

Karl Rahner: l'Angelo e la dimensione cosmica

Silvano Zucal

Abstract – This paper reconstructs Karl Rahner's entire angelology demonology delivered both as encyclopedia entries personally written by him as well as essays with a more systematic approach to such a topic. In these texts, Rahner will fundamentally develop three aspects: the relationship between humans and angels, the cosmic dimension of the angelic powers, and the demonological backside of this perspective. The heart of Rahner's whole angelic speculation, and also its most original aspect, lies in description of the relationship angel-universe. We would thus have a theoretical proposal centering on the angels' (and the demons') cosmic dimension and function, on their active involvement in the evolution of nature, the history of humanity, and the final consummation of the cosmos. The topic of the angel might seem peripheral in Rahner's theological thinking, yet, in reality, it leads us to the «laboratory» of his thought. It reveals its method and illuminates his theological perceptions from *The Anthropological Turn* to the transcendental dimension.

Premessa

Il tema scelto per questo contributo può apparire del tutto singolare o, perlomeno, marginale. In realtà, credo che proprio la riflessione rahneriana sull'Angelo possa condurre nel «laboratorio» del suo pensiero, rivelarne il metodo e illuminare le sue prospettive teologiche. Anche quelle più significative: dalla «svolta antropologica» alla dimensione trascendentale. In particolare, vediamo all'opera il «metodo antropologico trascendentale» di Rahner per il quale

«ogni verità teologica, pur nella propria trascendenza e indeducibilità dalla sola esperienza o esigenza umane, deve avere una valenza esistenziale e antropologica e deve

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.

Per quanto riguarda l'edizione tedesca delle opere di K. Rahner, citeremo qui sempre dai *Sämtliche Werke* (d'ora in poi *SW*), in 32 volumi, curati dalla Karl-Rahner-Stiftung sotto la responsabilità scientifica di Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Albert Raffelt, Herbert Vorgrimler e Andreas R. Batlogg.

rispondere a qualcosa che l'uomo cerca come proprio bene. Forse non a caso Rahner, per chiarire l'utilità e l'importanza della svolta antropologica in teologia, secondo la quale tutta la teologia dogmatica è da interpretare come antropologia trascendentale prende come esempio proprio l'angelologia»¹.

Anche per l'Angelo – come vedremo – occorre andare alla ricerca dei «contenuti materiali già presenti nelle 'strutture' a priori del soggetto teologico»². La preoccupazione del nostro teologo, prima e ancor più della presentazione di un contenuto dottrinale complesso e controverso come quello angelologico, è quella di elaborare e offrire un metodo valido con il quale successivamente condurre in porto un'indagine sistematica sulla teologia degli angeli³. È in tale direzione, che Rahner ipotizza l'elaborazione e lo sviluppo di un'angelologia «antropologico-trascendentale» di cui ci consegnerà alcuni preziosi abbozzi⁴. Il pensatore tedesco era da sempre preoccupato della marginalizzazione del tema dell'Angelo:

«Gli angeli esercitano purtroppo una funzione solo molto marginale nella vita spirituale e nella teologia di oggi. E questo non dovrebbe accadere, se norma dell'una e dell'altra fosse ritenuta senza restrizioni e attenuazioni la Scrittura»⁵.

Per questo, come giustamente annota Francesco Nasini,

«ha mostrato sempre un interesse e una predilezione particolari per le questioni relative agli angeli e ai demoni. In tutti i lessici teologici curati e redatti, nonché in quelli ai quali ha dato il suo contributo, Rahner ha riservato sempre per sé la stesura degli

¹ F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner: un'ipotesi di lettura*, in reportata@mondodomani.org (ultimo accesso 18 luglio 2006), pp. 1-15, qui p. 13 (nota 28).

² K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 8, Einsiedeln 1967, pp. 43-65 [K. Rahner, *SW*, 22/1: P. Walter - M. Hauber (edd), *Dogmatik nach dem Konzil*, 1: *Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2013, pp. 283-300], p. 285; trad. it., *Teologia e antropologia*, in K. Rahner, *Nuovi Saggi*, 3, Roma 1969, pp. 45-72, qui p. 48.

³ Cfr. F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*, p. 1.

⁴ Cfr. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, pp. 285-286; trad. it., pp. 49-53 e l'ampio oltre che sistematico saggio: *Über Engel*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 13: *Gott und Offenbarung*, Einsiedeln 1978, pp. 381-428 [K. Rahner, *SW*, 30: K. Kreuzer - A. Raffelt (edd), *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2009, pp. 613-647]; trad. it., *Sugli Angeli*, in K. Rahner, *Nuovi Saggi*, 7, Roma 1981, pp. 471-527. Sull'angelologia di Karl Rahner cfr. F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*; i due contributi di J.E.M. Terra, *Angelologia e metodologia teologica de Karl Rahner*, in «Revista de Cultura bíblica», 19, 1995, pp. 1-2, pp. 63-114; dello stesso autore, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus princípios hermenêuticos*, São Paulo 1996. Questo secondo testo del teologo brasiliano rappresenta uno studio ampio oltre che puntuale sull'angelologia di Rahner e, con ogni probabilità, è l'unico esistente sull'argomento (vi sono anche tradotti in portoghese tutti i contributi del teologo sull'argomento).

⁵ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965 [K. Rahner, *SW*, 13: A.R. Batlogg - J. Herzgsell - S. Kiechle (edd), *Ignatianischer Geist. Schriften zur den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2006], p. 134; trad. it., *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1967, p. 213.

articoli riguardanti l'angelologia e la demonologia⁶. Tale interesse è riscontrabile anche, in modo diffuso, un po' ovunque all'interno della sua intera produzione teologica, dove tra le più svariate tematiche affiora frequentemente un'allusione o una digressione su taluni aspetti dell'angelologia»⁷.

Affronteremo, in primo luogo, i tratti essenziali e metodologici dell'angelologia affidati da Rahner soprattutto alle voci enciclopediche, da lui personalmente redatte, per soffermarci successivamente sugli approcci a carattere più sistematico.

1. Criteri ermeneutici e «storia» dell'angelologia

Nella voce «Angelologia» da lui redatta per il dizionario teologico «Sacramentum mundi»⁸, Rahner dedica i primi paragrafi alla presentazione di alcuni criteri ermeneutici da lui ritenuti essenziali per un approccio metodologicamente corretto alla teologia degli angeli. Possiamo schematicamente riproporli in questo modo⁹:

1. Va bandita ogni forma di antropomorfismo che considera gli angeli come degli esseri che hanno il potere di intervenire in modo episodico e arbitrario nel mondo materiale e umano «senza possedere un rapporto sostanziale, realmente intimo al mondo e di carattere permanente»¹⁰;

⁶ Queste le voci da lui redatte sull'angelologia: «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (d'ora in poi *SM*, ted.), I, Freiburg 1967, coll. 1038-1046 [K. Rahner, *SW*, 17/2: H. Vorgrimler (ed), *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, 2, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2002, pp. 993-999]; trad. it. «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica* (d'ora in poi *SM*, it.), I, Brescia 1974, coll. 109-119; «Angelologie», in K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg i.Br. 1957, pp. 533-538 [ora in K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 113-118]; «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 1961, pp. 88-89 [ora in K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 545-546]; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, Brescia 1968, pp. 18-21; «Angelologie», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 13 [ora in K. Rahner, *SW*, 17/1: *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, 1, p. 472]; trad. it. «Angelologia», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 21; «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, coll. 146-154 [ora in K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 890-897]; trad. it. «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, coll. 119-129.

