la Rivelazione e la riflessione su di essa diano origine a una filosofia come scienza autonoma, e come la teologia presupponga una filosofia autonoma come condizione della sua possibilità.

Innanzitutto, secondo quanto afferma lo stesso Vaticano I, il nostro Autore ricorda che esiste una duplice forma di conoscenza di Dio e del mondo, quella della "ragione naturale" e quella della "Rivelazione". Anche se si afferma che la filosofia non può mai emanciparsi totalmente

¹⁸ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 46-47.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in *Sacramentum Mundi*, IV, Morcelliana, Brescia 1975, 4. Questa tradizione è stata inaugurata sin dall'epoca dei Padri. Clemente Alessandrino riconosceva che il dato di fede ha bisogno di essere interpretato: «la dilucidazione coopera con la tradizione della verità, e la dialettica aiuta a non cadere nelle eresie che sopravvengono» (*Stromata*, I, 20: PG 8, 814). Per sottolineare lo stretto e inscindibile legame d'interdipendenza tra teologia e filosofia, l'Alessandrino arriva a definire quest'ultima «quasi un terzo testamento» (*Stromata*, VI, 5, PG 9, 262).

dalla fede, esistono, dunque, due forme di sapere, due discipline, diverse per origine e per natura, ma non in contraddizione necessaria tra di loro, e disposte ad incontrarsi, per stabilire come si possa dialogare. Sia la teologia che la filosofia, sempre secondo il Vaticano I, hanno la possibilità di una vera conoscenza di Dio. E queste affermazioni vogliono dire, in altri termini, che l'uomo ha a che fare inevitabilmente con Dio, anche anteriormente ad ogni Rivelazione cristiana esplicita. L'entrata di Dio nella storia avviene in forme ed esperienze sconosciute. Ma è l'uomo, che, con la sua ricerca e la sua intelligenza, scopre tali modalità, e soprattutto scopre dove queste modalità possono essere sperimentate²⁰.

Siccome, ora, il luogo dove può essere sperimentata l'entrata di Dio nella storia è, in concreto, la grazia, il rapporto di unità che esiste tra filosofia e teologia è da individuare, di conseguenza, proprio nella natura della grazia. La grazia, infatti, in quanto autocomunicazione di Dio all'uomo, racchiude in sé l'esistenza e la natura dell'uomo, come un suo momento intrinseco. Essa non è uno stato spirituale della persona, e non coincide neppure con nessun oggetto specifico posseduto da quest'ultima, bensì è la determinazione della stessa persona. La grazia in tanto esiste, in quanto esiste un soggetto che sia da essa determinato. Non esiste un soggetto senza la grazia, ma non esiste neppure una grazia senza un soggetto. Nella pratica, poi, per il singolo soggetto personale, la grazia rappresenta lo stato della sua divinizzazione.

La stessa realtà si verifica nella rivelazione di Dio all'uomo. Anche in questo caso, la rivelazione di Dio è conosciuta e creduta da un uomo, che già in precedenza sa qualcosa di Dio, anche senza una rivelazione positiva. Anzi, la rivelazione di Dio è appunto possibile, per l'uomo, solo in base a questo suo pre-sapere apriorico. In definitiva, proprio per il fatto che sia la grazia, sia la rivelazione presuppongono un soggetto personale come loro destinatario, la teologia presuppone una filosofia, ossia una preventiva conoscenza di sé da parte dell'uomo. Affinché, poi, questo rapporto di interdipendenza tra le due realtà non pregiudichi la dignità ed autonomia della rivelazione e della teologia, esso deve essere interpretato nel senso che il sapere umano previo alla rivelazione è solo la condizione di possibilità della rivelazione stessa. Questo significa che non si preclude

²⁰ Cf K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in *Nuovi Saggi*, I, Paoline, Roma 1968, 138-139; *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia*, in *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 103 ss.

l'autonomia e la dignità della rivelazione e quindi della teologia, e, allo stesso tempo, che non si rendono la rivelazione e la teologia troppo indipendenti dalla filosofia.

