

TEOLOGIA E VITA NEL PENSIERO DI K. RAHNER

Tra i teologi del XX secolo che rileggono in modo critico S. Tommaso e vogliono riproporre il suo modo di far teologia, un posto di rilievo spetta senza dubbio a K. Rahner. Alla pari dell'aquinata, infatti, anch'egli vuole che la sua teologia miri a quella conoscenza sapienziale che non si esaurisce solo nella scienza di date realtà ma, attraverso questa, giunge ad una maggior consapevolezza del "tutto". Allo stesso modo, come in Tommaso non è ancora presente quella separazione tra teologia e vita spirituale che caratterizzerà la teologia successiva, così anche Rahner intende la sua posizione¹: quando pensa la teologia, vuole che questo pensare sia un'esigenza irrinunciabile per la sua vita spirituale e nello stesso tempo vuole pensare la teologia in modo che questa dica un qualcosa alla sua esistenza e diventi così anche una norma di saggezza capace di darle orientamento pratico.

Questa tensione al "tutto" e questo legame con la vita sono costituenti essenziali della teologia rahneriana e, vista anche l'importanza di questi temi per la teologia attuale, ci sembra utile cercare di evidenziare come egli concretamente faccia emergere queste due dimensioni del suo teologare.

A tal proposito, il punto di partenza obbligato per chi voglia investigare il rapporto tra teologia e vita nel suo pensiero è probabilmente il suo articolo "Una teologia con cui poter vivere" presente nel volume XV delle *Schriften zur Theologie*².

Qui, in un primo approccio alla questione, egli nota come l'affrontare un problema di tale natura richieda preventivamente di aver chiarito a che tipo di vita ci si voglia riferire, in quanto non ogni tipo di vita di fatto concepibile è atta a poter trovare nella teologia un aiuto e un mezzo di crescita e di approfondimento. La teologia non è infatti una filosofia della religione o una storia della religione o una fenomenologia della religione, ma è una disciplina che presuppone un rapporto esistente con quella realtà su cui si vuole investigare e parlare in modo intellettuale. Fatta salva cioè l'importanza che la teologia fondamentale riconosce alla riflessione razionale sui motivi della fede – dati comunque con la fede stessa –, è indubitabile che il presupposto di ogni teologia sia il vivere questa fede, in modo più o meno ingenuo, e che senza tale presupposto non ci possa essere alcuna teologia che aiuti a vivere. In poche parole, la teologia per poter essere tale e per poter essere utile alla vita deve presentarsi come una attività intellettuale che chiarifica e distingue a livello cosciente ciò che uno in qualche modo già vive nel suo profondo.

Per comprendere bene questa necessaria e quasi ovvia restrizione da lui posta, bisogna però subito aggiungere che quando Rahner parla di un rapporto esistente con quella realtà che è l'"oggetto" della teologia o di una fede vissuta più o meno ingenuamente come prerequisiti per ogni teologia e per ogni pretesa di trovare una qualche utilità della teologia per la vita, egli non intende riferirsi all'accettazione previa ed esplicita di una qualche dottrina ma all'accettazione di quello che egli indica come "il Mistero" che avvolge ogni esistenza umana e che interpella ogni uomo. Infatti, egli conclude l'articolo sopracitato, notando che solo «chi ha il coraggio di vivere – sperando, amando e adorando – col mistero che lo avvolge, può fare teologia nei limiti delle sue possibilità terrene e fare teologia partendo da tale mistero». E «allora sperimenterà di poter vivere con una simile teologia, anzi che essa è già l'inizio e il pregustamento della vita eterna in cui speriamo»³.

L'andare ora a vedere più in dettaglio ciò che egli intenda con il termine "mistero", vedere come questo abbia a che fare con Dio, con Gesù Cristo e la Chiesa è già fare teologia e, più precisamente, una teologia che nasce e serve alla vita, in quanto cerca di collegare la dottrina cristiana con una realtà della nostra esperienza.

Il Mistero

Secondo Rahner il messaggio cristiano non raggiunge un'umanità che sia del tutto ignara di esso, in quanto ogni uomo ha una qualche esperienza di Dio già prima dell'arrivo di un tale messaggio, anzi ogni

¹ Cf. K. RAHNER, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966, 152.

² K. RAHNER, *Nuovi saggi* (=NS), IX, Roma 1984, 142-160

³ NS, IX, 160.

uomo può anche aver già detto il suo sì a Dio nella sua esistenza ed essere così già giustificato, a prescindere dal fatto che ne sia anche pienamente cosciente a livello intellettuale.

Propriamente parlando, il dire che ogni uomo abbia una qualche esperienza *di Dio*, nel senso inteso dalla tradizione giudeo-cristiana, è un qualcosa che è pienamente possibile solo alla luce di ciò che indichiamo come rivelazione e che essenzialmente ci dice che il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio Padre di Gesù ha comunicato se stesso all'uomo in ciò che indichiamo con il nome di Grazia o di effusione dello Spirito: solo questo, in ultima analisi, ci permette di parlare di una esperienza *di Dio* nella vita dell'uomo. Tuttavia è anche vero che quanto ci dice la rivelazione a proposito di Dio non è, e non può neppure essere, solo una testimonianza che dobbiamo far nostra nella fede ma deve anche essere una realtà che, seppur in maniera confusa, sia percepibile nelle nostre vite, in modo che il nostro discorso su Dio e la stessa parola "Dio" abbiano quel riferimento alla realtà (ovviamente non di tipo empirico) che le differenzia dalla pura fantasia⁴.

