

RAHNER, KARL

(Luisella Scrosati, da [*Dizionario elementare del pensiero pericoloso*](#), curato da Gianpaolo Barra, Mario A. Iannaccone, Marco Respinti)

Karl Rahner (1904-1984) nasce in Germania, a Friburgo. Nel 1922 entra nel noviziato della Compagnia di Gesù, tre anni dopo suo fratello Hugo. Dopo gli studi filosofici e teologici in Olanda, nel 1932 viene ordinato sacerdote. Rientra nella sua città natale per frequentare la facoltà di filosofia. In quegli anni, Friburgo è sinonimo di **Heidegger, Martin** (1889-1976) e in effetti il filosofo “esistenzialista”, insieme a **Kant, Immanuel** (1724-1804) e **Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1770-1831), avrà un’influenza non indifferente sul suo pensiero. La sua tesi di laurea, pubblicata nel 1939 con il titolo *Spirito nel mondo. Per una metafisica della conoscenza finita secondo san Tommaso d’Aquino*, non viene accettata dal prof. Martin Honecker (1888-1941), suo direttore di tesi, che considera l’opera una rilettura del tutto infedele del pensiero dell’Aquinato, piegato a svolgere il ruolo di supporto al pensiero filosofico di Heidegger e di Kant, via il gesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944). I superiori decidono di orientare gli studi di Rahner verso la teologia, per cui dal 1937 insegna presso la facoltà teologica dell’Università di Innsbruck. Nello stesso anno, scrive una delle opere più note, *Uditori della parola* (pubblicata però solo quattro anni più tardi). Gli eventi della Seconda Guerra Mondiale lo allontanano dal Tirolo, dove può rientrare nel 1949 e insegnare fino al 1964. In quegli anni, riceve la proibizione da parte del Sant’Uffizio di scrivere su alcune tematiche nelle quali Rahner si era distanziato non poco dalla dottrina cattolica, tra cui la verginità di Maria e la sua Assunzione al Cielo. Partecipa ai lavori del Concilio ecumenico Vaticano II (1962-1965), in qualità di perito personale del cardinale Franz König (1905-2004), arcivescovo di Vienna. Nel 1964 succede a Romano Guardini (1885-1968) sulla cattedra dell’Università di Monaco di Baviera e l’anno successivo è cofondatore della rivista internazionale *Concilium*. Nel 1975 vede la luce la sua opera teologica chiave: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. L’attività pubblicistica di Rahner è stata intensissima, raggiungendo quasi i 4.000 titoli. Muore nel 1984 a Innsbruck, dove, presso la chiesa dei Gesuiti, riposa il suo corpo.

Ha detto

«La conoscenza spirituale di un soggetto personale non è strutturata in modo tale che l’oggetto si annuncia dall’esterno e, in quanto così conosciuto, viene “posseduto”. Essa è piuttosto una conoscenza in cui il soggetto conoscente, conoscendo, possiede se stesso e la propria conoscenza» (*Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1990, p. 37).

«La rivelazione non è un intervento straordinario di Dio, ma è già implicitamente posseduta dall’uomo per il suo essere aperto all’essere. Il Cristianesimo è la formulazione esplicita di quanto l’uomo sperimenta oscuramente nell’esistenza concreta» (*Saggi di spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1969, p. 419).

«La religione – così come noi la conosciamo – in quanto religione della preghiera perché Dio intervenga, in quanto religione del miracolo, in quanto religione di una storia salvifica distinta dall’altra storia, in quanto religione in cui esistono determinati soggetti muniti, a differenza di altri, di poteri divini, in quanto religione di un libro ispirato che viene da Dio [...], una tale religione presuppone ed afferma, all’interno della nostra esperienza, determinati fenomeni come oggettivazioni e manifestazioni caratteristiche di Dio, cosicché in tal modo Dio apparirebbe per così dire all’interno del nostro mondo esperienziale-categoriale in punti ben <https://cooperatores-veritatis.org/dossier/rahner-doctor-ambiguitatis/>

precisi, distinti da altri punti. Una religione del genere sembra radicalmente inconciliabile con il nostro punto di partenza trascendentale» (*ibid.*, p. 117).

