



MILENA MARIANI

## LA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE DI KARL RAHNER

*The German theologian Karl Rahner develops a project of transcendental Christology aiming to improve the current understanding of Christian dogmatic tradition. The article addresses the issue by outlining the various perspectives of Rahner's Christology and by focusing on the importance given to the transcendental approach in Überlegungen zur Methode der Theologie (1970) and Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976).*

L'interesse che spinge Karl Rahner (1904-1984) a sviluppare una cristologia trascendentale è eminentemente teologico. Dopo gli inizi segnati dalla prevalenza di un impianto filosofico, che lascia tuttavia presagire l'orientamento teologico (mi riferisco, in particolare, a *Geist in Welt*<sup>1</sup> e a *Hörer des Wortes*<sup>2</sup>), Rahner si immerge infatti nell'approfondimento e nell'insegnamento della teo-

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 2, A. RAFFELT (ed.), *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Herder, Düsseldorf - Freiburg i. Br. 1996, pp. 1-300; trad. it. a cura di M. MARASSI E A. ZOERLE, Vita e Pensiero, Milano 1989. Il lavoro, ultimato nel 1936 per il conseguimento del dottorato in Filosofia all'Università di Freiburg e non più presentato a tale scopo, fu pubblicato dapprima nel 1939 e riedito poi nel 1957 dopo la revisione e parziale rielaborazione curata dall'allora allievo Johann Baptist Metz (la traduzione italiana si riferisce a quest'ultima versione). [D'ora in poi, dopo la prima citazione completa, utilizzeremo per ciascun volume dell'Opera omnia già citato la sigla SW seguita dal numero del volume e dalla pagine: e.g. SW 2, pp. 1-300].

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 4, A. RAFFELT (ed.), *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Düsseldorf - Freiburg i. Br. 1997, pp. 1-381; trad. it. a cura di A. BELARDINELLI, Borla, Roma 2006<sup>2</sup>. Il volume raccoglie le lezioni che furono tenute dal teologo alle



logia dogmatica.<sup>3</sup> Occorre però tenere presente lo sforzo costante volto a stabilire un'unità profonda non solo fra teologia dogmatica e teologia fondamentale, ma anche tra filosofia e teologia, come emerge con chiarezza nella dichiarazione d'intenti dell'opera maggiore, il *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976).<sup>4</sup> Rahner persegue una «teologia che pensa» (*Denkende Theologie*).<sup>5</sup> Ciò significa per lui, anzitutto, una «teologia che filosofa» (*philosophierende Theologie*): il teologo non può rinunciare a filosofare «all'interno della teologia stessa», tanto più dopo che sono divenute manifeste l'insufficienza della neoscolastica quale strumento filosofico già pronto all'uso teologico e la situazione irreversibile di pluralismo filosofico e teologico.<sup>6</sup>

L'approdo consapevole e non più revocato all'utilizzo teologico del metodo trascendentale avviene intorno agli anni Sessanta, in coincidenza con la pubblicazione di alcune voci del lessico teologico *Sacramentum Mundi*<sup>7</sup> e con le tre lezioni sul metodo tenute a Montreal nel 1969, edite

Settimane universitarie di Salzburg nel 1937; pubblicato dapprima nel 1941, fu rivisto e riedito a cura del giovane Metz nel 1963 (la traduzione italiana si riferisce a quest'ultima versione).

<sup>3</sup> Cfr. K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg i. Br. 2004<sup>2</sup>, qui pp. 110-123, 130-137, 178-186; trad. it. a cura di G. REGUZZONI, H. E K. RAHNER, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, qui pp. 144-164, 174-185, 245-259.

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 26, N. SCHWERDTFEGGER - A. RAFFELT (eds.), *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Düsseldorf – Freiburg i. Br. 1999, pp. 8-28, qui pp. 17-20; trad. it. a cura di C. DANNA, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005<sup>6</sup>, pp. 17-43, qui pp. 28-33.

<sup>5</sup> Questo il titolo di un paragrafo in K. RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 30, K. KREUTZER - A. RAFFELT (eds.), *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2009, pp. 108-110; trad. it. a cura di C. DANNA, *Una teologia con cui poter vivere*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1984, pp. 154-157.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 22/1A, M. HAUBER – P. WALTER (eds.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 1: Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie. Teil A: Grundlagen der Dogmatik und Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2013, pp. 172-188; trad. it. a cura di A. FRIOLI, *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1969, pp. 73-97 (trad. modif.). Per l'attualità delle questioni sollevate qui dal teologo si veda V. HOLZER, «*Philosopher à l'intérieur de la théologie*». *La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner*, in «*Recherches de Science Religieuse*», 98/1 (2010), pp. 59-84.

<sup>7</sup> Gli articoli per opere di natura enciclopedica sono ora raccolti nei due tomi che compongono K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 17, H. VORGRIMLER (ed.), *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, Herder, Freiburg i. Br. 2002. Si rimanda qui soprattutto a ID.,

l'anno seguente come parti del saggio *Überlegungen zur Methode der Theologie*.<sup>8</sup> Rahner, che da tempo manifestava un'acuta insoddisfazione nei confronti della mera ripetizione o «conservazione pietrificata» (*versteinemde Bewahrung*) di formule dogmatiche divenute ai più incomprensibili,<sup>9</sup> in particolare dopo il Concilio Vaticano II, sollecitato dalle due circostanze menzionate ad occuparsi di metodo, si adoperava per giustificare adeguatamente non solo la legittimità, ma persino la necessità epocale e strutturale dell'adozione del metodo trascendentale anche in teologia, in modo tale che si prestasse attenzione al soggetto e non soltanto all'oggetto dell'affermazione di fede, evitando così l'impressione che si abbia a che fare spesso con asserzioni mitologiche.