Per poter caratterizzare questa realtà in un modo più preciso bisogna guardare all'esperienza che l'uomo ha di se stesso. E precisamente al fatto che in questa esperienza egli scopre – se non la rimuove o la "copre" – di essere l'essere di un orizzonte infinito in quanto per lui ogni traguardo è solo una tappa verso un orizzonte più vasto che gli si apre di fronte. In quanto tale, quindi, egli si può definire come l'essere della trascendenza, dato che per sua intima natura egli trascende inesorabilmente ogni limite nel momento stesso – e per il motivo stesso – che lo riconosce come limite.

Che l'uomo sia poi un essere sempre per via dipende dal fatto che egli ha una consapevolezza dell'Essere Assoluto che non lo lascia mai "riposare", in quanto gli mostra la limitatezza, la finitezza e la caducità di ogni traguardo raggiunto, sia nel campo del conoscere che in quello del volere, e lo spinge sempre oltre. Esprimendosi in altri termini si può anche indicare l'Essere Assoluto come il Mistero, in quanto è quella realtà che circonda l'uomo e verso cui esso si muove senza mai poterla catturare, in quanto non è un 'oggetto' tra altri oggetti ma quell'orizzonte o quello sfondo infinito che determina ogni ente e bene finito, e proprio nel suo essere "finito". In quanto tale esso sempre si sottrae ad ogni tentativo umano di *com-prensione* e finisce inesorabilmente per frustrare e rendere vano ogni sforzo umano teso a raggiungere un qualche traguardo definitivo⁵.

In quest'ultima prospettiva, l'esperienza del Mistero è una esperienza angosciante in quanto assume le forme di un abisso che inghiotte, di un vortice che trascina senza scampo, di una notte oscura e, pertanto, si caratterizza come un'esperienza che non tutti hanno il coraggio di sostenere fino in fondo. In particolare si possono riscontrare quattro atteggiamenti tipici nei suoi confronti, tre negativi e uno positivo⁶.

I tre negativi sono: l'indifferenza, il rifiuto cosciente in forza di una data "filosofia", la disperazione. Il "borghesuccio", come dice Rahner, è il tipico rappresentante del primo atteggiamento. Questi è colui che si condanna ad una eterna ristrettezza vivendo sempre nella superficialità. I suoi interessi sono cioè ristretti alla concretezza del suo ambiente e non gli lasciano mai lo spazio per poter pensare a sé; ma anche qualora un varco si aprisse, questo verrebbe subito chiuso dicendo che è meglio non angustiarsi troppo per questioni che trascendono la realtà tangibile, "manipolabile". Tra i filosofi e gli scienziati sembra vada soprattutto ricercato il tipico rappresentante del secondo atteggiamento. Questi sono coloro che decidono di non prendersi cura per principio di ciò di cui non si può parlare in modo chiaro. Essi, a differenza del caso precedente, sono consapevoli che le varie risposte da loro date sono avvolte in un'ultima domanda, ma non la prendono in considerazione nei loro "sistemi" in quanto priva di senso; anche se così facendo ammettono che questa è una domanda a cui non si può sfuggire e rispetto alla quale bisogna prendere posizione, sia pure di rifiuto. Il rappresentante del terzo atteggiamento è colui che non solo coglie questa domanda ultima ma anche ne sente tutta l'importanza. Costui pertanto si confronta e vive sempre a contatto con quel mistero oscuro che avvolge la nostra vita, ma lo vive nella disperazione, sentendolo come un'ultima assurdità a cui non ci si può sottrarre se non con la morte, culmine di tutto l'assurdo.

L'unico atteggiamento positivo, invece, è molto vicino al terzo negativo sopra descritto e si differenzia da questi per il fatto che in questo caso l'esperienza si combina con un abbandono fiducioso nel mistero

⁴ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* (=CF), Alba 1977, 206, 235, 400-412; NS, VI, 26-30, 91-101.

⁵ Cf. CF, 54s, 56-58.

⁶ Cf. CF, 56; ID., NS, IX, 187.

incomprensibile, abbandono che è l'essenza ultima della fede e, come vedremo, anche di una fede che si caratterizza come "cristiana".

Andando ora un po' più sul concreto vediamo il volto che questa esperienza può assumere nella quotidianità della nostra esistenza

L'esperienza del Mistero

Come già detto, l'esperienza del Mistero non riguarda la vita di pochi mistici ma è un qualcosa che ci riguarda tutti e tutti pertanto possiamo dirci, da questo punto di vista, dei mistici.