⁷ F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*, p.1.

⁸ Cfr. la voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, pp. 890-897; trad. it., «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, coll. 119-129.

⁹ Per questa sintesi cfr. anche i contributi di F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*, pp. 1-2 e di J.E.M. Terra, *Angelologia e metodologia teologica de Karl Rahner*, pp. 79-80.

¹⁰ Voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 890; trad. it., «Angelologia», col. 120.

2. gli angeli vanno concepiti come esseri creati, liberi, personali, autocoscienti e sono i principi strutturali degli ordinamenti di àmbiti e sezioni del cosmo (secondo la precisa definizione di Rahner sono «principi di ordini parziali dell'universo [*Prinzipien von Teilweltordnungen*]»¹¹);
3. è possibile un'esperienza naturale degli angeli anche se tale esperienza non appartiene all'àmbito dell'esperire empirico-scientifico: «in quanto tali essi, almeno in linea di principio, *non* sono non sperimentabili per la conoscenza empirica-naturale (che non coincide con l'esperienza scientifica quantitativa)»¹²;
4. la conoscenza naturale dell'esistenza degli angeli può essere antecedente alla Rivelazione e appartiene all'àmbito dell'esperienza religiosa universale e purtuttavia «la Rivelazione riguardo agli angeli riveste un'importanza essenziale, in quanto le idee sugli angeli provenienti dall'esterno vengono così purificate e ciò che resta viene confermato come esperienza umana legittimamente tramandata»¹³;
5. l'essenza angelica ha una dimensione trascendentale rispetto all'uomo;
6. gli angeli sono principi personali della natura e della storia e le loro opere sono *a priori* antecedenti alle libere decisioni umane¹⁴;
7. la Rivelazione non immette nell'àmbito esistenziale umano una realtà precedentemente inconcepibile da parte dell'uomo: essa interpreta e conferma – a partire dalla fede nell'opera salvifica di Dio – l'esperienza umana di tali entità preservandola dalla deriva idolatrica e dallo scambiare il carattere numinoso di tali esseri con Dio stesso;
8. occorre saldare angelologia e antropologia teologica: la dimensione antropologica è essenziale per l'angelologia in quanto gli angeli rappresentano un complemento esistenziale della natura umana nella storia della salvezza: «da questa posizione dell'angelologia nell'antropologia teologica essa acquista la sua importanza, la sua

¹¹ *Ibidem*, p. 891; trad. it., col. 121. Cfr. anche K. Rahner, voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 546; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 20: «Gli angeli sono principi strutturali personali creati degli ordinamenti delle parti del cosmo (*geschaffene, personale, Strukturprinzipien kosmischer Teilordnungen*)».

¹² K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 891; trad. it., col. 120.

¹³ K. Rahner, voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 546; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler (edd), *Dizionario di Teologia*, p. 20.

¹⁴ Cfr. voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 891; trad. it., «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., coll. 120-121.

misura e un intimo principio aprioristico»¹⁵ per dare un ordine, una «sistematizzazione» ai dati scritturali sugli angeli;

9. in virtù della loro essenza gli angeli appartengono al cosmo, fin dalle radici del loro essere, e, in tal modo, sono congiunti in un'unità naturale con l'uomo con il quale condividono un'unica storia soprannaturale della salvezza;
10. il reciproco ed essenziale rapporto fra antropologia teologica e cristologia condetermina anche l'essenza dell'angelologia. Essa va compresa come fattore intrinseco alla cristologia. Gli angeli, nella loro essenza, possono essere considerati il complemento personale del Verbo incarnato: «sono, nella loro essenza, l'ambiente formato di persone, della Parola manifestata ed estrinsecata del Padre, che è Parola di Dio manifestata e udita in una persona ... È dalla cristologia che l'angelologia riceve la sua ultima misura e la sua motivazione complessiva»¹⁶. Cristo va considerato come il «capo degli angeli» e la sua grazia è anche la grazia di questi ultimi;
11. la differenza tra angeli e uomini va intesa come variazione specifica in un'essenza di genere comune a entrambi¹⁷;
12. angeli e uomini sono uniti nella stessa storia della salvezza e nel medesimo fine escatologico «nel loro *reciproco* rapporto di sovraordinazione e di subordinazione (*in ihrer gegenseitigen Über- und Unterordnung*)»¹⁸. L'uomo si trova in una comunità di salvezza o di perdizione assai più ampia di quella degli uomini soltanto: un'unica storia soprannaturale della salvezza o della caduta che ha il suo progetto iniziale e il suo ultimo fine – per uomini e angeli – in

¹⁵ *Ibidem*, p. 892; trad. it., I, col. 122.

¹⁶ *Ibidem*, p. 893; trad. it., col. 123. Cfr. anche K. Rahner, voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 546; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 20: «Dal momento che l'antropologia teologica e la cristologia presentano un rapporto reciproco essenziale, anche l'angelologia va considerata come aspetto intrinseco della cristologia: gli angeli nella loro essenza, sono l'ambiente personale del Verbo del Padre esternato e spogliatosi di sé nel mondo, che diventa in una sola persona, parola o Verbo esternato e ascoltato».

¹⁷ Cfr. K. Rahner, voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 546; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 21: «La differenza degli angeli nei confronti dell'uomo dovrebbe essere concepita come modificazione («specificata») dell'unica essenza («generica») comune agli angeli e agli uomini, che perviene a sua volta alla sua più alta compiutezza, ad opera della grazia, nel Verbo di Dio. È dunque sulla base di queste considerazioni che si deve spiegare la grazia degli angeli come grazia di Cristo, si deve spiegare Cristo come loro capo».

¹⁸ Voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 893; trad. it., «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 123.

Cristo¹⁹. L'uomo «non deve sentirsi affatto degradato ... nella sua qualità di essere storico libero. Infatti all'interno della cornice di un principio unificatore del genere egli continua a rimanere libero pure nella propria storia terrena, lo spazio della sua libertà non sarebbe più grande senza questi principi unificatori e ordinatori»²⁰ che sono rappresentati dagli angeli.

