

di Guido Horst

RAHNER L'INTOCCABILE?

“È bastato che 30 Giorni aprisse il dibattito sulle tracce di hegelismo nel teologo tedesco perché si scatenasse la reazione violenta dei suoi allievi. Eppure anche Ratzinger ha avanzato molti dubbi sul pensiero di Rahner”. Tutto il presente articolo, in tutte le sue sezioni, è tratto completamente dalla rivista 30 Giorni, Marzo 1993.



“L'intervista con monsignor Theobald Beer e la professoressa Alma von Stockhausen (30Giorni, n. 10, ottobre 1992) su alcuni aspetti della teologia di Karl Rahner ha avuto una tale risonanza che è d'obbligo affrontare il tema ancora una volta. Accanto alle numerose lettere - alcune delle quali sono state pubblicate nei mesi scorsi sono pervenuti in redazione anche interventi più ampi. Valga per tutti quello pubblicato in questo numero, del professor Miguel Garijo Guembe, decano della facoltà di Teologia cattolica a Munster, dove insegnò anche Rahner. Abbiamo accolto anche la risposta di monsignor Beer alle questioni di merito sollevate dal professor Garijo Guembe. Che l'intervista di Beer e della Stockhausen abbia creato scompiglio anche tra i gesuiti non meraviglia. Così il segretario della Compagnia di Gesù, padre Hans Zwiefelhofer, ha chiesto agli studiosi dell'Archivio Rahner di Innsbruck di intervenire con una propria presa di posizione. Autore dell'intervento è stato il professore di Teologia fondamentale presso la facoltà teologica di Innsbruck, padre Karl H. Neufeld. A suo giudizio le linee di collegamento ideale tra Rahner e Lutero via Hegel, tracciate da Beer e dalla Stockhausen, non sarebbero dimostrate. «Rahner non si è occupato a fondo né di Hegel né di Lutero, né mostra obbligo alcuno verso Hegel o Lutero. Rahner era un teologo che era e voleva essere cattolico». Ora però, nell'intervista in questione, non

si affermava che Rahner si sentisse “in debito” nei confronti dell'idealista Hegel, né tanto meno di Lutero. Piuttosto, le parole di padre Beer evidenziavano chiaramente come la “visione del mondo” di Rahner presentasse delle tracce di idealismo, impensabili senza l'influsso di Hegel. E questo è qualcosa di diverso. Nessun filosofo o teologo può svincolarsi da certi influssi, la qual cosa non significa che si debba sentire direttamente “in debito” nei confronti di un grande maestro. E d'altronde su Rahner e la sua cristologia, un testimone insospettabile come Hans Kung scrisse con grande chiarezza: «Lo spirito insigne che aleggia nello sfondo di questo approfondimento, svolto con rigore concettuale, della cristologia classica (calcedonense-scolastica), e fin nella sua più profonda concettualità, altri non è che Hegel» (Incarnazione di Dio, Brescia 1970, pp. 643-644).

Sui moventi del pensiero rahneriano il professor Neufeld scrive inoltre che Rahner «ha sempre legato il suo pensiero a sviluppare una sensibilità fuori dal comune nei confronti delle necessità spirituali degli uomini del nostro tempo. Per l'astratta ortodossia (??), senza luogo e senza tempo, di monsignor Beer e della filosofa Stockhausen, nei quali manca uno sguardo all'uomo, questo è inconcepibile». «Le sue preghiere e meditazioni», continua Neufeld, «non sono riprese e ripetute a caso da numerosi contemporanei». Con simili argomentazioni vengono create delle false alternative: da una parte l'ortodossia moderna di Rahner che guarda all'uomo, dall'altra l'ortodossia, senza luogo e senza tempo, di Beer, alla quale fa difetto lo sguardo sull'uomo. Con simili alternative si confonde l'ordine delle questioni. La “sensibilità fuori dal comune nei confronti delle necessità spirituali degli uomini», che Neufeld certifica a Rahner, potrà forse dire molto sulle qualità umane del pensatore, ma non dice ancora nulla sulla qualità della sua teologia. E invece proprio di questo si tratta nel nostro caso: se il pensiero di Rahner sia conforme in tutto alla fede della Chiesa oppure no. Lo stesso professor Neufeld ha poi firmato un articolo nel numero di febbraio dell'influente mensile cattolico *Hender Korrespondenz*, in cui