Naturalmente questa esperienza non è evidente, tematica e chiaramente indicabile in quanto è «come la luce di un sole diffusa dappertutto, che non consideriamo direttamente, in quanto rivolgiamo la nostra attenzione soltanto agli oggetti particolari della nostra esperienza sensibile visibili in essa»⁷. Esistono però delle situazioni concrete in cui tale dato sempre presente diviene in qualche modo più evidente, più trasparente. Ciò accade principalmente – anche se non esclusivamente – quando siamo costretti dalla vita a prendere coscienza, non senza timore e tormento, della nostra finitezza e contingenza, del fatto che «quanto esiste nella nostra coscienza quotidiana e scientifica è soltanto una piccola isola [...] sperduta nel mare illimitato del mistero anonimo»⁸. E, nel prendere coscienza di ciò, ci abbandoniamo a questo mistero infinito che ci circonda scoprendo che «la caduta diventa l'autentico stare in piedi»⁹ e che esso è ciò verso cui siamo beatamente orientati e non infelicemente condannati¹⁰. In particolare, ciò può succedere quando non riusciamo più a far tornare il conto della nostra vita fatta di buona volontà, di errori, di colpe e di sventure, ma, nonostante tutto ciò ci sembri indecifrabile e non valutabile, lo accettiamo e ci abbandoniamo fiduciosi alla speranza di un'ultima non valutabile riconciliazione della nostra esistenza. Oppure, quando accettiamo e facciamo il nostro dovere pur avendo immediata e soggettiva consapevolezza di poterlo fare solo a prezzo di un rinnegamento di sé del quale nessuno mai ci ringrazierà. O ancora, quando vedendo che tutti i nostri continui sforzi intellettuali non riescono più a dominare la molteplicità dei problemi e ogni nostro sistema si sgretola, accettiamo e ci abbandoniamo a quella ignoranza che sa che non è possibile né lecito fermarsi a ciò che conosciamo chiaramente nelle singole esperienze e scienze. O, per finire, quando pur vedendo che la nostra vita fluisce nel deserto della banalità col pericolo di essiccarsi del tutto, riusciamo ad accettarla e ad abbandonarci lo stesso alla speranza che il mare sia lì vicino anche se ancora nascosto dalle ultime dune¹¹.

Certamente questi pochi esempi non esauriscono le infinite possibilità di esperienza, visto che queste dipendono dall'interconnessione tra l'irrepetibile individualità del singolo uomo e una ben determinata situazione storica e socioculturale. Si può comunque cercare di sintetizzare il tutto dicendo che possiamo indicare come esperienze concrete del Mistero quelle esperienze della nostra vita in cui noi siamo messi a contatto con il nostro limite "ontologico" e diventiamo chiaramente coscienti della delusione, dell'insoddisfazione, della tristezza e noia per tutto ciò che è finito, mutevole e contingente: ciò infatti indica che abbiamo contemporaneamente una qualche conoscenza dell'infinito e dell'eterno. L'essere consapevoli di ciò non è però ancora sufficiente poiché un'esperienza siffatta è profondamente ambigua, dato che è l'esperienza di un abisso inquietante che ha il sapore del nulla. Pertanto essa diviene una vera e propria esperienza del Mistero solo e solamente quando ad essa ci si abbandona trovandovi sostegno e scoprendo che essa è l'esperienza dell'abisso di Dio e che ha il sapore del nulla solo perché è l'infinito¹².

⁷ NS, VII, 292.

⁸ NS, VII, 287s. Usando parole di Rahner possiamo dire che nella realtà quotidiana sperimentiamo in modo più chiaro il richiamo all'esperienza trascendentale dello Spirito là «dove le luci che illuminano la piccola isola della nostra vita quotidiana si spengono, per cui siamo inevitabilmente costretti a chiederci se la notte, che ci avvolge, è il vuoto divoratore dell'assurdità e della morte, oppure la Notte santa e beata che, già interiormente illuminata, ci promette il giorno eterno» (NS, VII, 293).

⁹ NS, VII, 298.

¹⁰ Dice Rahner: «...quando ci siamo abbandonati in questo modo e non ci apparteniamo più, quando ci siamo rinnegati e non disponiamo più di noi stessi, quando tutto e noi con esso siamo scomparsi in una lontananza infinita, allora cominciamo a vivere nel mondo di Dio stesso, del Dio della grazia e della vita eterna» (NS, VII, 300).

¹¹ NS, VII, 293-300; NS, IV, 215-218.

¹² Rahner stesso sembra evidenziare questa caratteristica comune quando dice che si potrebbe «continuare a spiegare in mille varianti l'unica esperienza primigenia dell'uomo, nella quale l'apertura del suo esistere trapassa nell'incomprensibilità del mistero, nella quale l'uomo avverte di essere il prigioniero della propria spaventosa finitezza (pur esistente, pur fonte di

Per concludere questo punto facciamo ancora alcune brevi osservazioni per mostrare come sia lecito all'interno del cristianesimo di parlare di un'esperienza di Dio e, quindi, come sia anche indirettamente giustificato l'andare alla ricerca nella nostra esperienza di una tale realtà che noi qui abbiamo individuato e caratterizzato come esperienza del Mistero.

Innanzitutto, la possibilità di parlare di un'esperienza di Dio, di un'esperienza della sua autocomunicazione nello Spirito Santo, trova il suo fondamento innanzitutto nella Scrittura stessa. Qui, come nota Rahner, si parla di una vera e propria esperienza dello Spirito e questo è un dato da non trascurare – anche se va interpretato – se non ci si vuole esporre al pericolo di una sua lettura mitologica o ideologica che ci farebbe chiedere in modo scettico se e dove tutto ciò esista in noi, che pur assentiamo con fede alla dottrina della Scrittura¹³.

