

**La Critica di Cornelio Fabro
al Pensiero Filosofico di Karl Rahner
e alcune Conseguenze Teologiche**

**[The Criticism of the Philosophical Thought
of Karl Rahner by Cornelio Fabro
and Some Theological Consequences]**

MAURO GAGLIARDI

PONTIFICAL ATHENAEUM REGINA APOSTOLORUM

maurogagliardi@yahoo.it

Abstract

This article presents in the first part the strong criticism that Cornelio Fabro has offered of the philosophical thought of Karl Rahner. Such exposition is accompanied by observations and an updated bibliography. The second part highlights the connection between the philosophical thought, developed by Rahner especially in his youth, and the theological vision that the German thinker developed in his decades-long career, in which he has gained worldwide attention especially as a theologian. The article critically examines some of the more important articulations of the theological thought of Rahner, a consequence of the philosophical approach that Fabro has shown not to be without some problematic elements.

1. “Partecipazione e Causalità”

Cornelio Fabro (1911-1995) religioso stigmatino e sacerdote¹, in ragione della sua profonda conoscenza dell’opera di san Tommaso d’Aquino, non

¹ Per una visione globale sull’Autore, cf. R. Goglia, *Cornelio Fabro. Profilo Biografico Cronologico Tematico da inediti, note di archivio, testimonianze*, EDIVI, Segni (RM) 2010. Importante per comprendere l’evoluzione del pensiero fabriano è: C. Fabro, *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite* (R. Goglia – E. Fontana, ed.), *ibid.* 2011. Un raccolta recente di studi è quella proposta da A. ACERBI (ed.), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, EDUSC, Roma 2012. Per quanto poi riguarda in particolare il pensiero metafisico, cf. J.A. MITCHELL, *Being and Participation. The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2012, 2 voll.

poteva non notare e denunciare l'interpretazione del pensiero dell'Angelico proposta un celebre teologo del XX secolo, il gesuita tedesco Karl Rahner (1904-1984)². Come è ben noto, Fabro ha avuto un ruolo determinante nella riscoperta contemporanea del pensiero di san Tommaso, dando un contributo importante e originale per comprenderne il pensiero filosofico, in particolare in ambito metafisico. Egli non poteva pertanto tollerare che altri diffondessero una versione, che egli riteneva distorta, dell'insegnamento del Dottore Comune in materia.

Nell'opera *Partecipazione e Causalità*, Fabro ha citato Rahner in due punti. Una prima volta, alle pp. 45-48 della nuova edizione curata dalla EDIVI, corrispondenti alle pp. 43-45 dell'edizione SEI del 1960. Una seconda, davvero *en passant*, a p. 54 della nuova edizione (p. 52 di quella precedente). Nonostante la brevità dell'esposizione su Rahner in *Partecipazione e Causalità*, possiamo dire che queste pagine costituiscono la base del noto studio successivo dal titolo *La svolta antropologica di Karl Rahner*, nel quale il filosofo stimmatino dedicherà, come vedremo, un'analisi dettagliata e puntigliosa al pensiero rahneriano in materia gnoseologica e metafisica.

È necessario pertanto richiamare innanzitutto ciò che il Nostro scrive in *Partecipazione e Causalità*. La breve sezione in cui espone il pensiero rahneriano si trova all'interno dell'"Introduzione" al volume, in particolare sotto il paragrafo IV dal titolo "Interpretazioni recenti", in cui Fabro riassume le posizioni di alcuni studiosi che hanno tentato una rilettura di san Tommaso alla luce del pensiero moderno e in particolare di influssi kantiani, hegeliani e heideggeriani. Cita in particolare F.M. Sladeczek³, che cerca – a suo dire – di conciliare le posizioni basilari del tomismo con la metafisica di Suárez. Indice di questo tentativo è il fatto che Sladeczek, cercando di determinare il significato di *esse*, accantona la controversia sulla

² K. Rahner è noto per aver scritto molto. Si contano 1651 sue pubblicazioni (4744 contando anche le ristampe e le traduzioni) La versione aggiornata al 2016 della *Bibliographie Karl Rahner* curata da Albert Raffelt, che raccoglie sia i titoli di Rahner che una selezione di studi sulla sua opera, è disponibile anche *online* all'indirizzo: <https://www.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnersc.pdf> [15/02/2017].

³ Cf. F.M. Sladeczek, "Die verschiedene Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin", *Scholastik* 5 (1930), 192-209; 523-550.

distinzione reale di *essentia* ed *esse*, che per Fabro, sulla scia di san Tommaso, è invece fondamentale.

Dalla lettura dell'opera di Sladeczek, egli prende spunto per trattare brevemente anche di Rahner, che per Fabro si muove nella stessa prospettiva suareziana circa l'interpretazione dell'*esse* tomistico⁴. Padre Fabro cita la prima edizione del libro *Geist in Welt*, pubblicata nel 1939, il cui sottotitolo è *Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*⁵. L'analisi di Rahner parte "dalla corrispondenza che san Tommaso afferma fra l'ordine delle funzioni logiche e l'ordine reale: precisamente, mentre alla prima apprensione corrisponde la sfera dell'essenza, alla funzione del giudizio corrisponde l'*esse*" (p. 46² = p. 43¹). Fabro riconosce che Rahner ha colto correttamente alcuni punti del pensiero dell'Angelico, come il fatto che l'*esse* tomistico non vada inteso come la pura realtà di fatto, intesa quasi "come il suolo indifferente sul quale, come su qualcosa di omogeneo e di indistinto, debbano stare le essenze" (*ibid.*). Però egli denuncia anche il fatto che nel volume rahneriano ci sono molte "espressioni assai interessanti ma che sono lasciate nella più imbarazzante ambiguità" (*ibid.*). In particolare, l'ambiguità riguarderebbe il concetto esatto di *esse* proposto dal pensatore tedesco. Fabro, già in *Partecipazione e Causalità*, ne offre un'interpretazione, che però accompagna con formule prudentziali: una volta dice "mi sembra" e un'altra "sembra che": quindi volutamente non emette un giudizio definitivo quando afferma che Rahner confonde l'*esse* tomistico, che Fabro fa coincidere con l'*actus essendi*, con la *entitas* in

⁴ Circa la non distinzione, nel pensiero suareziano, tra *esse* ed *essentia*, cf. C. Fabro, *Neotomismo e suarezismo*, Edivi, Segni (RM) 2005, soprattutto l'ultima parte (pp. 111-147). Anche Denis Bradley concorda con l'interpretazione in chiave suareziana della metafisica rahneriana: "*Spirit in the World* appears to reinstate a "Suarezian" identification of Being and Essence" (D.J.M. Bradley, "Rahner's *Spirit in the World*: Aquinas or Hegel?", *The Thomist* 41 [1977], 181). Rahner stesso ha dichiarato di aver ricevuto, dalla Compagnia di Gesù in Germania, una formazione filosofica di stampo suareziano: cf. K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste* (P. Imhof - H. Biallowons, ed.), Città Nuova, Roma 1994, 68. Egli, d'altro canto, cita l'articolo sopra menzionato di Sladeczek come fondamentale per tutto l'*Excessus II*, dedicato al tema de "L'*esse* in san Tommaso", del suo libro *Geist in Welt* (cit. nella nota seguente).

⁵ Pubblicato presso l'editore Rauch di Innsbruck. In particolare, Fabro richiama l'«Excessus II»: *Das "esse" bei Thomas*, pp. 114 ss.

senso aristotelico, ossia come l'astratto di *ens* (p. 48² = p. 45¹). Evidentemente, Fabro stesso si rende conto di avere bisogno di uno studio più attento e scrupoloso, prima di potersi pronunciare in modo più netto sulle posizioni di Rahner. Questo studio verrà effettuato dieci anni più tardi.

2. "La svolta antropologica di Karl Rahner"

Nel 1970, Cornelio Fabro presentò al VII Congresso Tomistico uno studio più diretto e dettagliato del pensiero di Rahner, pubblicato purtroppo con gravi errori di stampa nella rivista *Divus Thomas*, sotto il titolo di "Antropologia esistenziale e metafisica tomistica". Insoddisfatto di quella pubblicazione, egli ne approntò una nuova versione, ampliata e corretta, che uscì per i tipi della Rusconi di Milano nel 1974 e che recava il titolo definitivo de *La svolta antropologica di Karl Rahner*.

Rispetto ai cenni contenuti nelle poche pagine di *Partecipazione e Causalità*, ci troviamo qui dinanzi ad uno studio molto puntiglioso del pensiero filosofico di Rahner, quale emerge da due sue opere giovanili, che hanno fatto da sfondo allo sviluppo successivo del pensiero del teologo tedesco. Le due opere sono la già menzionata *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*⁶. Il primo testo fu composto come tesi dottorale in filosofia, la quale fu però respinta dallo stesso direttore M. Honecker (1888-1941), con la conseguente decisione dei superiori del giovane gesuita di destinarlo agli studi teologici⁷. Il testo fu pubblicato anni dopo, e precisamente nel 1939 in prima edizione e nel 1964 in seconda; mentre *Hörer des Wortes* apparve nel 1940 in prima e nel 1963 in seconda edizione, rielaborata da J.B. Metz⁸. Fabro

⁶Una presentazione di poco precedente, ma molto più sintetica, dell'ontologia rahneriana, ugualmente basata sullo studio di queste due opere è quella di R. LAPOINTE, "L'ontologie de Karl Rahner", *Dialogue* 8 (1970), 592-611. L'Autore rimane tuttavia oscillante nella valutazione del pensiero metafisico di Rahner.

⁷Per altri dettagli biografici ed una breve presentazione del pensiero teologico rahneriano, cf. F. KERR, *Twentieth-Century Catholic Theologians. From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Blackwell, Oxford 2007, 87-104.

⁸Cf. K. RAHNER, *Geist in Welt*, cit., 1939, 1964²; ID., *Hörer des Wortes. Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1940, 1963². Fabro utilizza come sigle per le due edizioni della prima GW¹ e GW²; e per la seconda: HW¹ e HW². Ci atteniamo al suo uso.

ha condotto uno studio serrato di questi due saggi, che ha letto in lingua originale, confrontando costantemente le due edizioni in cui sono stati pubblicati: difatti in diverse occasioni egli fa notare i cambiamenti o le omissioni intervenuti tra la prima e la seconda edizione di ognuno dei due volumi. Fabro, inoltre, riporta molti brani delle due opere, a volte in tedesco, altre fornendo una sua traduzione italiana. Un limite del suo libro *La svolta antropologica* consiste però nella ripetitività con cui l'Autore insiste su certi punti, seguendo d'altro canto lo sviluppo dei due volumi rahneriani, che tornano numerose volte a ribadire determinate affermazioni, adducendo a sostegno diversi testi tomistici, naturalmente secondo la peculiare interpretazione di essi operata da Rahner medesimo.

