

# La specificità cristiana del concetto di Dio secondo Karl Rahner. Una risposta scontata?

di Milena Mariani

*Abstract* – This essay deals with the Christian conception of God according to Karl Rahner (1904-1984). Far from being obvious, it requires careful research. On the one hand, the German theologian underlines the traditional and often neglected theme of the incomprehensibility of God, on the other, he focuses on two specific relationships (between God and the world, between divine freedom and human freedom) and on Trinitarian monotheism. The issue addressed by Rahner is clearly relevant with regard to interreligious dialogue.

Chiamato il 12 febbraio 1984 a concludere con una relazione intitolata *Erfahrungen eines katholischen Theologen (Esperienze di un teologo cattolico)* il convegno organizzato dall'Università di Freiburg im Breisgau per onorare il suo ottantesimo compleanno, Karl Rahner introdusse in questo modo le proprie riflessioni:

«Penso alle esperienze di un teologo o, meglio, di un uomo che ricevette l'incarico di essere teologo, ma che non sa se ha svolto bene tale incarico, un dubbio questo alimentato non tanto da una generale insufficienza [*Unzulänglichkeit*] umana, quanto piuttosto dall'esigenza enorme [*Überforderung*] insita in ogni impresa teologica, dal momento che essa deve parlare della incomprendibilità di Dio [*Unbegreiflichkeit Gottes*]<sup>1</sup>.

Non stupisce certamente che alla teologia e al teologo Rahner attribuisca il compito di parlare di Dio, ma è chiaro che ci sono molti modi per farlo.

---

Si pubblica qui il testo dell'intervento tenuto dall'autore in occasione dell'incontro pubblico «Ricordo di Karl Rahner (1904-1984)», svoltosi l'11 marzo 2014 a Trento, per iniziativa del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler.

<sup>1</sup> K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in K. Lehmann (ed), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München 1984, pp. 105-119, qui p. 105 [K. Rahner, *Sämtliche Werke* (d'ora in poi *SW*), 25: A.R. Batlogg (ed), *Erneuerung des Ordenslebens Zeugnis für Kirche und Welt*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2008, pp. 47-57, qui p. 47]; trad. it., *Esperienze di un teologo cattolico*, in A. Raffelt - H. Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, pp. 160-180, qui p. 161.

In un saggio risalente al 1980, *Theologie heute (Teologia oggi)*, il gesuita osserva con una punta d'ironia che non mancano teologi impegnati piuttosto a elaborare teologie della morte di Dio («discorsi funebri su Dio» [*Grabreden Gottes*]) o a discutere del suo tramonto e che, d'altro canto, bisogna sempre domandarsi «chi è questo Dio di cui la teologia pretende di poter parlare»<sup>2</sup>. È dunque intenzionale la caratterizzazione ulteriore dell'impresa teologica che si affaccia nella relazione tenuta a Freiburg: la teologia deve parlare non semplicemente di Dio, ma della «incomprensibilità di Dio». Sarebbe questo il «vero tema della teologia», trascurando il quale si dimentica in continuazione che «tutte le affermazioni teologiche sono, per quanto nei modi più diversi e in diverso grado, affermazioni analoghe»<sup>3</sup> e ci si sofferma «troppo a parlare della cosa [*Sache*]» dimenticando «in fondo, con tutto questo *parlare*, la cosa di cui parliamo [*die beredete Sache*]»<sup>4</sup>.

Vorrei avvicinarmi alla riflessione rahneriana intorno alla specificità cristiana del concetto di Dio – una questione non scontata, come vedremo – prendendo le mosse proprio da quel tema, che sembra in prima battuta oscurare o mettere in secondo piano affermazioni ritenute fondamentali nella confessione di fede cristiana: la rivelazione di Dio, la sua reale manifestazione storica in Gesù Cristo, la promessa della visione beata di Dio faccia a faccia. Affermazioni da cui muoveremmo quasi spontaneamente, scartando un punto di partenza che pare sfavorevole per rispondere alla domanda sul *proprium* cristiano. Forse, però, sta qui l'interesse della riflessione di Rahner, lo stimolo che va raccolto per ripensare in maniera feconda questioni che non possono essere affidate all'abitudine o alla pura ripetizione.

Ci addentriamo dunque nell'argomento assumendo la 'scomoda' posizione del gesuita quale punto di partenza. Dedichiamo perciò la prima parte al tema dell'incomprensibilità di Dio; nella seconda ci soffermiamo sulle due relazioni ritenute distintive della visione cristiana di Dio; nella terza ci occupiamo dell'affermazione trinitaria che contraddistingue il cristianesimo rispetto agli altri monoteismi religiosi. Se la prima carat-

<sup>2</sup> K. Rahner, *Theologie heute*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 15: *Wissenschaft und christlicher Glaube*, Einsiedeln 1983, pp. 63-75, qui pp. 66-67 [K. Rahner, *SW*, 30: K. Kreuzer-A. Raffelt (edd), *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2009, pp. 90-100, qui p. 93]; trad. it., *Teologia oggi*, in K. Rahner, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* 9, Roma 1984, pp. 85-102, qui pp. 90-91.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, pp. 105-109, qui p. 105 [K. Rahner, *SW*, 25, pp. 47-49, qui p. 47]; trad. it., *Esperienze di un teologo cattolico*, pp. 161-166, qui p. 161.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 109 [K. Rahner, *SW*, 25, p. 49]; trad. it., p. 166 (modif.).

terizzazione è davvero imprescindibile, essa dovrebbe trovarsi implicata in ogni approccio successivo. Si può anche presumere che emerga via via la calibratura cristiana di tale 'incomprensibilità', poiché il concetto è ancora troppo vago per non prestarsi a molteplici interpretazioni e peraltro troppo segnato da consolidate precomprensioni intellettualistiche per non sembrare poco adatto a un discorso su Dio destinato a un ascoltatore contemporaneo.

Non sono pochi, dunque, gli interrogativi e persino le perplessità con cui si intraprende la ricerca. Non si ha la pretesa di entrare nei dettagli delle complesse architetture argomentative dell'autore, disegnate grazie a una conoscenza della storia della teologia e a una potenza speculativa che rendono spesso timido il lettore. Si vuole soprattutto segnalare il problema teologico, tanto più serio e non frettolosamente accantonabile quanto più si divenga consapevoli della condizione pluralistica odierna e della necessità di intessere dialoghi non banali in ambito interreligioso, investendovi la ricchezza della propria tradizione e riflessione, ma anche lasciandosi interpellare e investire dalla ricchezza interpretativa altrui<sup>5</sup>. Collocata in questa visuale, la riflessione prodotta da Rahner merita di essere presa in esame e anche l'insistenza sull'incomprensibilità di Dio, che suona di primo acchito (e a torto, come vedremo) inconsueta e persino poco opportuna in un teologo cattolico, mostra un interesse nuovo.

### 1. *L'incomprensibilità di Dio*

Il tema attraversa l'intera riflessione rahneriana, pur concentrandosi soprattutto nell'ultimo periodo, cui appartiene significativamente l'acuto teologico da cui si è partiti. In quella circostanza e nel testo poi pubblicato, lo svolgimento dato al tema è mantenuto entro limiti molto contenuti e con attenzione all'analogia, la cui peculiarità consisterebbe non in una qualche ibridazione tra univocità ed equivocità, ma nel procedimento di «revoca dell'attribuzione di un contenuto concettuale», con conseguenze inaggirabili e tuttavia di fatto dimenticate nel discorso su Dio<sup>6</sup>. Si dovrebbe

<sup>5</sup> Su questo profilo d'interesse presenta alcune osservazioni introduttive – fondandosi sulla biografia del teologo e approfondendo alcuni «presupposti intellettuali e spirituali» del tema – K.H. Neufeld, *La teologia come discorso sul mistero di Dio*, in «Humanitas», 60, 2005, pp. 1185-1198. La domanda chiave sarebbe appunto «che cosa comporti il discorso sul mistero di Dio come impostazione di una teologia capace di dialogare» (*ibidem*, p. 1187).