ha inteso presentare al grande pubblico l'intervista di 30Giorni come «un attacco privo di qualsiasi fondamento oggettivo». Questo articolo è facilmente reperibile e dunque non è necessario riprodurlo qui. In questo caso Neufeld, rispondendo a Beer, scrive: «Che non ci sia alcun Tu tra Padre e Figlio è per Rahner totalmente assurdo, come si evince già dalle sue costanti riflessioni sulla questione e dalla sua ricerca della volontà del Padre attraverso il Figlio». Qui di nuovo si riporta in modo impreciso una considerazione di Beer, il quale, sulla scorta di varie citazioni dalle opere di Rahner, aveva mostrato che il teologo «non fa valere come biblicamente dimostrato l'essere personale del Padre distinto da quello del Figlio e dello Spirito Santo». Beer parlò perciò di una «diffidenza di fondo» di Rahner rispetto alla Sacra Scrittura, perché se per lui Gesù Cristo non è la seconda persona divina esistente dall'eternità, allora come dice Beer - non ci può essere alcuna libera decisione all'interno della Trinità di incarnarsi, come invece apprendiamo dalla Lettera ai Filippesi: «Egli, che era di natura divina, ...spogliò se stesso assumendo la condizione di servo» (2, 6-7). O dalla preghiera sacerdotale di Gesù nel Vangelo di Giovanni: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (17,5). La citazione di Rahner forse più importante che Beer ha addotto in questo contesto viene da un saggio del teologo per il manuale di dogmatica *Mysterium Salutis*. La dottrina trinitaria di Rahner sembra qui raggiungere il suo vertice. Anche se si tratta di una ripetizione, rileggiamola ancora una volta, giacché qui ci avviciniamo al punto che maggiormente ci interessa delle argomentazioni di Beer. Rahner scrive: «Si deve dunque qui



KARL RAHNER

tener lontano con ogni cura dal concetto di persona tutto quanto potrebbe significare "tre soggettività". Perciò anche all'interno della Trinità non c'è un "Tu" reciproco. Il Figlio è l'autoespressione del Padre, la quale, ancora una volta, non può venire concepita come "parlante"; lo Spirito è il dono il quale ancora una volta non "dona"» (*Mysterium Salutis* II, 1, p. 462). Il Figlio non è che l'autoespressione di Dio nella storia, la promessa di Dio (*Zusage*) all'uomo Gesù, il quale accetta questa promessa e poi a sua volta viene assunto nella sua morte da Dio in modo esemplare per tutti gli uomini. Nel suo intervento il professor Neufeld si lamenta che nell'intervista "Rahner ed Hegel" siano citati insieme per tre volte. Ma proprio qui, nella cristologia e nella dottrina trinitaria, è utile «il paragone tra due diseguali» istituito da Beer tra Rahner ed Hegel (paragone che viene da lui ulteriormente illustrato nell'articolo che segue). Proprio qui diventa evidente quella comunanza che Beer ha definito come «*error teutonicus*»: il tentativo di ripensare tutto - Dio, il creato e l'uomo - di trovare una nuova chiave di lettura del mondo, sulla base della quale reinterpretare ciò che appare scomodo o incerto nella rivelazione, e con cui conciliare le presunte difficoltà di comprensione

"dell'uomo moderno". Rahner scrive a tal proposito: «Una "teologia demitizzante" rettammente intesa, dovrà rendersi conto che delle proposizioni come: "Vi sono tre persone in Dio" - "Dio ha inviato il suo Figlio nel mondo" - "Noi siamo salvati dal sangue di Gesù Cristo" sono puramente e semplicemente incomprensibili per un uomo moderno se rimangono, alla maniera antica della teologia e dell'annuncio, il punto di partenza ed il punto d'arrivo dell'enunciato cristiano. Esse fanno la stessa impressione della pura mitologia in una religione del tempo passato» (*Le vie future della teologia*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, t. 3, p. 577-579).