In secondo luogo, nella tradizione cristiana sono sempre esistiti i fenomeni e i movimenti entusiastici e la mistica. Dove quest'ultima non deve essere vista come un fenomeno “elitario” che si pone quasi a metà strada tra la normale vita di grazia e la visione beatifica e che, quindi, ha poco a che vedere con la normale esperienza quotidiana dell'uomo. Essa infatti, se viene colta nel suo nucleo essenziale che prescinde dai fenomeni eclatanti e rari che la possono accompagnare, è un tipo di esperienza che è fatta da ogni uomo, ne sia questi chiaramente consapevole o meno. Più precisamente questo nucleo comune che riunisce tutti questi diversi tipi di esperienza è costituito dal fatto che ogni uomo ha un'esperienza della propria trascendenza che, alla luce della rivelazione in Cristo, sappiamo essere anche un'esperienza dello Spirito, della Grazia, di Dio¹⁴. A seconda del grado di “purezza” di questa esperienza si potrà poi parlare di un'esperienza possibile a tutti all'interno della propria vita quotidiana, di un'esperienza carismatica o di una vera e propria esperienza mistica, ma tutte si collocano all'interno della normale vita di grazia dell'uomo¹⁵.

Il Mistero e Dio

Dal fatto che sia lecito parlare e cercare una qualche esperienza di Dio nella vita dell'uomo, e dal fatto che noi possiamo riscontrare in quest'ultimo un'esperienza del Mistero, non è indubbiamente lecito concludere la piena identità dei due termini. Certamente, come Rahner mostra, a questo Mistero convengono anche gli attributi di “persona” e di “creatore”¹⁶, ma tuttavia questa identificazione con il Dio cristiano, nel suo senso più pieno, rimane sempre una identificazione semantica che supera la semplice argomentazione ed è il frutto di una pre-comprensione che nasce dall'accettazione, nella fede, della rivelazione che ci dice che Dio si è autocomunicato all'uomo. Quindi, al pari di S. Tommaso¹⁷, si può concludere dicendo che questo Mistero noi lo chiamiamo “Dio”, operando così una connessione tra il punto di vista esperienziale ascendente e quello rivelato discendente, che è ciò che fa anche Rahner¹⁸.

Per essere più precisi, poi, andrebbe anche giustificato filosoficamente il fatto che, partendo dall'esperienza della trascendenza umana, si parli di un'esperienza dell'Essere assoluto che, date certe sue caratteristiche, indichiamo come Mistero. Questo è un lavoro che Rahner compie e che qui non è il caso

orribili tormenti) solo se chiude gli occhi di fronte all'incomprensibilità infinita, che da ogni parte lo avvolge, oppure quando ha paura di essa perché, silenziosa e incontrollabile, tutto compenetra e determina» (NS, IV, 217).

¹³ Cf. NS, VII, 278-282, 286.

¹⁴ Cf. NS, IV, 217s; NS, VII, 257s, 282-285, 268-275, 289.

¹⁵ Cf. NS, VI, 523-536.

¹⁶ Cf. CF, 104-116. A proposito dell'attributo “persona” il nostro A. nota: (a) che quando diciamo che Dio è “persona” bisogna ricordare che secondo il Concilio Lateranense IV (DS 800, 804) ogni somiglianza di Dio con noi bisogna pensarla sempre superata da una disegualianza ancora maggiore e, pertanto, anche l'essere “persona” di Dio entra in quel mistero anonimo che emerge nell'esperienza della nostra trascendenza, pur rimanendo vero che lo si potrà dire accettato pienamente solo quando lo si pregherà usando un “tu” (Cf. NS, IX, 188); (b) il mistero ultimo che sostiene e muove la trascendenza umana non potrà essere identificato con nulla che sia inferiore all'uomo stesso e, pertanto, dovremmo anche pensarlo come “persona”. Per quanto riguarda l'attributo “creatore”, Rahner nota come questo indica che la realtà “creata” è in un rapporto di distinzione radicale e, contemporaneamente, di dipendenza radicale da Dio; ora, è proprio nell'esperienza della propria trascendenza che l'uomo sperimenta di essere una realtà vera affidata a se stessa (di essere cioè “soggetto”) e, contemporaneamente, di essere un qualcosa di “derivato” e di orientato al mistero assoluto.

¹⁷ Cf. S. Th., I, q. 2, a. 3.

¹⁸ Cf. CF, 71.

di riprendere data la sua complessità e la sua natura squisitamente filosofica. Va notato comunque che anche questi passaggi argomentativi, pur rimanendo validi, non sono del tutto chiari e senza problemi, e testimoniano come lo sforzo sia teso a giustificare *la fede* nell'esperienzialità di Dio e non semplicemente e "matematicamente" la sua esperienzialità¹⁹.

Positivamente, infine, ci sono in questa identificazione tra Mistero e Dio due elementi che sembrano particolarmente importanti nel contesto culturale odierno.

Il primo è attinente al fatto che oggi anche l'uomo medio può essere in grado di comprendere – e lo sarà sempre di più – che Dio non è una realtà particolare di questo mondo, «che il suo cielo non è sopra le nubi, che il miracolo non serve per ovviare a panne nell'ingranaggio del meccanismo cosmico: che Dio, incommensurabile con il mondo, non può venir inserito come singolo fattore nel nostro calcolo»²⁰. Questo Dio è in effetti morto per un numero sempre crescente di cristiani del mondo occidentale, ed è morto nel momento in cui il mondo ha iniziato a perdere la sua aura divina in seguito all'indagine razionale su di esso. Rahner, invece, parlando Dio in termini di mistero inafferrabile e di sfondo infinito ultimo che permette di cogliere gli oggetti finiti in quanto finiti ma che è in se stesso non-coglibile in quanto ciò presupporrebbe che è possibile andare al di là di esso ed avere così un'ulteriore sfondo che permette la com-prensione, Rahner, dicevamo, indica in questo modo che la vera idea di Dio e il vero spazio per una sua esperienza si trovano solo andando al di là del mondo e del soggetto finiti e non stazionando nel mondo delle "cose".