<sup>6</sup> K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, pp. 105-109, qui pp. 106-107 [K. Rahner, *SW*, 25, pp. 47-49, qui p. 48]; trad. it., pp. 161-166, qui pp. 161-162. A tal proposito Rahner nomina Erich Przywara, il geniale gesuita autore di *Analogia entis* (1932), il cui influsso sui maggiori pensatori del Novecento può difficilmente venir sopravvalutato: dopo di lui, osserva il teologo,

parlare di Dio, ma anche tacere, dopo averne parlato, lasciando sempre «cadere le nostre affermazioni nella silente incomprendibilità di Dio»<sup>7</sup>.

Le puntualizzazioni del breve testo sono preziose, ma è chiaro che l'argomento richiede una più ampia articolazione, tanto più se quello che si ricerca è una chiarificazione della specificità cristiana del concetto di Dio. Allarghiamo dunque l'indagine, prendendo in esame due saggi pubblicati negli anni Settanta, in cui Rahner affronta esplicitamente la questione. Si tratta di *Über die Verborgenheit Gottes (A proposito del nascondimento di Dio)*<sup>8</sup> e *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes (Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio)*<sup>9</sup>. In entrambi i testi viene delineato uno *status quaestionis*, aggiornato a quegli anni (e ai manuali allora in uso), ma ugualmente interessante dal punto di vista della storia del concetto e per un apprezzamento più adeguato del valore del tema. Si intende con questo suggerire che la ricostruzione presentata può rendere più consapevoli della sua indebita emarginazione dalle forme più consuete del discorso cristiano su Dio.

Nel primo scritto, *Über die Verborgenheit Gottes*, Rahner si domanda quale posto assegni all'argomento la cosiddetta 'teologia scolare', cioè l'elaborazione teologica sedimentatasi nei manuali in uso nelle facoltà di teologia<sup>10</sup>. A suo giudizio, i manuali di parte cattolica ne tratterebbero «senza una penetrazione particolarmente profonda della storia (pur notevole e certamente anche più variegata) di questa affermazione teologica» e «in maniera molto breve e stringata» (*sehr eng und knapp*)<sup>11</sup>;

---

l'analicità di tutte le affermazioni teologiche «è diventata ancora più ovvia per un teologo», ma ciò nonostante essa viene continuamente dimenticata.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 107 (K. Rahner, *SW*, 25, p. 48); trad. it., p. 163. Andrebbero indagate anche le numerose e tutt'altro che marginali pubblicazioni di Rahner in quello che si suole chiamare ambito della spiritualità, nelle quali questi accenti, l'insistenza sulla incomprendibilità e sul silenzio di Dio compaiono continuamente: cfr. M. Mariani, *Credo perché prego. Ritratto inedito di Karl Rahner*, Milano 2005.

<sup>8</sup> K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 12: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Einsiedeln 1975, pp. 285-305 [K. Rahner, *SW*, 22/1b: P. Walter - M. Hauber (edd), *Dogmatik nach dem Konzil*, 1,b, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2013, pp. 640-655]; trad. it., *A proposito del nascondimento di Dio*, in K. Rahner, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* 6, Roma 1978, pp. 349-374.

<sup>9</sup> K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, in K. Rahner *Schriften zur Theologie*, 13: *Gott und Offenbarung*, Einsiedeln 1978, pp. 111-128 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 209-221]; trad. it., *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in K. Rahner, *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi* 7, Roma 1981, pp. 133-154.

<sup>10</sup> K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, p. 285 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 640]; trad. it., p. 349. L'autore cita qui brevemente in nota DH 294; 501; 525; 800; 804; 3001 (cfr. *infra*, nota 17).

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 285-286 con note 2 e 3 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, pp. 640-641]; trad. it., pp. 349-351 con note 2 e 3.

quelli di parte protestante presenterebbero perlopiù «tutta una serie di questioni, di cui non si vede bene il senso», con trattazioni solitamente «lunghe e piuttosto vaghe» (*breit und fast vage*)<sup>12</sup>. Il confronto fra l'una e l'altra tradizione permetterebbe altresì di scorgere in ambito cattolico la preferenza per il concetto di incomprendibilità (*Unbegreiflichkeit, incomprehensibilitas*) rispetto a quello di nascondimento (*Verborgenheit*), che richiama maggiormente un registro storico-salvifico. Nella manualistica d'area cattolica prevarrebbe insomma «l'aspetto essenziale» (*der essentielle Aspekt*): si afferma, in sostanza, che l'incomprendibilità è «una conseguenza dell'infinità entitativa di Dio, che rende impossibile a un intelletto finito e creato di esaurire radicalmente la verità e la conoscibilità esistenti in questa pienezza assoluta dell'essere»<sup>13</sup>. Certo, poi si ammette che «nella rivelazione, per l'uomo, Dio esce per così dire dal suo nascondimento e gli si manifesta come salvatore», ma predomina pur sempre quell'incomprendibilità 'essenziale'<sup>14</sup>. Si sostiene che «l'essenza di Dio e il mistero della sua trinità non sono scrutabili da parte dell'uomo» a causa della «incommensurabilità tra capacità conoscitiva finita dell'uomo e infinità di Dio», la quale permane anche dopo la sua libera rivelazione verbale, anche dopo l'ingresso di Dio nella storia e persino nella visione beatifica<sup>15</sup>. In conclusione, secondo la teologia scolare

«l'unico e medesimo Dio è a un tempo conosciuto e radicalmente incomprendibile, anche se abitualmente non si riflette su come sia possibile parlare nel medesimo istante di conoscibilità [*Erkennbarkeit*] e di incomprendibilità [*Unbegreiflichkeit*] nei riguardi di un unico e medesimo 'oggetto'»<sup>16</sup>.

Prima di riprendere questo nucleo problematico fondamentale, occorre recuperare il secondo corno dello *status quaestionis* così come è presentato nell'altro saggio, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, che è dedicato *in recto* al problema odierno del 'senso'. In questo caso Rahner ritrova affermazioni sull'*incomprehensibilitas* di Dio nella Chiesa antica, in Leone Magno e in Martino I, nel concilio di Toledo (675), nel Lateranense IV (1215), nel Vaticano I<sup>17</sup>. Fa notare poi che

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 286, nota 3 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 641]; trad. it., p. 350 nota 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 286-287 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 641]; trad. it., pp. 351-352.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 286 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 641]; trad. it., p. 351 (modif.).

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 287-289 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, pp. 642-643]; trad. it., pp. 352-354.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 287 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 642]; trad. it., p. 352.