Dopo aver esposto questi fondamentali criteri ermeneutici, Rahner, nel terzo paragrafo della voce, propone una breve storia dell'angelologia articolandola, rispettivamente, in una «preistoria biblica ed extrabiblica» e in una successiva riguardante la riflessione teologica fondata sui dati scritturistici. A partire da questi ultimi, si ricava che la credenza nell'esistenza degli angeli non appartiene soltanto alla fede biblica,

«non si presenta mai come il risultato di una rivelazione verbale di Dio, storica e col carattere di evento (come per esempio la conclusione dell'alleanza). Gli angeli vengono presupposti come qualcosa di ovviamente esistente, essi ci sono, semplicemente, come in tutte le religioni dell'ambiente biblico e vengono puramente sperimentati nella loro esistenza ... Gli angeli sono presenti in tutti i tempi e in diverse culture fuori e dentro della vera e propria storia della Rivelazione [... in un'esperienza] che è sempre stata tramandata e sempre lo sarà, perché può sorgere sempre di nuovo»²¹.

Ciò non toglie che la Rivelazione assuma un significato rilevante in rapporto all'angelologia religiosa già presente prima e al di fuori di essa. Tale funzione essenziale è, soprattutto, una funzione di discernimento. La Rivelazione seleziona e garantisce le componenti autentiche dell'angelologia religiosa anteriore a essa: in tal modo «viene preservata o purificata da elementi che sono inconciliabili con la realtà rivelata propriamente detta (con l'unicità e la vera absolutezza del Dio dell'alleanza e con l'absolutezza di Cristo come persona e mediatore di salvezza)»²² e ciò che resta appare spiritualmente legittimato.

Una sfida alla teologia, e al corretto discernimento di ciò che appartiene all'Angelo in rapporto a ciò che gli è stato surrettiziamente sovrapposto, viene dall'angelologia della tradizione medievale. Nel contesto medievale, l'angelologia viene elaborata anche attingendo a quei sistemi filosofici che finiscono con il formulare la dottrina della «pura spiritualità imma-

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 892; trad. it., coll. 122-123.

²⁰ K. Rahner, *Über Engel*, p. 644; trad. it., p. 524.

²¹ Voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 893; trad. it., «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, coll. 123-124.

²² *Ibidem*, p. 894; trad. it., col. 124.

teriale» degli angeli. L'esito è un'angelologia concepita ormai in maniera del tutto a-cristologica:

«Nel Medioevo l'angelo diventa semplicemente il luogo concreto per la riflessione metafisica dell'idea di un ente finito spirituale, non materiale, della *forma subsistens, substantia separata* (nella scia della filosofia araba); si noti che questa speculazione, per quanto essa sia utile e teologicamente allettante, porta in strettoie speculative spesso non indifferenti (tali *formae separatae* si trasformano ad esempio quasi in monadi leibniziane che si adattano solo a fatica ai dati teologici). Avviene così che la *superiorità* della natura degli angeli di fronte a quella degli uomini venga affermata in un certo, troppo ovvio sistema razionale neoplatonico basato sugli strati e sui gradi»²³.

Obiettivo permanente della riflessione angelologica rahneriana sarà quello di riportarla alla dimensione biblica e storico-salvifica per liberarla dalle speculazioni di matrice neoplatonica.

Anche nella voce «Angeli», redatta per la stessa opera a carattere enciclopedico²⁴, Rahner espone le sue riflessioni argomentando in modo analogo e ribadendo gli stessi principi di metodo. In altri termini, ciò che di essenziale andava detto sugli angeli, era già stato proposto nella precedente voce 'Angelologia'. Già in premessa, egli afferma che, onde evitare il pericolo sempre incombente di una deformazione mitica dell'Angelo con conseguente rifiuto della sua realtà ed esistenza come mitologicamente ormai insostenibili, occorre sempre far sì che le asserzioni riguardanti gli angeli siano «intese come elementi di una antropologia e di una cristologia teoriche»²⁵. È però la dimensione trascendentale a costituire l'elemento decisivo perché, in tal modo, anche l'angelologia si pone come l'«a-priori» dell'umana storia di salvezza o di perdizione:

«Se pensiamo che da una parte il mondo nel suo insieme e pertanto il rapporto reciproco dei suoi elementi, abbiano una storia reale, siano 'dinamici' e non statici, e che dall'altra gli 'angeli' (buoni e cattivi) per loro essenza naturale e per questo nella loro auto-attuazione personale libera siano elementi di questo mondo, allora bisogna tenere conto *a priori* del fatto che anche il nostro rapporto verso le potenze angeliche buone e cattive ha una storia reale (nell'ambito della storia della salvezza e della perdizione) ... La situazione creaturale dell'uomo, per la salvezza e la perdizione possiede già anteriormente alla propria decisione una dimensione di profondità che va al di là del suo sapere empirico delle scienze naturali; questo, in quanto tale, è storicamente già improntato, in bene e in male, dalla libertà creaturale»²⁶.

²³ *Ibidem*, p. 895; trad. it., col. 126.

²⁴ Cfr. la voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, coll. 1038-1046 [K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 993-999]; trad. it. «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., coll. 110-119.

²⁵ *Ibidem*, p. 993; trad. it., col. 109.

²⁶ *Ibidem*, p. 994; trad. it., coll. 109-110.

L'uomo sarebbe così inserito in un universo spirituale più ampio e dilatato di quello soltanto umano: il suo agire andrebbe a situarsi in un orizzonte di salvezza o di perdizione costituito anche dal mondo degli angeli. Ciò non implica affatto che gli angeli assumano una funzione mediatrice decisiva in ordine all'umana redenzione. Il loro ruolo, in tal senso, non va mai enfatizzato:

«Anche di fronte alla situazione della sua esistenza così intesa l'uomo è abilitato e redento, dalla grazia di Dio, alla libertà del rapporto immediato con Dio e, in fondo, riceve da Dio il suo destino non attraverso 'le potestà e le virtù cosmiche (*Mächte und Gewalten*)' dell'ordine puramente creaturale: questo, in definitiva, è ciò che la dottrina cristiana degli angeli rivela all'uomo, cosicché si potrebbe dire paradossalmente che questa dottrina avrebbe da dire ancora qualcosa all'uomo pure se non esistessero gli angeli»²⁷.