Qui siamo ad un punto decisivo. Ci si deve chiedere (e padre Beer lo ha esplicitamente fatto nella nostra intervista) se Rahner con la sua teologia dal "nuovo stile", con la sua impostazione filosofica antropocentrica, renda più facile "all'uomo moderno" la conversione alla fede cristiana della Chiesa. Anche il cardinale Joseph Ratzinger, nei suoi *Elementi di teologia fondamentale* (Morcelliana 1986, p. 107-120) ha riconosciuto alla teologia di Rahner «qualche cosa di vertiginoso». Ma quando Rahner sostiene ad esempio che il cristianesimo è «solo una specie, un settore della generale storia categoriale della rivelazione, il caso più felicemente riuscito della necessaria autoesplorazione della rivelazione trascendentale» (*Corso fondamentale sulla fede*, ed. Paoline, 1990, p. 209), e che «la storia della salvezza è coesi-

stente a tutta la storia dell'umanità» (*Corso* p. 194), allora in Rahner, scrive Ratzinger, Cristo diventa conseguentemente «la rappresentazione e la realizzazione di ciò che è generalmente umano», e cioè «come forma riuscita di superamento di se stesso da parte di se stesso, più ancora, come inabitazione di Dio nell'uomo» (*Elementi*, p.112). Rahner stesso scrive: «Chi accetta completamente il suo essere-uomo... ha accettato il Figlio dell'uomo, poiché in esso Dio ha accettato l'uomo» (*Teologia dell'incarnazione in: Saggi di Cristologia e Mariologia*, ed. Paoline, II edizione 1967, p.119 s.). La conseguenza è che «il cristiano non è un caso particolare dell'uomo in genere: è semplicemente l'uomo come è» (*Corso*, p. 511).

Scriva Ratzinger: «Il particolare e l'universale, la storia e l'essenza (nella



teologia di Rahner) sembrano riconciliarsi, il carattere unico del cristianesimo e quello universale dell'essenza umana hanno le stesse dimensioni. In quanto si accetta il carattere unico del cristianesimo, ci si situa nell'universale; in quanto si situa nell'universale, si possiede anche l'unico». La suprema pretesa del cristianesimo è con ciò dissolta; il teologo cattolico «è liberato dal fardello della particolarità cristiana, egli è portato al largo, nello spazio aperto della filosofia comune e della sua razionalità» (*Elementi*, p.114). Su questa presunta liberazione con la quale Rahner vorrebbe risparmiare al cristiano il peso di sentirsi qualcosa di particolare, un "chiamato", un "pre-sculto", Ratzinger annota criticamente: «È questa tuttavia realmente una risposta? È vero che il cristianesimo non aggiunge nulla all'universale e che si accontenta di renderlo cosciente? È vero che il cristiano non è altro che l'uomo in quanto tale? Dovrebbe essere in assoluto questo? È vero che l'uomo, come è, non è che la realtà insoddisfacente, qualche cosa che deve essere superato e oltrepassato? È vero che l'intera dinamica della storia non deriva che dalla tendenza dell'uomo, in quanto tale, a uscire da se stesso? Non è il cardine della fede dei due Testamenti che l'uomo non diviene autentico se non con la conversione e, dunque, cessando di essere così come è? Il cristianesimo non perde tutto il significato, se viene recuperato all'interno dell'universale, allorché noi attendiamo

appunto il nuovo, l'altro, la trasformazione salvifica?» (*Elementi*, p. 113 s.).