<sup>17</sup> K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, pp. 112-114, qui p. 112 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 210-211, qui p. 210]; trad. it., pp. 135-137, qui p. 135. L'autore cita DS 294 (da *Lectio dilectionis tuae* dell'imperatore Leone al vescovo Flaviano di Costantinopoli, o *Tomus [I] Leonis*, 13 giugno 449); DS 501 (dalla Professione di fede del Concilio [Sinodo] Lateranense, 31

l'incomprensibilità divina è già «vista» (*gesehen*) nell'Antico Testamento e celebrata da Paolo (Rm 11,33: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!»). Da lì trae ispirazione la teologia negativa in Oriente (i Cappadoci, in particolare) e in Occidente (Agostino), ma anche la filosofia e la teologia medievali assegnano all'incomprensibilità divina un posto rilevante. Tommaso d'Aquino, in particolare,

«ne parla non tanto nell'ambito di una caratterizzazione metafisica di Dio, quanto piuttosto nell'ambito della teologia della rivelazione: nell'antropologia escatologica, nella cristologia e nell'ermeneutica teologica; per Tommaso appunto solo tale incomprendibilità divina rende propriamente possibile la rivelazione di Dio in quanto tale, senza che l'uomo diventi Dio»<sup>18</sup>.

Nella tradizione cristiana sono dunque ampiamente attestati «incomprensibilità e ineffabilità» (*Unbegreiflichkeit und Unaussagbarkeit*)<sup>19</sup> quali attributi divini 'ovvi', mai negati 'naturalmente', e forse proprio per questo sottratti a una riflessione approfondita:

«possiamo dire che nella dottrina ecclesiastica ufficiale e nella teologia scolare tradizionale tale incomprendibilità è una delle proprietà di Dio *accanto* a molte altre e che essa viene tramandata come un tema particolare [*als Einzelthema*], senza assumere un ruolo realmente e sistematicamente dominante e fondamentale nei confronti del complesso della dottrina su Dio e del nostro rapporto verso di lui. Dopo aver detto molte e svariate cose su Dio e sul nostro rapporto verso di lui sul piano della natura e della grazia, si aggiunge *anche* che egli è incomprendibile; si parla di Dio, della sua esistenza e conoscibilità, del suo rapporto verso di noi nella natura e nella grazia, senza che l'incomprensibilità divina entri in gioco fin dal primo istante, sempre e dappertutto, per la comprensione della sua essenza e delle sue caratteristiche uniche. Inoltre: quando celebriamo la visione immediata di Dio come lo scopo unico e autentico dell'uomo, come quello che solo lo appaga pienamente, quando preghiamo 'ut te revelata cernens facie visu sim beatus tuae gloriae', 'che io ti possa vedere a viso scoperto ed essere beato

ottobre 649, can. 1: «incomprehensibilem» [versione latina] / «ἀπείρονον» [versione greca]); DS 525 (dalla Professione di fede dell'XI Concilio [Sinodo] di Toledo, iniziato il 7 novembre 675: «sanctam et ineffabilem Trinitatem»); DS 800 e 804 (dal Concilio Lateranense IV, 11-30 novembre 1215: rispettivamente, «incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis»; «incomprehensibilis quidem et ineffabilis»); DS 3001 (dalla Costituzione dogmatica *Dei Filius*, approvata dal Concilio Vaticano I, 24 aprile 1870: «incomprehensibilem»).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 113 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 211]; trad. it., p. 136. Uno scritto di poco anteriore (1974), dedicato a un riesame critico della dottrina dell'Aquinata su questo tema, è palesemente preparatorio al saggio che stiamo esaminando: cfr. K. Rahner, *Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 12, pp. 306-319 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, pp. 629-639]; trad. it., *Problemi riguardanti l'incomprensibilità di Dio secondo Tommaso d'Aquino*, in K. Rahner, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* 6, pp. 375-390.

<sup>19</sup> K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, p. 112 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 210]; trad. it., p. 135.

nella visione della tua gloria', abbiamo praticamente dimenticato che in tale beatitudine di eterna chiarezza ciò che si presenta davanti è l'*incomprensibilità* divina nella sua immediatezza. Dopo aver celebrato la luce pura e infinita della divinità eterna, che irraggia finalmente nello spirito e nel cuore della creatura e scaccia per sempre ogni notte terrena, diciamo quasi a bassa voce [*hinterdrein und als leise gesprochene Anmerkung*] che Dio rimane incomprendibile anche là; però sentiamo tale incomprendibilità piuttosto come un fenomeno marginale [*Randphänomenon*], come un tributo pagato alla nostra creaturelità finita in una beatitudine fatta del godimento eterno di ciò che vediamo e comprendiamo in Dio [*des an Gott Gesehenen und Begriffen*]. L'incomprensibilità di Dio non è la-cosa-che-viene-vista [*das Gesehene*], bensì la-cosa-che-non-viene-vista [*das Nichtgesehene*], la cosa sulla quale non si posa davvero lo sguardo»<sup>20</sup>.

Rahner sceglie una via non abituale, nel saggio che stiamo esaminando, per tentare di sopperire all'inadeguatezza registrata nella teologia corrente sul significato da assegnare all'"incomprensibilità", permanente ed eterna, attribuita a Dio. Cerca, cioè, di far interagire quel dato teologico, che vanta una lunga tradizione e – a suo giudizio – una ancora scarsa elaborazione, con un concetto chiave del nostro tempo, quello di 'senso', dotato di grande «potenza evocativa» e nondimeno terribilmente ambiguo (come già nell'antichità *logos* o nel medioevo *ordo*)<sup>21</sup>. Un episodio biblico, ricordato nell'esordio, rappresenta bene quello che il teologo si prefigge di ottenere ed è per molti aspetti emblematico della complessiva impresa teologica di Rahner. Si tratta del racconto della lotta di Giacobbe con il personaggio misterioso cui il patriarca riesce a strappare alla fine non il nome, ma una benedizione (Gen 32,23-33). La teologia – e, nella fattispecie, il dato teologico dell'incomprensibilità divina – sarebbe chiamata, appunto, a ingaggiare una «lotta di Giacobbe» con la parola 'senso', esaminandola criticamente ma anche lasciandosene esaminare, nella speranza che dal confronto derivi «una benedizione sia per l'uomo alla ricerca del senso, sia per la stessa teologia e quindi per la predicazione». Viene provocata perciò una sorta di frizione tra quel dato e il problema del 'senso' mediante la domanda: «Che cosa significa, per la questione del senso all'interno

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 114-115 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 211-212]; trad. it., pp. 137-138 (modif.). Il versetto latino citato è tratto dall'inno *Adoro te devote*, attribuito a Tommaso d'Aquino, e più precisamente costituisce la conclusione dell'inno che si apre con l'invocazione «Adoro te devote, latens Deitas». Le argomentazioni dell'autore ricalcano qui la non lontana (1972) presentazione della teologia tommasiana (distinta da altri 'tomismi') in K. Rahner, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 10: *Im Gespräch mit der Zukunft*, Einsiedeln pp. 11-20 [K. Rahner, *SW*, 22/2: A. Raffelt (ed), *Dogmatik nach dem Konzil*, 2: *Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2008, pp. 637-643]; trad. it., *Riconoscimento a Tommaso d'Aquino*, in K. Rahner, *Nuovi saggi* 5, Roma 1975, pp. 9-21.

<sup>21</sup> K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, pp. 111-112, 114-118 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 209-210, 211-214]; trad. it., pp. 133-134, 137-142.

di una teologia e di una predicazione cristiana, il fatto che noi cristiani confessiamo l'incomprensibilità di Dio?»<sup>22</sup>.