Risposte

L'intento più volte dichiarato da Rahner è quello di condurre la filosofia e la teologia nell'alveo della modernità, segnata indelebilmente dalla svolta kantiana, per la quale non è la *res* a determinare l'oggettività della conoscenza, ma sono le strutture aprioristiche del soggetto conoscente. Il primo sforzo di Rahner è quello di "modernizzare" il pensiero di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Egli ripercorre l'opera dell'Aquinate, puntando soprattutto sull'aspetto gnoseologico, selezionando dei testi e interpretandoli *pro domo sua*. Il risultato piuttosto evidente è quello di una estrapolazione dei testi dal loro contesto e di una forzatura interpretativa di Tommaso, che conduce non a una comprensione più profonda del suo pensiero (e quindi, per certi aspetti, nuova), ma ad una distorsione.

La chiave problematica della lettura rahneriana di Tommaso sta nell'«ermeneutica trascendentale dell'essere ovvero il rapporto essere-conoscere a partire dalla soggettività umana» (Cornelio Fabro [1911-1995], *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, p. 17). Rahner respinge la conoscenza intesa come "intenzionalità", cioè come apertura del soggetto a qualcosa di diverso da sé, e la intende in modo tutto interno al soggetto che conosce. In pratica, nell'atto del conoscere il soggetto conosce la propria conoscenza, poiché tale conoscenza è guidata da una struttura a priori: «*Il soggetto porta necessariamente con sé a priori l'orizzonte che delimita le possibilità di tale conoscenza e in esso le strutture a priori dell'oggetto*» (*Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, p. 54). Rahner non riesce a distinguere sufficientemente l'essere dal conoscere, perché l'atto conoscitivo è produttivo dell'essere, a motivo della struttura a priori del conoscere.

Un altro aspetto importante del pensiero filosofico rahneriano è la precomprensione dell'essere (*Vorgriff*) che accompagna ogni conoscenza. In pratica, secondo Rahner, quando noi conosciamo l'ente non astraiamo l'universale (specie e differenze), ma cogliamo l'essere del tutto, cioè l'universale inteso come l'essere totale. Questo sfondo implicito di ogni conoscenza concreta sarebbe poi per Rahner una conoscenza implicita di Dio: «*Nella misura in cui ogni conoscenza e libertà spirituale da parte del soggetto e dell'atto che questi compie, rappresenta un'esperienza trascendentale, un'esperienza cioè dell'orientamento illimitato dello spirito all'essere in generale, nell'aspetto soggettivo di qualsiasi conoscenza è data una conoscenza di Dio reale sia pure implicita*» (*ibid.*, p. 232). È questo il fondamento filosofico dell'esistenziale soprannaturale e della teoria dei cristiani anonimi.

Per comprendere l'affermazione riportata, occorre spiegare un concetto chiave del pensiero di Rahner, che discende dalla sua visione metafisica e gnoseologica già tratteggiata: l'esistenziale soprannaturale. Si tratta di un'auto-comunicazione originaria di Dio all'uomo, una struttura trascendentale, e quindi a priori, di ogni esperienza religiosa umana. La grazia è sempre presente nell'uomo, indipendentemente dalle resistenze e dai rifiuti da parte dell'uomo e indipendentemente dai mezzi ordinari della grazia, cioè i sacramenti. La volontà salvifica universale di Dio, secondo Rahner, non può essere limitata né può dipendere da questi fattori contingenti, che appartengono a quella realtà che egli, sulla scorta di Kant, chiama "categoriale". L'elemento trascendentale – l'esistenziale soprannaturale – permane come predisposizione atematica (cioè senza un contenuto preciso) dell'uomo, mentre invece la risposta o il rifiuto dell'uomo, che certamente esistono, e gli aspetti "storici" delle religioni, compresa quella