Al di là di questa annotazione, bisogna riconoscere che il libro di Cornelio Fabro è uno studio davvero notevole per il rigore del metodo e dell'impianto, e difficilmente contestabile quanto ai contenuti. Sembra di poter dire che a tutt'oggi, in ambito italiano, non esista critica più serrata al pensiero *filosofico* di Rahner⁹.

Secondo Fabro, l'errore fondamentale del gesuita tedesco consiste nel travisamento del pensiero filosofico di san Tommaso, prodotto attraverso un'ermeneutica parziale, ambigua ed erronea dei testi dell'Angelico¹⁰. Rahner, esponente del tomismo trascendentale¹¹, cerca di conciliare il tomismo con il

⁹ Ancor prima di Fabro, aveva mosso serie critiche al pensiero filosofico rahneriano B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg im Br. 1967. Il testo rappresenta una critica radicale del "mascheramento pseudotomistico" di Maréchal e K. Rahner.

¹⁰ Muove la stessa accusa alla filosofia di Maréchal: G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln 1959. Su Joseph Maréchal, cf. anche F. LIVERZIANI, *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Liber, Roma 1974.

¹¹ È noto l'influsso esercitato sul pensiero filosofico di Rahner dal tomismo trascendentale del suo confratello Joseph Maréchal (1878-1944), su cui si può vedere l'articolo di D.J.M. BRADLEY, "Transcendental Critique and Realist Metaphysics", *The Thomist* 39 (1975), 631-667. D'altro canto, la dipendenza intellettuale da Maréchal è stata riconosciuta dallo stesso Rahner: cf. M. KRAUSS - K. RAHNER, *La fatica di credere*, Paoline, Roma 1986, 49; K. RAHNER, *Confessare la fede*, cit., 69-70. Da parte sua, John Knasas sintetizza l'inquadramento di Rahner all'interno del tomismo trascendentale con queste parole: "One of the commanding currents of thought in Catholic circles since the Second

pensiero moderno, incentrato sul soggetto, e per far ciò è portato ad interpretare i testi tomistici in modo nuovo¹². A detta di Fabro, l'interpretazione non è tuttavia solo nuova, bensì errata, sicché Rahner pretende di giungere a conclusioni opposte rispetto a quelle di san Tommaso, pur utilizzando i suoi testi, i quali però vengono estrapolati dal loro contesto e rilette in accordo ad un'opzione filosofica previa. Sin dalla prima pagina del volume, Fabro dichiara che questa operazione intellettuale non è altro che una forma di razionalismo, ed esplicitamente richiama i nomi di Hermes, Günther e Frohschammer¹³.

Non è qui necessario richiamare la dottrina gnoseologica di san Tommaso, né c'è bisogno di dimostrare che la teoria metafisica dell'Angelico, pur essendo chiaramente connessa in modo molto stretto con la gnoseologia, non si identifica semplicemente con essa. Per l'Aquinate, infatti, l'ontologia precede logicamente la gnoseologia, in quanto le cose sono conosciute perché esistono e non viceversa. Secondo la critica fabriana, Rahner ha esattamente negato ciò, affermando la priorità del *verum* sull'*ens* e cercando di subordinare l'essere della metafisica al trascendentale moderno della conoscenza, che egli chiama *Vorgriff*, parola con cui indica l'apriori conoscitivo presente nell'uomo. In questo modo, Rahner fa scivolare la metafisica nella linea scotista-suareziana (SA, p. 14) e travisa il tomismo per-

Vatican Council has been Transcendental Thomism. Though its proponents differ among themselves, it is safe to say that the common inspiration is that Thomistic metaphysical conclusions can be arrived at through a Kantian-style transcendental method. The emphasis is on the knower's conditions of knowing, not upon the known. Karl Rahner was a significant figure in this movement. Rahner's popularity is undoubtedly connected with his ability cogently to work out attractive theological positions from his version of Transcendental Thomism. In any case, his theology does have this basis. It is a basis that receives extensive elaboration in Rahner's *Spirit in the World*" (J.F.X. KNASAS, "Esse as the Target of Judgment in Rahner and Aquinas", *The Thomist* 51 [1987], 222).

¹² Cf. anche A. GALLI, "L'esistenzialismo è una metafisica religiosa?", *Sacra Doctrina* 48 (1967), 529-537.

¹³ Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, 5 (d'ora in poi SA). Georg Hermes (1775-1831), Anton Günther (1783-1863) e Jakob Frohschammer (1821-1893): filosofi e teologi, esponenti del razionalismo di lingua tedesca, le cui dottrine sono state condannate dal Magistero della Chiesa (cf. DS 2738-2740; 2828-2831; 2850-2861).

ché, affidandosi al concetto di “trascendentale” invalso in epoca moderna¹⁴, capovolge l’asse della conoscenza dalla trascendenza all’immanenza (SA, p. 15).

Non è richiesto in questa sede neppure riassumere in modo puntuale la lunga esposizione attraverso la quale Fabro argomenta questo suo giudizio della filosofia rahneriana. Possiamo limitarci a ricordare solo alcuni snodi principali della sua trattazione. Secondo Fabro, il nodo della questione è “l’ermeneutica trascendentale dell’essere, ovvero il rapporto essere-conoscere a partire dalla soggettività umana” (SA, p. 17). In quest’ottica, la posizione di Rahner si definisce sulla chiave di volta della “soggettività umana come fondamento dello svelarsi dell’essere e dell’ermeneutica della divina rivelazione” (*ibid.*), dal che si deduce che questa impostazione non viene applicata dallo studioso gesuita solo in ambito filosofico, ma anche teologico.

Il punto di partenza dello studio gnoseologico – anche se a rigor di termini bisognerebbe dire gnoseologico-metafisico – di Rahner è la *conversio ad phantasmata*, ossia il riferimento indispensabile delle specie intelleggibili ai contenuti rappresentativi sensoriali (SA, p. 18). Il problema però sta nel fatto che Rahner intende la *conversio* non come questione psicologica o gnoseologica, ma come vera e propria questione metafisica (SA, p. 19). Fabro si chiede come mai il gesuita tedesco ponga il punto di partenza del suo studio filosofico proprio nella *conversio*, che è, secondo il filosofo stimmatino, un punto periferico e derivato della gnoseologia di san Tommaso. Fabro si dice meravigliato del fatto che Rahner salti direttamente ad esso, tralasciando i momenti previi, che in realtà costituiscono la ragione di possibilità della stessa *conversio* (SA, p. 24). Egli tuttavia dissolve il proprio stupore citando un testo in cui Rahner spiega che “La questione della *conversio ad phantasmata* è la questione della possibilità della metafisica sul fondamento di un’intuizione che accade nell’orizzonte di spazio e tempo”¹⁵. Da queste parole, si evince che Rahner interpreta la gnoseologia

¹⁴ Egli ammette: “Ho studiato un tomismo filosofico [...] *infetto di trascendentalismo*” (K. RAHNER, *Confessare la fede*, cit., 75).

¹⁵ GW¹, p. 13; GW², p. 42 cit. in SA, p. 32.

di san Tommaso non come riferentesi ad un processo di conoscenza per astrazione, bensì ad una corrispondenza esistenziale tra conosciuto e conoscente. Lo spirito dell'uomo non è concepito come una facoltà che può conoscere in astratto, al di là quindi dello spazio e del tempo, ma sempre e solo in situazione esistenziale. Si comprende così anche il titolo del libro *Geist in Welt*: l'uomo non possiede uno spirito capace di conoscere astraendo dal mondo sensibile i concetti. L'uomo è sempre uno spirito nel mondo (SA, p. 33). Qui si trova una delle chiavi del pensiero filosofico rahneriano, quella per cui vi è un'unità originaria, una *ursprüngliche Einheit*, di essere e conoscere, essere ed essere conosciuto, dalla quale consegue l'impossibilità di distinguere chiaramente gnoseologia e metafisica. Perciò per Rahner, che chiaramente è in questo seguace di Heidegger, ogni metafisica è sempre anche un'analitica dell'uomo (SA, p. 34). Rahner spinge a tal punto questo pensiero, da giungere a identificare l'essere concreto delle cose con la sensibilità dell'uomo in atto, scrivendo: "L'essere è perciò la stessa coscienza sensibile in atto" (SA, p. 45).

Si comprende ora il motivo per cui il pensatore tedesco faccia della *conversio* e non della *abstractio* il punto di partenza della sua dottrina gnoseologica: di fatto, per lui *conversio* e *abstractio* coincidono. Esse restano distinguibili a livello teorico, ma in realtà la conoscenza umana avviene per Rahner in un atto unico: l'atto di conoscere l'essere negli enti storici e locali, collocati grazie agli apriori che l'uomo possiede in sé come pre-dati di spazio e tempo (SA, p. 46). Fabro riassume con le parole: "Il principio direttivo è che il *lumen* dell'intelletto umano si applica soltanto ai fantasmi della sensibilità, quindi l'uomo conosce soltanto l'*essentia rei materialis*, ossia il mondo situato nello spazio e nel tempo: il lume dell'intelletto (agente) è il *Vorgriff*, che ci è dato soltanto come l'apriori formale, come forma della *species intellegibilis* la quale include sempre l'intuizione sensibile, il *phantasma*" (SA, pp. 147-148).

Un punto capitale consiste dunque nel fatto che per Rahner inizio e fondamento della riflessione metafisica è il presentarsi dell'essere dell'ente, in quanto tale presentarsi è l'attuarsi del soggetto conoscente come interpretazione e scambievolmente appartenenza di sensibilità e intelletto. Essere è poter essere conosciuto: *Sein ist Erkenntseinkönnen* (SA, p. 47). Ma, man-

tenendosi sempre in ambito speculativo heideggeriano, Rahner aggiunge ancora un'ulteriore precisazione: "Quando l'uomo diventa metafisico, in quanto è con il singolo essente qui e ora, egli è già da sempre con l'essere nel Tutto"¹⁶. Conoscendo gli enti, l'uomo conosce l'essere, perché ogni cosa viene conosciuta con il Tutto e nel Tutto. Perciò, più che conoscere gli enti, l'uomo conosce l'essere e dunque egli è definibile come apertura assoluta e illimitata all'essere (SA, p. 48). Anche se Fabro non lo annota, queste affermazioni rahneriane sono rilevanti, perché fanno emergere la mentalità tipicamente scotista-nominalista del loro Autore, mentalità che – con uso improprio del termine – potremmo definire "occasionalista". Infatti, da queste riflessioni, si vede con una certa chiarezza che per Rahner il contatto con gli enti è semplicemente un'occasione attraverso cui lo spirito umano si eleva alla conoscenza dell'essere. Non si tratta, però, di una conoscenza nuova, acquisita mediante il processo astrattivo, ma solo di un nuovo modo di conoscere, fornito occasionalmente dal contatto con gli enti¹⁷. Questa impostazione avrà poi molte ripercussioni in diversi ambiti del pensiero teologico dell'Autore.