La lotta così istituita produce, nel percorso disegnato dal teologo, un duplice smascheramento: se viene all'evidenza l'ambiguità della parola 'senso', nondimeno si scopre la dimenticanza della 'incomprensibilità' di Dio. Essa emerge chiaramente

«là dove magnifichiamo Dio come la risposta unica, ultima e onniesplicitiva [*alles erhellende*] al problema umano radicale del senso ... Per noi l'uomo che non conosce Dio cammina nelle tenebre, mentre cammina nella luce colui che lo conosce e lo inserisce nel calcolo della propria vita come la partita che fa tornare tutti i conti. Dio viene da noi celebrato come il senso unico, vasto, capace di risolvere tutti gli enigmi della nostra esistenza, come colui in cui soltanto le esperienze parziali di senso trovano il loro posto e la loro integrazione. Dio illumina, vincola, ordina, elimina dissonanze, è la forza beatamente esistente in se stessa in un'unità pura, in cui possiamo rifugiarsi al di là di tutte le inconciliabilità della vita e della conoscenza. Egli è per noi semplicemente la luce, la pace eterna, la riconciliazione, l'unità, il punto precisamente da noi raggiungibile, partendo dal quale le terribili dissonanze della natura e della storia risuonano in un'armonia pura e dotata di senso. Egli è semplicemente *il* senso, e quando noi diciamo questa proposizione di per sé naturalmente giusta, pensiamo spontaneamente al senso inteso nel nostro senso, cioè a qualcosa di perspicuo [*das Durchschaute*], di comprensibile [*das Verstandene*], di disponibile per noi [*das Verfügte*], a qualcosa che si giustifica ai nostri occhi e si mette nelle nostre mani e a nostra disposizione, per porre finalmente termine alla sofferenza dovuta alla mancanza di senso del nostro problema senza risposta»<sup>23</sup>.

Ma l'affermazione dell'incomprensibilità di Dio quale «attributo degli attributi di Dio» (*die Eigenschaft seiner Eigenschaften*) non consente di intendere in questo modo («nel nostro senso») la questione del 'senso'; sconfessa pure quella «teodicea apologetica» per cui «diciamo affrettatamente e con unzione [*zu schnell und salbungsvoll*] che in paradiso ci sarà rivelato in una chiarezza abbagliante il senso buono» del corso del mondo e della storia dell'umanità<sup>24</sup>.

La lotta provocata tra i due concetti produce dunque questi smascheramenti, riaprendo di fatto la domanda: come si può pensare di mantenere ferme, da un lato, «l'inevitabile e legittima questione *universale* del senso» e, dall'altro lato, «*anche* il discorso sull'incomprensibilità di Dio *non solo in qualche parte* del sistema teologico», bensì riconoscendo che «esso domina tutto il resto»? Detto altrimenti: come mantenere insieme

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 111-112 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 209-210]; trad. it., p. 134.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 113-114 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 212-213]; trad. it., pp. 138-139.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 116-117 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 213-214]; trad. it., pp. 140-141.

la possibilità della conoscenza di Dio e la sua radicale incomprendibilità?<sup>25</sup>. A quali condizioni la ragione (e la teologia come impresa non estranea alla ragione) può pensare Dio come l'«Incomprensibile conoscibile»?

Si tratta per Rahner di porre in atto una critica della figura di ragione («aposterioristica, positivista, strumentale») quale è stata prevalentemente presentata e praticata nella modernità, e accedere a una diversa rappresentazione del suo esercizio e delle sue possibilità. Appare inadeguato, infatti, intendere la ragione

«come se, nel corso delle sue ricerche, si imbattersse, tra l'altro, una buona volta in quel che chiamiamo Dio e attribuisse poi a tale oggetto casuale pure il predicato di 'incomprensibile', per esprimere una qualità che, accanto ad altre, conviene a tale oggetto particolare della conoscenza scoperto casualmente»<sup>26</sup>.

Una simile rappresentazione naufraga già per il fatto che Dio non può essere pensato come un oggetto particolare esistente tra gli altri dati della coscienza. Non rende neppure conto del «funzionamento» della ragione che, proprio mentre afferra un oggetto, sa di non poterne esaurire la comprensione, sa della provvisorietà della conoscenza di ogni realtà singola. Occorre allora concepire una ragione che non sia onnidivoratrice, che non sia la «facoltà del comprendere» (*als Vermögen des Begreifens*) che domina e assoggetta, ma sia – originariamente – «la facoltà dell'incomprensibilità» (*das Vermögen der Unbegreiflichkeit*) che si lascia afferrare da qualcosa di mai dominabile:

«Se la ragione non fosse concepita in partenza come la facoltà dell'incomprensibilità, del mistero insondabile, come la presa di coscienza dell'ineffabile, ogni successivo discorso sull'incomprensibilità divina giungerebbe troppo tardi, urterebbe contro orecchie sorde, potrebbe essere inteso solo come indicazione di una rimanenza provvisoria di oggetti che la ragione onnidivoratrice non ha ancora elaborato ma che prima o poi elaborerà»<sup>27</sup>.

È l'altra, per Rahner, la rappresentazione conforme a quanto davvero «può» la ragione (pervenire davanti all'inaccessibile [*das Unzugängliche*], a ciò che la oltrepassa) e alle modalità reali del suo esercizio<sup>28</sup>. Non sfugge che l'espressione scelta dal teologo evoca, nel momento stesso in cui se ne differenzia, la kantiana «facoltà dell'incondizionato» ed evoca nel contempo il limite segnato alle sue pretese di conoscenza. Questo limite, non meno della riconsiderazione dell'*excessus* di Tommaso, impone a

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 118-119 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 214-215]; trad. it., pp. 142-143.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 120 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 215]; trad. it., pp. 144.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 120 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 216]; trad. it., pp. 144-145.

<sup>28</sup> *Ibidem*; trad. it., p. 144.

Rahner di affrontare l'inaghirabile domanda se sia concepibile un atto con cui l'uomo possa «continuare ad esistere come ragione di fronte all'incomprensibilità di Dio, senza sentirla come un muro infinito»<sup>29</sup>.

Ci siamo portati allo snodo decisivo per chiarire di quale incomprendibilità di Dio il teologo dovrebbe parlare e a quali condizioni essa può venire riconosciuta e accolta come senso beatificante della vita. Le questioni sono fondamentalmente due, corrispondenti ai versanti antropologico e teologico, e due sono i percorsi argomentativi, che sfociano – lo anticipiamo – in un'unica risposta, vale a dire la libertà (di amore) di Dio e dell'uomo<sup>30</sup>. Sul versante antropologico, ci si riferisce all'atto mediante il quale la conoscenza si compie superandosi, cioè l'atto d'amore, di cui si può fare esperienza anche nei rapporti interumani e dunque, per analogia, si può pensare a una tale possibilità anche in relazione a Dio; sul versante teologico, ci si appoggia all'auto-comunicazione di Dio nella forma attestata dalla rivelazione, che rinvia alla misteriosa, illimitata pienezza della libertà amorevole di Dio quale 'contenuto' della sua irriducibile incomprendibilità. Ciò significa che solo l'implicazione della libertà nell'atto d'amore può consentire all'uomo una conoscenza reale e beatificante di Dio, il quale, d'altro canto, si rivela come amore e, rivelandosi, rimane nel contempo nascosto per quanto concerne l'incomprensibilità della sua libertà d'amore.

Solo a queste condizioni l'incomprensibilità di Dio può essere pensata e vissuta «non come limite [*als Grenze*], bensì come contenuto [*als Inhalt*] del beato compimento di senso»<sup>31</sup>. Detto altrimenti, con le parole questa volta di *Über die Verborgenheit Gottes*, tale ineliminabile incomprendibilità del mistero di Dio «non va concepita come il limite [*Grenze*] del nostro compimento, bensì come l'illimitatezza [*Grenzenlosigkeit*] di esso, che viene sperimentato e amato come tale»<sup>32</sup>.