E ancora: se l'essere cristiani per Rahner consiste nell'accettare pienamente il proprio essere uomo, nel diventare coscienti di ciò che è universale, dove rimane la grazia? Il cristianesimo rimane un avvenimento di grazia che accade nella storia per l'uomo concreto, oppure degenera in una filosofia, in un sapere, cioè in una gnosi di Dio e dell'uomo? Il filosofo tedesco Lakebrink, nella sua opera *Die Wahrheit in Bedrangnis* (Stein am Rhein, 1986) ha fatto rilevare come in Rahner la grazia non giunga più all'uomo dall'esterno come l'avvenimento del rivelarsi gratuito di Dio, bensì sia già presente nella natura, nell'uomo e in tutte le cose (?) «Alla fine si arriva ad un rifiuto di fatto della gratuità dell'ordine soprannaturale della grazia, cosicché

Cristo e Dio stesso vengono trasposti nelle cose naturali di questo mondo. Rahner lo dice così: "Dio e la grazia di Cristo sono in tutto, quale segreta essenza di ogni realtà"» (*Die Wahrheit in Bedrangnis*, p. 23). A questo punto però non c'è davvero più bisogno di una Rivelazione chiaramente espressa, è sufficiente l'affermazione della natura umana di ciascuno (?). Ma che cosa allora dovrebbe spingere un pagano di oggi a

diventare cristiano e fedele praticante della Chiesa?

Ancora una notazione sulla frase della nostra intervista su cui trova da ridire il professor Garijo Guembe, e cioè che Herbert Vorgrimler fu il segretario di Rahner. Rahner nel 1957 aveva ottenuto dall'arcivescovo di Friburgo, Seiterich, che Vorgrimler dovesse svolgere solo a metà tempo il lavoro pastorale in diocesi. Il resto del tempo, dal 1958 al 1968, Vorgrimler poté impiegarlo nell'aiutare Rahner nella stesura e rielaborazione del *Lexikon* per la teologia e la Chiesa, ma anche nello sbrigare ogni sorta di altre faccende per Rahner. Quest'ultimo, sul quale dalla Pentecoste 1962 alla Pentecoste 1963 pendeva una censura preventiva, poté contare su un notevole fuoco di protezione: così egli scrisse il 23 novembre 1963 dal Concilio a Vorgrimler, dopo che in uno scritto pubblicato in suo onore in occasione del sessantesimo compleanno, *Gott in der Welt*, era stata inserita una vasta *tabula gratulatoria*: «Sono ancora sinceramente grato per questa cosa. Poiché, per quel che si può prevedere, potrò utilizzare ben bene un simile capitale di prestigio. Perché non è affatto detto che le mie cose "più pericolose" siano ormai state scritte. Deve dunque essere vietato il confronto critico, non solo con le meditazioni e le preghiere, ma anche con queste "cose più pericolose" di Rahner?» (30 GIORNI, Marzo 1993, pp. 44-47).

di Theobald Beer

L'errore Teutonico

Il teologo che ha aperto il dibattito sull'hegelismo in Rahner risponde all'accusa di lesa maestà. E spiega perché il pensiero di Rahner non si accorda con la teologia tradizionale.

«Capisco che un ammiratore di Karl Rahner possa sentirsi a disagio nel vedere la teologia del suo maestro collocata nelle vicinanze di un'eresia bella e buona. Ma in teologia non c'è spazio per la suscettibilità. Quando Heinz-Jürgen Vogels, in un saggio del 1983 (pubblicato solo nel 1989 in *Wissenschaft und Weisheit*, p.21-62, con il titolo «La teologia di Karl Rahner perviene alla fede della Chiesa?», dimostrò che in Rahner l'uomo Gesù sta di fronte ad un'unica persona divina e che la seconda persona divina non ha, come nella cristologia del Concilio di Calcedonia, assunto una natura umana, Rahner, che già sapeva di essere vicino alla morte, rispose in tutta tranquillità: «...Cerchi pure di pubblicare il suo lavoro e di sottoporlo alla discussione teologica. Così vedremo pian piano come procederà... Probabilmente io non arriverò a conoscere i risultati di questa ulteriore discussione». Che questa «ulteriore discussione» dovesse aver luogo era chiaro a Rahner. Anzi, egli stesso si meravigliava, come ricorda Karl-Heinz Weger nella sua introduzione al pensiero teologico di Rahner, «che la "teologia dei manuali" non combatta più energicamente le sue tesi, che essa spesso accetti senza colpo ferire ciò che non si accorda così facilmente con la teologia tradizionale degli ultimi cento anni» (Weger, *Karl Rahner*, p. 99).