Qui, comunque, Fabro fa ben emergere il tema della centralità del soggetto umano, da Rahner inteso come apertura trascendentale infinita a tutto l'essere, nel quale si conoscono gli enti. La definizione stessa dell'uomo è data dal gesuita tedesco in riferimento alla facoltà conoscitiva. Egli scrive testualmente: "L'essenza dell'uomo è l'assoluta apertura per ogni essere, ovvero, per dire questo con una parola, l'uomo è spirito"¹⁸. Questa definizione dell'uomo è – se si concede l'espressione – sconvolgente,

¹⁶ GW¹, p. 41; GW², pp. 80-81.

¹⁷ Aggiungiamo, a quelle fornite da Fabro, una citazione da GW¹, p. 40, che conferma questa interpretazione che stiamo chiamando "occasionalista": "la metafisica non è – scrive Rahner – come una singola scienza, la scoperta di qualcosa che finora non si conosceva, bensì la scoperta di ciò che si è già sempre conosciuto". E alle pp. 43-44 scrive: "La metafisica come scienza c'è propriamente solo laddove [...] ciò che già sempre si è conosciuto viene sviluppato in un lavoro sistematico e rigorosamente concettuale, nel quale l'uomo cerca di rappresentarsi in concetti quella metafisica che egli ha già sempre praticato nel proprio essere e nel proprio agire".

¹⁸ HW¹, p. 50; HW², pp. 54-55 cit. in SA, p. 48.

sia perché definisce l'essenza dell'uomo senza alcun riferimento alla corporeità¹⁹, sia perché identifica questa essenza con la facoltà conoscitiva, la quale a sua volta si attua sempre nel/con il Tutto. Rahner evita di parlare di "identità" in senso assoluto tra essere e conoscere, ma parla, come si è detto, di unità originaria o fontale tra i due. Perciò può giungere a scrivere: "Essere e conoscere è la stessa cosa – *Sein und Erkennen ist dasselbe*"²⁰. Ora, questo *dasselbe*, questa stessa cosa, non è altro che il farsi dell'uomo nel mondo (*Geist in Welt*) come soggetto storico, il suo aprirsi all'infinito nell'orizzonte dello spazio e del tempo (SA, pp. 49-50).

Conseguenza di tutto questo è la risoluzione della metafisica nella fenomenologia o analitica esistenziale: per dirla in termini più espliciti, l'uomo, la soggettività umana è divenuta il punto di volta nella questione sull'essere (SA, p. 51). Ecco illustrati i fondamenti filosofici di quella "svolta antropologica" (*anthropologische Wende*) che renderà Rahner famoso soprattutto in ambito teologico²¹. Di particolare importanza in questa im-

¹⁹ "It is for this reason that we feel that the metaphysical methodology of the transcendentalists inevitably leads one to embrace an exaggerated intellectualist position which is radically incapable of offering a satisfactory synthesis of the complex totality of man's in-the-world-experience. The human intellect is not spirit in the unqualified sense as is the intellect of the angels. Rather it is a spirit necessarily ordered to a world in which spirit is participated and shared, yet which is as truly material as it is spiritual. As a human intellect the intellect of man is united to a body, yet not in such a way that body totally contains it as it does other corporeal forms, for its power exceeds the capacity of body. It is its basic body-orientation which permits us to distinguish the human spirit from the angelic and define it as the form of a body" (J.B. REICHMANN, "The Transcendental Method and the Psychogenesis of Being", *The Thomist* 32 [1968], 503-504). Invece, per Giovanni Cavalcoli, "Rahner oscilla fra una concezione materialista dell'uomo – l'uomo come misto inscindibile di materia e spirito e come risultato dell'evoluzione della materia – e una concezione ultraspiritalista – l'uomo come autocoscienza e autotrascendenza" (G. CAVALCOLI, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Fede & Cultura, Verona 2009, 134).

²⁰ GW¹, pp. 41-42; GW², p. 82 cit. in SA, p. 49.

²¹ I due saggi più indicativi del Nostro sulla svolta antropologica in teologia sono: K. RAHNER, "Teologia e antropologia", in *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1969, III, 45-72; ID., "Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia", in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1970, IV, 11-30. Ignazio Sanna nota che negli scritti di Rahner non c'è tanto una definizione, quanto piuttosto una descrizione della svolta antropologica. "In negativo – scrive Sanna – essa

stazione è il già menzionato *Vorgriff*, che il pensatore tedesco intende come pre-concetto dell'essere in base al quale la soggettività umana esiste ed opera. Si può dire che nella visione rahneriana il *Vorgriff* addirittura domina lo spirito dell'uomo, costituendo l'orizzonte decisivo per tutti i suoi atti, tanto sensibili quanto intellettuali, che poi per Rahner coincidono nell'unico atto del conoscere, come si è già notato. Il *Vorgriff* è ciò che consente allo spirito umano di esistere – perché esso è definito come apertura all'essere – e di operare nel processo conoscitivo, il quale giunge a perfezione solo nel giudizio, nel quale l'intelletto umano afferma o nega la copula "è", utilizzando la sua capacità sintetica componente o dividente. Fabro ne deduce che, stando così le cose, la pretesa apertura assoluta dell'uomo sull'essere è in realtà una chiusura su quel *Vorgriff* che egli ha in sé come apriori pre-dato: dunque, chiusura nel soggettivismo e nell'immanenza (SA, p. 55)²².

Di grande rilievo è la già menzionata importanza del giudizio, che in Rahner viene ricompreso come realizzarsi del soggetto nel giudizio (SA,

viene descritta come la necessità di non considerare l'uomo come un tema teologico accanto ad altri temi, di negare che sia possibile fare degli enunciati su Dio, che non siano allo stesso tempo anche degli enunciati sull'uomo e viceversa. [...] In positivo, essa viene descritta come la necessità di affrontare qualsiasi argomento teologico, partendo dallo studio delle condizioni necessarie per la sua conoscenza nel soggetto umano, dalla dimostrazione che esistono nell'uomo tali condizioni aprioristiche per la conoscenza dei differenti oggetti, dall'indicazione di come e perché esse implicino già di per sé stesse qualcosa sull'oggetto conosciuto a posteriori, sul modo, sul metodo e sui limiti della sua conoscenza" (I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, 97-98).

²² Anche John Knasas offre una valutazione molto critica della filosofia del giudizio rahneriana: "*Spirit in the World* contains a massive misconstrual of the *esse* grasped in judgment. This is no esoteric point of Thomistic exegesis. A correct appreciation of the *esse* targeted in judgment shows that no necessity for making a transcendental turn exists. [...] Such a turn, at least in Rahner's case, ineluctably leads to a curtailment of metaphysics. Kant is not defeated at his own game" (J.F.X. KNASAS, "*Esse as the Target of Judgment*", cit., 222). L'ultima frase di Knasas, secondo cui Kant non può essere sconfitto se si seguono le regole del gioco da lui fissate, forse si riattacca a quanto scritto quasi vent'anni prima dal gesuita James Reichmann: "The advocates of the transcendental method are clearly striving to bring to completion the task Fr. Joseph Maréchal first undertook, namely, to answer Kant on his own grounds and in his own terms" (J.B. REICHMANN, "*The Transcendental Method*", cit., 459).

p. 61), dato che egli rifiuta l'«intenzionalità» del conoscere, propria del pensiero di san Tommaso – vale a dire il riferimento del soggetto conoscente ad un oggetto conosciuto che è realmente distinto da sé. Per Rahner, il conoscere ha riferimento immanente al soggetto conoscente e al suo *Vorgriff*, che si afferma nella copula del giudizio. Perciò egli sovrappone e identifica l'esistenza con la conoscenza che l'uomo ha di sé, o autoconsapevolezza, ed esprime questa indebita identificazione con la nota formula: *Sein ist Bei-Sich-Sein*. E questo è il motivo per cui Rahner identifica *ens* e *verum*, dando tra l'altro il primato al secondo sul primo (SA, p. 63), perché secondo lui “l'uomo nel conoscere pensa l'oggetto e lo rappresenta come una cosa (*Ding*) al modo delle cose del mondo, poiché in generale non può apprendere (rappresentarsi) oggetto alcuno senza la *conversio ad phantasmata*” (SA, p. 150). Così l'unica conoscenza dell'essere (e quindi l'unica metafisica) è quella del giudizio che si dà nella *conversio*. Ma in Rahner la *conversio* coincide anche con il ritorno dello spirito a se stesso. Leggiamo ancora le parole con cui egli si esprime nel suo inconfondibile stile: “Conoscere è l'essere-con-sé dell'essere e questo essere con sé è l'essere dell'essente. L'entità (la potenza di essere) dell'essere di un essente si determina pertanto per Tommaso mediante la *reditio super seipsum*, la potenza di essere secondo il grado della possibilità di poter essere con sé”²³.

Rahner lega l'essere delle cose al giudizio che si esprime su di esse. Egli trascura il primo momento del conoscere, la *simplex apprehensio*, la quale riconosce l'esistenza delle cose in sé e per sé. San Tommaso – seguendo Aristotele – riconosce che l'essere oggettivo e reale delle cose è il fondamento della loro conoscibilità e verità, come si evince ad esempio dal testo classico del suo *Commento alla Metafisica* dello Stagirita, in cui l'Aquinate scrive: “*Non enim ideo tu es albus, quia nos vere existimamus te esse album; sed e converso, ideo existimamus te album, quia tu es albus. Unde manifestum est quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et*

²³ GW¹, pp. 41-42; GW², p. 82. Fabro aggiunge citazioni a HW¹, pp. 50, 88, 146, 157, 206 e *passim*: SA, p. 64.

oratione"²⁴. Per l'Angelico, infatti, "*Verum consequitur ens*"²⁵. E se è vero che anche per Tommaso il giudizio rappresenta il momento apicale nel processo conoscitivo umano²⁶, è anche vero che per lui il giudizio si emette componendo o dividendo i concetti, ricavati per via di astrazione, la quale a sua volta si fonda sulla *simplex apprehensio*. Invece Rahner afferma la principio del giudizio rendendolo autonomo rispetto ai momenti previi del processo gnoseologico: d'altro canto, non ci si potrebbe aspettare altro, dato che egli ha premesso che le fasi del processo conoscitivo non sono realmente distinguibili, perché il conoscere avverrebbe, secondo lui, in un atto unico, che includerebbe tutti i momenti, distinti solo teoricamente. In Rahner l'*esse* non è altro che l'*est* della copula del giudizio, cioè l'atto del soggetto in quanto opera la sintesi rispetto ai dati di esperienza (SA, p. 157). L'*esse*, che per san Tommaso è l'*actus entis prout ens est in se* (vale a dire *extra animam*), è trasformato dal gesuita tedesco in puro atto di coscienza. Conoscere non è afferrare la verità dell'*ens*, bensì prendere coscienza di sé da parte del soggetto (SA, p. 163).