Il *deus revelatus* – secondo le differenti forme e i differenti momenti della sua rivelazione – si manifesta, dunque, proprio come il *deus*

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 122-126, qui p. 124 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 217-220, qui p. 218]; trad. it., pp. 147-151, qui p. 149. Al tema del 'limite' nell'Aquiniano e alle sue riprese nel Novecento dedica un'accurata indagine E. Falque, *Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 92, 2008, pp. 527-556 (Rahner alle pp. 531, 533).

<sup>30</sup> K. Rahner, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, pp. 124-128 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 218-221]; trad. it., pp. 149-154.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 126 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 220]; trad. it., pp. 151-152.

<sup>32</sup> K. Rahner, *Über die Verborgenheit Gottes*, p. 300 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, p. 651]; trad. it., p. 367.

*absconditus*<sup>33</sup>. Non potrebbe essere altrimenti, se della sua rivelazione si tratta, se Dio non è ridotto a un idolo manipolabile o al ‘piccolo Dio’ di un ‘piccolo uomo’. Questo vale anche per la sua rivelazione definitiva in Gesù Cristo: per Rahner, non si tratta qui, semplicemente, di ribadire un dato teologico (l’incomprensibilità di Dio) cui non si vuole rinunciare; si tratta invece di custodire la piena identità umano-divina del Cristo e il suo essere reale auto-comunicazione di Dio, come emerge efficacemente da un passaggio contenuto in uno dei lavori già in precedenza ricordati:

«Noi cristiani confessiamo naturalmente che appunto tale mistero ineffabile e inesprimibile ci si è accostato in Gesù come perdono per noi e come la nostra vita eterna. Ma un tale Dio approssimatosi a noi risulterebbe trasformato in una creatura finita, se non ci si fosse accostato appunto come l’inabbracciabile Incomprensibile [*als der unumfaßbar Unbegreifliche*] in quanto tale»<sup>34</sup>.

Le questioni implicate – sottolinearlo è quasi superfluo – sono molteplici e complesse. Ci si deve limitare a suggerire la loro correlazione reciproca e a distinguere alcuni nuclei che urgono nella prospettiva della nostra ricerca. Se guardiamo in particolare agli ultimi sviluppi delineati, sono tre i temi che devono essere approfonditi: la relazione tra le due libertà, l’auto-comunicazione di Dio e la forma trinitaria di tale auto-comunicazione (che viene trattata alla fine, ma è la chiave di volta di tutto il discorso). È pur vero che nei tre temi si ritrova la cifra dell’intera riflessione di Rahner, al punto che l’impresa di un’illustrazione esauriente sarebbe anche per questo condannata al fallimento. Il teologo ci viene però in aiuto in questa circostanza, avendo egli stesso distillato in alcune occasioni i nuclei individuati, in contesti prossimi al nostro argomento specifico.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 289-305, qui p. 305 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, pp. 643-655]; trad. it., pp. 355-374, qui p. 374. Dio dunque rimane sempre ‘mistero’ per Rahner, a differenza di quanto avviene dell’Assoluto in Hegel: le due prospettive sono poste a confronto in J. Schmidt, *Gott als Geheimnis – Rahner und Hegel*, in H. Schöndorf (ed), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br.- Basel - Wien 2005, pp. 179-196.

<sup>34</sup> K. Rahner, *Theologie heute*, p. 67 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 93]; trad. it., *Teologia oggi*, p. 91 (modif.). Su questo punto decisivo, che meriterebbe ben altri sondaggi nell’opera di Rahner, ha scritto di recente pagine di rara profondità A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell’unico*, Brescia 2014. Nel capitolo conclusivo («La verità trinitaria di Dio»), in particolare, l’autore osserva, tenendo ben ferma l’affermazione dell’incomprensibilità di Dio, che il compimento è rappresentato propriamente dalla rivelazione «cristologico-trinitaria», espressione con la quale si sottolinea appunto questo: «L’evento cristologico è la rivelazione del Mistero di Dio: rivelazione identica con il Mistero che essa rivela. L’evento cristologico è la rivelazione del Mistero di Dio, poiché è la rivelazione dell’identità dell’autodonazione di Dio all’uomo con Dio stesso che si dona. Il Mistero di Dio, il quale supera qualsiasi comparazione poiché è al di là di qualsiasi misura di cui l’uomo è capace, si comunica all’uomo nella sua incomprensibile unicità. L’incomprensibilità di Dio non è più solo né innanzi tutto un limite della nostra conoscenza di Dio, ma una dimensione positiva del suo essere rivelato» (*ibidem*, pp. 586-587).

Le due parti che seguono, meno estese della sezione svolta, si appoggiano perciò principalmente a due saggi, risalenti anch'essi agli ultimi anni della vita dell'autore, nei quali Rahner cerca di stanare il *proprium* cristiano del concetto di Dio partendo da prospettive differenti rispetto a quella dell'incomprensibilità di Dio. A proposito della quale – sia detto per chiudere questa prima parte – osserviamo che non ci è parso davvero senza frutto assecondare l'insistenza rahneriana. Aggiungiamo anche, riguardo all'attualità e alla centralità dell'accento indicato da Rahner, che in direzione analoga sta procedendo, per esempio, la ricerca del teologo cattolico nord-americano David Tracy (1939-) allo scopo di rintracciare una nominazione plausibile di Dio nella postmodernità. Basti citare l'*incipit* perentorio di un suo saggio, anticipazione di una vasta opera in fase di elaborazione, tradotto in Italia nel 2003 con il titolo *Forma e frammento: il recupero del Dio nascosto e incomprensibile*:

«La teologia moderna ha reso marginali due tradizioni: il realismo della croce, che ammette il nascondimento di Dio, e la teologia apofatica, che ne espone l'incomprensibilità. È ora di mettere fine a questa emarginazione»<sup>35</sup>.

Ma forse per valutare la portata dell'argomento, su cui ci siamo soffermati percorrendo solo alcune vie, prevalenti in Rahner, basterebbe riflettere maggiormente su che cosa possa significare 'fare teologia dopo Auschwitz'.

## 2. Le due relazioni distintive

Prendiamo in considerazione, dunque, altre prospettive dalle quali il teologo tedesco cerca di indagare lo specifico cristiano del concetto di Dio. Una prima prospettiva valorizza la constatazione che si danno molte concezioni di Dio nella storia dello spirito e delle religioni e di qui sorge la domanda se vi sia una peculiarità del cristianesimo. Rahner si interroga esplicitamente in questi termini nel saggio *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs (Sulla specificità del concetto cristiano di Dio)*, premettendo che la risposta è solo in apparenza facile<sup>36</sup>. A suo giudizio, si possono evidenziare immediatamente due difficoltà.

<sup>35</sup> D. Tracy, *Forma e frammento: il recupero del Dio nascosto e incomprensibile*, in R. Gibellini (ed), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2011<sup>3</sup>, pp. 251-273, qui p. 251. Si veda anche R. Miggelbrink, *Erkenntnis des Gott-Geheimnisses: Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes*, in R. Miggelbrink (ed), *Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Berlin 2009, pp. 149-182.