Passiamo quindi all'esame di un argomento importante nel quale il pensiero di Rahner non si accorda "così facilmente" con la teologia tradizionale: il problema del "divenire" di Dio e quello dell'essenza e della natura del Figlio di Dio fattosi carne. E viene da chiedersi se le tesi esposte da Rahner concordino con l'insegnamento della Chiesa.

Circa la spiegazione del dogma di fede "Il Verbo si è fatto carne", Rahner prende le distanze in primo luogo dalla «teologia e la filosofia tradizionale nelle scuole» che su questo punto «incominciano ad ammicciare e a balbettare» (*Teologia dell'Incarnazione*, in: *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, p. 107). E contro questa scuola, che sostiene la non-confusione (*inconfuse*) tra la natura divina e la natura umana in Cristo (Calcedonia), Rahner spiega: «Però: rimane vero che il Logos diventa uomo, che la storia dello sviluppo di questa realtà umana diviene la sua storia, il nostro tempo il tempo dell'eterno, la nostra morte la morte dello

stesso Dio immortale» (ibidem). Per Rahner il diventare non è l'acquisizione della natura umana, conformemente alla libera decisione intratrinitaria, bensì il "porre l'altro", che diventa Dio stesso (ibidem, p. 110). Cosa intende Rahner parlando di questa "storia dello sviluppo" che diviene la storia di Dio, della nostra morte che diviene la morte di Dio? Ci dà una risposta nei suoi *Saggi di Cristologia e di Mariologia*. Osserviamola più nel dettaglio.

Si tratta di un fenomeno nuovo. Rahner lo chiama *Urphanomen*: «Il fenomeno originario dal quale dobbiamo prendere le mosse non è il concetto di una accettazione (della natura umana, ndr).



che presupponga già la realtà da accettare e la attribuisca soltanto a colui che accetta, realtà che egli non raggiunge mai proprio bene, poiché ne viene impedito dalla sua immutabilità intesa in maniera non dialettica, rigida, isolata in se stessa, realtà che lui non può mai toccare. Il fenomeno originario secondo la fede è invece proprio l'auto-alienazione, il divenire, la *kenosis* e *genesis* di Dio stesso, che può divenire diventando egli stesso colui che è divenuto nel porre l'altro, senza per questo dover divenire in se stesso, nel suo originario se stesso. Mentre egli aliena se stesso nella sua costante infinita pienezza (poiché egli è l'amore, vale a dire la volontà che riempie

il vuoto, che ha di che riempire) si forma l'altro quale realtà sua propria» (*Saggi di Cristologia*, p. 110-111). Il fenomeno originario che Rahner vuol illustrare è rivolto però contro una caricatura della scuola tradizionale. Perché quale scuola tradizionale «presuppone già la realtà da accettare»? Cristo nelle sue parole ed opere non ha certo presupposto qualcosa di ovvio, quando ha detto: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16). Solo con i presupposti della dialettica hegeliana di Rahner è possibile pensare la caricatura di un'accettazione in cui «egli non raggiunge mai il proprio bene (la realtà), poiché ne viene impedito dalla sua immutabilità intesa in maniera non dialettica, rigida, isolata in se stessa» (vedi sopra).

Partendo da questa impostazione del fenomeno originario Rahner può poi interpretare "Il Logos di Dio diventa uomo": «Questo uomo, in quanto uomo, è precisamente la automanifestazione (*Selbstäußerung*) di Dio nella sua autoespressione (*Selbstäußerung*), poiché Dio si manifesta proprio quando si estrinseca e annunzia se stesso come l'amore, quando egli cela la maestà di questo amore e mostra se stesso come uomo ordinario. Altrimenti la sua umanità sarebbe la livrea, il travestimento di Dio, un segnale che indica bensì l'esistenza di qualcosa, ma non svela nulla di colui che ivi esiste» (*Saggi di Cristologia*, p. 113). Si potrebbe dunque pensare che nell'autorivelazione di Dio, secondo Rahner, il Dio divenuto sarebbe solo un "modo di sussistenza" (*Subsistenzweise*) del Dio Uno, ma non la seconda persona della Trinità.