La rivelazione presuppone, quindi, come condizione della sua possibilità, colui per il quale tale rivelazione avviene in maniera gratuita e libera. Si potrebbe anche dire che Dio ha voluto permettere una verità filosofica, come la possibilità, da parte dell'uomo, della ricerca e dell'esperienza di Dio; ricerca ed esperienza che possono essere anche rifiutate, di modo che la grazia di Dio rimane sempre grazia, e, come tale, può essere sempre accettata o rifiutata. La teologia richiede, allora, la filosofia, come scienza libera e distinta, poiché solo a chi si comprende liberamente e in modo autonomo, l'apertura di Dio nella rivelazione può apparire come un atto di amore gratuito. Paradossalmente, la rivelazione ha bisogno della possibilità del rifiuto da parte della filosofia (almeno come possibilità), per poter essere e rimanere grazia.

In sintesi, si può dire che la filosofia, per il fatto che è la scienza prima, ossia la scienza del fondamento, al di sopra della quale vi è solo la verità piena ed effettiva, non può non rimandare a Dio, come alla verità piena ed al mistero assoluto. La filosofia costituisce un sapere che rimanda a Dio, naturalmente, secondo una prospettiva trascendentale, nel senso che essa costituisce l'uomo come un possibile uditore della Parola di Dio. Ma proprio perché la filosofia rimanda al mistero assoluto solo in modo trascendentale, non può mai raggiungere adeguatamente questo mistero, così come neppure può raggiungere adeguatamente la piena comprensione dell'esistenza e dell'uomo. Perciò, essa deve autolimitarsi, deve lasciarsi superare dalla rivelazione, deve ammettere che essa non potrà mai raggiungere il campo della rivelazione, ossia del mistero assoluto. Tutt'al più, essa lo può solo indicare, ma mai raggiungere.

Da parte sua, la teologia non può considerare questa indicazione del mistero assoluto fatta dalla filosofia come un qualcosa di superfluo, perché, di fatto, essa rappresenta, per l'uomo, la condizione di possibilità di udire la Parola di Dio rivelata. La filosofia è soprattutto la condizione di possibilità della teologia. Si potrebbe aggiungere che la filosofia è, in pratica, anche un momento della stessa teologia, per il fatto che, in teologia, l'uomo riflette sul dato della rivelazione, confrontandolo con la totalità della sua comprensione esistenziale ed esistenziale, che è propria della filo-

sofia. In conclusione, quando l'uomo vuole riflettere sulla rivelazione, fa della filosofia nella teologia, e la teologia ha un avvio filosofico, perché la Rivelazione si appella a tutta l'esistenza umana, è aperta all'autocomprensione dell'uomo, ed anzi contiene questa stessa autocomprensione.

In questo modo, si instaura un circolo ermeneutico tra teologia e filosofia, che può essere percepito, tuttavia, solo in teoria e non in pratica. Se la teologia presuppone la precomprensione della filosofia, a sua volta, la filosofia presuppone la precomprensione della teologia. Rahner ammette, così, la possibilità della "filosofia pura", ma solo a livello metodologico, perché poi la nega a livello pratico.

4. Il metodo trascendentale e la Rivelazione

Dopo aver accennato brevemente alla base metafisica della teologia rahneriana e alla conseguente dimensione filosofica di questa, passiamo ad esporne una applicazione pratica, quale si verifica nel metodo trascendentale. Iniziamo col mettere in evidenza le ragioni per cui, secondo Rahner, diventa necessario l'uso di questo metodo in teologia.

La società contemporanea presenta spiccate caratteristiche di pluralismo concettuale, politico e anche religioso, di enorme potenziamento delle conoscenze tecniche e scientifiche, di raggrinzimento delle concezioni dogmatiche delle verità o meglio delle formule di fede. Queste caratteristiche, per un verso, rendono più complesso e difficile l'accesso alla fede cristiana da parte di un uomo che rifiuta indottrinamenti e vecchie formule, e, per l'altro verso, evidenziano un grosso problema, sempre posto e mai risolto nella storia della teologia: quale rapporto è possibile stabilire tra una religione rivelata e la decisione personale della fede?