<sup>36</sup> K. Rahner, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 15, pp. 185-194 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 337-345]; trad. it., *Sulla specificità del concetto cristiano di Dio*, in K. Rahner, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* 9, pp. 257-271.

La prima difficoltà deriverebbe come conseguenza logica da un autorevole pronunciamento magisteriale, sul quale peraltro Rahner ritorna in più occasioni. Si tratta dell'affermazione del Concilio Vaticano I secondo cui «l'esistenza di Dio, del vero Dio, può essere conosciuta con sicurezza col lume della ragione naturale», ferma restando la necessità morale della rivelazione verbale divina (cfr. Costituzione dogmatica *Dei Filius*, DH 3004-3005)<sup>37</sup>. L'affermazione implica – fa notare il teologo – che non si ha motivo di negare che anche al di fuori della rivelazione cristiana si possa dare, nella storia del pensiero e delle religioni, una conoscenza effettiva di quella stessa realtà che il cristianesimo chiama 'Dio'. Non si può neppure, d'altro canto, «negare che anche tale concetto abbia una sua storia e che tale storia non sia stata semplicemente sempre la storia di una sua chiarificazione progressiva, bensì anche una storia fatta di oscurità e deformazioni, sicché il confronto fra concetti extracristiani e cristiani di Dio è un'impresa estremamente difficile, che richiede delle distinzioni quanto mai sottili»<sup>38</sup>.

La seconda difficoltà risiederebbe nel fatto che, se si afferma la volontà salvifica universale di Dio, allora si deve ammettere la possibilità di una fede realmente salvifica e, dunque, di una rivelazione autentica anche al di fuori del cristianesimo, come coerentemente afferma il Concilio Vaticano II. Il concetto di Dio derivante dalla rivelazione divina e attestato nella Bibbia (il Dio della storia e dell'alleanza) potrebbe trovarsi, perciò, non esclusivamente «all'interno della rivelazione vetero e neotestamentaria». Non va poi trascurato il fatto che la concezione di Dio nel cristianesimo ha avuto e avrà un'evoluzione storica, anche grazie al dialogo con altre religioni:

«In tale dialogo non si verificherà tanto un arricchimento di questo concetto di Dio con elementi estranei provenienti dall'esterno, quanto piuttosto un recupero del proprio, di ciò che, dato dalla rivelazione divina, si è calato e sviluppato da principio in maniera più chiara nell'umanità al di fuori della particolare storia cristiana. Perché non dovremmo poter imparare ancora qualcosa dal monoteismo dell'islam? Perché, partendo da un personalismo cristiano presente nel concetto cristiano di Dio, non potremmo renderci conto in maniera più chiara di quanto c'è di vero nel carattere a quanto pare del tutto impersonale dell'assoluto nelle religioni e filosofie orientali?»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 185-186 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 337-338]; trad. it., pp. 257-257. Per la valorizzazione rahneriana del Vaticano I si può vedere M. Mariani, *L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner* (Scienze Religiose. Nuova Serie, 18), Bologna 2008, pp. 172-181.

<sup>38</sup> K. Rahner, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, p. 186 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 338]; trad. it., p. 259.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 188 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 340]; trad. it., p. 262.

Occorre poi, di nuovo, tenere conto dell'incomprensibilità inesauribile di Dio:

«In ogni caso, nel precisare lo specifico del concetto cristiano di Dio, dobbiamo ricordare che tale concetto non ha ancora terminato la sua storia e che, se esso professa l'infinità e l'incomprensibilità di Dio, con questo postula una storia mai concludibile in sé»<sup>40</sup>.

Non è affatto cosa semplice, insomma, indicare uno specifico del cristianesimo al riguardo. Rahner ritiene però che si possano evidenziare due relazioni distintive del modo di concepire Dio. La prima è la relazione tra Dio e il mondo, che a sua volta conosce due forme di declinazione fondamentali<sup>41</sup>. Entrambe conservano la distinzione tra Dio e il mondo, escludendo visioni panteistiche, ma intendono ben diversamente la questione.

Stando alla prima forma, si può pensare che Dio sia l'al-di-là-del-mondo (*der Weltjenseitige*), che si rapporti a noi solo mediante qualcosa di diverso da sé (un dono, la parola, il sacramento, la felicità da lui operata), che dunque l'uomo sia «*non capax infiniti*» e si salvi solo riconoscendo la distanza incolmabile che lo separa da Dio<sup>42</sup>. Su questo modello, inadeguato, Rahner torna efficacemente nella conclusione del saggio, là dove rivolge una critica pungente a una certa predicazione e pietà cristiana comuni che sarebbero appunto ferme «alla concezione di un Dio che ha creato il mondo semplicemente come ciò che rimane da lui eternamente distante, che è da lui mantenuto in ordine ed è stato da lui concepito con i suoi doni finiti [*als das ihm ewig Fernbleibende, von ihm in Ordnung Gehaltene und mit seinen endlichen Gaben Bedachte*]»<sup>43</sup>.

L'altra forma, totalmente diversa (*eine ganz andere Beziehung*) e propriamente cristiana – salvo scoprirla in esercizio altrove e interpretarla allora come manifestazione della gratuita autorivelazione divina –, concepisce la relazione suddetta come «autocomunicazione di Dio» (*Selbstmitteilung Gottes*) alla creatura:

«Dio non è solo colui che pone, creando, un mondo come l'altro, a distanza da sé; bensì colui che si dona a questo mondo e ha il proprio destino unito a esso e in esso. Dio non è soltanto il donatore, ma pure il dono. Per una concezione panteistica dell'esistenza, tale proposizione può suonare come la cosa più ovvia. Per una concezione cristiana di Dio – per la quale Dio e il mondo non coincidono e rimangono incommisti [*unvermischt*]

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 189-190 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 340-342]; trad. it., pp. 263-265.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 189 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 341]; trad. it., pp. 263-264.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 194 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 345]; trad. it., pp. 270-271.

per tutta l'eternità – tale proposizione è la cosa più mostruosa che si possa dire di Dio; e solo quando si è detto questo, solo quando – all'interno di una concezione che distingue in maniera radicale Dio e il mondo – Dio stesso è visto come il centro più intimo [*die innerste Mitte*] della realtà del mondo e il mondo come il destino di Dio stesso [*das Schicksal Gottes selber*], si è raggiunto il concetto realmente cristiano di Dio. Allora possiamo pure dirlo paradossale, concepibile solo in maniera dialettica, l'ultimo punto del pensiero umano, il punto in cui il pensiero umano precipita nell'incomprensibilità di Dio. Ma perché esso non dovrebbe essere così paradossale, visto che qui si tratta del Dio dell'eterna incomprendibilità?»<sup>44</sup>.

Il punto è delicato e tuttavia decisivo in rapporto ad altre concezioni, in particolare a una visione panteistica che pure sembrerebbe evocata nel momento in cui si parla di autocomunicazione di Dio al mondo. L'esclusione rahneriana è netta e si appoggia al discrimine della non coincidenza e non commistione di Dio con il mondo. La *Selbstmitteilung* di Dio presuppone infatti la sua differenza ontologica e l'eccedenza libera ed eterna, indeducibile e inimmaginabile (paradossale, appunto) del suo amore. È propriamente questa l'"incomprensibilità" di Dio secondo la concezione cristiana: l'incomprensibile libertà e l'incomprensibile amore di un creatore che, pur distinto dal mondo, non è il distaccato e lontano fondatore e garante del compimento della sua creatura, bensì ne è «il centro più intimo». La libertà d'amore di Dio si realizza nel dono di sé – e non solo di altro da sé – in una storia di dialogo con la creatura finita.