A questo riguardo, dobbiamo notare ancora un ulteriore aspetto, che consegue anch'esso dalla già denunciata coincidenza che il pensiero rahneriano postula tra i distinti momenti del processo conoscitivo: Rahner ritiene non solo che l'astrazione e il giudizio coincidano, ma che la stessa sensibilità umana non sia altro che un prodotto interno allo stesso processo del conoscere umano. Lo spirito dell'uomo fa scaturire da sé la propria sensibilità, la quale però non viene qui intesa come capacità di conoscenza della materia, bensì dell'essere in generale, cioè dello spirito stesso in quanto non sensibile. Lo spirito produce la propria sensibilità nella brama per l'essere, che però coincide con lo spirito stesso! Così la struttura apriori dello spirito diventa anche la forma del dato sensibile, perché la sensibilità in fondo non è alcunché di distinto dallo spirito che conosce se stesso in altro o come altro (SA, pp. 185-186).

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In IX Metaph.*, lect. 2, n. 1897.

²⁵ *Ibid.*, n. 1903.

²⁶ Cf. ID., *De Veritate*, 1, 3.

In questo modo, Rahner supera completamente il tema dell'errore nella conoscenza. Identificando tutta la conoscenza con il giudizio in cui il soggetto mette la copula, il giudizio stesso si trova ad essere giudice assoluto, senza alcun tribunale che lo giudichi. La verità del giudizio coincide, infatti, con il suo stesso attuarsi (SA, pp. 66-67). A sostegno di questa tesi, che davvero non si può mantenere in base alla lettera ed allo spirito dei testi tomistici²⁷, Rahner adduce la citazione del *De Anima* di Aristotele riportata da san Tommaso in *Summa Theologiae* I, 87, 1 ad 3: "*Idem est intellectus et quod intelligitur*", dove però egli si guarda bene dal riportare la protasi: "*In his quae sunt sine materia*". È chiaro che l'essenza degli spiriti creati è immediatamente trasparente al loro intelletto, ma ciò non vale per l'uomo, il quale per natura si volge, nello stato della vita presente, alle cose materiali e sensibili e conosce il proprio intelletto solo quando esso è posto in atto dalle specie intenzionali astratte dal mondo sensibile mediante il lume dell'intelletto agente, come spiega l'Angelico nel corpo dello stesso Articolo²⁸. Ma siccome Rahner ha definito l'uomo essenzialmente come spirito, è chiaro che tenda ad assimilarlo agli spiriti creati, detti comunemente angeli. Secondo Fabro, abbiamo qui un chiaro esempio di er-

²⁷ "My opinion is that Rahner misunderstands Aquinas. In sum, for Aquinas a thing is called a being not by a judgmental extrinsic reference of the thing to absolute *esse*, but a judgmental grasp of the *esse* intrinsic to the thing. It is a being because it is grasped in judgment as a *habens esse*. No appeal to an *apriori* of the intellect is necessary" (J.F.X. KNASAS, "Esse as the Target of Judgment", cit., 230).

²⁸ Per un confronto sul tema dell'intelletto agente, si può vedere R.M. BURNS, "The Agent Intellect in Rahner and Aquinas", *The Heythrop Journal* 29 (1988), 423-449, in cui l'Autore mostra come Rahner abbia ignorato la natura delle discussioni del secolo XIII sull'intelletto agente e abbia proiettato sulla questione elementi provenienti dall'idealismo moderno, finendo per confondere l'intelletto agente con la volontà e questa con il desiderio naturale. Sembra concordare con Burns il domenicano Giovanni Cavalcoli: "La coscienza previa rahneriana [*Vorgriff*] assomiglia alla "precomprensione" (*Vorverständnis*) di Heidegger: anche questa è un'esperienza originaria pre-empirica e preconettuale dell'essere (*sein* [sic]), anche se di carattere emotivo e progettante (*Entwurf*) o "estatico", legata alla "cura" (*Sorge*), che pone la "trascendenza". Infatti, come è noto, per Heidegger "la verità è libertà". Egli confonde pertanto l'*ordo specificationis*, proprio dell'intelletto, con l'*ordo exercitii*, proprio della volontà e dell'affettività" (G. Cavalcoli, *Karl Rahner*, cit., 27; cf. anche p. 126).

meneutica ideologica condotta sui testi tomistici, che ne forza chiaramente il senso (SA, p. 71).

Un altro esempio piuttosto clamoroso consiste in una citazione della *Summa contra gentiles*, II, 99: un testo che Rahner riporta con forte valore probante per le sue tesi, in questo modo: “*Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*” (sottolineatura nostra). Fabro nota che la citazione è riportata con un grave errore, lì dove si usa il sostantivo *perfectio* al nominativo, invece dell’aggettivo *perfecto* in ablativo. L’edizione critica della *Contra gentiles* riporta infatti il testo in questo modo: “*Intellectus in actu perfecto est intellectum in actu*”. Dunque, mentre san Tommaso parla dell’«intelletto in atto perfetto», Rahner legge: “la perfezione dell’intelletto in atto”. Rispetto ad una svista così grave, Fabro dichiara che è “esilarante la versione-parafrasi rahneriana che traduce come genitivo *l’intellectus* del *textus princeps*” e parla di “interpretazione sballata, poiché l’unità-identità [tra intelletto e oggetto conosciuto] di cui parlano Aristotele e san Tommaso non è ontologica primaria, come vuole Rahner, ma ontologica secondaria, cioè il soggetto *diventa* l’oggetto assumendo in sé – come sviluppo del proprio essere – la forma intenzionale (*per similitudinem*), e ciò vale tanto per il senso quanto per l’intelletto” (SA, p. 100). Ma Rahner riporta un testo che nella versione originale afferma: “L’intelletto in atto perfetto è l’intelletto in atto”, in una versione errata che viene tradotta con un senso molto diverso, anche se a cambiare nel testo latino è solo una lettera: “La perfezione dell’intelletto in atto è l’intelletto in atto”²⁹.

In base a questi ed altri esempi, Fabro si sente dunque sicuro nel dichiarare che “il ricorso a san Tommaso non ha per Rahner il significato di una fonte ma soltanto quello di un pretesto che giunge fino alla manomissione dei testi e alla deformazione dei contesti” (SA, p. 117). E in altro luogo non si trattiene e scrive: “Orripilante esegesi completamente a rovescio del tomismo” (SA, p. 194)³⁰.

²⁹ Fabro torna sulla questione dell’errata citazione di questo testo in un *excursus* finale del suo libro (cf. SA, pp. 217-226).

³⁰ Al contrario, l’agostiniano Francis Caponi sostiene che “the central argument Rahner makes in accomplishing this goal [quello di giustificare la possibilità di una me-

Mediante questa ricostruzione della critica fabriana, che qui abbiamo brevemente sintetizzato, si nota come Rahner abbia trasportato nel cattolicesimo l'affermazione di M. Heidegger³¹, secondo cui la metafisica si fonda sull'antropologia. Anzi Rahner – che ha riconosciuto in Heidegger un suo fondamentale maestro³² – ha spinto ancora più in là questa posizione, giungendo a far coincidere metafisica ed antropologia mediante l'unificazione del trascendentale col trascendente e, in un secondo momento, anche della teologia con l'antropologia³³ (SA, p. 95).

tafisica all'interno dell'orizzonte di spazio e tempo] – the conscious but unthematic affirmation of the Absolutely Real is a condition of the possibility of knowing the worldly, finite real – is dependent upon St. Thomas's metaphysics of participation, which Rahner develops as an intrinsic part of his metaphysics of knowledge" (F.J. CAPONI, "Karl Rahner and the Metaphysics of Participation", *The Thomist* 67 [2003], 375-376). Senza entrare qui nei dettagli, possiamo individuare facilmente il punto debole della posizione di Caponi nel fatto che egli sostiene la derivazione dell'ontologia rahneriana da quella tomista in base alla metafisica della partecipazione dell'Aquinate. Lo stesso Caponi, però, riconosce a più riprese che in Rahner il tema della partecipazione è quasi del tutto trascurato. Ad esempio si legge a p. 386 del suo articolo: "Rahner himself never draws sustained attention to the theme of participation. He uses the term infrequently, even when arguing for the continuity between his own work and that of St. Thomas".

³¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, F. Cohen, Bonn 1929, 1951², 186. Più in generale, si veda: R.L. HURD, "Heidegger and Aquinas: A Rahnerian Bridge", *Philosophy Today* 28 (1984), 105-137.

³² Così lo stesso Rahner in R. WISSER (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Karl Alber, Freiburg – München 1970, 48-49: "Cosa deve dire uno scolaro di Martin Heidegger, [...] di colui che egli [...] venera come suo maestro? [...] Dev'egli confessare riconoscendo con tutta semplicità e schiettezza di aver avuto certamente molti buoni maestri della parola orale, però di aver avuto soltanto uno che egli può venerare come il suo maestro, precisamente Martin Heidegger?". E altrove: "Quanto al modo di pensare, quanto al coraggio di rimettere in discussione molte cose tradizionali ritenute ovvie, quanto allo sforzo di inserire nella teologia cristiana di oggi anche la filosofia moderna, qui ho appreso qualcosa da Heidegger e gliene sarò sempre grato" (M. KRAUSS – K. RAHNER, *La fatica di credere*, cit., 49). Si vedano altre precisazioni in: K. RAHNER, *Confessare la fede*, cit., 47. Stanti le affermazioni del medesimo Rahner, stupisce che un teologo preparato quale è il valdese Fulvio Ferrario, scriva che "Rahner negherà sempre un debito contenutistico nei confronti del grande filosofo [Heidegger]" (*La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011, 134). Come si è visto, la dipendenza filosofica (con conseguenze teologiche) di Rahner da Heidegger non è solo formale, ma anche contenutistica, sebbene sia vero che anche altri autori hanno influito sul pensiero del gesuita tedesco.