Se, secondo Rahner, quindi, la fede dell'uomo moderno deve avere un rapporto esistenziale con l'esperienza umana, se la fede non può essere solo "saputa" ma anche accolta e vissuta e tradotta in comportamenti e valori, sorge il problema di come un evento storico determinato possa avere un significato vitale per un uomo che vive in un tempo molto lontano da quell'evento. Sorge infatti il dilemma che è presente in ogni religione rivelata fondata su eventi storici. O la teologia accentua l'unicità di un evento storico, e allora la formula di fede diventa un qualcosa di un altro tempo che non tocca minimamente l'esperienza umana. O la teologia accentua la realtà sovratemporale e sovrastorica della natura umana, e

allora la vera storia diventa solo “un caso di” questa natura umana, e non accade nella storia niente di realmente nuovo. Ogni evento storico finisce per diventare solo la spiegazione della “propria” realtà²¹.

Se è così, se cioè la storia diventa una subordinata della natura umana, può essa avere un punto focale, un culmine unico, irripetibile, in un evento storico chiamato Gesù di Nazareth? È proprio necessario ed indispensabile per la mia vita e per la mia realizzazione che io debba avere un rapporto con questo evento storico?

La risposta a questo interrogativo richiede che si parta un pò da lontano, e cioè da come Rahner consideri l'uomo. Quest'ultimo, infatti, è sempre considerato come una realtà unitaria. L'uomo è sempre materia e spirito, corpo e anima, soggetto e oggetto, individuo ed essere sociale, libero e vincolato, ecc. Per cui, anche se nell'analisi concettuale della realtà degli oggetti di conoscenza vige la necessaria distinzione tra ciò che è a priori e ciò che è a posteriori, si deve comunque ammettere che di fatto nell'unità originaria dell'uomo le due dimensioni aprioriche ed aposterioriche sono congiunte. Ciò che è diviso nell'analisi concettuale è unito nella realtà storica e concreta.

Ora, è chiaro, che l'espressione “a priori” indica un dato che è presente sin dall'inizio nella mente umana, e che non è derivato dall'esperienza. Ma è anche vero che l'uomo ha sempre a che fare con il mondo che lo circonda e che costituisce il mondo della sua necessaria esperienza. L'uomo si muove all'interno di questo mondo e non possiede alcuna conoscenza che non sia in qualche modo mediata dai suoi sensi e perciò stesso legata a questo mondo. Ogni forma di sapere, ogni forma di conoscenza, tutte le esperienze che l'uomo può fare in questo mondo, sono un sapere, una conoscenza, un'esperienza a posteriori. Tutto il mondo concreto dell'esperienza, nel quale l'uomo pensa, vive, opera, gli stessi pensieri più intimi, ogni forma di conoscenza e di esperienza che l'uomo ricava dal mondo, sono chiamati da Rahner *categoriale*. L'aggettivo *categoriale* è usato in diversi modi di dire, come “oggetto categoriale”, il “mondo delle catego-

²¹ Per l'approfondimento del rapporto tra la storia come un insieme di fatti, cambiamenti, sviluppi che riguardano l'uomo, e la fede come risposta esistenziale all'offerta salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo, cf. lo studio di F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1996, specialmente pp. 178-183; 337-358.

rie”, “spiegazione o dispiegamento categoriale”, “fenomeno categoriale”, “concettualizzazione categoriale”, ecc²².

L'espressione *categoriale* significa, quindi, la realtà concreta, empirica, spazio-temporale dell'uomo, il mondo in cui l'uomo normalmente vive, si muove, opera. Rientra nella sfera della realtà *categoriale* anche la storia dell'uomo, di modo che l'espressione *categoriale* non indica solo ciò che l'uomo trova già esistente nell'universo dell'esperienza umana, ma anche ciò che egli stesso fa e ha fatto e “oggettivizza”. Per esempio, atti personali, come l'amore, la fedeltà, la gratitudine, sono senz'altro dei gesti interiori. Ma non sono solo ciò. Chi ama, chi è fedele, chi ringrazia, deve anche mostrare il suo amore, la sua fedeltà, la sua gratitudine. Il mostrare questi atti interiori è ciò che viene definito “oggettivizzazione”. Addirittura, Rahner usa l'espressione *categoriale* anche per i concetti. I concetti non sono solamente un qualcosa derivato dall'esperienza e quindi a posteriori; essi sono anche un cogliere ed afferrare qualcosa che si arriva a conoscere in qualche modo espressamente, ma che non si può esprimere direttamente con parole od immagini.