Suggeriamo per il momento che queste affermazioni richiedono, secondo Rahner, una concezione trinitaria di Dio, che va pure indagata e che tratteremo nell'ultima parte. Richiamano però immediatamente l'altra relazione che Rahner reputa distintiva della concezione cristiana, vale a dire quella tra Dio e uomo in quanto storia di libertà in rapporto vicendevole. La affrontiamo in forma sintetica.

Il teologo ammette che, nel momento in cui si fa ricorso al concetto di libertà e di storia di libertà, non mancano oscurità, possibili obiezioni (anzitutto la differenza e dipendenza della creatura dal creatore), difficoltà legate all'idea odierna di evoluzione. Nondimeno il punto rimane ineludibile:

«il cristianesimo non può pensare la realtà se non come una storia della libertà tra Dio e la creatura spirituale personale, che viene posta dalla potenza sovrana di Dio nella sua realtà in maniera tale da avere un rapporto libero con Dio stesso, senza che la libertà creaturale e la sua inclusione nella libertà di Dio [*Umfangenheit dieser Freiheit durch*

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 190 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 341-342, qui p. 342]; trad. it., pp. 264-265, qui p. 265.

[*die Freiheit Gottes*] si elidano a vicenda. Dove esistono in questo senso libertà di Dio e [libertà] dell'uomo, là c'è storia, storia unica [*einmalige*], che non è la ripetibilità a volontà della stessa cosa né la rivedibilità a piacimento di ciò che è stato compiuto in libertà, ma che è invece l'evento, per quanto cronologicamente esteso, del divenire del definitivo, è storia unica della libertà di Dio e dell'uomo in un dialogo unico»<sup>45</sup>.

Questa storia di dialogo tra le due libertà, unica, non ripetibile e non rivedibile – perché intesa come il «divenire del definitivo» (superfluo sottolineare la distanza da concezioni cicliche del tempo, che annullerebbero, insieme, definitività e libertà) – è ancora in corso. Perciò non si può dire conclusa neppure la storia del «concetto stesso di Dio», sempre che la storia di dialogo sia intesa come «storia di Dio stesso» in quanto fondamento, contenuto e fine della storia del mondo<sup>46</sup>. Le sue fasi corrispondono perciò a fasi differenti del *Gottesbegriff*. Tramite la rivelazione sappiamo, però, che essa è già entrata nella sua fase decisiva e irrevocabile grazie all'«evento storico unico dell'incarnazione di Dio». Dio si è, cioè, spinto nella libera auto-offerta sino al punto irrevocabile della realizzazione mediante se stesso della possibilità della salvezza, superando così «senza eliminarla, la libertà della creatura di compiere il male mediante la potenza più grande, cioè la sua propria libertà»<sup>47</sup>.

Non sostiamo sulle risonanze filosofiche, ma nondimeno bibliche, dell'espressione 'storia di Dio', che non è di per sé garantita rispetto ad ambiguità<sup>48</sup>. Recuperiamo invece, di nuovo, il 'concetto di Dio', riguardo al quale può esservi una storia inconclusa – per quanto già segnata in maniera decisiva e irrevocabile – proprio perché la permanente ed eterna 'incomprensibilità' è la cifra dell'identità di Dio, qui connotata come inesauribile libertà di amore. Si dovrebbe dunque dire, per uscire dalla vaghezza legata all'uso di 'incomprensibile' in riferimento a Dio, che l'«attributo degli attributi» di Dio è per Rahner l'«incomprensibile libertà' che lo contraddistingue.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 191-192, qui p. 191 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 342-343]; trad. it., pp. 265-267, qui p. 266 (modif.)

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 191-192 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 343]; trad. it., pp. 266-267.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 192-193 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 343-344]; trad. it., pp. 267-268.

<sup>48</sup> Rahner non cita quasi mai le proprie letture e dunque il campo è aperto per la ricerca di affinità e debiti. Quanto al nostro contesto immediato, G.W.F. Hegel e F.W.J. Schelling (da *Le età del mondo* in poi) non sembrano estranei all'idea di *Selbstmitteilung Gottes* e agli sviluppi che ne propone Rahner. Il problema più acuto in proposito, dal punto di vista di una teologia confessionale, è dato evidentemente dal modo in cui si intendono il 'divenire' di Dio e le relazioni intradivine (Dio è o diviene trinità?). All'idea di una 'storia di Dio' – attraverso un percorso sia biblico sia filosofico – approda anche Paul Ricoeur, per il quale rimandiamo a J. Grondin, *Leggere Paul Ricœur*, Brescia 2014 (ed. orig. *Paul Ricœur*, Paris 2013), qui pp. 130-132.

Non sfugge tuttavia che manca un chiarimento, pure fondamentale, riguardo alla 'qualità' dell'autocomunicazione di Dio, che è il vero cardine della riflessione del teologo. Occorre a questo punto prendere in esame la concezione trinitaria di Dio così come è da lui presentata e dunque muoversi, in linea con la nostra prospettiva, secondo direzioni meno consuete rispetto a quelle di solito intraprese, non utilizzando cioè direttamente le aperture offerte dal noto *Grundaxiom* («La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa»), ma cercando altri accessi, più praticabili e più adatti nell'immediato a illuminare il punto specifico della nostra ricerca.

### 3. Monoteismo trinitario

A rigore di logica, se teniamo ferma l'imprescindibilità dell'attribuzione a Dio di una permanente ed eterna incomprendibilità e ne constatiamo al tempo stesso la frequente dimenticanza nelle varie forme del discorso cristiano, possiamo attenderci che analoga sorte tocchi le altre calibrature cristiane individuate da Rahner. La previsione è corretta anche dal punto di vista dell'evidenza storica, e non solo a rigore di logica. Il teologo non manca di indicare lo scivolamento in direzioni panteistiche. È anche del tutto evidente, a suo giudizio, quella che chiama «disattenzione epocale alla Trinità», imputabile non soltanto al cristiano comune, ma anche alla teologia e al Magistero<sup>49</sup>.

Rahner segnala, in fondo, una perdita diffusa dell'asse della specificità cristiana del concetto di Dio. In questo come in altri casi, un ascolto attento delle sue ragioni può certamente giovare. Ciò vale anche riguardo al tema trinitario, a proposito del quale – entro i limiti che ci siamo posti – giova riconsiderare un saggio, risalente in prima stesura al 1978, che reca il titolo *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam (Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l'Islam)*<sup>50</sup>.

La tesi sostenuta in questo testo appare a prima vista audace: l'affermazione trinitaria che contraddistingue il cristianesimo rappresenterebbe un «chiarificazione» (*Verdeutlichung*) e «radicalizzazione» (*Radikalisierung*)

<sup>49</sup> K. Rahner, *Trinitätstheologie*, in K. Rahner, *SW*, 17: H. Vorgrimler (ed), *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, 2, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2002, pp. 1349-1351; trad. it., *Trinità, Teologia della*, in K. Rahner (ed), *Sacramentum Mundi*, 8, Brescia 1977, p. 459-461.

<sup>50</sup> K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 13, pp. 129-147 [K. Rahner, *SW*, 22/1b, pp. 656-669]; trad.it., *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l'Islam*, in K. Rahner, *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi* 7, pp. 155-177.

del monoteismo, e non una sua estenuazione o contraddizione, come obiettano gli altri monoteismi religiosi<sup>51</sup>.