Un secondo punto di interesse è invece legato al fatto che in Rahner si mette in evidenza come l'esperienza di Dio formi una stretta unità (non identità però) con l'esperienza che l'uomo ha di se stesso e, in particolare, del fatto che egli si scopre come l'essere della trascendenza sempre per via e incontentabile di ogni traguardo. Queste due esperienze si danno sempre insieme e non c'è l'una senza l'altra. In questo modo però si viene chiaramente ad indicare che il vero uomo nuovo non è l'"uomo superiore" (*Übermensch*) proposto dalla cultura contemporanea ma l'"uomo trascendente" che quando fa esperienza di sé sperimenta sì il divino ma anche la sua differenza da esso. Infatti, è vero che nella sua esperienza l'uomo scopre di essere l'essere di un orizzonte infinito, di essere spirito, ma, contemporaneamente, scopre anche di essere un'infinità presente solo come domanda, di essere un'infinità "problematica", di non essere un puro spirito²¹, di essere un'infinità finita²². Scopre cioè di essere una realtà che non spiega e pone se stessa, ma di essere una realtà che viene posta e sostenuta da una realtà che si dà anch'essa in quest'unica esperienza, anzi che la rende possibile. Questa realtà, che noi chiamiamo Dio, si presenta come la condizione della possibilità dell'esistenza della trascendenza umana, come quel elemento che fonda, sostiene, attira e muove quella realtà che l'uomo sperimenta di essere; essa è il principio e il fine della trascendenza umana, e l'uomo è l'essere sostenuto e orientato originariamente ad essa. Il sostituire l'"uomo superiore" all'"uomo trascendente" è allora un errore che nasce dal sostituire l'*identità* che annulla ogni distinzione tra Dio e uomo all'*unità* tra esperienza di Dio ed esperienza che l'uomo fa di sé. È un errore che nasce dall'abbaglio suscitato dal scoprire la grandezza dell'uomo, il quale impedisce di vedere che questa grandezza, se presa da sola, è una grandezza impotente, in quanto non è né sostegno né fine a se stessa ed ha bisogno per essere tale di abbandonarsi a quella Grandezza a cui l'uomo partecipa²³.

¹⁹ Per questi ed altri aspetti più problematici rimando alla II parte di S. VISINTIN, *Rivelazione divina ed esperienza umana. Proposta di George Tyrrell e risposta di Karl Rahner*, Peter Lang, Berna 1999.

²⁰ NS, IV, 221.

²¹ Cf. CF, 55.

²² «Nel mezzo della sua illimitatezza assoluta tale trascendenza si sperimenta come l'infinità vuota, come l'infinità puramente formale, come l'infinità necessariamente mediata a se stessa dalla finitezza, dunque come l'infinità finita» (CF, 88).

²³ Usando un linguaggio metafisico al posto di questo linguaggio più esistenziale si può dire che essendo l'uomo quell'ente che necessariamente si pone il problema dell'essere (è un'evidenza empirica), ne segue che egli "possiede l'essere", visto che ci si pone una domanda solo su ciò che già in qualche modo si conosce, e che essere è autocoscienza. Ma l'uomo, visto che si interroga, non è neppure quell'ente che "possiede" in maniera assoluta l'"essere" ed è autotrasparenza pura: l'uomo, visto che deve indagare, non è autocoscienza assoluta (= essere assoluto) ma spirito finito (Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1967, 75-82).

Il Mistero e Cristo

Quale legame si può mai porre tra questa vaga esperienza del Mistero e la precisa figura di Cristo? Ovviamente, essendo Cristo l'essenza del Cristianesimo, questa è una domanda a cui non ci si può sottrarre se si vuole porre questa esperienza a base di una riflessione teologica che si voglia dire cristiana. E la sua risposta si può cercare guardando al problema da due opposte prospettive: quella della nostra esperienza e quella della rivelazione. Incominciamo con la prima.

È inevitabile chiedersi che cosa ci sia di specificamente cristiano nell'esperienza che l'uomo fa della propria trascendenza, visto che questa può esistere dappertutto, anche al di fuori di una qualsiasi interpretazione religiosa dell'esistenza. Nonostante tutto questo però Rahner è fermo nel sostenere che ogni uomo può essere considerato un credente, un vero credente come il cristianesimo intende, se accetta incondizionatamente la propria trascendenza o, in termini equivalenti, se stesso in quanto essere della trascendenza; ma allora uno si chiede cosa c'entra Gesù Cristo con questo e perché questa accettazione deve essere considerata un'attuazione della fede cristiana?