L'uomo può certo pensare la sua esistenza come già condeterminata da una libertà e da una colpa superiori – la libertà e la colpa degli angeli – purtuttavia, egli «rimane in rapporto con Dio, che opera egli stesso in lui, il cui agire non è adeguatamente mediato, che nella grazia mediante auto-comunicazione è in fondo la sua sorte e la sua vita definitiva»²⁸. L'avvento del Figlio determina con chiarezza un ridimensionamento di tutte le potenze, buone o negative che esse siano, intra-mondane o sovra-mondane e – tra queste potenze – anche gli angeli. Rahner lo esprime con chiarezza nel *Corso fondamentale sulla fede*:

«L'elemento decisivo del messaggio neotestamentario consiste piuttosto in questo: il cerchio delle potenze e delle potestà intramondane è stato spezzato dall'azione del Dio uno e vivente – che è Dio e non una qualche potenza numinosa – ed è stato aperto al reale contatto diretto con lui. Noi (per parlare in termini biblici) non abbiamo più a che fare con potenza e potestà, con dèi e neppure con angeli, con lo sterminato pluralismo delle nostre origini, bensì con il Dio uno e vivente che supera radicalmente da se stesso tutto il resto; con colui che solo può essere chiamato con questo nome che non è più un nome. A differenza di tutte le potenze e potestà ancora così numinose, egli è presente qui per noi in maniera diretta nel suo Spirito Santo che ci è stato dato, e in colui che viene chiamato semplicemente 'Figlio', perché è dall'inizio presso Dio e Dio lui stesso»²⁹.

La funzione mediatrice esercitata dagli angeli nei confronti dell'uomo, sul terreno cruciale dell'opzione per il bene o per il male, era maggiore

²⁷ *Ibidem*, p. 993; trad. it., col. 109.

²⁸ *Ibidem*, pp. 993-994; trad. it., col. 110.

²⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976 [K. Rahner, SW, 26; N. Schwerdtfeger - A. Raffelt (edd), *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1999], pp. 124-125; trad. it., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978, p. 172.

prima di Cristo (cfr. Gal. 3,19³⁰) e molto meno significativa dopo la sua venuta. La relazione tra uomo e angelo va dunque ripensata sempre avendo riguardo al fatto che, per quanto

«tutte le dimensioni dell'esistenza umana rimangano sempre significative per la salvezza, e pertanto anche le 'potestà e le virtù (*Mächte und Gewalten*)' quasi preordinate a queste dimensioni come loro 'entelechie' ... noi, in un processo storico-salvifico, dovremmo 'maturare', 'crescere e farci adulti' sempre più nei loro confronti (cfr. Gal 4, 1-4), cosa che a modo suo può effettuarsi anche nei confronti delle potenze angeliche buone»³¹.

Per quanto riguarda il «momento preciso» della creazione degli angeli, la Rivelazione non dice nulla. Appare comunque ragionevole pensare – afferma il teologo – data la funzione cosmica degli angeli a una contemporanea creazione degli angeli e del mondo materiale.

Nel secondo paragrafo della voce, Rahner propone una sintetica analisi della dottrina scritturistica sugli angeli sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento. La sua è un'ermeneutica relativa alle affermazioni bibliche sugli angeli e sui demoni pienamente consapevole che le singole asserzioni scritturali per angeli e demoni si servono anche di rappresentazioni mitologiche legate al loro tempo³². Per la Scrittura occorre fissare l'attenzione sul vero e proprio accento antropologico che sottolinea il significato di tutte le singole asserzioni angelologiche³³.

Per quanto riguarda l'Antico Testamento, la credenza negli angeli «ha le sue origini, quanto alla storia delle religioni, in certi residui di credenze popolari e cananee, in divinità straniere che sbiadiscono fino a diventare ancelle di Jahvé in rappresentazioni babilonesi e tardo-iraniche»³⁴. La figura d'Angelo più documentata, oltre che più importante, è l'Angelo di Jahvé (*mal'ak YHWH*), inviato da Dio con una missione presso il suo popolo. Nella fede popolare del più antico Israele è considerato come un messaggero benigno e pronto a soccorrere (2 Sam 14, 17. 20³⁵; 2

³⁰ «Perché allora la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore».

³¹ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., p. 994; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 111.

³² Cfr. *ibidem*, p. 994; trad. it., col. 110.

³³ Per Rahner sono emblematici in tal senso questi passi: Gv 12, 31; 16, 11; Rm 8, 38; 1 Cor 2, 8; 8, 5s; 15, 24; Ef 2, 2; 6, 12; Col. 2, 8-23.

³⁴ K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 995; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 111.

³⁵ Cfr. 2 Sam, 14, 17: «Il re mio signore è come un angelo di Dio per distinguere il bene e il male»; 14, 20: «Il mio signore ha la saggezza di un angelo di Dio e sa quanto avviene sulla terra».

Re 19, 35³⁶, Es 14, 19³⁷). Nella teologia israelita è còlto come l'organo del particolare rapporto di grazia di Jahvé verso Israele. Talora viene addirittura identificato con Jahvé stesso (Gn 16, 7-10³⁸), «cosa che lascia intravedere che un inserimento dell'Angelo in una redazione posteriore non doveva mettere in pericolo la 'trascendenza' di Jahvé»³⁹. Ci sono poi altri esseri, considerati appartenenti alla corte celeste, che Giacobbe contemplerà sulla 'scala celeste': si chiamano 'figli di Dio' o esseri divini (*b'nai Elohim*) e «compaiono in atteggiamento bellicoso, per la fede e per il culto però giocano un ruolo soltanto secondario»⁴⁰. Nel periodo postesilico si sviluppa una vera e propria, oltre che articolata, angelologia come, ad esempio, nei libri di Giobbe o di Daniele. Gli angeli ricevono un nome, diventano custodi dei territori e dei popoli, vanno a costituire una corte celeste infinitamente vasta:

«essi vengono considerati esseri mediatori, interpreti (angelus interpretes in Zaccaria e in Ezechiele). Il codice sacerdotale si astiene (in senso polemico?) da ogni asserzione sugli angeli. In Giobbe si parla dei limiti della loro santità, davanti a Dio non sono immacolati (4,18⁴¹; 15, 15⁴²). Nella fede coerente in Dio creatore, Jahvé era signore assoluto della storia, cosa che lasciava uno spazio relativamente esiguo alla credenza negli angeli e nei demoni»⁴³.

Dopo il *Libro di Daniele* assistiamo a una divaricazione: da una parte, si afferma una forma di «illuminismo ellenistico», sostenuto soprattutto dai sadducei, per i quali le apparizioni degli angeli sono fantasmatiche e rappresentano un fatto essenico interno; dall'altra, resiste, nell'apocalittica e nella pietà popolare ebraiche, un vasto campo per la rappresentazione degli angeli:

³⁶ «Ora in quella notte l'angelo del Signore scese e percosse nell'accampamento degli Assiri centottantacinquemila uomini».

³⁷ «L'angelo di Dio, che precedeva l'accampamento d'Israele, cambiò posto e passò indietro. Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò indietro».