## I. INTORNO ALLA «SVOLTA»

Da questa «svolta»<sup>10</sup> – dirò tra poco dei segnali precedenti – la cristologia rahneriana si dota

---

a.v. *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, in SW 17/2, pp. 1319-1325; trad. it. *Gnoseologia e metodologia teologica*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, redazione italiana a cura di A. BELLINI, vol. IV, Morcelliana, Brescia 1975, coll. 328-337; ID., a.v. *Transzendentaltheologie*, in SW 17/2, pp. 1332-1337; trad. it. *Teologia trascendentale*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. VIII, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 347-353.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 22/1A, cit., pp. 301-335, in particolare pp. 313-325; trad. it. a cura di A. FRIOLI, *Riflessioni sul metodo della teologia*, in ID., *Nuovi saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1973, pp. 99-159, in particolare pp. 119-141.

<sup>9</sup> Emblematico in proposito il contributo di Rahner dal titolo *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, confluito in A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Band III. *Chalkedon heute*, Echter Verlag, Würzburg 1954, pp. 3-49. L'ampio saggio, che si apre con una riflessione intorno al significato e ai limiti di ogni formulazione dogmatica e tenta poi di proporre un'ermeneutica oggi persuasiva della formula cristologica di Calcedonia, fu poi ripubblicato con il titolo *Probleme der Christologie von heute*, ora in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 12, H. VORGRIMLER (ed.), *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, pp. 261-301, cit. da p. 262; trad. it. a cura di A. MARRANZINI, *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 3-91, cit. da p. 5. Sosterrò tra poco più in dettaglio sui contenuti.

<sup>10</sup> Su tale «svolta» si veda l'interessante prefazione del teologo a O. MUCK, *The Transcendental Method*, Herder and Herder, New York 1968, di recente pubblicata nella versione originale tedesca (Vorwort) in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 22/2, A. RAFFELT (ed.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 2: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2008, pp. 813-814. Vi compare l'affermazione secondo cui la Kehre filosofica, che ha condotto alla fine della

costantemente di un ‘momento’ trascendentale. Un ‘momento’, appunto, perché né la filosofia trascendentale né la teologia trascendentale possono pretendere d’essere il tutto della filosofia o della teologia, assolutizzandosi mediante una sorta di *hybris* e pretendendo d’ignorare l’imprescindibile mediazione storica: all’una e all’altra è richiesta una consapevole «autolimitazione» (*Selbstbeschränkung*).<sup>11</sup> Essa corrisponde certamente alle intenzioni di teologo, se non a ogni singolo modo di esecuzione, e questo fa apparire tendenzialmente eccessive talune critiche rivolte alla cristologia rahneriana, per cui si avrebbe, per esempio, una «estenuazione del cristologico» mediante la «risoluzione dell’evento nella sua condizione trascendentale». <sup>12</sup> È pur vero che la novità dell’impostazione (il teologo stesso puntualizza, alla fine degli anni Sessanta, che sono «ancora molto rari» «schemi e progetti concreti di una tale cristologia», in sostanza i suoi e un tentativo di Bernhard Welte, risalente al 1954)<sup>13</sup> richiede a Rahner di occuparsi non poco del ‘momento’ trascendentale e di proporre articolazioni sempre più elaborate, comportando non pochi sbilanciamenti

---

neoscolastica, dovrebbe verificarsi anche in teologia proprio mediante l’assunzione del metodo trascendentale, consono al *Geistesleben* dell’epoca. Tale metodo dovrebbe interessare non solo la teologia fondamentale (in termini di riflessione «auf die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Hörens von Offenbarung»), ma anche la dogmatica, specialmente la dottrina della Grazia e la cristologia. Riguardo a quest’ultima, Rahner auspica l’elaborazione di una «cristologia trascendentale» come «riflessione sul *Dasein*, graziosamente ‘elevato’, dell’uomo in quanto aperto a un incontro con il Dio assoluto nella storia» e di una dottrina riguardante l’Incarnazione, in cui essa sia espressa «con concetti di un’antropologia trascendentale». L’uso di *Kehre* costituisce un riconoscibile tributo a M. Heidegger, riguardo al quale – anche in relazione all’influsso su Rahner – si veda A. RAFFELT, *Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption*, in N. FISCHER – F.W. VON HERRMANN (eds.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, pp. 195 e ss.

<sup>11</sup> Cfr. K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 111-113, qui p. 111; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 139-141, qui p. 139. Cfr. M. MARIANI, *L’innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, EDB, Bologna 2008, pp. 209-262, qui pp. 242-248.

<sup>12</sup> Cfr. G. TRABUCCO, *Cristologia e antropologia. Quale rapporto?*, in «Teologia» 35 (2010), p. 503.

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., p. 322; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., p. 135. Lo scritto di B. WELTE compare con il titolo *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon* in A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band III. Chalkedon heute*, cit., pp. 51-80, subito dopo il contributo a firma di Rahner (cfr. supra, nota 9): vi si trova un cospicuo approfondimento, alla luce del pensiero moderno, del concetto di ‘natura umana’ (ivi, pp. 53-69) e un’ermeneutica dell’affermazione riguardante l’unione ipostatica in Cristo che insiste sulla «innere Möglichkeit einer hypostatischen Einigung des menschlichen Seins mit dem göttlichen» (ivi, pp. 51, 69-80).

a scapito dell'attenzione al 'Gesù della storia' e al 'Cristo della fede', per utilizzare le locuzioni consuete.