Se ci ricordiamo quanto abbiamo detto precedentemente sui vari gradi dell'esperienza di Dio, vedremo come questa esperienza si realizzi pienamente, non a livello teoretico ma a livello esistenziale, quando l'uomo nella sua interezza decide di abbandonarsi liberamente e incondizionatamente al Mistero che lo sostiene e muove e, così facendo, e solo così, sperimenta che questa tenebra che lo circonda si trasforma in luce per colui che si lascia inghiottire incondizionatamente da essa²⁴. In questo modo, dire di aver fatto esistenzialmente una vera esperienza del Mistero, si identifica per Rahner con «la partecipazione alla morte vittoriosa di Cristo»²⁵ e, quindi, con l'aver fatto un'esperienza cristiana di Dio in quanto croce e risurrezione sono i suoi due elementi peculiari specifici. Nota infatti Rahner che:

«Croce e risurrezione appartengono ad ogni vera testimonianza su Gesù ed ad ogni autentica fede sorta da tale testimonianza. La croce sta a significare l'esigenza, non più celabile, che l'uomo ha di capitolare incondizionatamente di fronte al mistero dell'esistenza ch'egli non riesce mai a ridurre in suo potere, perché egli è finito e gravato dalla colpa. La risurrezione sta a significare la speranza incondizionata che, in questa capitolazione, l'uomo venga accolto da tale mistero in maniera perdonante, beatificante e definitiva e che là dove uno si abbandona a tale movimento non c'è più alcun precipizio. Così la croce e la risurrezione mostrano chiaramente come questo abbandono fiducioso di sé venga accolto in maniera esemplare da Dio nel destino di Gesù e come la possibilità di abbandonarci fiduciosamente in questo modo – il compito più difficile della nostra vita – ci sia stata promessa in maniera irrevocabile in Gesù Cristo»²⁶.

Quando sopra pertanto parlavamo di una “mistica della vita quotidiana”, parlavamo di un fenomeno cristiano, parlavamo della vera fede, in quanto in essa si co-realizza sempre, in modo esplicito o implicito, l'abbandono fiducioso di Cristo nelle mani del Padre.

Venendo ora ad osservare il problema dal punto di vista della rivelazione, notiamo anzitutto che il suo dato essenziale, e imprescindibile per ogni cristologia, risiede nella convinzione di Gesù di essere il portatore escatologico di salvezza, e di essere quindi non solo colui che annuncia il Regno ma anche colui che lo realizza²⁷. Con Gesù cioè «l'autopromessa di Dio quale nostra salvezza è diventata evento storico in una maniera insuperabile e irreversibile ed è stata poi definitivamente suggellata dalla sua morte salvata»²⁸.

In questa prospettiva, quindi, la peculiarità cristiana deve venir individuata soprattutto nel fatto che con Gesù è diventato un dato storico irreversibile e definitivo che Dio è per l'uomo una realtà vicina che si

²⁴ L'immagine è tratta dal “Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno”. Qui leggiamo: «Quando dico che nel vostro tempo è possibile incontrare direttamente Dio così come lo era nel mio, parlo del vero Dio, del Dio incomprendibile, del mistero ineffabile, della tenebra che si trasforma in luce solo per colui che si lascia inghiottire incondizionatamente da essa, del Dio che non ha più nome. Ma appunto questo Dio – lui e nessun altro – è stato da me sperimentato come il Dio che scende fino a noi, che ci viene vicino, nel cui fuoco incomprendibile non veniamo bruciati, ma diveniamo veramente noi stessi e acquistiamo un valore eterno» (NS, IX, 533s).

²⁵ NS, VII, 303.

²⁶ NS, VI, 40s. Cf. anche NS, IV, 224-226; VI, 37-42, 77, 529s; IX, 190.

²⁷ Cf. NS, IV, 275.

²⁸ NS, VII, 220.

dona all'uomo e lo salva. Ciò significa, in altre parole, che quella realtà che chiamiamo grazia, e che null'altro è se non Dio stesso, è una realtà che è sempre presente nella vita dell'uomo concretamente esistente²⁹, ed è anche una realtà che, come detto sopra, dobbiamo ammettere presente in qualche modo anche a livello della sua coscienza. Naturalmente questa realtà non sarà oggetto di esperienza chiara e distinta come un qualunque altro oggetto mondano, in quanto quell'esperienza umana di Dio che abbiamo indicato come esperienza del Mistero è un'esperienza oscura, atematica, facilmente rimovibile. In essa Dio si presenta come il Mistero *mai raggiungibile* dalla trascendenza umana, come l'obiettivo che rimane in se stesso sempre in una lontananza infinita nei riguardi dell'uomo³⁰. Cosa questa che lascia senza risposta la domanda, filosoficamente sempre possibile, se Dio voglia essere per noi solo e soltanto un'infinità ermetica, distante e distanzianteci da sé nella nostra finitezza o una realtà raggiungibile in modo diretto ed immediato.

Ora, in questo contesto di dubbio e di profonda incertezza, irrompe la rivelazione che ci dice che ciò che poteva essere solo sperato, ipotizzato o intravisto, nel cristianesimo diventa un dato storico irreversibile nella persona di Gesù: Dio è una realtà vicina. In lui, infatti, l'uomo perviene a se stesso, al mistero della sua esistenza, in quanto nella sua storia si rende presente ciò verso cui l'uomo si muove: il carattere divino-umano dell'umanità. E, di conseguenza, è proprio qui che deve essere cercata la specificità e l'assolutezza del cristianesimo che, in quanto avente Gesù Cristo come sua essenza, viene a porsi come quell'oggettivazione storicamente autentica dell'esperienza universale della grazia (di Dio); oggettivazione voluta e garantita da Dio stesso. E questo, ripetiamolo, in quanto in Cristo l'autopartecipazione di Dio all'umanità giunge presso se stessa in modo vittorioso e storico, finisce cioè di essere presente solo come *possibilità* del dinamismo dello spirito umano e diviene dato storico nella persona del Dio-uomo Gesù.