³⁸ «La trovò l'angelo del Signore presso una sorgente d'acqua nel deserto, la sorgente sulla strada di Sur, e le disse: «Agar, schiava di Sarai, da dove vieni e dove vai?». Rispose: 'Vado lontana dalla mia padrona Sarai'. Le disse l'angelo del Signore: 'Ritorna dalla tua padrona e restale sottomessa'. Le disse ancora l'angelo del Signore: 'Moltiplicherò la tua discendenza e non si potrà contarla per la sua moltitudine'».

³⁹ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 995; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 112.

⁴⁰ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁴¹ «Ecco, dei suoi servi egli non si fida e ai suoi angeli imputa difetti».

⁴² «Ecco, neppure dei suoi santi egli ha fiducia e i cieli non sono puri ai suoi occhi».

⁴³ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 995; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 112.

«Gli esseni, il mondo di Qumrān, il rabinismo le accolgono in parte in interpretazioni dualistiche, con l'intento di opporsi all'incipiente razionalismo e di conservare rigorosamente la superiorità di Dio. Gli uomini sono assistiti da angeli particolari che fungono da custodi, da guide e da intercessori»⁴⁴.

Nel Nuovo Testamento, afferma Rahner, la concezione veterotestamentaria degli angeli viene ripresa anche se assume una forma «un po' più sobria»⁴⁵. Poiché esprimono «l'irruzione del regno di Dio, gli angeli si accompagnano a Gesù fra l'altro nella tentazione, nel Getsemani, alla risurrezione. Al momento dell'annunciazione e della nascita di Gesù entra in scena l'Angelo di Jahvé; una forte partecipazione viene attribuita agli angeli durante il giudizio escatologico (Lc 12, 8⁴⁶; 2 Tess. 1, 7-8⁴⁷)»⁴⁸. Molti passi intendono soprattutto rilevare la superiorità di Cristo sugli angeli (Mc 13, 32⁴⁹; Gal 1, 8⁵⁰; Eb 1, 4⁵¹). E due passaggi della *Lettera ai Colossesi* (1,15-16⁵²; 2, 18-19⁵³) – sottolinea il teologo – sembrano scagliarsi contro le dottrine gnostiche sugli angeli. Oltre alla dottrina degli «angeli custodi» ereditata dal giudaismo, nel Nuovo Testamento, «si parla spesso di altre potestà, virtù, troni, dominazioni, principati, senza che si sia in grado di stabilire delle precise differenze fra di essi. Alcuni angeli hanno attributi demoniaci e sono alleati di Satana (1 Cor 15,

⁴⁴ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. su questo anche voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 545; trad. it. «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 19: «Le espressioni neotestamentarie riguardanti gli angeli risentono delle concezioni del tardo giudaismo, pur essendo, nel complesso, più sobrie».

⁴⁶ «Inoltre vi dico: Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio; ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio».

⁴⁷ «Quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo con gli angeli della sua potenza in fuoco ardente, a far vendetta di quanti non conoscono Di) e non obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù».

⁴⁸ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 995; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, coll. 112-113.

⁴⁹ «Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre».

⁵⁰ «Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anàtema».

⁵¹ «Questo Figlio è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato».

⁵² «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura».

⁵³ «Nessuno v'impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in pratiche di poco conto e nelle venerazione degli angeli, seguendo le proprie pretese visioni, gonfio di vano orgoglio nella sua mente carnale, senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio».

24⁵⁴; Ef 6, 12⁵⁵), vengono perfino menzionati angeli appartenenti esplicitamente al diavolo (Mt 25, 41⁵⁶) oppure angeli decaduti (2 Pt 2, 4⁵⁷). Nella maniera più esauriente, degli angeli si parla – come già nella speculazione giudaica – nell'Apocalisse:

«essi portano al mondo il giudizio e i mandati di Dio e perfino i castighi, e circondano il trono del Dio sovrano, talvolta vengono considerati potenze cosmiche. Nella misura in cui siano di natura demoniaca, Cristo li ha già vinti in linea di principio con la morte e la risurrezione, anche se sui fedeli esercitano ancora il loro potere fino alla fine dei giorni»⁵⁸.

Rahner affronta nel terzo paragrafo della voce («Visione sistematica») la questione teologico-sistematica che ruota interamente intorno all'essenza degli angeli come «potestà e virtù (*Mächte und Gewalten*)» spirituali-personali. Da qui decollerà successivamente – come vedremo ampiamente in seguito – tutta la speculazione rahneriana sulla dimensione e funzione cosmica degli angeli, sulla loro partecipazione attiva all'evoluzione della natura, alla storia dell'umanità e alla consumazione finale del cosmo. In tale contesto, egli critica la concezione tommasiana sull'essenza metafisica dell'Angelo perché – a suo dire – non avrebbe risolto il problema del rapporto delle creature angeliche con il mondo materiale e con la sua evoluzione. Già nella sua dissertazione filosofica, *Spirito nel mondo*, Rahner aveva evidenziato i tentativi problematici di Tommaso d'Aquino di sciogliere la difficoltà con cui un Angelo può conoscere (e quindi interagire con) il particolare materiale.

«Se la sensibilità [è l'] unica possibilità di una conoscenza intuitiva e recettiva di un altro ... quando una conoscenza non è recettiva, perché non c'è alcuna sensibilità, essa deve essere creativa, oppure partecipare ad una conoscenza creativa. Per questo Tommaso dice dell'angelo: *non acquirit scientiam a rebus, sed habet scientiam quasi activam et ideo non indiget anima sensitiva*⁵⁹ ... Lo spirito umano [appare così] contrapposto all'idea limite di una intellettualità intuitiva angelica»⁶⁰.

⁵⁴ «Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza».

⁵⁵ «La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano le regioni celesti».

⁵⁶ «Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli».

⁵⁷ «Dio infatti non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò negli abissi tenebroso dell'inferno, serbandoli per il giudizio».

⁵⁸ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 996; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 113.

⁵⁹ Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3, ad. 3.

⁶⁰ K. Rahner, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939, pp. 177, 179 [K. Rahner, *SW*, 2: A. Raffelt (ed), *Philosophische Schriften*, Solothurn -

In altri termini, mentre la conoscenza umana è recettiva, mentre l'uomo, *a priori*, ovvero in forza della sua essenza, non possiede alcuna conoscenza senza la mediazione decisiva di un oggetto e

«l'acquista solo quando e in quanto un oggetto gli si mostra da se stesso ... la conoscenza dell'Angelo [invece], per ricordare un caso tratto dalla gnoseologia metafisica tomistica, si fonda sul fatto che egli è cosciente per virtù propria, la sua essenza è originariamente auto-trasparente da sé. Egli non ha bisogno, per il ritorno conoscitivo in se stesso, della percezione di un altro che gli si opponga come oggetto e in questo senso sia diverso da lui ... La conoscenza recettiva e quella sensibile sono per san Tommaso essenzialmente identiche ... Gli angeli, essendo esseri immateriali, non possono avere una conoscenza recettiva ... La conoscenza che gli angeli hanno degli oggetti diversi da loro, non deve essere considerata recettiva (che deriva cioè il suo contenuto dalle cose) ma prodotta da idee innate e da una partecipazione alla conoscenza attiva di Dio ... Per San Tommaso un influsso reale ed ontologico di un ente su un altro (nell'ambito del mondo) – che è il presupposto della conoscenza recettiva – è possibile solo tra enti materiali»⁶¹ e non può in tal modo riguardare gli angeli. Gli angeli, sempre nella concezione tommasiana, non possono realmente interagire con il tempo storico poiché «la materia è per san Tommaso ... il principio del tempo vero e proprio (in antitesi a una 'storicità' quale si deve ammettere nell'*aevum* degli angeli)»⁶².