Si aggiunga, poi, che il teologo procede abitualmente nelle sue ricerche come se avesse metabolizzato le posizioni acquisite e le risultanze critiche derivanti dalla rilettura della tradizione teologica, e dunque tenta di spostarsi in avanti, di ripensare le questioni misurandole con nuove sensibilità. L'osservazione è confermata, per quanto concerne il tema in esame, da un veloce raffronto tra due voci enciclopediche curate dal teologo. Si consideri, da un lato, l'indice secondo cui è costruito il breve articolo *Jesus Christus* preparato per il *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961): in primo luogo, «Leben Jesu» (la sua esistenza storica e il suo insegnamento); segue una concisa sezione riferita alle autoattestazioni di Gesù e ai motivi della loro credibilità; infine, una parte più cospicua è dedicata all'elaborazione dogmatica successiva.<sup>14</sup> Un indice sensibilmente diverso viene utilizzato, pochi anni dopo, per l'omologo articolo *Jesus Christus II. Fundamentaltheologische Überlegungen*, destinato a *Sacramentum Mundi*, in cui va segnalata la critica all'impostazione teologico-fondamentale classica in vista di nuove prospettive e compare l'idea di una «suchende Christologie» (cristologia che cerca), esercitata da ogni uomo anche se in forma «anonima».<sup>15</sup>

Nondimeno risale agli anni Cinquanta una prima presa di coscienza di altri compiti che la cristologia (teologica) dovrebbe svolgere e riguardo ai quali l'assunzione di un metodo trascendentale gioverebbe non poco. Mi riferisco soprattutto al saggio *Probleme der Christologie von heute*, in cui si affaccia esplicitamente l'esigenza di una «ermeneutica trascendentale» per una cristologia biblica,<sup>16</sup> di una «deduzione trascendentale della credibilità del Cristo»,<sup>17</sup> di una *idea Christi* che non pregiudicherebbe la questione se e come questa idea si sia concretizzata nella storia.<sup>18</sup> Gli elementi qui presentati, passati al vaglio di una più approfondita e successiva riflessione metodologica, confluiscono chiaramente nel progetto riassunto in *Überlegungen zur Methode der Theologie* e organicamente esposto in *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, i due testi cui intendiamo prestare maggiore attenzione.

L'opera di Rahner è molto vasta, ma non di rado temi e argomentazioni sono ripresi più volte, riarticolarli oppure talora letteralmente ripetuti, finché si incontra un testo nel quale essi si coagulano, assumendo una forma che diviene stabile per le proposte successive. Quanto al metodo teologi-

---

<sup>14</sup> K. RAHNER, a.v. *Jesus Christus*, in *SW* 17/1, pp. 645-650; trad. it. *Gesù Cristo*, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER (eds.), *Dizionario di teologia*, Herder, Roma – Morcelliana, Brescia 1968, pp. 281-288.

<sup>15</sup> K. RAHNER, a.v. *Jesus Christus*, in *SW* 17/2, pp. 1109-1136, cit. da p. 1111; trad. it. *Gesù Cristo*, in RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, pp.181-223, cit. da p. 185 (trad. modif.). L'espressione «suchende Christologie» ricorre molto frequentemente e con pregnanza singolare nei lavori di Rahner sino all'ultimo periodo della sua vita.

<sup>16</sup> RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, cit., p. 280; trad. it. *Problemi della cristologia d'oggi*, cit., p. 12.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 289-291; trad. it. ivi, pp. 65-69. Cfr. supra, nota 9.

<sup>18</sup> Ivi, p. 290; trad. it., ivi, p. 67.

co, si può affermare che gli articoli sopra ricordati di *Sacramentum Mundi*, frutto a loro volta di precedenti voci enciclopediche, vengono ripresi e rielaborati in forma sintetica in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, dove nella seconda parte Rahner tratta della teologia trascendentale e ricorre ad alcune esemplificazioni relative agli ambiti della teologia trinitaria, della cristologia e dell'escatologia, cercando di mostrare come sia possibile e vantaggioso giungere a una comprensione teologico-trascendentale dei loro rispettivi enunciati.<sup>19</sup>

Quanto alla cristologia trascendentale, dopo il breve schizzo in *Überlegungen*, essa incontra il punto di coagulo in *Grundkurs des Glaubens*, in cui pure è rielaborato il materiale pubblicato in precedenza.<sup>20</sup> Ricordo, in particolare, gli articoli *Inkarnation*, *Potentia oboedientialis* e il già citato *Jesus Christus in Sacramentum Mundi*,<sup>21</sup> e i saggi *Zur Theologie der Menschwerdung* (1958),<sup>22</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (1962),<sup>23</sup> insieme con *Probleme der Christologie von heute* (1954).<sup>24</sup> Non va poi dimenticato l'importante volume in collaborazione con Wilhelm Thüsing, *Christologie – Systematisch und exegetisch*, che raccoglie i frutti dell'insegnamento interdisciplinare tenuto dai due docenti presso l'Università di Münster nel semestre invernale 1970/1971, interessante anche per la parte assunta da Thüsing, il quale s'incarica di vagliare la 'compatibilità neotestamentaria' della cristologia rahneriana, criticandola per molti aspetti, ma ritenendola utile per un rinnovamento della cristologia anche in riferimento all'approccio al Nuovo Te-

---

<sup>19</sup> RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 313-325; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 119-141. Cfr. supra, nota 7.

<sup>20</sup> Per un profilo sintetico delle tappe della riflessione cristologica di Rahner si veda R. A. SIEBENROCK, *Christology*, in D. MARMION – M. E. HINES (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 112-127; più ampiamente I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 152-226.