Il mondo categoriale nel quale l'uomo vive cambia continuamente. Esso è un mondo storico, e sottoposto ai condizionamenti storici, alla contingenza e mutabilità degli eventi storici. Se si vuole, allora, entrare in dialogo con questo mondo e con quest'uomo, bisogna rivolgersi a questo mondo e a questo uomo, così come sono, come si percepiscono e si sperimentano. La valenza antropologica, quindi, diventa una dimensione necessaria del pensiero e del metodo teologici. Quando si prende in considerazione una formula teologica, bisogna subito chiedersi: che cosa significa questa formula per l'uomo? Come vive l'uomo, che cosa sperimenta egli quando accoglie e condivide questa verità teologica? In principio non c'è la verità teologica, la formulazione dogmatica. In principio c'è l'uomo. Nel metodo teologico rahneriano, perciò, la prima questione è l'uomo, la prima considerazione è per la situazione storica concreta dell'uomo. Solo una precisa ermeneutica esistenziale ed una attenta analisi dell'essere

²² Cf. L.B. PUNTEL, *Zu den Begriffen “transzendental” und “kategorial” bei Karl Rahner*, in H. VORGRIMLER (Hrsg), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners*, Herder, op. cit., 189-198; N. KNOEPFFLER, *Das Gegensatzpaar “kategorial” und “transzendental”*, in ID., *Der Begriff “transzendental” bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1993, 80-82.

umano permettono di accertare ciò che è provvisorio, casuale, caduco, epocale, e ciò che è essenziale, congenito all'uomo, permanente, valido una volta per sempre.

La necessaria presa in considerazione della valenza antropologica nel fare teologia ha richiesto a Rahner come logica conseguenza l'adozione di un determinato metodo filosofico-teologico, che, però, non rappresenta e non si identifica con nessun sistema filosofico, anche se la terminologia più comune, nonché le problematiche affrontate, sono mutate da Heidegger.

Il metodo trascendentale, in quanto applicazione della domanda trascendentale ed esplicitazione dell'esperienza trascendentale, non ha dei contenuti ben precisi e definiti. Esso è piuttosto un determinato modo di porre domande: ci si domanda sui presupposti necessari, perché l'uomo si percepisca così come si percepisce; ci si domanda sulla condizione della possibilità della conoscenza umana e dell'azione umana.

5. Il posto della Scrittura nella teologia rahneriana

Se, infine, si deve considerare il posto della Rivelazione, ossia della Sacra Scrittura, nell'opera di Rahner²³, si può anzitutto osservare che gli inizi della riflessione cristologica e la sua stessa tesi di laurea in teologia dimostrano che gli interessi biblici non erano per niente assenti dalla sua riflessione, e ciò in un periodo in cui la teologia biblica aveva fatto grandi progressi in campo protestante, ma era ancora guardata con sospetto in campo cattolico. Quasi sicuramente, la sensibilità biblica di Rahner è stata più conseguenza della sua formazione gesuitica, plasmata dalla spiritualità degli esercizi spirituali di S. Ignazio, che non dei suoi particolari studi di esegesi, allora compiuti ancora secondo i rigidi schemi del metodo scolastico. Egli, tuttavia, per motivi ecumenici e pastorali, voleva presentare in modo convincente la figura di Gesù anche a tutti coloro che non accettano come vincolante una verità, per il semplice fatto che essa è basata sulla

²³ Relativamente a questo tema, cf. *Wort Gottes*, in LTHK, X, 1235-1238; *Sacra Scrittura e teologia* in *Nuovi Saggi*, I, op. cit., 163-175; *Esegesi e dommatica*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 205-260; *La cristologia tra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1972, 253-291; *Antico Testamento e dommatica cristiana*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, *Nuovi Saggi*, VI, op. cit., 273-293; *Libro di Dio-Libro degli uomini*, in *Società umana e Chiesa di domani*, *Nuovi Saggi*, X, Paoline, Roma 1986, 364-381; Cf. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970.