cristiana, non vanno a incidere sull'aspetto trascendentale, che permane sempre e comunque. La grazia, in altri termini, non appartiene all'ordine categoriale, storico, concreto, ma a quello trascendentale; essa è pertanto caratteristica incancellabile dall'uomo in quanto tale. È bene notare, per maggiore chiarezza, che l'esistenziale soprannaturale rahneriano non è sinonimo della grazia attuale, cioè di quella luce, forza, ispirazione che Dio nella sua bontà elargisce in abbondanza affinché gli uomini giungano alla comunione con Lui, e neppure di un'apertura o di un desiderio, ma nei suoi scritti va delineandosi come vera e propria auto-comunicazione di Dio all'uomo, da intendere nel senso «*che Dio, nella sua realtà più propria, si trasforma nel costitutivo più intimo dell'uomo stesso*» (*Corso fondamentale*, cit., p. 163). Quindi questa comunicazione che Dio fa di se stesso all'uomo, questa grazia da sempre data, appartiene alla sua "struttura" ed è perciò qualcosa che non dipende da altro, neppure dal fatto che l'uomo ne abbia consapevolezza o meno.

Ed è qui che si introduce un'espressione molto nota di Rahner: il cristianesimo anonimo. Questa idea che tutti gli uomini siano cristiani, sia che lo sappiano sia che lo ignorino o persino lo rifiutino, discende dall'esistenziale soprannaturale. Infatti, posto che la grazia inerisce alla natura dell'uomo come una struttura aprioristica, che Dio si è già offerto ad ogni uomo, al punto da costituirne l'aspetto più intimo della sua natura, ne consegue che, essendo tutti gli uomini identici dal punto di vista trascendentale, ciò che può variare è solo l'aspetto categoriale, cioè il fatto che si riconosca esplicitamente o si viva solo implicitamente la realtà che Dio si è comunicato a noi. Poiché in Rahner l'accento è posto sulla "conoscenza" preconettuale di Dio, che è data a tutti (aspetto trascendentale), i misteri cristiani vengono declinati come modo di esplicitare in forma concettuale (aspetto categoriale) ciò che è già implicito in ciascuno.

La Rivelazione finisce dunque per configurarsi come un semplice passaggio dall'Implicito all'esplicito ed è evidente che in tale prospettiva i dogmi assumano chiaramente un ruolo secondario, rispetto alla supremazia dell'esperienza religiosa di ciascuno e della propria coscienza: «*La fede vera e propria non sorge originariamente attraverso la trasmissione della riflessione concettuale sulla fede stessa: essa sorge ovunque – con l'aiuto delle più svariate mediazioni storiche – si accetta in modo razionale e libero l'esistenza con fedeltà incondizionata alla propria coscienza, cosicché l'oggettivazione concettuale di questa fede nel messaggio cristiano non è certo superflua, ma nondimeno rimane in un certo senso secondaria nei confronti di questa attuazione originaria della fede*» (*Teologia dall'esperienza dello Spirito*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 1978, p. 120). A più riprese Rahner ribadisce che all'approccio trascendentale non può essere mossa l'accusa che i fatti storici della Rivelazione finiscano per essere considerati come una mera deduzione logica da dei concetti. Ed è ben vero che Rahner a più riprese sottolinea la non deducibilità dell'Incarnazione, della Morte e Risurrezione di Cristo e degli altri eventi salvifici. Tuttavia, l'esito del suo approccio è quello di ridurre il senso di tali eventi a quanto risulta compatibile con l'apertura trascendentale dell'uomo. Prendiamo come esempio il mistero di Cristo. Una delle più note affermazioni di Rahner in ambito cristologico è senza dubbio la seguente: «*La cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia*» (*Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, p. 114). L'Incarnazione del Verbo non avviene *propter nostram salutem*, ma è considerata come la realizzazione suprema della natura umana: «*L'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana*» (*Corso fondamentale*, cit., p. 285). Tra antropologia e cristologia si instaura così un legame intimo, al punto che l'antropologia finisce per essere una cristologia implicita e la cristologia un'antropologia esplicita.

Il tentativo di Rahner è sempre stato quello – giustamente – di prendere le distanze da un estrinsecismo della fede, cioè dall’idea di una Rivelazione che giunga dall’esterno come qualcosa che semplicemente si sovrappone all’uomo. Tuttavia, la sua cristologia trascendentale risulta in ultima analisi più un ascendere dell’uomo verso Dio, per un movimento intrinseco originato dall’esistenziale soprannaturale, piuttosto che una discesa di Lui per assumere la natura umana, liberarla dal peccato, congiungerla a Sé e rendere possibile l’effusione dello Spirito, per mezzo del quale siamo realmente Figli di Dio.