<sup>21</sup> K. RAHNER, a.v. *Inkarnation*, in SW 17/2, cit., pp. 1096-2014; trad. it. *Incarnazione*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, coll. 482-500; ID., a.v. *Potentia oboedientialis*, in SW 17/2, cit., pp. 1238-1241; trad. it. *Potentia oboedientialis*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. VI, coll. 406-410; ID., a.v. *Jesus Christus*, in SW 17/2, pp. 1109-1136; trad. it. *Gesù Cristo*, in RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, coll. 181-223.

<sup>22</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in SW 12, cit., pp. 309-322; trad. it. *Teologia dell'Incarnazione*, in RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, cit., pp. 93-121.

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 15, H.-D. MUTSCHLER (ed.), *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder, Freiburg i. Br. 2002, pp. 219-247; trad. it. *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, cit., pp. 123-197.

<sup>24</sup> RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, cit., pp. 261-301; trad. it. *Problemi della cristologia d'oggi*, cit., pp. 3-91.

stamento.<sup>25</sup> È dunque una riflessione molto ampia quella esercitata dal teologo in ambito cristologico.<sup>26</sup> Disseminata in una miriade di contributi, essa trova una non facile rifusione di prospettive e singoli temi in *Grundkurs des Glaubens*, come è agevole rilevare dalla lettura dell'opera.

## II. L'ABBOZZO E LO SVOLGIMENTO

La 'mappatura' individuata ci suggerisce di esaminare il profilo e i contenuti della cristologia trascendentale di Rahner attraverso i due 'punti di coagulo' indicati.

Una trattazione più breve dedichiamo a *Überlegungen zur Methode der Theologie*, scegliendo di non soffermarci sulle questioni metodologiche riguardanti la teologia trascendentale e il suo rapporto con la filosofia trascendentale<sup>27</sup> e portandoci immediatamente all'abbozzo dedicato alla cristologia trascendentale quale augurabile approfondimento e sviluppo della cristologia più tradizionale.<sup>28</sup> Esso segue lo schizzo di teologia trinitaria e procede analogamente, presupponendo cioè che quanto viene affermato nella dogmatica non risulti come inculcato «dall'esterno», per indottrinamento, ma al contrario evochi un'esperienza trascendentale del soggetto e la conduca a riflessione e tematizzazione, con incremento dell'autocomprensione del soggetto oltre che della comprensione del dogma. Come viene caratterizzata in questa occasione la cristologia trascendentale? Essa, scrive Rahner,

---

<sup>25</sup> K. RAHNER – W. THÜSING, *Christologie – Systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Herder, Freiburg i. Br. 1972; trad. it. a cura di L. MARINCONZ, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Morcelliana, Brescia 1974. Il contributo di Rahner al volume è stato ripubblicato con il titolo *Grundlinien einer systematische Christologie*, in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 22/1B, M. HAUBER – P. WALTER (eds.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 1: Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie. Teil B*, Herder, Freiburg i. Br. 2013, pp. 789-835. Sulla novità dell'impresa si veda A. MODA, *Una svolta nella ricerca teologica: la cristologia di Rahner-Thüsing*, in «Humanitas» 30/2 (1975), pp. 123-137.

<sup>26</sup> Le semplificazioni e le omissioni sono, in questo senso, inevitabili per qualunque studioso di Rahner. La vastità della sua riflessione dovrebbe tuttavia impedire di identificare la cristologia dell'autore con la sola cristologia trascendentale, come ben evidenzia K. NEUFELD, *La cristologia nel pensiero di Karl Rahner*, in G. SALATIELLO (ed.), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, pp. 133-152.

<sup>27</sup> RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 313-321; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 119-133. Cfr. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere*, cit., pp. 242-248.

<sup>28</sup> RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 321-323; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, pp. 133-137.

sviluppa l'idea di un Salvatore assoluto [*die 'Idee' eines absoluten Heilbringers*], di un'apparizione storica della irreversibilità e della vittoria dell'autopartecipazione divina sul 'no' incredulo del mondo. Essa naturalmente non può sostituire l'esperienza storica di Gesù di Nazaret, nel quale l'idea è diventata reale e che ha permesso appunto che l'idea per se stessa potesse diventare realmente storica. Tuttavia esiste e deve esistere qualcosa di simile a una cristologia trascendentale. Senza di essa la cristologia tradizionale oggi si troverebbe esposta ad un gravissimo pericolo: quello di venir considerata mitologia, quindi non più accettabile per l'uomo di oggi.<sup>29</sup>

La motivazione della legittimità e della utilità di una cristologia trascendentale è resa così palese. L'idea di un Salvatore assoluto (nel quale cioè la salvezza non sia solo irrevocabilmente offerta, ma anche irrevocabilmente accettata) può dunque essere concepita, fermo restando che non può essere dedotta la realtà storica effettiva di ciò che essa contiene. In questo senso rimane imprescindibile il riferimento alla «esperienza storica di Gesù di Nazaret», che sola potrebbe attestare la realtà dell'idea. Lo sviluppo di una cristologia trascendentale, a giudizio di Rahner, potrebbe illuminare la questione dell'unione ipostatica, collegandola da un lato con la volontà salvifica universale di Dio espressa mediante la sua autocomunicazione e, dall'altro lato, con l'intima struttura dell'essere umano individuata nel suo essere *potentia oboedientialis*.<sup>30</sup>