Al presunto "travestimento di Dio" Rahner contrappone il suo concetto di Incarnazione: «L'Incarnazione di Dio è perciò l'unico caso supremo della realizzazione essenziale della realtà umana, realizzazione consistente nel fatto che l'uomo è - dando via se stesso» (*Saggi di Cristologia*, p. 102). Il risultato è che «ogni teologia rimane eternamente antropologia» (*Saggi di Cristologia*, p. 114). Anche un semplice credente privo di formazione teologica, leggendo queste frasi non può non dubitare: affermazioni come quella che «l'Incarnazione di Dio è perciò l'unico caso supremo della realizzazione essenziale della realtà umana», non hanno - a prima vista

Cardinale
Giuseppe Siri

GETSEMANI

Seconda Edizione



Pontificia Accademia delle Scienze e Lettere

... nulla a che fare con la grazia o con l'idea di Incarnazione nel senso del Prologo di Giovanni o della Lettera ai Filippesi (2,6-10). A prescindere dal fatto che Rahner caricaturizza «la teologia e la filosofia tradizionale nelle scuole», ignorando la loro nozione fondamentale della Rivelazione personale e intratrinitaria dell'Incarnazione e della abilitazione dell'uomo al dialogo (S. Agostino, *De Trinitate*, II, 5, 9; PL 42, 851), il fenomeno originario, sul quale si svilupperà la teologia rahneriana, ci mette a confronto con l'idea decisamente strana che il Logos non è più la seconda persona in Dio e il diventare uomo non è l'acquisizione della natura umana, conformemente alla libera decisione intratrinitaria, bensì il divenire «di Dio stesso, che può divenire diventando egli stesso colui che è divenuto nel porre l'altro» (*Saggi di Cristologia*, p. 111).

Critici e allievi del teologo, così come lo stesso Rahner, sono stati consapevoli di quanto questo divenire di Dio fosse concepito hegelianamente, anzi superasse lo stesso Hegel pur rimanendo legato alla dinamica delle antitesi hegeliane. In Hegel il farsi carne della seconda persona di Dio è sostituito da un processo dialettico, da un divenire altro di Dio, nel quale l'uomo Gesù non è "l'altra" persona di Dio, ma «l'alterità di Dio» e un «momento della stessa natura divina». Spiegando la morte di Dio Hegel dice nella terza parte delle *Lezioni sulla filosofia della religione* ("La religione assoluta") «che l'uomo, il finito, ciò che è fragile, la debolezza, il negativo sono pure un momento divino, che tutto ciò è in Dio, che la finitezza, la negatività, l'alterità non sono fuori di Dio e che l'alterità non è un ostacolo per l'unità con Dio. E l'alterità, il negativo, è conosciuto come momento della stessa natura divina. Qui è contenuta la più alta idea dello spirito» (vol. II, p. 374). Qui non è possibile approfondire in che modo questa idea di fondo hegeliana abbia

fatto il suo ingresso tramite Heidegger, maestro di Rahner, nella teologia rahneriana. Ma anche tralasciando Heidegger, è difficile negare la parentela spirituale tra Rahner e Hegel. Quando Rahner dice che «questo uomo, in quanto uomo, è precisamente la automanifestazione di Dio nella sua *autoespressione*», sviluppa l'idea fondamentale hegeliana per la quale Gesù, «l'alterità di Dio», è solo un momento nel processo del divenire divino (?). Nel suo *Corso fondamentale sulla fede* Rahner dice inoltre espressamente che Gesù come «l'alterità di Dio» si distingue da noi uomini solo per il fatto che esprime in modo completo «il che cosa dell'uomo» (vedi p. 292-293). Dunque per Rahner, così come per Hegel, la coscienza di sé dell'uomo viene espressa per la prima volta in Cristo: riconoscendosi figlio di Dio, Cristo esprime che l'uomo è essenzialmente "l'autoespressione di Dio" nella sua alienante alterità. E Rahner convalida Hegel dicendo che «già ora dobbiamo dire che l'uomo partecipa della natura divina, riceve il Pneuma divino, scruta le profondità della divinità, che egli è già ora figlio di Dio e deve solo essere rivelato ciò che egli è già adesso» (*Corso fondamentale sulla fede*, p.166).