³³ Egli stesso lo ha riconosciuto in un'intervista: "La mia teologia è caratterizzata dall'antropologia trascendentale" (*La Grazia come centro dell'esistenza umana. Intervista*

3. Risvolti teologici

Secondo Joaquín Ferrer Arellano, “*La teoría del conocimiento apriorico-transcendental de Karl Rahner es el punto central de todo su pensamiento y la clave de toda su teología*”³⁴. Fabro ci ha offerto una critica dettagliata e oggettiva del pensiero filosofico di Rahner, che abbiamo riassunto ed annotato nelle pagine precedenti. Ora, in modo ancora più sintetico e puramente indicativo, vorremmo mettere in luce alcune posizioni derivanti dall'impostazione trascendentale di Rahner, e dalla svolta antropologica che ne consegue, e questo particolarmente in ambito teologico³⁵, nel quale soprattutto si è affermata e consolidata la fama dell'autore tedesco, comunemente ritenuto in-

a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70° compleanno, Paoline, Roma 1974, 28). D. Bradley ha allargato la sua lettura critica di *Geist in Welt*, dai rimandi heideggeriani, anche ai possibili influssi kantiani ed hegeliani. Scrive, verso la conclusione del suo contributo, che “by intending to found again an apodeictic metaphysics, Rahner positions himself in reference to Heidegger as Hegel did to Kant. Both Hegel and Rahner attempt to wrest an ontology out of transcendental anthropology”. Tuttavia l'Autore, pur notando numerosi punti di contatto tra Rahner ed Hegel, aggiunge: “But when we look at Rahner's ontology, this parallelism with Hegel, although formally correct, seems not to hold in any consistent fashion” (D. BRADLEY, “Rahner's *Spirit in the World*”, cit., 194). L'intero saggio si conclude, perciò, senza giungere ad alcuna affermazione definitiva sull'hegelismo di Rahner.

³⁴ J. FERRER ARELLANO, “El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica”, in S.M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Cantagalli, Siena 2009, 170. Poche righe prima, l'Autore riconosce l'influsso di Maréchal su Rahner, ma precisa che mentre il primo aveva cercato un punto intermedio tra Kant e san Tommaso, il secondo ha avuto come preoccupazione filosofica [!] dominante quella di rendere significativo il messaggio cristiano per l'uomo di oggi. Però, aggiunge, cercò di realizzare questo intento “*asumiendo una filosofía trascendental de inspiración kantiana incapaz de eliminar el subjetivismo epistemológico, en las antípodas del pensamiento, realista y objetivo, de Santo Tomás*”.

³⁵ Una critica al pensiero teologico di Rahner, basata sull'analisi della sua filosofia di fondo, è offerta da M.G. PARKER, “Transcendental Methods and Transcendental Arguments: A Criticism of Rahner's Transcendental Theology”, *The Thomist* 63 (1999), 191-216. L'Autore studia il tema delle affermazioni “riduttive” e “deduttive” effettuate in base al metodo filosofico trascendentale, che Rahner eredita da Maréchal. Egli si limita all'analisi di alcuni esempi di affermazioni teologiche rahneriane, operate in base a questo metodo (il tema dell'infalibilità magisteriale e alcuni aspetti della cristologia); per questa ragione, alla fine del suo articolo, avvisa che le sue critiche riguardano espressamente i temi studiati e che sarebbe necessario uno studio più ampio per effettuare una critica della teologia di Rahner nel suo insieme.

fatti teologo più che filosofo, anche se in tempi recenti più di un critico ha contestato il carattere propriamente teologico della "teologia" di Rahner³⁶.

1. *Conoscenza di Dio*

Circa la conoscenza di Dio, l'impostazione filosofica di Rahner produce in teologia il rigetto di una chiara distinzione tra conoscenza naturale e soprannaturale. Se anche la teologia va declinata in modo antropologico, e l'uomo si definisce come spirito aperto alla totalità dell'essere, ne consegue che l'uomo conosce Dio mentre lo afferma nel giudizio. Se il pensiero rahneriano fosse poi portato all'estremo, si potrebbe anche arrivare a dire che Dio esiste nel momento in cui l'uomo lo afferma, dato che – secondo l'assioma dell'Autore – essere coincide con conoscere, essere conosciuto, o almeno poter-essere conosciuto. Non risulta, però, che Rahner si sia mai spinto a dedurre tali conclusioni, che restano solo possibili in base al suo pensiero filosofico-teologico.

Non si dà una distinzione chiara tra conoscenza naturale e soprannaturale di Dio, come non si dà rivelazione soprannaturale al di fuori del processo conoscitivo dell'uomo. Il gesuita tedesco scrive: "Quando parliamo di autocomunicazione da parte di Dio non dobbiamo intendere questo termine nel senso che Dio, in una qualche rivelazione, abbia detto qualcosa *su* di sé. Il termine "autocomunicazione" intende significare realmente che Dio, nella sua realtà più propria, si trasforma nel costitutivo più intimo dell'uomo stesso"³⁷. E altrove: "Poiché la grazia è esistita sempre e questo elemento

³⁶"Io sono convinto che egli, come molti altri pensatori ammirati e seguiti come teologi all'interno della comunità dei fedeli cattolici, non è propriamente parlando un teologo ma solo un filosofo, un filosofo neokantiano. Che la sua tematica sia religiosa, e riguardi la religione cattolica, non basta perché lo si consideri un teologo; occorre anche e soprattutto [...] che si parta dalla fede della Chiesa..." (A. LIVI, "Il metodo teologico di Karl Rahner. Una critica dal punto di vista epistemologico", in S.M. Lanzetta [ed.], *Karl Rahner*, cit., 17). Nello stesso volume, si veda anche, alle pp. 19-39, il saggio di I. ANDEREGGEN, "G.W.F. Hegel e M. Heidegger: Prodromi filosofici del pensiero teologico di Karl Rahner".

³⁷"Wenn wir von Selbstmitteilung Gottes sprechen, dürfen wir dieses Wort nicht so verstehen, als Gott in irgendeiner Offenbarung etwas *über* sich selber sagen würde. Das Wort „Selbstmitteilung“ will wirklich bedeuten, daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht" (K. RAHNER, *Grundkurs*

formale soprannaturale ha co-agito sempre, in qualche maniera, nell'insieme della coscienza umana, si è avuta, sempre e dovunque, una storia della Rivelazione³⁸.

La rivelazione, tradizionalmente intesa nella dottrina cattolica come un processo storico, operato attraverso opere e parole, mediato da testimoni scelti da Dio, si confonde qui con la donazione di grazia fatta ad ogni uomo, in ogni tempo. (In base a questa confusione tra rivelazione e grazia, diventa poi difficile sostenere che la rivelazione pubblica si è conclusa con "la morte dell'ultimo apostolo" – dottrina che alcuni teologi oggi negano³⁹). Analizzare le conseguenze di questa impostazione richiederebbe un saggio a se stante. Come detto, qui ci muoviamo per brevi cenni⁴⁰.

2. *Fede e dogmi*

La fede viene completamente rivisitata alla luce di questa visione antropocentrica. I dogmi non vengono più analizzati come verità soprannaturalmente rivelate da Dio e poi accolte nella fede, eventualmente anche definite dall'autorità della Chiesa. Ora i dogmi appaiono soprattutto come espressione della fede dell'uomo⁴¹. L'ottica è rovesciata: le verità dottrinali non sono all'origine della fede, che è risposta obbediente alla rivelazione divina, bensì derivano da essa⁴². Questa posizione teologica a riguardo dei dogmi

des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums Herder, Freiburg – Basel – Wien 1977, 122 [tr. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1978³, 161-162]).

³⁸ ID., *Confessare la fede*, cit., 76-77.

³⁹ Al riguardo, cf. la trattazione, datata ma non "superata", di R. SPIAZZI, "Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli", in *Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1953, 24-57.

⁴⁰ Per una visione d'insieme della dottrina cattolica sulla divina rivelazione, si può vedere il cap. 2 di M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018.

⁴¹ Cf. K. RAHNER, "Che cos'è un "asserto dogmatico"?", in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 113-165.

⁴² A riguardo così si esprime P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham University, New York 2002, 227: "In *Grundkurs* [des *Glaubens*] Rahner's methodology is slightly different from that of his earlier works. Rather than taking the dogmas of the church as his starting point and attempting to justify them

ricorda molto da vicino, spiace dirlo, quella dei modernisti⁴³. E la fede stessa in quanto virtù teologale viene riletta da Rahner alla luce della sua gnoseologia filosofica.

Se conoscere vuol dire essere aperto sul Tutto nell'incontro con gli enti particolari, e se non c'è reale distinzione tra rivelazione soprannaturale e conoscenza umana, la fede non viene più compresa come risposta obbediente dell'uomo alla rivelazione gratuita di Dio. Fede ora indica il movimento di autotrascendenza⁴⁴ con cui l'uomo, a partire da enti finiti, "spicca il volo" verso l'affermazione di Dio⁴⁵. Rahner riproduce in campo teologico quello che noi (non in riferimento all'occasionalismo filosofico in senso stretto) abbiamo in precedenza definito impostazione "occasionalista" della

by showing their congruence with the transcendental structure of man, in *Grundkurs* he begins with transcendental experience and tries to expound from this experience the essential of Christian dogma". Nello stessa direzione del volume di Burke va il precedente saggio di B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Johannes, Einsiedeln 1973.

⁴³ Com'è noto, pur senza riferimento diretto a Rahner, nel famoso articolo "La nouvelle théologie où va-t-elle?", *Angelicum* 23 (1946), 126-145, R. GARRIGOU-LAGRANGE conclude la sua disamina scrivendo: "Où va la nouvelle théologie? Elle revient au modernisme". Egli critica in particolare lo sfondo filosofico dei nuovi teologi e in particolare la mutazione da essi operata, in chiave soggettivistica ed esistenzialistica, della nozione di verità – elemento che in buona misura può essere attribuito anche a Rahner.

⁴⁴ Alla domanda su come vada capito il concetto di "trascendenza", Rahner ha risposto come segue: "Il concetto di trascendenza ha innanzi tutto questo significato: l'uomo, grazie alla sua spiritualità, è in grado di andare oltre ciò che, su un piano immediatamente sensibile, riesce a toccare, misurare e capire nelle scienze naturali; egli è in grado di trascendere queste realtà, andando incontro a Dio. [...] Se egli è in grado di operare in questo modo, esiste appunto ciò che si chiama "trascendentalità"; pertanto, l'essere a cui si riferisce questa trascendentalità lo si può chiamare "Trascendente"" (K. RAHNER, *Confessare la fede*, cit., 93).