Il breve abbozzo di *Überlegungen zur Methode der Theologie* richiede di essere completato con la densa riflessione cristologica che occupa la sezione più ampia (la sesta) del *Grundkurs des Glaubens*.<sup>31</sup> Si sarebbe tentati, affrontandola, di portarsi immediatamente alle pagine che recano il titolo *Transzendente Christologie*,<sup>32</sup> considerando altri sviluppi - inclusa la parte immediatamente precedente, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* -<sup>33</sup> come semplicemente aperitivi o contestuali o meramente complementari al nucleo denso indicato. In realtà, per cogliere la tessitura esigente dell'intera sezione, basta leggere la premessa, nella quale il lettore è avvisato che si troverà di fronte a riflessioni «assai difficili»,<sup>34</sup> e una preziosa sintesi, quasi una sorta di intermezzo, posto tra la delineazione più puntuale della cristologia trascendentale e il ritorno sul tema del rapporto tra 'Gesù storico' e 'Cristo della fede'.<sup>35</sup> La collocazione di questa sintesi, cui ricorrerò tra poco distesamente per spianarmi la strada all'indagine della *Christusidee* esposta in queste pagine, è sintomatica della difficoltà - per il lettore, certo, ma anche per l'autore - di mantenere legati e reciprocamente imprescindibili quelli che Rahner definisce nella premessa «i due momenti di una

<sup>29</sup> Ivi, pp. 321-322; trad. it. ivi, pp.134-135 (trad. modif.).

<sup>30</sup> Ivi, pp. 322-323; trad. it. ivi, pp.135-137. Cfr. supra, nota 21.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 172-305; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 235-412.

<sup>32</sup> Ivi, pp.199-214; trad. it. ivi, pp. 271-277.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 174-199; trad. it. ivi, pp. 237-271.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 172-173; trad. it. ivi, pp. 235-237.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 219-220; trad. it. ivi, pp. 297-298.

teologia cristiana», che qui si incontrerebbero «nella loro unità più alta e nella loro tensione più radicale»:

s'incontrano una teologia trascendentale, ontologico-esistenziale, essenziale, che deve delineare una dottrina apriorica dell'uomo-Dio nell'ambito di un'ontologia e antropologia generale e che così cerca di costituire prima di tutto le condizioni di possibilità di un genuino poter-udire e di un'intelligenza del dover-udire il messaggio storico di Gesù il Cristo, e dall'altra parte una semplice attestazione storica di ciò che si è verificato in Gesù, nella sua morte e nella sua resurrezione e di ciò che, in una concretezza storica unica e indissolubile, forma per il cristiano il terreno dell'esistenza e l'evento della salvezza, cosicché qui l'elemento più storico risulta essere l'elemento più essenziale.<sup>36</sup>

Le condizioni di possibilità – precisa l'autore - vengono sempre ricercate a partire da una realtà già incontrata e dunque anche la riflessione apriorica sull'unione tra divinità e umanità proviene dall'incontro effettivo, storico, con l'uomo-Dio; il che non rende superflua – «almeno oggi», aggiunge prudentemente l'autore – una tale ricerca, poiché essa consente una «comprensione più chiara e più riflessa di quel che si incontra in quanto reale e perché legittima in maniera nuova la convinzione intellettuale che la realtà viene compresa così come essa è».<sup>37</sup>

Si coglie l'esigenza ritornante di giustificare teologicamente una cristologia trascendentale, sostenendo l'incremento di comprensione che ne deriva per l'uomo contemporaneo. E di giustificarla in apertura a una sezione nella quale Rahner prima elabora una *Christusidee* e poi si occupa della vita di Gesù. Quella che potrebbe apparire un'inversione si spiega sia per il punto di vista costantemente 'sposato', che è quello dell'«uditore del messaggio», sia per un qualche rischio di unidirezionalità che interesserebbe la cosiddetta «cristologia ascendente», che pure legittimamente parte dal Gesù storico riconosciuto come il Cristo; a detta di Rahner, essa potrebbe giovare della «cristologia discendente» cui conduce «l'idea di una divinoumanità [*die Idee eines Gottmenschentums*], di un venire di Dio nella nostra storia».<sup>38</sup>

Il procedimento di Rahner, poste queste premesse, viene chiarito e puntualizzato nell'«intermezzo», che di fatto distingue l'elaborazione dei due momenti. Conviene sostarvi, prima di analizzare lo svolgimento e la caratterizzazione della cristologia trascendentale esposta nelle pagine precedenti. Scrive dunque Rahner:

Nel paragrafo primo di questa sezione, in cui abbiamo cercato di collocare la cristologia nella cornice di una concezione evolutiva del mondo, e nel paragrafo terzo e quarto, in cui abbiamo cercato di approfondire una cristologia trascendentale e essenziale, ci siamo occupati solo e sempre dell'*idea* di un uomo-Dio. Ci siamo chiesti: qualcosa come un Salvatore assoluto o un uomo-Dio, che è l'incarnazione in unione ipostatica del Logos eterno, è un pensiero in qualche maniera sostenibile (a prescindere dalla questione se e dove tale idea è realizzata)? Ovviamente abbiamo delineato questa cristologia 'essenziale' e 'trascendentale' solo perché di fatto, nella nostra vita personale di cristiani, crediamo d'aver già trovato tale uomo-Dio in Gesù Cristo. Tuttavia l'idea trascendentale di un evento salvifico assoluto, in cui l'autocomunicazione da parte di Dio

<sup>36</sup> Ivi, pp. 172-173; trad. it. ivi, p. 236 (trad. modif.).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 173; trad. it. ibidem.