Il problema, per Rahner, è se questa concezione «degli angeli come puri spiriti, che san Tommaso presuppone [... esprima correttamente la loro realtà] biblica e oggettiva»⁶³. La risposta è, per il teologo, negativa perché «anche gli angeli non devono essere considerati tanto 'extramondani' da far ritenere che la loro esistenza possa essere conosciuta»⁶⁴ solo grazie al fatto d'essere stati esplicitamente rivelati.

Il rapporto dell'Angelo con il mondo, correttamente inteso, va

«concepito in maniera tale che gli angeli vengano realmente intesi come 'potestà e virtù (*Mächte und Gewalten*) del cosmo in virtù della loro essenza *naturale* (e non come esercitanti la loro azione sul mondo solo per libera risoluzione contro la loro vera e propria essenza, eventualmente anche con sola malizia)»⁶⁵.

Düsseldorf - Freiburg i.Br. 1997, pp. 1- 280], pp. 188-190; trad. it., *Spirito nel mondo*, Milano 1989, pp. 236-238.

⁶¹ K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963 [K. Rahner, *SW*, 4: A. Raffelt (ed), *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Solothurn - Düsseldorf - Freiburg i.Br. 1997], pp. 179, 203, 205; trad. it., *Uditori della parola*, Roma 1977, pp. 158, 177.

⁶² *Ibidem*, p. 205; trad. it., p. 177.

⁶³ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 233; trad. it., p. 198.

⁶⁵ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 996; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 114.

Un'ulteriore critica viene mossa da Rahner alla speculazione sull'essenza spirituale dell'Angelo che «prende le mosse, nella teologia scolastica, dalle teorie filosofiche neo-platoniche sulla pura spiritualità immateriale»⁶⁶. Questo non può avere per la teologia dell'Angelo alcun carattere normativo o cogente. Come non lo può avere la sovra-ordinazione dell'Angelo nei confronti dell'uomo, nonostante passi biblici come quello presente in Sal 8, 6: «Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato». Sono «teoremi» – afferma il teologo – che oltrepassano i limiti implicitamente dati della nostra conoscenza degli angeli. Un «teorema» di questo genere e che ha conosciuto una grande fortuna è quello della gerarchia angelica:

«gli angeli – come ogni concreta realtà creata – vengono giustamente immaginati come per natura differenti l'uno dall'altro [ma la loro classificazione] in determinati 'cori' e 'gerarchie' è arbitraria e non ha nella Scrittura alcun autentico punto d'appoggio»⁶⁷.

Ciò che va, invece, assolutamente sottolineato, contro tutte le forme di possibili fraintendimenti di carattere manicheo o dualista, è il carattere creaturale dell'Angelo:

«essa colloca *a priori* tutte le potenze cosmiche spirituali e personali, come pure il loro potere e anche la loro malizia, nella cerchia di quelle realtà che sono assolutamente soggette al Dio uno, buono e santo, che per la loro origine sono buone, e che mai debbono venir sopravvalutate ... come principi antagonisti quasi-divini, accanto a Lui e contro di Lui»⁶⁸.

Gli angeli, così come l'uomo, hanno un fine soprannaturale nella immediata *visio beatifica* in cui Dio concede, per grazia, a tutte queste creature spirituali-personali, siano uomini o angeli, la sua auto-comunicazione. Gli angeli buoni, grazie alla loro decisione per Dio, godono già in cielo di tale *visio beatifica*. Il problema delicato è quello di identificare il «tempo» in cui una tale libera risoluzione degli angeli è avvenuta. Un problema che, per Rahner, non può che rimanere aperto. Ci si deve piuttosto accontentare di un'unica precisazione: ciò che è certo è che «non si potrà attribuirle quel tipo di temporalità di natura disgregata in

⁶⁶ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 997; trad. it., pp. 114-115. Cfr. su questo anche K. Rahner voce «Engel», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, pp. 545-546; trad. it., «Angelo», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 19: «Contro concezioni dell'apocalittica giudaica e del mondo greco, i Padri difendono il carattere creaturale degli angeli, i quali perciò non hanno preso parte (come sostengono diverse forme della gnosi) alla creazione del mondo [(sorta di) demiurgo], pur disponendo sempre di una potenza superiore a quella dell'uomo».

momenti successivi, che è propria dell'uomo nella sua storia temporale, ma la dovremo pensare come una e integrale»⁶⁹.

La risoluzione degli angeli per Dio o contro Dio non significa che ciò vada a predeterminare in modo obbligato e obbligante la storia umana della salvezza e della perdizione. Indubbiamente è un elemento che influisce «sulla situazione nella quale noi liberamente operiamo la nostra salvezza o liberamente la manchiamo»⁷⁰. C'è un'influenza negativa dei demoni così come c'è un'influenza positiva degli angeli buoni. Questi ultimi diventano «angeli custodi», così come è espresso nel celebre passo del vangelo di Matteo: «Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli» (18, 10). Per Rahner, con la dottrina degli «angeli custodi» viene concretizzata «l'unione esistente fra gli uomini e gli angeli nell'unica storia di salvezza dell'unico mondo ponendo in relazione determinati angeli con determinati uomini. A condizione che non ci si figuri una cosa di questo genere in maniera troppo antropomorfa o addirittura infantile, non vi è nulla da obiettare contro tale concretizzazione»⁷¹.

Importanti sono, infine, le puntualizzazioni proposte da Rahner nel quarto e ultimo paragrafo («Aspetto kerigmatico»). La prima afferma che la dottrina degli angeli proposta dai testi biblici va letta da un lato «senza false demitizzazioni»⁷², dall'altro in modo intellettualmente critico, ovvero attento alle «prospettive storicamente condizionate e al genere letterario di tali asserzioni» angelologiche. La seconda è, invece, preoccupata, in rapporto alla questione degli angeli caduti, degli esiti, talora gnostici e manichei, in una pietà popolare poco illuminata o in una teologia poco avvertita. Anche il diavolo e i demoni vanno riportati a una dottrina sugli angeli rettamente intesa:

«attraverso di essa risulta chiaro che le 'potestà e virtù' malvage, quale presupposto della realtà sovrumana e (relativamente) universale del male nel mondo, non debbono venir volatilizzate fino a trasformarsi in idee astratte, ma che appunto questi principi sovrumani e relativamente universali della malizia nel mondo, di natura personale, non debbono venir tramutati, alla maniera gnostica o manichea ... in potenze quasi potenti alla pari del Dio buono. Essi non sono dei concorrenti di Dio ma sue 'creature' ... Il

⁶⁹ Voce «Engel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, I, p. 997; trad. it., «Angeli», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 115.