Il Mistero e la Chiesa

Stabilito il legame tra Cristo e l'esperienza del Mistero rimane determinato anche quello che intercorre tra quest'ultimo e la Chiesa. Infatti, se Cristo viene visto come colui che risponde alle attese umane e mette la parola fine al dialogo fino allora aperto tra Dio e l'uomo, in quanto con lui si rende storicamente presente e visibile il fatto che Dio si autocomunica all'uomo e, parimenti, che l'uomo (l'umanità nel suo complesso a prescindere dal destino individuale) accoglie tale autocomunicazione che per lui è sommo bene e verità ultima. Allora, affinché Cristo sia veramente e per tutti i tempi la presenza storica e visibile dell'autocomunicazione di Dio offerta e accettata (sempre parlando in generale), è necessario che questa visibilità continui nella sua Chiesa che è per l'appunto la comunità di coloro che credono in lui e lo confessano *esplicitamente* come tale mediatore. Essa è «la presenza permanente e la tangibilità storica di questa parola ultima e vittoriosa detta da Dio in Gesù Cristo»³¹.

Da questo legame con Cristo e dalla necessità per l'uomo, in quanto essere sociale e storico, di avere sempre innanzi a sé la visibilità storica del vero significato dell'esperienza della propria trascendenza, ne segue che la Chiesa stessa è qualcosa di necessario e che la religione cristiana è necessariamente ecclesiale, come pure il fatto che essa deve permanere nella verità o che le Scritture sono "ispirate"³². Ma da tutto ciò risulta pure come l'ecclesialità non sia la base portante e il fondamento del Cristianesimo. Gesù Cristo, la fede, l'amore, queste sono le realtà centrali; realtà che, come visto, trovano esistenzialmente il loro equivalente nell'«abbandono di sé all'oscurità dell'esistenza e alla incomprendibilità di Dio, guardando e fidando in Gesù Cristo crocefisso e risorto»³³. Il cristianesimo è tutto qui, ed essere cristiano è quel peso leggero di cui parla il vangelo³⁴. Quando la vita e il pensiero ci avranno inesorabilmente condotti in un vicolo cieco, esso ci domanda una semplice speranza che ci aiuta

²⁹ Dicendo che l'uomo è già da sempre avvolto e penetrato dalla grazia, si intende dire che questa è un'esistenziale presente sempre e dappertutto nella sua gratuità in tre modi differenti: «nel modo della semplice offerta alla libertà (non ancora operante) nel caso del "minorenne", nel modo dell'accettazione nel caso del "giustificato", oppure nel modo del rifiuto nel caso del peccatore (rifiuto che non la fa cessare di essere l'esistenziale che sollecita e giudica il peccatore)» (NS, VIII, 273).

³⁰ Si può parlare anche di Dio come fine asintotico della trascendenza (Cf. NS, VI, 52, 73, 98; VII, 290; CF, 165, 178)

³¹ CF, 483.

³² Cf. CF, 413s, 475-477, 483s.

³³ CF, 415s.

³⁴ Cf. Mt 11, 30 e 1 Gv 5, 3. Citati in NS, VI, 47.

ad accettare radicalmente il nostro essere e che ci dice che al di là di questo nostro limite “ontologico” ci sta ciò che chiamiamo Dio, vita eterna e salvezza della nostra esistenza. Come nota Rahner, «la parola d’ordine suona così: guarda a Gesù crocifisso, che è entrato nella comunione eterna con Dio... e al suo fianco fa’ anche tu il passo che immette nell’incomprensibilità»³⁵. Il cristianesimo è quindi semplice ed anche credibile perché nessuno può fornire argomentazioni certe che proibiscano di guardare a Cristo come alla realizzazione della propria speranza, mentre, per contro, un tale atteggiamento fornisce il senso alla vita del singolo e di tutta l’umanità. Il cristianesimo però è al contempo un carico pesante e un compito difficile, perché l’abbandonarsi e il perseverare nell’oscurità della propria esistenza è un qualcosa a cui l’uomo sfugge continuamente e in mille modi diversi, spesso molto vicini e simili all’accettazione. Infatti, nessuno può dire che tutto il cristianesimo formale e sociale, o che il bisogno assoluto di aggrapparsi a tutto un sistema capillare di norme e verità certe, immutabili e immodificabili, non sia nient’altro che un modo per nascondere e nascondersi la propria disperata assenza di quella semplice speranza che il cristianesimo chiede. Per questo motivo, nessuno può dire di più di quello che diceva lo stesso Rahner: «Io spero di essere un cristiano»³⁶.

Conclusione

Quella che abbiamo qui brevemente delineato³⁷ è senza dubbio una teologia che unisce l’aspetto speculativo a quello pratico e che cerca di evidenziare i primi principi o il senso ultimo di ciò che l’uomo può trovare nella sua esperienza e di legarli alla totalità della rivelazione cristiana. Per questo suo sforzo unificante e tendente al “tutto” essa si può dire senz’altro pienamente sapienziale, almeno quando si dia a tale termine il senso antico che non restringe la sapienza al solo campo della riflessione lasciando quello pratico alla saggezza³⁸.

Questa è una teologia poi che, alla pari di quella patristica, può anche dirsi mistagogica e missionaria, in quanto si rivolge ad un uomo – essenzialmente quello occidentale – che nella maggioranza dei casi non è più saldamente ed indiscutibilmente inserito in un ambiente sociale cristiano e che, quindi, ha bisogno di veder rimotivare la sua adesione personale ai misteri cristiani partendo da quella che è la sua attuale esperienza di sé e del mondo.