<sup>38</sup> *Ibidem*; trad. it. ivi, p. 237 (trad. modif.).

al mondo compare e viene attuata in maniera storica irreversibile è qualcosa di diverso dalla proposizione la quale afferma che quanto abbiamo finora considerato solo come un'idea si è verificato qui, in questo uomo concreto.<sup>39</sup>

Osserviamo che nell'indice commentato dal teologo manca la citazione del secondo paragrafo: si tratta dell'abbozzo di una «fenomenologia del nostro rapporto verso Gesù Cristo», incuneato nel percorso per rammentare, pur velocemente, il rapporto fra trascendentalità e storia e l'imprescindibile riferimento all'incontro storico con Gesù riconosciuto come il Cristo, senza il quale non si sarebbero avuti né il cristianesimo né il dogma che si cerca di rendere comprensibile mediante l'esercizio di una cristologia trascendentale.<sup>40</sup> Non sfugge, tuttavia, che la sezione intera è di fatto dominata dalla delineazione di una *Christusidee*. Rahner la esplicita nel seguito immediato del suo 'intermezzo', sottolineando nuovamente la relazione tra apriori e aposteriori:

Nelle pagine precedenti, prendendo le mosse dalla natura trascendentale dell'uomo e dalla sua odierna situazione spirituale, abbiamo cercato di sviluppare un'idea di quel che possono indicare concetti come 'uomo-Dio', 'Logos incarnato', 'Salvatore assoluto'. Ma nel delineare in maniera apriorica tale cristologia trascendentale eravamo coscienti che quel lavoro è storicamente possibile solo perché esiste già il cristianesimo, la fede effettiva in Gesù in quanto Cristo, solo perché l'umanità ha già fatto l'esperienza storica della realtà di quest'idea trascendentale. Possiamo illustrare la possibilità trascendentale di un'idea del genere solo riflettendo sul fatto sperimentato. Abbiamo detto che la questione decisiva e ultima per il cristianesimo non è la concepibilità in linea di principio del concetto di un Salvatore assoluto, della manifestazione storica dell'autocomunicazione e dell'autopromessa assoluta e definitiva da parte di Dio al mondo, bensì la questione se tale autopromessa storica si sia già verificata oppure se sia solo il punto prospettico asintotico non presente della nostra speranza, e infine se e perché possiamo veramente credere per fede che tale evento del mediatore assoluto della salvezza, della concretezza storica dell'autocomunicazione assoluta al mondo, si sia verificato precisamente e solo in Gesù di Nazaret.<sup>41</sup>

Le questioni evocate sono molte, per quanto tutte riconducibili al rapporto che intercorre (ma come mostrarlo?) tra il cosiddetto Salvatore assoluto e Gesù di Nazaret riconosciuto come il Cristo. Ci concentriamo qui necessariamente sulla prima figura. Il tentativo posto in atto è consistito dunque, stando alle dichiarazioni dell'autore, nell'attualizzare entro una cornice ritenuta consona alla mentalità odierna (la concezione evolutiva del mondo)<sup>42</sup> e poi nel precisare l'idea di un 'uomo-Dio'. Non si può evitare di pensare a un qualche influsso del confratello gesuita Pierre Teilhard de Chardin, rispetto al quale tuttavia Rahner dichiara la propria autonomia, distanziandosi soprattutto dai «teoremi che sono diventati correnti» dopo lo studioso e non respingendo però la possibilità di allineamenti delle due posizioni.<sup>43</sup> Scriverà qualche anno più tardi, nel saggio *Cristologia oggi* risalen-

---

<sup>39</sup> Ivi, pp. 219-220, trad. it. ivi, pp. 297-298.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 196-199; trad. it. ivi, pp. 267-271.

<sup>41</sup> Ivi, p. 220; trad. it. ivi, p. 298.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 174-196; trad. it. ivi, pp. 237-266.

<sup>43</sup> Ivi, p. 176; trad. it. ivi, p. 240.

te al 1982, che il pensiero di Teilhard de Chardin andrebbe ripreso, per quanto non risulti chiaro il rapporto tra Gesù di Nazaret e il Cristo cosmico.<sup>44</sup>

Punto di partenza per lo sviluppo rahneriano è l'interpretazione dell'affermazione giovannea «il Logos è diventato carne» (Gv 1,14), interpretazione nella quale l'accento cade in primo luogo su 'carne', sollecitando quindi un'ampia riflessione sull'unità (e non identità) di materia e spirito e sull'unità tra mondo, storia della natura e storia dell'uomo.<sup>45</sup> Importa qui raccogliere il punto d'innescò che conduce a definire la posizione di Cristo in tale quadro e a delineare il concetto di Salvatore assoluto: «Se la storia del cosmo in fondo è sempre una storia dello spirito [in questa visione anche la materia tende a trovare sé nello spirito], il voler giungere a sé e al proprio fondamento, allora la vicinanza immediata a Dio nell'autocomunicazione divina alla creatura spirituale e, in questa, al cosmo rappresenta il fine logico di tale evoluzione»;<sup>46</sup> poiché però «tale autocomunicazione va concepita come libera da parte di Dio e da parte della storia dell'umanità, risulta senz'altro legittimo il concetto di un evento mediante il quale questa autocomunicazione e la sua accettazione raggiungono un'irreversibilità irrevocabile nella storia».<sup>47</sup>