Parola di Dio. In una conferenza tenuta davanti ai responsabili dell'educazione religiosa scolastica della Westfalia, nel 1972, disse:

«non ritengo che quanto dirò presenti una colorazione confessionale e che di conseguenza non possa essere proposto contemporaneamente a insegnanti di religione protestanti e cattolici e ad altri pedagoghi. Forse mi sbaglio e ho troppa scarsa coscienza riflessa della mia provenienza teologica. Se però le mie affermazioni dovessero apparire troppo razionali e filosofiche, troppo poco desunte dalla Scrittura, prego di tener presente quanto segue: non possiamo semplicemente e in partenza mettere gli uomini di oggi (con cui abbiamo a che fare) a confronto con la Scrittura in maniera tale da presupporre la sua autorità formale come parola di Dio. Quel che essa ci dice, che ci dice su noi stessi, quel che è davvero centrale in questa affermazione su di noi deve convincerci per la sua verità *intrinseca* e a partire di qui deve renderci credibile la verità della Scrittura. Ma per esprimere in maniera chiara e breve questo contenuto specifico della Scrittura non è necessario far ricorso a un metodo direttamente esegetico e teologico biblico»²⁴.

Se, poi, la cristologia trascendentale è un metodo per arrivare alla conoscenza e ri-conoscenza delle verità cristologiche, e non già una esposizione completa di queste medesime verità, è più che normale che il suo punto di partenza non possa essere biblico, alla maniera di come esso comunemente si intende e si pratica in teologia, anche se esso, però, non è mai indipendente dal dato scritturistico ed esegetico. La fede in Gesù Cristo come portatore assoluto della salvezza, per il nostro Autore, non si basa solo sui dati dell'esegesi, che, spesso, non vanno oltre la probabilità storica, e lasciano molti problemi ancora aperti. La fede

«non poggia solo sui dati esegetici e sulla certezza che da essi deriva, ma anche sull'esperienza della grazia personale, su una certezza personale mai adeguatamente riflessa, che nasce dall'interno stesso della realizzazione cristiana della vita, dalla totalità della vita concreta del cristiano, dall'esperienza collettiva fatta dalla cristianità attraverso due millenni di storia. Questa fede potrà sempre identificarsi nelle parole che nel sesto capitolo del vangelo di Giovanni sentiamo da Pietro (6, 68 ss): chi abbandona il Cristo non può trovare altro luogo o persona, dove meglio riesca a chiarirsi il significato dell'esistenza»²⁵.

²⁴ Cf. R. KAMPLING, *Exegese und Karl Rahner*, in M. DELGADO – M. LUTZT-BACHMANN, *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, op. cit., 269.

²⁵ K. RAHNER, *La cristologia fra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, op. cit., 261.

Già nella concezione del rapporto tra la filosofia e la teologia Rahner aveva legittimato il ricorso al metodo indiretto, per conoscere una determinata verità cristiana, qualora il metodo diretto si fosse rivelato inadatto per diversi motivi, che qui non è il caso di enumerare. Ora, egli ribadisce la stessa convinzione nell'analisi del rapporto fede-scrittura, ed in base ad essa afferma che la certezza "umana", "esistenziale", per così dire, è più forte e viene prima della certezza "scientifica", "storica". La riflessione scientifica è senz'altro importante, addirittura indispensabile. Tuttavia essa non può mai essere pari o superiore all'originaria globale certezza della vita e dell'esperienza²⁶. La fede nella storia della salvezza ha un contenuto storico, non può rinunciare ad esso e quindi nemmeno ad una riflessione storica, ma non viene prodotta esclusivamente dalla riflessione scientifica.

«Sarebbe indiscutibile eresia dire che la fede nel Gesù come Cristo è affatto indipendente dall'esperienza storica e dall'autointerpretazione del Gesù pre-pasquale; errato sarebbe però anche pensare che i contenuti e la certezza della fede in Lui siano il semplice prodotto della riflessione storica quale viene attuata nell'esegesi»²⁷.

Va tenuto presente, inoltre, che la parola di Dio della rivelazione cristiana, perché sia vera parola efficace, deve essere sempre una parola "ascoltata". Questo significa che ciò che Dio ci dice ce lo dice solo attraverso le parole che noi stessi usiamo o i fatti storici che noi stessi sperimentiamo. Il dato oggettivo della rivelazione divina esiste sempre nell'enunciato soggettivo di un uomo, quindi nel suo ascoltare, nel suo credere, tanto da poter affermare che la storia della rivelazione e la storia della fede costituiscono i due momenti di un unico processo. Se si comprende realmente che «ciò che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli, lo avrete fatto a me» (*Mt 25, 40*), arriva a dire Rahner, si comprende adeguatamente il dogma cristologico, poichè nessuna richiesta può essere più radicale di quella che dice che il rapporto ultimo tra due uomini ha sempre e dappertutto a che fare con Lui²⁸.