Poiché mi sono occupata distesamente del tema trinitario e di questa specifica curvatura della riflessione di Rahner in un precedente contributo<sup>52</sup>, mi limito a riprendere un punto soltanto, significativo per il nostro percorso e per il confronto con gli altri monoteismi. Si tratta della questione dei modi della mediazione di Dio: sarebbe questo il punto che consente di distinguere la visione cristiana sia da concezioni metafisiche, astratte, di un Dio lontano, sia dalle concezioni di Dio proprie degli altri monoteismi religiosi (ebraismo e islam). Conviene, per esigenza di chiarezza, prendere le mosse da una prima illustrazione della concezione trinitaria di Dio secondo il cristianesimo, che chiarisce il significato da assegnare alla 'autocomunicazione' di Dio più volte incontrata:

«Nessun cristiano può seriamente contestare che esista una comprensione economico-salvifica e storico-rivelatoria di natura trinitaria. Nella storia della rivelazione e della salvezza egli ha a che fare con il mistero ineffabile del Dio incircoscivibile e senza origine, detto Padre, che non è e non rimane in una lontananza metafisica, ma – nonostante tutta la sua incomprendibilità, sovranità e libertà – vuole comunicarsi alla creatura quale sua vita eterna in verità e amore. Questo Dio unico e incomprendibile è storicamente vicino all'uomo in maniera insuperabile in Gesù Cristo, che non è un profeta qualunque in una serie sempre aperta di profeti, bensì l'autopromessa definitiva e insuperabile di tale Dio nella storia. Inoltre questo medesimo e unico Dio si comunica all'uomo come Spirito Santo nel centro più intimo dell'esistenza umana per conferirle quella salvezza e quel compimento che è Dio stesso. Per la fede cristiana esistono dunque due modi di presenza (radicalissima, definitiva e insuperabile) dell'unico Dio nel mondo, modi di presenza che sono la salvezza definitiva del mondo concessa da Dio in modo storico e in modo trascendente»<sup>53</sup>.

Il discrimine si colloca nel punto in cui vengono connotati i «due modi di presenza ... dell'unico Dio», cioè il Logos e lo Spirito:

«il duplice modo di presenza di Dio per noi non altera l'essere di Dio in se stesso né lo media attraverso qualcosa che non è Dio. Il Logos e lo Spirito Santo non vanno pensati come modalità mediatrici, distinte dal Dio unico. Altrimenti – visto che il cristianesimo respinge qualsiasi concezione neoplatonica, plotiniana, gnostica ecc. di un Dio che si svuota abbassandosi – essi andrebbero pensati come realtà create che, come ogni

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 129 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 656]; trad. it., p. 156. Sul punto ritorna D. Kowalczyk, *Karl Rahner, il restauratore della dottrina trinitaria?*, in G. Salatiello, *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, pp. 153-186, qui pp. 165-169.

<sup>52</sup> M. Mariani, *L'affermazione della Trinità come radicalizzazione del monoteismo in Karl Rahner* (2011), in *Atti del Convegno «La Trinità»*, Roma 26-28 maggio 2009, disponibile all'indirizzo [http://mondodomani.org/teologia/mariani\\_2011.htm](http://mondodomani.org/teologia/mariani_2011.htm)

<sup>53</sup> K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, pp. 139-140 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 663-664]; trad. it., pp. 167-168.

altra realtà creata, porterebbero in sé un richiamo al Dio sempre lontano, ma non comunicherebbero Dio in se stesso e nella sua realtà più intima. Un' *autocomunicazione* [Selbstmitteilung] di Dio alla creatura concepita in maniera radicale implica che la mediazione sia Dio stesso e non una mediazione creaturale»<sup>54</sup>.

Il Dio infinito e incomprendibile si rivela, dunque, come «il Dio della più radicale vicinanza e immediatezza» che proprio essendo tale dona sé in una «doppia autocomunicazione», a proposito della quale si deve dire che «Dio stesso in quanto tale» è le due «modalità unite e distinte»<sup>55</sup>. In questo senso il monoteismo trinitario confessato dal cristianesimo costituirebbe la «radicalizzazione» del monoteismo religioso:

«Infatti il Dio monoteistico rettammente inteso è il Dio vicino della storia della salvezza. Solo se gli neghiamo dei modi di mediazione creaturali nel senso ultimo dell'espressione – modi che naturalmente *pure* esistono -, egli è realmente il Dio unico eppur vicino, il Dio presente in se stesso nella storia della salvezza»<sup>56</sup>.

La questione cruciale è appunto il tipo di mediazione di Dio che si è disposti ad ammettere. Secondo Rahner, se si affermano soltanto mediazioni creaturali e nel rapporto religioso con Dio si giunge a riconoscere loro qualità numinosa, non si può evitare d'incorrere nel rischio di un «politeismo, esplicito o velato», dal momento che alla mediazione (parola, scrittura, sacramento, istituzione, ma anche comandamento o alleanza con Dio) l'uomo si appoggia con adesione assoluta come a Dio stesso, mentre il Dio assoluto rimane confinato in una lontananza abissale<sup>57</sup>. Il monoteista religioso «oscillerà quindi insicuro tra un monoteismo astratto, che non può prendere in modo radicalmente serio l'elemento specifico del monoteismo religioso [la vicinanza di Dio], e un criptopoliteismo, che afferma di fatto in maniera assoluta quelle realtà creaturali destinate a trasmettergli Dio, quantunque esse siano finite»<sup>58</sup>.

Le due derive così rappresentate non costituiscono soltanto i due estremi del movimento di oscillazione costantemente osservato tra un 'divino' astratto e i molti 'dèi'. Siamo di fronte piuttosto a un *et et*: il monoteista religioso che scivola nella direzione di un monoteismo solo teoretico diviene politeista, esplicitamente o velatamente, perché non rinuncia ad appellarsi alle mediazioni creaturali e a quel punto non può

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 141 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 664-665]; trad. it., p. 170.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 142 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 665]; trad. it., p. 170.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 144 [K. Rahner, *SW*, 30, pp. 665]; trad. it., p. 173 (modif.).

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 142-143 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 665]; trad. it., pp. 171-172.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 143 [K. Rahner, *SW*, 30, p. 666]; trad. it., p. 172.

che assolutizzarle. Esiste però l'altra possibilità, per cui il monoteismo concreto viene concepito «in modo radicalmente serio» ed è il caso del monoteismo trinitario, con il quale si afferma lo scavalcamento delle sempre ambivalenti e finite mediazioni creaturali di Dio:

«Dio deve mediare se stesso attraverso se stesso, altrimenti rimane in definitiva lontano e dato in tale lontananza solo attraverso la molteplicità atomizzata delle realtà creaturali, che rimandano alla lontananza divina»<sup>59</sup>.

L'affermazione della trinità dell'unico Dio indicherebbe, dunque, l'esigenza ultima insita in ogni monoteismo religioso che voglia essere e mantenersi tale. In questo senso il ruolo assegnato al cristianesimo diviene del tutto peculiare e si comprende ancora meglio la ricerca intrapresa da Rahner a proposito del contenuto da assegnare alla parola 'Dio' pronunciata all'interno della fede cristiana. Si può convenire con lui, dopo aver inseguito le sue tracce per vie spesso impervie, che è soprattutto questo il compito di cui si deve far carico la teologia, in ogni tempo e forse soprattutto nel nostro, tenendo ben presente il significato cristiano dell'incomprensibilità di Dio.

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 144 [K. Rahner, *SW*,30, p. 667]; trad. it., p. 173.