⁴⁵ "La fede per Rahner è l'espressione categoriale-concettuale dell'esperienza trascendentale soprannaturale. Tutti hanno la fede, almeno atematica, in quanto [...], essendo tutti in grazia, tutti vivono la vita soprannaturale. [...] Per Rahner la fede non sorge dall'ascolto della parola del predicatore o degli insegnamenti della Chiesa o dalla lettura della Sacra Scrittura, ma, come si è detto, dalla presa di coscienza dell'esperienza trascendentale soprannaturale preconconcettuale. Per lui, l'ascolto di una proposizione di fede che giunge dall'esterno serve soltanto a far emergere la coscienza dell'esperienza trascendentale soggettiva già presente e ad esprimerla in modo inadeguato e relativo" (G. CAVALCOLI, *Karl Rahner*, cit., 69-70).

sua teoria gnoseologica. Se in campo filosofico si afferma che gli enti sono solo l'occasione colta dallo spirito umano per la conoscenza dell'essere (che però non avviene per acquisizione – mediante astrazione – di nuove conoscenze, bensì solo per riformulazione nuova di quanto già posseduto), in teologia si arriva a dire che ogni ente funge da occasione per l'affermazione di fede dell'esistenza di Dio. Questa proposta rahneriana, però, non coincide con la dottrina tradizionale dell'*analogia entis*, per la quale dalle creature si può risalire al Creatore per via di ragione naturale. Qui non si tratta affatto di ripercorrere per via analogica la scala degli enti, bensì di “spiccare il volo” immediato, da un ente concreto qualunque, all'intuizione del divino. Per Rahner qualsiasi ente particolare permette simile salto: ci sono magari enti che lo favoriscono più di altri, ma nessuno è in senso stretto necessario per la piena conoscenza di Dio. In questo modo, lo studioso gesuita ha potuto relativizzare persino il segno di Cristo⁴⁶ e della Chiesa⁴⁷, dato che è possibile conoscere *in modo soprannaturale* il vero Dio, anche a partire – tanto per dire – da un filo d'erba o da un tramonto.

Questa opinione ha avuto un successo enorme non solo a livello strettamente teologico, ma anche in certi risvolti pratici⁴⁸.

3. *Trinità*

Un esempio di applicazione dell'approccio trascendentale di Rahner ai dogmi della fede, lo incontriamo nel modo in cui egli tratta del mistero della

⁴⁶ “Esiste una conoscenza di Dio che non viene comunicata in maniera adeguata attraverso l'incontro con Gesù Cristo” (K. RAHNER, *Corso fondamentale*, cit., 31-32).

⁴⁷ Cf. ad es. ID., “Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione”, in *Nuovi Saggi*, cit., III, 731.

⁴⁸ Basti menzionare ad esempio che, fino agli anni Cinquanta del XX secolo, monasteri, conventi e case religiose erano decorate con raffigurazioni di Cristo, della Vergine e dei Santi: immagini che aiutano ad elevare l'anima a Dio rivelato in Cristo, attraverso la Chiesa dei testimoni storici della rivelazione. Ma in seguito, molti conventi sono stati adornati con quadretti raffiguranti albe, tramonti e prati in fiore: segno che non si distingue più chiaramente (almeno non sempre) tra conoscenza naturale e soprannaturale di Dio. Dio diventa lo Spirito intuito a partire dall'“occasionale” contatto con gli enti finiti.

Santissima Trinità⁴⁹. È noto che la trinità divina, in quanto mistero della fede soprannaturale, è assolutamente indeducibile per via di mera conoscenza naturale. Noi conosciamo la Trinità solo per rivelazione soprannaturale di Dio, anche se – dopo che questo mistero sia stato rivelato – è possibile esercitare su di esso, come sugli altri, l'*intellectus fidei*. Ebbene, anche riguardo alla Trinità, Rahner fornisce una spiegazione che tende a ricondurla ai processi interni all'intelletto dell'uomo, facendo chiaramente intendere che le tre Persone divine corrispondono a processi interni dello spirito umano. In apparenza, siamo qui dinanzi ad una nuova versione dell'analogia psicologica di Agostino; in realtà, siamo spettatori del suo capovolgimento⁵⁰. L'Ipponate aveva reperito delle analogie tra le Persone trinitarie – la cui esistenza extramentale è riconosciuta mediante la fede che accoglie la rivelazione – e le facoltà interne dell'anima umana. In Rahner, al contrario, si conoscono le Persone trinitarie come concettualizzazione dei movimenti interni all'anima umana⁵¹. Se questa è l'impostazione di fondo, non stupirà il pur singolare fatto che, in nessuna parte della trattazione trinitaria scritta per *Mysterium Salutis*, Rahner citi la Sacra Scrittura. Ciò sembra dipendere dal fatto che Rahner cerchi di dedurre le divine Persone dalla sua antropologia trascendentale, cioè riflettendo sui dinamismi dell'animo umano⁵². Rahner dedica, però, un'abbondante sezione del suo

⁴⁹ Cf. il famoso saggio: "Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", tradotto in italiano con "Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", in J. FEINER – M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, cit., III, 401-507 [ediz. italiana più recente: *La Trinità* (C. Mowry LaCugna, ed.), Queriniana, Brescia 1998¹, 2013⁵].

⁵⁰ È questa una delle numerose critiche mosse alla teologia trinitaria di Rahner nell'ampio studio di P.M. FEHLNER, "De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner", in S.M. LANZETTA (ed.), *Karl Rahner*, cit., 73-161 (nonostante il titolo sia in latino, il saggio è in inglese). Si muove in senso critico anche A. ARANDA, "Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática", *Scripta Theologica* 23 (1991), 69-123.

⁵¹ Più in generale, su questo metodo proprio alla teologia trascendentale, cf. K. RAHNER, "Sulle vie future della teologia", in *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1975, V, 51-93.

⁵² Può essere questo il motivo alla base anche del celebre *Grundaxiom* della teologia trinitaria di Rahner: "La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa" (*La Trinità*, cit., ediz. 1998, 30). È da ricordare infatti che, sebbene richiesto da diversi teologi, Rahner non abbia mai concesso una spiegazione chiara del suo "viceversa". Per compren-

saggio agli insegnamenti magisteriali, che vengono compresi come concettualizzazioni storico-ecclesiali dell'originaria esperienza trascendentale della Trinità⁵³.

4. *Grazia*

Con questo ci si collega facilmente anche al tema della grazia, che Rahner chiama di norma "esistenziale soprannaturale". Ad esempio, scrive: "La capacità per il Dio dell'amore personale, che dona se stesso, è l'esistenziale centrale e permanente dell'uomo nella sua realtà concreta". Questo è "l'esistenziale soprannaturale, permanente, previamente ordinato alla grazia"⁵⁴.

Questa espressione si spiega in base agli assunti fondamentali dell'Autore, per il quale non si può davvero ritenere che l'uomo sussista al di fuori della grazia divina, come minimo nella forma della grazia offerta⁵⁵. Rahner, infatti, è stato un risoluto negatore della teoria teologica della "natura pura" e anche un sostenitore dell'unione più stretta possibile tra naturale

dere le implicazioni del problema e per opportune osservazioni critiche, cf. G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Elledici, Leumann (TO) 1987, 98-104.

⁵³ Si vedano le varie precisazioni dell'Autore ne "Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", cit., ediz. 1998, pp. 57-62, in particolare la distinzione tra spiegazione "logica" e "ontica" e le osservazioni sul carattere solo relativamente vincolante dei pronunciamenti magisteriali.

⁵⁴ ID., "Rapporto tra natura e grazia", in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 68 e la relativa nota.

⁵⁵ L'«effettiva natura dell'uomo», ossia ciò che Rahner definisce *konkretes Wesen* (essenza concreta), non va intesa come "natura pura", bensì come "una natura nell'ordine soprannaturale dal quale l'uomo (anche come incredulo e peccatore) non può uscire, e una natura che è continuamente circondata (il che non significa: giustificata) dalla grazia soprannaturale salvifica" (K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, cit., 112 [corsivo nostro]). Nonostante la prudenza espressa mediante il secondo inciso riguardante la giustificazione, qui il problema maggiore sta nel conciliare questa visione con la dottrina tradizionale per la quale il peccato mortale fa perdere lo stato di grazia. Ciò soprattutto se si tengono in conto anche altre opere del gesuita tedesco, nelle quali si trovano espressioni di questo tenore: "A motivo dell'incessante offerta da parte di Dio della grazia [...] l'uomo non può mai essere solo un uomo e un peccatore naturale" (K. RAHNER, "Ateismo e cristianesimo implicito", in *Nuovi Saggi*, cit., III, 218-219).

e soprannaturale⁵⁶, al punto che per diversi suoi critici, egli non distinguerebbe davvero i due ordini⁵⁷.

L'apertura infinita all'essere o a Dio, che è l'uomo stesso, coincide con la comunicazione – che il Nostro continua a definire gratuita – di Dio all'uomo. Apertura dell'uomo ed autocomunicazione divina di fatto coincidono, tanto è vero che Rahner ha scritto che “se Dio vuole liberamente uscire da se stesso, egli deve [!] creare l'uomo”⁵⁸. Nel suo pensiero, l'uomo è infatti la “grammatica” dell'autocomunicazione di Dio al mondo. Leggiamo in Rahner che “si potrebbe definire l'uomo come ciò che sorge allorché l'auto-espressione di Dio, la sua Parola, viene lanciata per amore nel vuoto del nulla senza Dio. – Se Dio vuol essere non-Dio, sorge l'uomo, proprio lui e null'altro, potremmo dire”⁵⁹.

Dio vuole comunicarsi e perciò crea colui che Egli può amare, cioè l'uomo, e lo crea in modo tale che possa ricevere il suo amore. Questa capacità è propria dell'uomo creato e quindi non si perde mai, neppure all'inferno⁶⁰. Ma essa è esattamente l'esistenziale soprannaturale, che definisce la

⁵⁶ I brani citabili sono molto numerosi. Ad esempio: “La grazia non è altro che la radicalizzazione della natura dell'uomo e niente affatto un piano nuovo, aggiuntivo, che verrebbe sovrapposto ad una sottostante costruzione in sé chiusa detta natura umana” (K. RAHNER, “La dimensione teologica del problema uomo”, in *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1978, VI, 490). Per un'esposizione sintetica sulla questione, cf. F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla “natura pura”*. Tra H. de Lubac e K. Rahner, Pazzini, Verucchio (RN) 2007, 55-82.

⁵⁷ Cf. D. BERGER, “War Karl Rahner Thomist? Überlegungen anhand der rahnerischen Gnadenlehre”, *Divinitas* 2 (2000), 155-199; B. GHERARDINI, “Natura e grazia: l'equivoco di Karl Rahner”, in S.M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner*, cit., 41-49. Per un riscontro sui testi dello stesso Autore, cf. K. RAHNER, “Rapporto tra natura e grazia” e “Natura e grazia”, entrambi in *Saggi di antropologia soprannaturale*, cit., rispettivamente pp. 43-77 e 79-122.

⁵⁸ K. RAHNER, *La Trinità*, cit., 89.

⁵⁹ ID., “Teologia dell'incarnazione”, in *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1967², 114.

⁶⁰ “La mia convinzione teologica fondamentale [...] è che quel che noi denominiamo grazia è sì ovviamente una realtà che viene data da Dio in un rapporto dialogicamente libero ed è quindi indebita e soprannaturale. Ma per me la grazia è contemporaneamente una realtà che è data *sempre* e dappertutto nel centro più intimo dell'esistenza umana [...] cosicché l'uomo non può mai uscire da questa caratteristica trascendentale della sua essenza” (K. Rahner, *La Grazia come centro*, cit., 28-29).

natura dell'uomo concreto. Se in astratto si può parlare di una "natura pura", ossia di natura senza la grazia (ma per Rahner questo è solo un "concetto-resto", *Restbegriff*), in concreto l'uomo è sempre dotato dell'esistenziale soprannaturale, cioè dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, che coincide con l'apertura illimitata dello spirito umano all'orizzonte dell'essere⁶¹.