Il metodo di Rahner consiste dunque nel separare, come fa Hegel, il mistero originario - cioè la Trinità e l'Incarnazione - alla stregua di una espressione dialettica. E poiché la decisione personale intratrinitaria di assumere la natura umana non fa parte del fenomeno originario nel senso di Rahner, l'Incarnazione significa «che egli (Dio) può veramente divenire qualcosa. Egli stesso, egli nel tempo» (*Saggi di Cristologia*, p. 110). Rahner è cosciente del suo debito nei confronti di Hegel. Egli tenta di giustificarsi dicendo che appunto Hegel insegna ciò che i cristiani hanno già insegnato: «Questo lo si può dire, anzi lo si deve dire, senza perciò essere hegeliani. E non sarebbe bene se a noi cristiani una tal cosa la dovesse insegnare uno Hegel» (*Saggi di Cristologia*, p. 110).

La vicinanza di Rahner con il divenire hegeliano in Dio ovviamente ha conseguenze incalcolabili non solo per la cristologia, ma anche per la soteriologia (perché Cristo allora è morto "per noi"?), per l'eccelesiologia e la missione della Chiesa. Molto interessanti ho trovato le reazioni critiche alla mia constatazione che nel *Corso fondamentale sulla fede* di Rahner Maria non compare più affatto. Rahner successivamente ha tentato di infondere *Coraggio alla venerazione di Maria* (1984), inserendo la venerazione di Maria all'interno della «viva relazione con i defunti». «La fede cristiana - scrive Rahner cerca nella venerazione dei santi... uomini che sono entrati davvero nel mistero senza nome, che chiamiamo Dio» (*Theologische Schriften*, vol. XVI,

p. 325). Ma Maria non pensava a qualcosa di indefinito, ad un mistero senza nome, bensì alla promessa fatta «ad Abramo ed alla sua discendenza» (Lc 1,55), che in lei diventa "frutto del suo corpo" (in ebraico), per cui Elisabetta la chiama «madre del mio Signore» (Lc 1,43).

Rahner, a sua volta, afferma in una costruzione antitetica, il suo concetto di fede: «La fede cristiana dice che Dio non costituisce alcuna concorrenza per la creatura, diversa da lui. La fede cristiana proclama che Dio stesso nella sua infinitezza e incomprendibilità potrebbe arrivare - lui stesso da noi - senza per questo dover diventare finito o che noi dobbiamo scomparire nella bruciante incondizionatezza della sua divinità» (*Theologische Schriften*, vol. XVI, p. 326). Le parole dell'angelo a Maria però non scaturiscono dal timore di una concorrenza di Dio alla creatura né parlano di un anonimo arrivo nella nostra finitezza, bensì della rivelazione trinitaria e della decisione di Dio Padre, del sopraggiungere dello Spirito Santo «su di te» (Maria) e dell'essere persona - non "dell'anonimità di un mistero" come scrive Rahner - di Colui che è Figlio di Dio e verrà chiamato figlio di Maria. In una sua precedente opera - *Sendung und Gnade* (1959) - Maria è per Rahner «caso più eccelso di redenzione attiva e passiva, ... in cui una fortunata creatura umana toccata dalla grazia... accoglie questa grazia per sé e per gli altri in modo che l'accettazione di essa a titolo personale viene a costituire la salvezza altrui». Poiché dunque Rahner vede Maria come "caso supremo" della redenzione ventura ed accolta, è comprensibile che Maria nel *Corso fondamentale sulla fede* non venga più trattata. Poiché nel *Corso* Rahner parla di Cristo come "caso supremo riuscito", presentare entrambi, Cristo e Maria, nello stesso libro come "casi supremi", era un'idea impossibile. E lo stesso Rahner non poté più risolvere questa contraddizione" (30 Giorni, Marzo 1993 - pp. 48-50).