In qualche modo, quindi, c'è un reciproco aiuto tra dommatica ed esegesi. La dommatica riflette sull'attesa, da parte di ogni cristiano, di un salvatore assoluto, di un mediatore assoluto di salvezza, e l'esegesi afferma

²⁶ Cf. *ivi*, 260.

²⁷ *Ivi*, 262.

²⁸ Cf. *ivi*, 278-279.

che l'autocomprensione che il Gesù pre-pasquale ha avuto di sé corrisponde esattamente a questo salvatore assoluto. La precomprensione trascendentale del dato cristologico, perciò, non prescinde dai risultati dell'esegesi circa il medesimo dato, ma li accoglie come sua norma e verifica. Talvolta, addirittura, la dommatica ha preceduto la stessa esegesi nell'individuare ed interpretare alcune verità riguardanti la persona di Gesù Cristo.

Per valutare, comunque, compiutamente il ruolo della Scrittura nella teologia e nella Chiesa secondo Rahner, bisogna tener conto anche della sua tesi sull'interpretazione e l'ispirazione della Scrittura, con la quale è stata inaugurata, nel 1958, la pubblicazione della collana delle *Quaestiones Disputatae*²⁹, e che ha suscitato e continua a suscitare ampio dibattito³⁰.

Secondo Rahner, dunque, la Scrittura è «un modo – sia pure privilegiato – in cui la storia media l'autocomunicazione rivelante di Dio all'uomo fino a renderla tematicamente espressa», per cui essa può essere considerata

«parola di Dio (a differenza di una parola *su* Dio) solo se viene vista in unità con ciò che chiamiamo grazia, autocomunicazione divina, Spirito, rivelazione trascendentale per grazia, fede»³¹.

Il punto di partenza, perciò, per capire il ruolo della Scrittura è l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo, che implica l'esistenza di una comunità ecclesiale, fondata sulla fede in Cristo. La Scrittura è considerata come il libro nel quale

«la Chiesa degli inizi rimane sempre concretamente afferrabile come entità normativa per noi, e precisamente come entità normativa che si è già distanziata da realtà che ovviamente sono pure esistite nella Chiesa primitiva, sì che esse non possono avere un carattere normativo per la nostra fede e per la vita della Chiesa successiva».

²⁹ K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Morcelliana, Brescia 1967. Cf. anche *La teologia della Sacra Scrittura in generale*, in *Sacramentum Mundi*, VII, op. cit., 537-552; *La Scrittura come libro della Chiesa*, in *Corso fondamentale sulla fede*, op. cit., 470-480.

³⁰ Cf. K.H. NEUFELD, *Die Schrift in der Theologie Karl Rahners*, in ID., *Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchener, Neukirchen 1987, 229-246.

³¹ K. RAHNER, *La Scrittura come libro della Chiesa*, op. cit., 471.

In altri termini, «la Scrittura deve essere vista come entità derivante dall'essenza della Chiesa intesa quale permanenza escatologicamente irreversibile di Gesù Cristo nella storia». Proprio a partire da questa base, essa deve essere considerata come un'entità normativa nella Chiesa³².

La Scrittura è l'oggettivazione normativa della Chiesa dell'epoca apostolica, o, detto in maniera diversa, la Chiesa del tempo apostolico oggettiva se stessa nella Scrittura. Perciò essa possiede il carattere e le peculiarità vincolanti che la Chiesa apostolica possiede nei confronti di tutti i tempi ad essa successivi.