Naturalmente, Rahner ha ragione nel sostenere che nella concreta storia della salvezza Dio offre a tutti gli uomini la possibilità della salvezza eterna, ossia del fine ultimo soprannaturale (cf. 1 Tm 2,4). Possiamo concordare con lui nel dire che, in concreto, la "natura pura" non esista. Il punto però è anche ricordare che essa non esiste perché Dio non ha voluto creare alcun uomo senza chiamarlo anche alla vocazione soprannaturale nella grazia. È in questo senso che va il famoso monito di Pio XII: Alcuni teologi "snaturano il concetto della "gratuità" dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica"⁶². Il Papa non insegna che Dio abbia creato tali uomini, ma che avrebbe potuto farlo (e potrebbe sempre farlo, se volesse). Che ogni uomo riceva in concreto la chiamata alla grazia è volontà divina e non – come in Rahner⁶³ – un elemento della concreta natura umana dell'uomo.

5. *Spiriti celesti*

Si sarà notato che quando Rahner dice che l'uomo è ciò che risulta dal fatto che Dio liberamente scelga di comunicarsi, egli passa completamente sotto

⁶¹ "La trascendenza assolutamente illimitata dello spirito naturale nella conoscenza e nella libertà, unitamente al suo orizzonte – il mistero santo –, significa già di per sé una tale illimitatezza del soggetto, che il possesso di Dio nella sua autocomunicazione assoluta non cade propriamente al di fuori di questa infinita possibilità della trascendenza, anche se rimane indebito" (K. RAHNER, *Corso fondamentale*, cit., 178).

⁶² PIUS PP XII, Litt. Encyc. *Humani generis* de nonnullis falsis opinionibus, quae Catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur. 12-VIII-1950, *AAS* 42 (1950), 561-578.

⁶³ Egli scrive che "Dio e la grazia di Cristo sono in tutto, quale segreta essenza di ogni realtà", di conseguenza ogni uomo che «(pure ancora lontano da ogni rivelazione esplicitamente formulata in forma verbale) accetta la sua esistenza, quindi la sua umanità [...], costui, pur non sapendolo, dice di sì a Cristo" (K. RAHNER, "Teologia dell'incarnazione", cit., 119-120).

silenzio la possibilità che vi siano altre creature intelligenti cui Dio possa donarsi nella grazia della conoscenza e dell'amore. Difatti nella teologia di Rahner non v'è posto per gli spiriti celesti, comunemente detti angeli. Il suo antropocentrismo sembra indurlo a negare di fatto l'esistenza di altre creature intelligenti, oltre l'uomo. Come è comprensibile, Rahner non ha mai dichiarato apertamente che gli angeli non esistono. Ma a questa conclusione si giunge, come pare, senza forzature in base a quanto egli scrive⁶⁴.

Pur non negandola direttamente, Rahner ha messo in dubbio l'esistenza degli spiriti celesti in una conferenza programmatica dal titolo "Teologia ed antropologia", tenuta nel 1966 a Chicago. In tale occasione, il gesuita tedesco sosteneva che tutte le dottrine teologiche, nessuna esclusa, possono, anzi – in un mondo secolarizzato qual è il nostro – devono essere trattate con il metodo antropologico-trascendentale. E, per dimostrare ciò, egli partiva di proposito, nella sua esposizione, dalla materia nella quale appare più difficile applicare il principio antropocentrico: l'angelologia.

Rahner sembrava inizialmente voler sostenere che la dottrina angelica possa mantenersi inalterata anche all'interno della teologia trascendentale antropocentrica. In realtà, però, il Conferenziere poneva nella sua esposizione

⁶⁴ Cogliamo l'occasione per rilevare il fatto che questo Autore ha utilizzato nei suoi scritti un periodare ampio e contorto – e ciò per unanime ammissione tanto dei suoi critici, quanto dei suoi ammiratori. Lo stile tipico di Rahner si diffonde in ampie circonlocuzioni, in cui egli spesso riesce – con notevole talento – ad affermare contemporaneamente due o più dottrine tra loro contraddittorie. Il lettore esperto si rende conto dell'orientamento generale del suo pensiero, ma il censore incontra spesso difficoltà a stigmatizzare eventuali espressioni erronee, perché esse vengono sovente proposte accanto ad altre di segno opposto. Quanto a questo, c'è un passaggio interessante nell'ultima intervista di Benedetto XVI, che ha conosciuto da vicino Rahner, pubblicando anche alcuni saggi insieme a lui in gioventù. Alla domanda circa il fatto che il giovane teologo Ratzinger sottoscrisse una petizione per abolire il celibato ecclesiastico, il Papa emerito risponde: "Il documento fu elaborato da Rahner e Lehmann [...]. *Era così tortuoso, come sono appunto i testi di Rahner*, che da un lato rappresentava una difesa del celibato, dall'altro cercava di lasciare aperto il problema per un'ulteriore riflessione. Io firmai più per l'amicizia verso gli altri. Non fu naturalmente una decisione felice, ma direi che non si trattava di una richiesta di abolire il celibato. *Era un tipico testo alla Rahner, formulato attraverso un intrico di frasi affermative e negative che si poteva interpretare sia in un senso che nell'altro*" (BENEDETTO XVI, *Ultime conversazioni* [P. Seewald, ed.], Garzanti, Milano 2016, 150 [corsivo nostro]).

delle domande cui non dava risposta e sembrava ridurre di fatto l'esistenza degli angeli ad una proiezione dell'uomo. La dottrina degli angeli – questa la domanda di fondo – cosa ci dice sull'autocomprensione che l'uomo ha di sé?⁶⁵ È in linea con questa sua impostazione, quantomeno dubitativa⁶⁶, il fatto che ai nostri giorni il trattato di angelologia sia quasi scomparso dalla maggioranza dei *curricula studiorum* di teologia delle facoltà e degli istituti ecclesiastici. Al trattato *De Deo creante*, che parlava della creazione del cosmo, dell'uomo e degli angeli, si è sostituito il corso di antropologia teologica, nel quale in genere – dato il titolo – si parla (quasi) esclusivamente dell'uomo e a volte anche del cosmo materiale (soprattutto quanto alla conciliazione tra il dogma e l'evoluzionismo biologico), ma di rado degli spiriti celesti.

6. Cristologia

Stessa impostazione si mantiene anche in ambito cristologico, dove Rahner, più che approfondire i dati che la rivelazione soprannaturale comunica su Gesù Cristo, propone la cosiddetta cristologia trascendentale⁶⁷, la quale si preoccupa di studiare le condizioni di possibilità *apriori* dell'Incarnazione

⁶⁵ "Dov'è possibile – si chiede Rahner – nell'autocomprensione teologica dell'uomo, individuare un punto d'aggancio per una disciplina come l'angelologia? quale autocomprensione teologica dell'uomo si esprime poi in essa? In altre parole: accettando euristicamente che la rivelazione definisca l'origine, il presente e il futuro umani (questo e, a ben guardare, null'altro che questo!), è forse possibile partire da qui per chiarire che tale rivelazione postula in sé una angelologia?" («Teologia e antropologia», in *Nuovi Saggi*, cit., III, 49-50).

⁶⁶ Ricordiamo di nuovo che Rahner non afferma che gli angeli non esistano, ma neppure che esistano. Egli parte dal presupposto che si debba dubitare della loro esistenza, come si evince ad esempio da questo brano: "Siamo andati avanti [nelle riflessioni precedenti] presupponendo la non ancora verificata esistenza degli angeli, per cui ci siamo solo chiesti come essi andrebbero concepiti sulla base di un monoteismo cristiano, *qualora* esistessero" (K. RAHNER, "Sugli angeli", in *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1981, VII, 507). Circa gli angeli cattivi, si può vedere il testo di un'intervista concessa a Reinhold Iblacker sul tema della possessione diabolica e dell'esorcismo, in cui non solo il Nostro lascia aperta la questione della reale esistenza del demonio, ma anche evita continuamente di rispondere in modo diretto alle domande postegli: cf. K. RAHNER, *Confessare la fede*, cit., 98-102.

⁶⁷ Secondo il teologo gesuita J.M. MCDERMOTT, in Rahner si troverebbero in realtà non una bensì due cristologie non riconciliate tra loro: cf. il suo "The Christologies of Karl Rahner", *Gregorianum* 67 (1986), 87-123; 297-327.

del Verbo. Come dice in *Corso fondamentale sulla fede*, la cristologia trascendentale si interroga su “quali siano nell’uomo le possibilità aprioriche del poter-venire [*ankommenkönnen*] del messaggio riguardante Cristo”⁶⁸. Notiamo che qui si cade nella stessa problematica che si è riscontrata a riguardo della Trinità. Anche nel caso di Gesù Cristo, nel caso cioè dell’Incarnazione del Verbo, noi non ci troviamo davanti ad elementi di pensiero deducibili dalla mente umana a partire dal creato, o dalle proprie esperienze e dal dinamismo trascendentale dell’anima. I misteri della fede si possono indagare solo *aposteriori*, mentre invece Rahner va a teorizzare la loro possibilità *apriori*, coincidente poi di nuovo con i processi spirituali dell’anima umana. Nel brano ora citato di Rahner, inoltre, si nota anche un altro inevitabile aspetto della sua cristologia trascendentale: egli parla di Cristo soprattutto quanto al messaggio a lui relativo. La trattazione di Rahner riguardo a Gesù non è tanto una *Cristo-logia*, quanto una *cristo-logia*, in cui Gesù Cristo e il suo “messaggio” sono occasione perché l’uomo conosca ancor meglio se stesso. L’operato storico e salvifico di Cristo non è in fondo così determinante e perciò non appare strano che il Pensatore gesuita dia grande risalto al valore rivelativo dell’amore divino della morte in croce di Cristo e ben poco al suo valore di redenzione efficace nel sacrificio.