⁷⁰ *Ibidem*; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 116.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 997-998; trad. it., *ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 998; trad. it., *ibidem*.

male deliberato (pure nello stato della definitività) è la corruzione puramente relativa di un'essenza naturale, permanente, dotata di una funzione positiva nel mondo, poiché un male assoluto sarebbe una contraddizione in se stesso»⁷³.

2. *Il rapporto uomo-Angelo*

Nei testi a carattere più sistematico, Karl Rahner svilupperà essenzialmente tre aspetti: il rapporto tra uomo e Angelo, la dimensione cosmica delle potenze angeliche, il rovescio demonologico di tali prospettive.

Per il teologo il rapporto uomo-Angelo è decisivo per poter entrare nel territorio dell'Angelo. Non si può schivare questo nodo, l'unico in grado – ove sciolto positivamente – di offrire legittimazione e credibilità alla stessa angelologia biblica e, di conseguenza, alla corrispondente mediazione teologica. Non basta limitarsi ad affermare l'esistenza dell'Angelo sulla base della presenza di una tale figura nell'Antico come nel Nuovo Testamento. Questa era la tipica scorciatoia (peraltro del tutto illusoria) della teologia tradizionale dei manuali che procedeva in modo assiomatico: la rivelazione consegnata ai testi biblici ci parla degli angeli, quindi gli angeli non possono che esistere. In tal modo però si costruiva tutta un'angelologia postulatoria e ci si limitava a riordinare, raccogliere e organizzare i diversi e dispersi – oltre che talora contraddittori – dati scritturali sull'Angelo. Di converso, si potrebbe dire: se Dio non avesse rivelato l'esistenza degli angeli, non si darebbe – stando a questa impostazione teologica tradizionale – alcuna possibile angelologia. Ha voluto rivelarli (così come avrebbe del resto potuto rivelare mille altre cose come, ad esempio, l'esistenza su altri pianeti di esseri spirituali-corporei dotati di grazia) e quindi inevitabilmente gli angeli esistono.

Per Rahner, un tale modo di procedere è non solo sbrigativo ma, soprattutto, è di fatto completamente elusivo. Con un solo effetto immediato: rendere l'uomo contemporaneo del tutto indifferente al messaggio angelologico. Infatti, scrive il nostro teologo, l'uomo d'oggi «comincia con il chiedersi cosa significhi per lui una notizia siffatta, estranea per di più alle sue esperienze scientifiche. Si chiede perché Dio l'ha rivelata e se tutto questo sia credibile»⁷⁴. Spinto da una tale estraneità, sarà spesso portato a concludere che in realtà gli angeli non sono vera e propria rivelazione, anzi «che gli enunciati sugli angeli nell'Antico Testamento

⁷³ *Ibidem*; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., coll. 116-117.

⁷⁴ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, p. 285; trad. it., *Teologia e antropologia*, p. 49.

(dai quali dipendono poi anche gli enunciati nel Nuovo Testamento) non appaiono come trasmessi dal cielo, sì invece come acquisizioni concettuali ricavate dai teologi dell'Antico Testamento dal loro ambiente religioso»⁷⁵. Le angelologie saranno piuttosto meri «generi letterari» propri dei redattori dell'Antico e del Nuovo Testamento, condizionati dal contesto culturale e religioso in cui scrivevano.

È dunque e proprio questo scarto, questa tensione che si è venuta a creare tra la mediazione teologica tradizionale dell'angelologia e «l'urgenza della sua verifica scettico-dubitativa»⁷⁶. È la richiesta pressante di una sua puntuale verifica, propria del pensiero contemporaneo filosofico e scientifico, a sollecitare, anzi a imporre una saldatura – ove possibile – tra antropologia e angelologia ed è a questo livello «che deve intervenire un'antropologia teologica trascendentale»⁷⁷. Occorre stabilire un ponte tra l'autocomprensione dell'uomo e la dimensione dell'Angelo. Attardarsi invece nell'impostazione angelologica tradizionale vuol dire, da subito, condannare l'angelologia a sopravvivere solo come una tematica di certo residuale se non addirittura superflua e insensata. Per questo, con straordinaria lucidità, Karl Rahner afferma:

«Ciò significa doversi chiedere: 'Dove è possibile, nell'autocomprensione teologica dell'uomo, individuare un punto d'aggancio per una disciplina come l'angelologia? Quale autocomprensione teologica dell'uomo si esprime poi nell'angelologia?'. In altre parole: accettando euristicamente che la Rivelazione definisca l'origine, il presente e il futuro umani ..., è forse possibile partire di qui per chiarire che tale Rivelazione postula in sé un'angelologia?»⁷⁸.

Se si accetta la premessa che ogni enunciato della Rivelazione è nello stesso tempo un enunciato riguardante l'uomo e null'altro, allora emergono gli unici termini adeguati di ogni possibile angelologia ovvero il suo inevitabile, anzi imprescindibile, riferimento antropologico. Rahner può così concludere:

«Forse che gli enunciati della Rivelazione, se verificati nel loro nucleo autentico, non si configurano come enunciati sull'esistenza e sull'essenza degli angeli in sé, bensì invece come enunciati sul rapporto Angelo-uomo?»⁷⁹.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 285-286; trad. it., *ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 286; trad. it. *ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*; trad. it, *ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*; trad. it., p. 50.

Ciò va a incidere anche sul terreno della possibile conoscenza umana dell'Angelo da parte dell'uomo. Da un lato appartiene all'inconoscibile, è nascosto nel mistero divino. Già un racconto biblico paradigmatico come quello dell'Annunciazione

«dovrebbe sollecitare a intessere un rapporto esistenzialmente più intenso con queste creature di Dio. Anch'esse appartengono al mondo, ma a quel mondo che per la grazia di Dio è diventato suo regno. Sono, per dir così, talmente nascoste nella beata misteriosità di Dio che noi possiamo sapere qualcosa di sicuro sulla loro esistenza e sulla loro vita solo dalla Rivelazione. Come spirito ogni Angelo deve essere per sé un mistero di Dio, come spirito ripieno della grazia ricevuta personalmente è un essere definitivamente deciso per Dio, che contempla direttamente il suo volto inesauribile»⁸⁰.