L’idea rahneriana di “Salvatore assoluto” ci sembra che confermi questa obiezione, anziché scioglierla. Vediamola brevemente. Il punto di partenza è sempre l’uomo che viene visto come profondamente segnato dalla ricerca dell’assoluto (atematica) in ogni sua azione concreta. Questa sua struttura trascendentale cerca nella storia la sua realizzazione concreta. Nella storia deve esistere qualcuno che realizzi in modo definitivo questo anelito, qualcuno in cui l’auto-comunicazione di Dio si realizzi in modo irreversibile, in un uomo che la accetti pienamente. Si tratta di una prospettiva alquanto riduttiva del mistero di Cristo, che viene “limitato” a esprimere la pienezza della realizzazione umana; l’aspettativa umana finisce per diventare la misura della Rivelazione, mettendo in ombra l’effettiva novità e imprevedibilità degli eventi della salvezza.

Tutti i misteri della fede vengono così fagocitati da questa prospettiva dal basso e ne risultano depotenziati e non di rado sfigurati. Come ha fatto notare il cardinale Leo Scheffczyk (1920-2005) *«l’effettiva (categoriale) storia della salvezza e della Rivelazione non può in realtà trasmettere nulla di nuovo e di straordinario. Essa non compie nient’altro che [...] l’esplicazione e il rendere consapevole della Rivelazione avvenuta già prima in modo sovracategoriale. La Rivelazione realmente avvenuta può possedere quindi soltanto il carattere di un impulso o di uno stimolo affinché il mistero pre-consciamente compreso dall’uomo giunga ad una consapevolezza superiore. Il carattere più discutibile di questa interpretazione sta nell’opinione che [...] non è nemmeno necessaria la storia salvifica in quanto tale. Ciò può essere eseguito anche dalla storia esistenziale privata e dalla storia universale»* (Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica, Lateran University Press, Roma 2010, pp. 258-259).

Un altro esempio riguarda la teologia sacramentaria. Secondo Rahner, i sacramenti appartengono all’ordine dei segni, nel senso che come tutti i segni presenti nella creazione, anche i sacramenti, sebbene con una incisività maggiore, sono occasione per l’elevazione dell’uomo verso il divino: *«Il culto divino della Chiesa [...] è la rappresentazione simbolica esplicita e riflessa dell’evento della salvezza che si verifica sempre e dappertutto nel mondo; la liturgia della Chiesa è la rappresentazione simbolica della liturgia del mondo»* (Karl Rahner, *Nuovi Saggi*, VIII, Paoline, Roma 1982, p. 278). Altrove Rahner sottolinea l’aspetto “esibitivo” dei sacramenti, cioè il fatto che essi manifestino la grazia, ma non che la causino; infatti, la parola che la Chiesa pronuncia nei sacramenti *«possiede un carattere esibitivo, è la parola detta da Dio senza pentimento, efficace in se stessa, manifestazione della grazia divina efficace e predestinante, data al mondo in maniera vittoriosa e travolgente per principio ogni sua resistenza»* (Karl Rahner, *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, p. 486). Dentro questa rilettura trascendentale finiscono anche la teologia trinitaria, l’escatologia, la mariologia, l’angelologia, l’ecclesiologia. Nonostante i buoni propositi dichiarati, la teologia trascendentale rahneriana e la sua svolta antropologica non hanno aiutato ad approfondire la fede, ma l’hanno modificata. Secondo Cornelio Fabro, l’approccio trascendentale e quello “tradizionale” che egli chiama trascendenza, hanno due dinamiche opposte: *«Mentre il metodo trascendentale in ultima istanza interpreta la Parola di Dio a partire dalla storia, il metodo della trascendenza invece interpreta la storia a partire dalla Parola di Dio rivelata»* (Cornelio Fabro, *La svolta antropologica in teologia*, in

Ermeneutica e teologia [I maestri di ieri e di oggi 4], Città di Vita, Firenze 1975, p. 158). L'acqua non è stata mutata in vino, ma è stato annacquato il vino.