Studiando l’Incarnazione dal punto di vista delle condizioni antropologiche della sua possibilità, Rahner la riconduce al dinamismo di auto-trascendenza dell’uomo in quanto tale, dinamismo che tende all’unione con l’infinito. Gesù sarebbe allora l’unico caso storicamente verificatosi di ciò che di per sé – in teoria – potrebbe avvenire in ogni uomo: ossia l’unione

⁶⁸ K. RAHNER, *Corso fondamentale*, cit., 273. Si legge più avanti (p. 290): “La creatura, in base alla sua essenza più intima e profonda, dev’essere concepita come la possibilità del poter-essere-assunta, dell’esser-materiale per una possibile storia di Dio. Nel creare la creatura, nel mentre la pone fuori dal nulla nella sua realtà propria, distinta da lui, Dio la abbozza come la grammatica di una possibile automanifestazione divina. Ed egli non la potrebbe progettare diversamente neppure qualora di fatto tacesse, perché anche questo silenzio da parte di Dio presupporrebbe pur sempre delle orecchie che odono il suo mutismo”. Sembrerebbe di poter dedurre da questo testo che l’uomo possieda la stessa necessità di essere di Dio, o almeno una necessità di essere, derivata dalla necessaria relazionalità divina. Dio, infatti, non “potrebbe” creare l’uomo diversamente da com’è, sia che intenda parlare (rivelazione), sia che intenda tacere.

ipostatica con Dio⁶⁹. Egli scrive che “si può addirittura tentare di vedere la *unio hypostatica* nella linea di questo perfezionamento assoluto di ciò che è l'uomo”⁷⁰. E in una voce di enciclopedia, annota: “Quando l'autocomunicazione di Dio e l'autotrascendimento dell'uomo giungono, in senso categoriale-storico, al loro punto culminante assoluto e irreversibile, cioè quando nella spazio-temporalità Dio 'esiste' in modo assoluto ed irreversibile, e l'autotrascendimento dell'uomo giunge così appunto a un simile pieno trasferimento in Dio, si ha quella che cristianamente è detta incarnazione”⁷¹.

Non è qui il caso di prolungarsi in una lunga e dettagliata confutazione di simile opinione. Basterà dire che essa rovescia l'assioma giovanneo, per il quale non è la carne che si è fatta Verbo, bensì il “Verbo [che] si è fatto carne” (Gv 1,14). L'Incarnazione è condiscendenza divina, assunzione dall'alto di una natura umana individuale, che sussiste sin dal primo istante nella Persona del Verbo; e non elevazione della natura umana all'unione con Dio tramite un processo di autotrascendenza del soggetto⁷².

7. *Sacramenti*

Quanto appena detto su Cristo e la sua opera si ricollega all'ultimo dei brevi esempi che qui proponiamo, per illustrare in modo sintetico l'influsso della

⁶⁹ Cf. J. FERRER ARELLANO, “El misterio de Cristo”, cit. In particolare, cf. l'ottima sintesi di p. 185.

⁷⁰ K. RAHNER, “Natura e grazia”, cit., 120.

⁷¹ ID., “Incarnazione”, in *Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1975, vol. 4. col. 498.

⁷² Nella stessa direzione si muove la critica di Battista Mondin: “La cristologia di K. Rahner costituisce il tentativo più apprezzabile in campo cattolico di utilizzare le categorie della metafisica trascendentale e della filosofia esistenziale per la comprensione e l'approfondimento della figura del Cristo. Rahner mette intelligentemente a frutto il meglio della speculazione tedesca degli ultimi due secoli: il trascendentalismo kantiano, l'idealismo hegeliano e l'esistenzialismo heideggeriano. Ma è proprio l'impiego delle categorie di tali filosofie a far sorgere alcuni interrogativi critici. Soprattutto l'uso della categoria kantiano-hegeliana dell'apertura trascendentale dell'essere umano e quella heideggeriana della domanda-risposta. Applicate al caso di Gesù queste categorie sembrano compromettere seriamente la gratuità dell'incarnazione del Figlio di Dio, offuscano la storicità della rivelazione e fanno della storia della salvezza semplicemente il prodotto di un meccanismo metafisico che scatta nell'intimità di ogni uomo in maniera imperfetta e in Gesù Cristo in maniera perfetta” (B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Paoline, Roma 1979³, 65).

filosofia rahneriana sulla sua produzione in ambito teologico. L'ultimo esempio è quello della dottrina sacramentaria, nella quale Rahner si è distinto per una teologia del simbolo⁷³, riconducibile di nuovo a quello che abbiamo indicato con il termine di "occasionalismo". Il sacramento appare in Rahner, più che come causa efficace della grazia⁷⁴, come occasione nella quale l'uomo si eleva di nuovo all'essere o al divino, constatando la finitudine dell'ente – in questo caso il segno sacramentale. Così alla dottrina dell'*ex opere operato*⁷⁵ si sostituisce una visione per cui il sacramento soprannaturale è ricondotto – fosse anche con un carattere di qualità superiore – all'ordine generale dei segni creati, al cui contatto l'uomo si eleva nella considerazione dell'essere, o del divino⁷⁶. In altri casi, Rahner non manca di sottolineare l'aspetto soprannaturale dei sacramenti, intesi però di nuovo non come cause della grazia, bensì come segni "esibitivi" di essa⁷⁷. Non può non venirne notevolmente ridotta la comprensione, ad esempio, della presenza reale e del carattere sacrificale della Messa, con una contempora-

⁷³ Cf. K. RAHNER, "Sulla teologia del simbolo", in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1969², 51-107.

⁷⁴ Appoggiandosi in particolare sulla teologia di san Tommaso e sui decreti del Concilio di Trento, così si esprime il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1127: "Dignamente celebrati nella fede, i sacramenti conferiscono la grazia che significano. Sono efficaci perché in essi agisce Cristo stesso".

⁷⁵ Con lo stesso fondamento indicato nella nota precedente, ne parla ancora il *Catechismo* al n. 1128.

⁷⁶ "Il culto divino della Chiesa non equivale alla costituzione di una prima sfera sacrale in un mondo profano e secolare [...], bensì è la rappresentazione simbolica esplicita e riflessa dell'evento della salvezza che si verifica sempre e dappertutto nel mondo; la liturgia della Chiesa è la rappresentazione simbolica della liturgia del mondo" (K. RAHNER, "Sulla teologia del culto divino", in *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1982, VIII, 278).

⁷⁷ I sacramenti "costituiscono il grado supremo della parola esibitiva della grazia e avente carattere di evento pronunciata nella Chiesa. [...] Tale parola possiede un carattere esibitivo, è la parola detta da Dio senza pentimento, efficace in se stessa, *manifestazione* della grazia divina efficace e predestinante, data al mondo in maniera vittoriosa e travolgente per principio ogni sua resistenza" (K. RAHNER, "Che cos'è un sacramento", in *Nuovi Saggi*, cit., V, 486 [corsivo nostro]). Nell'originale tedesco, si trova per l'appunto il termine "exhibitiven" (cf. ID., "Was ist ein Sakrament?", in *Sämtliche Werke*, vol. XVIII: *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentalenlehre* [W. Knoch – T. Trappe, ed.], Herder, Freiburg im Br. 2003, 485).

nea enfasi sulla celebrazione come momento dinamico in cui il singolo e la comunità possono esistenzialmente rinnovare la loro esperienza di Dio. Anche in questo senso, sembra che Rahner abbia esercitato un notevole influsso sulla comprensione che il fedele medio e anche il ministro ordinato medio ha oggi della Celebrazione eucaristica e, più in generale, della celebrazione sacramentale⁷⁸.

Conclusione

Alla luce di quanto si è esposto, seppure in modo molto sintetico, si intuisce quanto spesso emergano problematiche notevoli, tanto a livello filosofico quanto teologico, quando ci si accosti alla lettura della vasta opera di Karl Rahner. Si nota anche il collegamento tra il pensiero filosofico giovanile dell'Autore e gli scritti teologici pubblicati nell'arco della sua lunga carriera di docente e scrittore. Si ha l'impressione che Rahner abbia sviluppato la sua teologia come un'applicazione ai temi della fede della sua filosofia esistenziale e trascendentale⁷⁹. Dato l'enorme influsso di questo Autore nella teologia cattolica contemporanea⁸⁰, è necessario produrre delle oggettive

⁷⁸ Per l'uso distorto, operato da Rahner, del principio tommasiano "*Deus virtutem suam sacramentis non alligavit*", cf. il cap. 2 di F. NASINI, "*San Tommaso e l'angelo imperfetto*". *L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner, Schillebeeckx e Chauvet*, Cittadella, Assisi 2011, 99-214.

⁷⁹ Il legame tra le giovanili opere filosofiche e lo sviluppo della produzione teologica dell'Autore è individuato, in particolare circa il tema del soprannaturale, anche dal cardinale G. SIRI, *Getsemani*, Edizioni della Fraternità della Santissima Vergine Maria, Roma 1987², 67: "La concezione del soprannaturale necessariamente legato alla natura umana è chiaramente posta da Karl Rahner sin dagli anni '30. Nella sua tesi "*Geist in Welt*" presenta nettamente questa concezione del soprannaturale non-gratuito. Dopo venti anni, le proposizioni sono state ampiamente sviluppate".

⁸⁰ Scrive G. Salatiello – nella sua Introduzione al volume da lei curato: *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 6 – che il pensiero del Gesuita tedesco "al di là di qualsiasi facile esagerazione, ha segnato profondamente la teologia e, bisogna dirlo, anche ambiti della filosofia del XX secolo". L'eredità (legacy) di Rahner viene documentata con sufficiente ampiezza nel volume: P. CONWAY – F. RYAN (ed.), *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-first Century*, Peter Lang, Bern 2010. Nella collettanea si riflette non solo sui futuri, possibili sviluppi del pensiero di Rahner nel presente secolo ventunesimo, ma anche l'ampio influsso che ha esercitato nella teologia del suo secolo e fino ad oggi. L'influsso di Rahner è stato agevolato anche grazie alle opere

ricostruzioni critiche del suo sistema filosofico-teologico. Bisogna essere dunque grati a Cornelio Fabro per averci fornito una critica serrata e convincente del pensiero filosofico rahneriano, come bisogna esserlo verso tutti coloro che, anche in campo teologico, hanno messo in luce le ambiguità del pensiero del Gesuita tedesco, ambiguità che hanno avuto e continuano ad avere notevole influsso anche a livello liturgico, spirituale e pastorale nella vita della Chiesa⁸¹. C'è da sperare che in futuro, anche mediante un rafforzamento del fronte intellettuale critico, questa valutazione obiettiva dei testi di Rahner produca anche auspicabili ricadute in ambito ecclesiale⁸².

ed all'insegnamento accademico o pastorale di suoi famosi discepoli quali, ad esempio, J.B. Metz e K. Lehmann; nonché da molti docenti di Facoltà teologiche e Seminari, che hanno diffuso il pensiero rahneriano presso molte istituzioni accademiche della Chiesa Cattolica nel mondo.

⁸¹ Si muove in questa direzione fortemente critica anche il maneggevole, recentissimo volume di S. FONTANA, *La nuova Chiesa di Karl Rahner. Il teologo che ha insegnato ad arrendersi al mondo*, Fede & Cultura, Verona 2017.

⁸² Nel redigere questo articolo, non abbiamo potuto tenere conto del saggio pubblicato molto di recente: J. Mercant SIMÓ, *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner*, Leonardo da Vinci, Roma 2017.