A differenza da quella patristica, però, questa è una teologia che ha sicuramente anche un alto grado di astrazione che la allontana da un più semplice e tradizionale linguaggio figurato. Cosa questa che le deriva dal fatto di voler esprimere i misteri cristiani in un modo credibile ed accettabile per gli uomini del nostro tempo che, in numero crescente, colgono più fortemente che in passato il carattere analogico di ogni discorso teologico e, quindi, la sua inadeguatezza e il suo bisogno continuo di miglioramento. In questo senso possiamo dire che questa è allora anche una teologia “demitizzante”, in quanto tiene conto del fatto che il grado di differenziazione della coscienza dall’inconscio raggiunto nell’uomo occidentale non permette più che ci si possa accontentare solo di un linguaggio simbolico – che continua comunque sempre a valere – ma richiede anche l’uso di un linguaggio “scientifico” che soddisfi le crescenti e mai soddisfatte esigenze critiche della coscienza.

Questa teologia, con questa sua tipica struttura, non è poi solo il frutto di un teologo “generico” senza altre specificazioni aggiunte, ma è il frutto di un teologo gesuita seguace di Sant’Ignazio e, pertanto, è anche una teologia che porta in sé qualcosa dello spirito di tale ordine e del suo fondatore. Certamente, come nota lo stesso Rahner, oramai è passato il tempo delle diverse scuole di teologia legate ai diversi ordini, ma ciononostante egli spera ugualmente che Sant’Ignazio possa riconoscere qualcosa del suo spirito e della sua spiritualità nella teologia da lui sviluppata e, anzi, egli si dichiara convinto che questa sua teologia si sia di fatto avvicinata a tale spirito molto di più di quanto abbia potuto fare la teologia gesuitica dell’epoca barocca. E questo perché egli ha saputo dar sufficiente ragione a quel legittimo

³⁵ NS, VI, 47.

³⁶ NS, VI, 48.

³⁷ Il “Corso fondamentale sulla fede” di K. Rahner costituisce la piena realizzazione di quanto qui abbozzato.

³⁸ Questo senso antico che unisce teoria e pratica è quello fatto proprio anche da S. Tommaso quando dice che la sacra dottrina è sapienza (Cf. S. Th., I, 1, 6).

esistenzialismo presente negli scritti ignaziani e, specialmente, negli Esercizi³⁹. È in questi scritti e specialmente in quest'ultimo che Rahner trova la convinzione che l'uomo possa avere un'esperienza di Dio e della sua volontà nella sua propria concreta esistenza e che guidare gli uomini a questa esperienza sia il compito per eccellenza di ogni vero discepolo di Sant'Ignazio⁴⁰. In questa prospettiva non è quindi strano che egli stesso⁴¹ consideri come una delle sue opere principali quel breve scritto sulla "Logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola"⁴² in cui egli va per l'appunto alla ricerca della giustificazione teologica da dare alla pretesa ignaziana di poter sperimentare la volontà divina in una data situazione e in cui egli sviluppa in risposta il tema dell'esperienza trascendentale di Dio che sarà il perno di tutta la sua teologia.

Per concludere, pensiamo si possa dire che una teologia così strutturata sia ancora capace di parlare all'uomo contemporaneo e possa ancora dare orientamento alla sua vita. La sua forma esteriore può a volte scoraggiare, ma il contenuto è sicuramente meritevole di qualche sforzo iniziale e certamente lo ripaga.

Stefano Visintin, osb
Pontificio Ateneo S. Anselmo

³⁹ Cf. K. RAHNER, «Experiences of a catholic theologian», *Theological Studies* 61 (2000) 10-11. Per quanto riguarda i motivi che hanno sancito la fine delle diverse scuole di teologia legate ai vari ordini religiosi ricordiamo soprattutto, interpretando Rahner, il maggior grado di oggettività delle conclusioni della teologia dogmatica e storica che lascia meno spazio alla dimensione soggettiva, il maggior peso che ora hanno gli studi biblici con conseguente restrizione degli spazi di autonoma speculazione, la indominabile ricchezza del materiale che deve essere oggi preso in considerazione con conseguente nascita di un complementare pluralismo teologico che taglia trasversalmente gli ordini religiosi e che costituisce la vera differenza tra le varie teologie moderne.

⁴⁰ A tal proposito basta leggere il discorso che Rahner immagina Ignazio rivolga a un gesuita odierno, per vedere con quanta insistenza compaiano sulla bocca del Santo affermazioni tipo: «affermo d'aver sperimentato direttamente Dio», «ho incontrato realmente Dio, il Dio vivo e vero», «ribadisco che ho incontrato Dio e che l'ho sperimentato in se stesso», «Dio stesso. Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette di lui» (NS, IX, 523-525). E come il Rahner-Ignazio ritenesse che il guidare altri a questa stessa esperienza fosse il centro dell'attività pastorale per ogni suo vero discepolo: «Ad ogni buon conto una cosa rimane assodata: l'uomo può sperimentare Dio stesso. E la vostra pastorale dovrebbe tener sempre presente questo traguardo» (NS, IX, 528).

⁴¹ Cf. M MAIER, «La Théologie des exercices de Karl Rahner», *Revue des sciences religieuses* 4 (1991) 537s.

⁴² Cf. K. RAHNER, «La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola», in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970.