FRIEDRICH HEGEL



Disappunto dei Discepoli

Una lettera dalla facoltà teologica dove insegnò Karl Rahner



“La rivista *30 Giorni nella Chiesa e nel mondo* ha pubblicato, nel numero di ottobre 1992, una intervista a monsignor Beer e alla tal signora Alma von Stockhausen dal titolo altisonante: «La fine di un tabù», dove il giornalista ed entrambi gli intervistati infangano la memoria di Karl Rahner, membro della nostra facoltà. Non vera è l'affermazione di Horst: «Una critica di fondo alla vasta opera di Rahner è di fatto vietata nelle università tedesche». Centinaia di studenti di teologia e dozzine di professori sanno in quanti seminari e gruppi di studio viene prodotta una critica seria all'opera di Rahner. Non è vero che la teologia di Rahner non sgorga «né dalla Sacra Scrittura né dai Padri della Chiesa». Rahner si è molto occupato della teologia e della spiritualità dei Padri della Chiesa, dei temi del peccato, dell'espiazione, della grazia e di mistica, pubblicando numerosissimi scritti.

È una regola molto semplice di gioco corretto, che Beer non sembra aver compreso affatto quando mette a confronto un'Enciclica del Papa con il *Corso fondamentale* di Rahner. Quando Beer parla di una assenza della figura di Maria nell'opera di Rahner, dimentica che questo teologo ha pubblicato un breve libro, *Maria. Mutter des Herrn* (Maria, madre del Signore, N.d.T.) e ha dedicato alla Mariologia numerosi saggi. Le dichiarazioni di Beer, secondo cui il pensiero di Rahner e quello del Papa rappresenterebbero «due mondi

totalmente diversi», fanno appello agli istinti emotivi e non hanno nulla a che fare con la critica vera e propria. Herbert Vorgrimler non è mai stato «uno dei più stretti collaboratori (letteralmente segretario) di Rahner», come invece ha dichiarato Horst.

Beer fa una dichiarazione su Rahner grave: «Egli nega alla teologia cristiana il diritto di identificarsi con l'esperienza vetero e neotestamentaria», e in Rahner «c'è una diffidenza di principio nei riguardi della Sacra Scrittura». Per queste frasi Beer non si preoccupa neanche di cercare una benché minima traccia di prova. Beer e la Stockhausen, attribuiscono a Rahner un pensiero sul rapporto di Dio con il mondo che sarebbe identico a quello di Lutero.

pubblicazioni di Rahner, di cui si è fatta menzione precedentemente, parlano, per chi sa capire, del **divenire umano di Dio in Gesù Cristo**. Migliaia di uomini con le preghiere di Rahner hanno parlato al Tu di Dio personale, hanno meditato su questo Dio personale, e lo hanno glorificato. Però Beer ci spiega che con **Rahner «non c'è un Dio personale»**. La polemica è chiara come la luce del sole.

Per tutte le sue pubblicazioni Rahner si è sempre preoccupato di ottenere la licenza di stampa da parte delle autorità ecclesiastiche e dei suoi superiori. Anche il *Corso fondamentale*, preso particolarmente di mira in questa intervista, reca l'imprimatur dello stimato vicario generale di Friburgo, Schlund, e del capo dei Gesuiti. Beer e Stockhausen, che si ergono a censori della fede, cercano fondamentalmente di negare a Rahner il carattere di cristiano e di credente.

prof. dott. Miguel Garijo Guembe
decano della facoltà di Teologia
cattolica dell'Università di Munster/
Germania”
(30 Giorni, Marzo 1993, pp. 50-51)



Entrambi tacciono coscientemente il fatto che Rahner ha sempre insistito sulla assoluta libertà di Dio verso la creazione e conseguentemente ha espressamente chiarito la differenza di fondo con il necessario processo di Dio hegeliano. Rahner ha ribadito così tante volte che il *Logos* divino non è morto con la morte di Gesù, che appare quanto meno strano il fatto che Beer attribuisca a Rahner una teologia del “Dio è morto”.

Infamante è la dichiarazione di Beer: «Cristo per Rahner è mero uomo». Le