L'espressione 'Salvatore assoluto' designa appunto «questo inizio della storia della salvezza irreversibilmente riuscito».<sup>48</sup> Ciò esige, da un lato, che un tale Salvatore sia nel contempo «la promessa assoluta di Dio alla creatura spirituale nel suo complesso e l'accettazione dell'autocomunicazione, altrimenti la storia non potrebbe giungere allo stadio della sua irreversibilità»<sup>49</sup>, dall'altro lato che sia non semplicemente Dio stesso, ma anche realmente «un pezzo del cosmo, un momento della sua storia».<sup>50</sup> Da ambedue i lati, sottolineando il carattere di irrevocabilità e di irreversibilità sia dell'offerta sia dell'accettazione, si giunge ad affermare che «nell'idea limite di questo Salvatore è già implicito quel concetto di unione ipostatica di Dio e dell'uomo che costituisce il contenuto autentico del dogma cristiano dell'Incarnazione».<sup>51</sup> Nel contempo, se è vera umanità quella assunta dal Logos, allora si dovrà anche dire che l'unione ipostatica, propria soltanto di Cristo, influisce quanto al fine e al compimento assegnato a tutti gli uomini.<sup>52</sup>

---

<sup>44</sup> K. RAHNER, *Christologie heute*, in SW 30, pp. 335-336; trad. it. *Cristologia oggi*, in ID., *Scienza e fede cristiana*. Nuovi saggi IX, cit., p. 314.

<sup>45</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 176-186, qui p. 176; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 240-254, qui p. 240.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 185-186; trad. it. ivi, p. 253.

<sup>47</sup> Ivi, p. 188; trad. it. ivi, p. 256.

<sup>48</sup> *Ibidem*; trad. it. ivi, p. 257.

<sup>49</sup> Ivi, p. 189; trad. it. *ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*; trad. it. ivi, p. 258.

<sup>51</sup> Ivi, p.191; trad. it. ivi, p. 261.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 191-196; trad. it. ivi, pp. 261-266.

Le argomentazioni proposte da Rahner nel successivo paragrafo dal titolo *Transzendente Christologie* vorrebbero «sviluppare con maggior precisione» l'idea emersa nel quadro della concezione evolutiva del mondo.<sup>53</sup> Particolarmente rilevante risulta la riflessione nuovamente dedicata al significato da assegnare all'espressione *Menschwerdung Gottes*: che cosa vuol dire 'Dio è diventato uomo'?<sup>54</sup>

Rahner rilegge a ritroso l'affermazione, riconducibile in prima istanza al prologo giovanneo. Si inizia dunque da 'uomo', cioè dal predicato che può far comprendere il soggetto; si parte da ciò che il Logos, il Verbo, la 'Parola' di Dio, è diventato. Apparentemente – osserva il teologo – si tratta anche della realtà più comprensibile per noi («uomo è ciò che siamo noi stessi»), ma basta tentarne una definizione, fosse pure *zoon logikon, animal rationale*, per cadere «letteralmente nello sconfinato» (come interpretare *logikon*?); in questo caso il «letteralmente» (*wörtlich*) non è enfatico:

Infatti possiamo dire che cosa è l'uomo solo se diciamo quello verso cui egli va e quello che va verso di lui. Ma nel caso dell'uomo quale soggetto trascendentale ciò è appunto lo sconfinato, l'anonimo e in fondo appunto il mistero assoluto che chiamiamo Dio. L'uomo è perciò nella sua stessa *essenza*, nella sua stessa natura il mistero, non perché egli sia in sé la pienezza infinita (che è inesauribile) del mistero verso cui tende, bensì perché egli nella sua propria essenza, nel suo fondo originario, nella sua natura è l'orientamento – povero, ma giunto a se stesso – verso questa pienezza [...] L'accettazione o il rifiuto del mistero che noi siamo, nella nostra qualità di orientamento povero al mistero della pienezza, costituisce la nostra esistenza.<sup>55</sup>

Una tale concezione dell'uomo apre a una comprensione più chiara della *Menschwerdung Gottes*. Se infatti la natura umana ha in sé «l'orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza», ciò significa che essa «perviene, quando è assunta da Dio come sua propria realtà, là dove essa tende sempre in forza della sua essenza [...] Sotto questo punto di vista l'incarnazione di Dio è il caso *supremo* dell'attuazione essenziale della realtà umana».<sup>56</sup> L'essenza dell'uomo coincide dunque con quella che Rahner chiama *potentia oboedientialis*, riprendendo un'espressione già presente in Tommaso: la natura umana – e questa soltanto in quanto realtà spirituale-personale – si presenta come assumibile da parte del Verbo di Dio, è *potentia oboedientialis* all'unione ipostatica.<sup>57</sup>

Chiarito in questi termini il predicato 'uomo', Rahner deve affrontare la spinosa questione evocata dal verbo 'diventa': può Dio, che secondo la dogmatica cristiana è immutabile e indivenibile, diventare qualcosa?<sup>58</sup> Una questione imbarazzante, resa teologicamente ancor più imbarazzante – per quanto Rahner non lo espliciti qui – dal confronto con l'idealismo tedesco (in particolare con le posizioni di G.W.F. Hegel e con F.W.J. Schelling). Una via di fuga insoddisfacente sarebbe quella di 'caricare' il divenire e la mutabilità dal lato della natura umana assunta dal Verbo, che rimarreb-

<sup>53</sup> Ivi, pp. 199-219, qui p. 199; trad. it. ivi, pp. 271-297, qui p. 271.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 204-219; trad. it. ivi, pp. 278-297.

<sup>55</sup> Ivi, pp. 208-209, cit. da p. 209; trad. it. ivi, pp. 282-283, cit. da p. 283.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 209-210; trad. it. ivi, pp. 284-285.