Da questa natura particolare della Scrittura, intimamente collegata con la stessa natura della Chiesa, in quanto forma storica dell'autocomunicazione di Dio, deriva la proprietà dell'ispirazione. Se, infatti, la Chiesa, scrive Rahner,

«è fondata da Dio stesso attraverso il suo Spirito in Gesù Cristo; se la Chiesa primitiva quale norma per tutta la Chiesa futura è ancora una volta oggetto di un'azione divina qualitativamente unica; se la Scrittura è un elemento costitutivo di tale Chiesa primitiva quale norma dei tempi futuri, con ciò abbiamo già detto in misura sufficiente che Dio è autore delle Scritture, che le ha "ispirate", senza che a questo punto possa essere chiamata in aiuto una speciale teoria psicologica dell'ispirazione. Se Dio con una volontà assoluta, formalmente predefinente, storico-salvifica ed escatologica vuole la Chiesa primitiva quale segno indefettibile della salvezza per tutti i tempi e quindi con questa volontà pienamente determinata vuole tutto quanto è costitutivo per tale Chiesa (quindi tra l'altro anche e in maniera preminente la Scrittura), allora egli è l'autore ispirato della Scrittura, anche se l'ispirazione della Scrittura è "solo" un momento della paternità di Dio nei confronti della Chiesa»³³.

Un problema particolare, nel quale si rivela l'importanza fondamentale che Rahner attribuisce all'esegesi della Scrittura, è senz'altro la questione del Gesù storico. È ormai un dato pacificamente acquisito, documentato appunto dall'esegesi moderna, che l'autocomprensione del Cristo pre-pasquale è raggiungibile e precisabile fino ad una certa misura, ma non è del tutto ovvia e neppure coincide immediatamente con gli enunciati fatti su di lui dopo la Pasqua dalla comunità e dal successivo dogma della Chiesa. Per cui, il problema essenziale che si pone al dom-

³² *Ivi*, 472.

³³ K. RAHNER, *La Scrittura come libro della Chiesa*, op. cit., 476.

matico è quello di sapere se i risultati dell'odierna esegesi sul Gesù pre-pasquale, sulla sua autoconsapevolezza, sull'interpretazione da lui data alla propria funzione e persona, possano ancora essere presi come punto di avvio per intendere la cristologia neotestamentaria di Paolo e di Giovanni, e come fondamento sul quale poggiare il dogma ecclesiale di Gesù Cristo. La convinzione di Rahner a questo proposito è che l'esegesi ci permette anche oggi di dire che il Gesù pre-pasquale è l'evento assoluto ed escatologico della salvezza³⁴.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *La cristologia tra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, op. cit., 275. Il Documento della Pontificia Commissione Biblica su Bibbia e cristologia, pubblicato nel 1984, anno della morte di Rahner, nel fare un breve inventario dei metodi di approccio alla cristologia, colloca il nostro Autore, insieme a P. Teilhard de Chardin, H. Küng, E. Schillebeeckx, nel gruppo "Cristologia e antropologia", che esamina «metodi di approccio diversi che hanno in comune il fatto di cercare il punto di partenza nei diversi aspetti sociali dell'esperienza umana e dell'antropologia». Per quanto riguarda il nostro Autore, il Documento scrive: «Secondo K. Rahner, il punto di partenza della riflessione cristologica va cercato nell'esistenza umana, analizzata con un metodo cosiddetto "trascendentale", e che consiste fondamentalmente in conoscenza, amore e libertà. Ora, queste dimensioni dell'esistenza sono totalmente attualizzate nella persona di Gesù durante la sua vita terrena. Con la sua risurrezione, con la sua vita nella Chiesa e con il dono della fede che lo Spirito santo fa ai credenti, Gesù rende possibile a tutti la realizzazione del progetto umano che, senza di lui, fallirebbe». Dopo questa descrizione della proposta rahneriana, il Documento, prima richiama il rischio degli approcci antropologici in genere, che consiste nel «minimizzare certe componenti di questo essere complesso che è l'uomo nella sua esistenza e nella sua storia; di qui può derivare una cristologia mutilata» (1271), e poi, per quanto riguarda Rahner in particolare, precisa che «i saggi speculativi su un'analisi filosofica dell'esistenza umana rischiano di essere respinti da coloro che ne rifiutano le basi. I dati biblici non sono certo trascurati, ma spesso devono essere ripresi valutandoli più adeguatamente secondo le esigenze della critica e della pluralità di cristologie all'interno del Nuovo Testamento. Solo allora l'antropologia filosofica può essere confrontata sia con l'esistenza personale del Gesù terreno, sia col ruolo del Cristo glorificato nell'esistenza cristiana» (1272): PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, in EV, IX, 1236.1271.1272, pp. 1197-1199. 1225-1227.