<sup>57</sup> Ivi, p. 210; trad. it. ivi, p. 285.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 211-214; trad. it. ivi, pp. 286-290.

be dunque immutato in sé, con l'esito di separare radicalmente e irreparabilmente tra loro mondo e storia mutevoli, da un lato, e Dio immutabile, dall'altro.<sup>59</sup> Non solo. Si sorvolerebbe proprio ciò che si vuol dire: «che tale evento, tale divenire, tale tempo, questo iniziare e questo compiersi sono l'evento della storia di Dio stesso».<sup>60</sup>

Si 'deve' dunque affermare che va pensata in Dio stesso la possibilità del «mutare-se-stesso-nell'altro» (*Sich-selbst-am-anderen-Ändern*), la possibilità dunque dell'Incarnazione, sempre che essa non sia ridotta all'assunzione dell'umanità da parte di Dio come se fosse un rivestimento, una livrea sovrapposta alla sua divinità, sempre che si intenda parlare «di lui, in persona, nel tempo».<sup>61</sup> Le affermazioni sulla immutabilità e mutabilità di Dio vanno dunque mantenute in rapporto dialettico, non diversamente dalle asserzioni sull'unità e trinità di Dio. Da un lato, si deve pensare come originaria in Dio la possibilità di «dare se stesso al non divino e in tal modo di avere realmente la propria storia in un altro, ma come storia sua propria»; dall'altro lato, si deve pensare la creatura come «la possibilità del poter-essere-assunta» (come *potentia oboedientialis* per l'unione ipostatica, secondo quanto si è detto), liberamente voluta fin dal principio come «la grammatica di una possibile automanifestazione divina».<sup>62</sup>

Si è così già scivolati nella direzione del 'Logos', cioè del soggetto dell'affermazione in esame.<sup>63</sup> Anche in questo caso Rahner smaschera l'insufficienza di una via di fuga rispetto alla portata dell'asserzione. Non basta infatti sostenere che «il Logos diventa uomo e ora dice qualcosa di Dio solo per il fatto che egli parla»: una simile riduzione renderebbe del tutto superflua l'Incarnazione, poiché qualsiasi profeta potrebbe fungere da intermediario per Dio e pronunciare le parole su Dio dette dall'uomo Gesù. È altro quello che il dogma dell'Incarnazione intende: l'uomo Gesù «deve essere in se stesso l'autorivelazione di Dio e non solo attraverso le proprie parole, e non può essere propriamente questo se la sua umanità non fosse precisamente l'autoespressione di Dio», o se fosse un semplice travestimento della divinità.<sup>64</sup>

La serrata e impegnativa argomentazione con cui Rahner sostiene la propria cristologia tra-

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 211; trad. it. ivi, p. 287.

<sup>60</sup> Ivi, p. 212; trad. it. ivi, p. 288.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 212-213; trad. it. ivi, pp. 288-289.

<sup>62</sup> Ivi, p. 214; trad. it. ivi, p. 290. Utili per una valutazione in proposito le pacate e articolate osservazioni di P. CODA, *La mutabilità di Dio «in alio» nella cristologia di Karl Rahner*, in «Lateranum» 71/1 (2005), pp. 7-29. Meno recenti, ma puntuali soprattutto in relazione al debito iniziale nei confronti di Hegel le osservazioni di W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964; trad. it. a cura di G. POLETTI, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 438-447.

<sup>63</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 214-215; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 291-293.

<sup>64</sup> Ivi, p. 215; trad. it. ivi, p. 292.

scendentale nel primo quadro e negli approfondimenti appena evocati del *Grundkurs des Glaubens* si conclude con una riarticolazione - in tipico stile rahneriano - di cristologia, antropologia e teologia, nella quale risuonano l'eco della diuturna riflessione dedicata al dogma calcedonese e l'accento fondamentale sul permanere dell'«essere-uomo» di Dio. Scrive il teologo: «la cristologia è inizio e fine [*Anfang und Ende*] dell'antropologia, e questa antropologia nella sua realizzazione più radicale è in eterno teologia». <sup>65</sup> È quasi superfluo aggiungere che la compattezza della proposta e la lucidità del disegno teologico perseguiti da Rahner sono tali da poter suscitare ammirazione e interesse tanto quanto ripulsa e disinteresse. Vale anche per la sua cristologia trascendentale, diversamente recepita e commentata. <sup>66</sup> Se essa è certamente frutto di una stagione filosofica e teologica forse conclusa, nondimeno ci pare che le domande affrontate restino e impegnino a chiarire sempre di nuovo il rapporto tra cristologia, antropologia e teologia, con gli strumenti concettuali di cui ciascun filosofo o teologo dispone.

[milena.mariani@hotmail.it](mailto:milena.mariani@hotmail.it)

(Fondazione Bruno Kessler – Centro per le scienze religiose)

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 217; trad. it. ivi, p. 294. Cfr. supra, nota 9.

<sup>66</sup> Severo il giudizio di J.-Y. Lacoste, che rimprovera al «salvatore assoluto costruito trascendentalmente» di avere «poco in comune con il Cristo storico e con la realtà storica della salvezza» e d'essere «un Cristo soltanto abbozzato, chiaramente lontano dal Cristo delle dottrine classiche», concludendo poi con un cenno a J. Maréchal, i cui «sforzi filosofici» «forse non erano fatti per suscitare una ricezione teologica» (J.-Y. LACOSTE [ed.], *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 393-396, qui p. 396). Di tutt'altro segno (limitandoci all'ambito italiano) A. AMATO, *Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La «cristologia trascendentale» al suo primo livello di riflessione*, in «Salesianum» 41 (1979), pp. 3-35 e I. SANNA, *Il Salvatore assoluto e la singolarità storica di Gesù Cristo nella visione cristologica di Karl Rahner*, in ID. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 271-289.