Dall'altro, noi sapremmo di più dell'Angelo se, come uomini, fossimo anche noi inequivocabilmente decisi per il Regno di Dio:

«Per la nostra vita spirituale e per il nostro lavoro teologico dovremmo pensare con calma al silenzio di questi spiriti, i quali per la loro vicinanza a Dio – secondo le parole di Gesù essi contemplanò sempre il suo volto – sono esclusi da una comunicazione puramente mondana con le altre creature. Naturalmente come spiriti essi sono completamente liberi da ciò che è corporeo. Appartengono però ciononostante all'orizzonte cosmico della nostra vita, e come essenze personali, come esseri creati ad immagine del Verbo, hanno essenzialmente la loro 'parola' e devono realizzare la loro esistenza nel dedicarsi ad altri esseri ragionevoli. Il loro silenzio per la nostra esistenza illuminata solo parzialmente è perciò conseguenza più della chiusura mondana da parte nostra che di una intrinseca inconoscibilità da parte loro. In essi questa è una conseguenza della loro pienezza soprannaturale (che noi raggiungiamo solo quando cadono i veli del mondo e cessa la contemplazione per via di immagini riflesse), in noi è l'espressione dell'auto-possessione non ancora perfetto. Avrebbe dovuto far parte della integrità originaria dell'esistenza umana notare gli angeli come presenti nell'orizzonte del mondo. Se la chiusura del nostro rapporto con gli angeli è una conseguenza della perdita dell'integrità a causa del peccato, allora anche lo sforzo per raggiungere una integrazione (anche solo asintotica) del nostro essere dovrebbe significare l'acquisizione di un udito più sensibile ai loro influssi»⁸¹.

Proprio e in virtù della fragilità della nostra costituzione storico-salvifica, noi uomini pellegrini in questo mondo siamo maggiormente esposti a un altro influsso, quello dell'Angelo caduto, «causa primaria di una mondanità avulsa da Dio (*gottferne Weltlichkeit*)»⁸².

⁸⁰ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, p. 134; trad. it., p. 213.

⁸¹ *Ibidem*, p. 135; trad. it., pp. 213-214.

⁸² *Ibidem*; trad. it., p. 215.

L'aspetto indubbiamente più originale dell'angelologia rahneriana è quello relativo alla dimensione cosmica dell'Angelo. Solo in tal modo, per il teologo, possiamo avere «un concetto teologicamente adeguato degli angeli. Essi appartengono al mondo in senso proprio, anche se non sono corporei, e non vi entrano solo quando loro garba, per escursioni a scopo di bene o di male. Fin dal principio essi sono – secondo S. Paolo – ‘i principati (ἄρχαι, *archai*) e le potestà (ἐξουσίαι, *exousiai*)’ della creazione e con le cose visibili costituiscono un unico mondo. Perciò la storia degli angeli è necessariamente un frammento della nostra storia, un elemento della situazione concreta, nel cui ambito noi dobbiamo realizzare la nostra esistenza spirituale e la nostra salvezza»⁸³. L'angelologia cosmica rahneriana decolla «dal presupposto che, se esistono angeli, essi non vanno in partenza concepiti come monadi leibniziane, bensì come principati e potestà cosmiche, che nonostante tutta la loro soggettività e personalità posseggono una funzione cosmica, cioè riferita al materiale, come loro elemento essenzialmente costitutivo»⁸⁴. L'angelologia di tipo tradizionale contiene quasi controvoce alcuni aspetti cosmici: per essa gli angeli sarebbero delle creature da immaginare come «puri spiriti», come «esseri puramente immateriali» senza alcun essenziale rapporto con la materia. Questa concezione entra però, a dire di Rahner, in rotta di collisione con l'angelologia biblica e ha in sé una vistosa contraddizione allorché considera «gli angeli come monadi leibniziane, che possono trarre il contenuto della propria esistenza ... puramente dal proprio intimo, poiché in quanto *formae separatae* esse sono già sempre presso se stesse in forza di se stesse senza passare attraverso l'altro; poi però tali monadi debbono essere improvvisamente (in corrispondenza alla Sacra Scrittura) principati e potestà di questo mondo materiale, devono avere a che fare con i venti, il fuoco e l'acqua, vengono localizzate in questo mondo terreno, formano in fondo un'unica e medesima storia salvifica con gli uomini»⁸⁵. L'antropologia teologica afferma una sostanziale unità tra spirito e materia nell'uomo. A questo punto, però, si pone per Rahner un interrogativo: come mai si considera l'unità tra spirito e materia come un'unità solo antropologica e non anche cosmica? Ciò che difetta, in tale prospettiva, è in realtà una vera e propria «teologia del cosmo» che cerchi di tradurre il senso

⁸³ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, p. 65; trad. it., p. 69.

⁸⁴ K. Rahner, *Über Engel*, p. 635; trad. it., p. 508.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 630; trad. it., p. 500.

profondo dell'annuncio biblico del «cielo nuovo e della terra nuova». Ebbene, una tale 'teologia del cosmo' dovrebbe riuscire a mettere in luce il dinamismo cosmico, dovrebbe cogliere il cosmo come un mondo sempre e ovunque ancora in divenire, non come un palcoscenico ormai stabile e definitivo, su cui l'uomo, e l'uomo soltanto, porta avanti la propria storia. Come c'è una storia dell'uomo, c'è anche una «storia della natura». È in tale ottica che entrano in gioco gli angeli. Annota Rahner: se c'è un'evoluzione e insieme un'evidente unità del cosmo materiale «non è più possibile evitare di chiedersi se quella soggettività radicata nella materialità, che chiamiamo uomo, sia l'unica verso cui il cosmo materiale si è sviluppato in un'auto-trascendenza (*Selbsttranszendenz*) sempre nuova. Di fronte alla sterminata grandezza del cosmo materiale come mondo in divenire non possiamo fare a meno di porre questa domanda»⁸⁶. Forse che lo smisurato divenire del cosmo materiale è servito solo per la nascita della soggettività umana? Con questo non si allude tanto al problema riguardante l'esistenza o meno di «uomini su altri pianeti», ma appunto all'esistenza di angeli che abbiano un rapporto essenziale col mondo materiale e posseggano per noi una «rilevanza esistenziale (*existentielle Relevanz*)»⁸⁷ quale non potrebbero avere quegli eventuali uomini d'altri pianeti il cui ambito esistenziale, almeno per ora, non interferisce con il nostro. Il rapporto essenziale tra la soggettività angelica e la materia andrebbe in tal caso pensato (in forza del suo stesso concetto) – afferma Rahner – come un ambito, «una regionalità limitata della materia che viene interiorizzata, (se si vuole) organizzata e soggettivizzata da questa soggettività finita»⁸⁸ dell'Angelo. Certo quest'ambito materiale regionale, questa regione cosmica non si identifica con lo spazio limitato proprio della materia d'un corpo umano, ma lo supera e lo trascende. Non è quindi azzardato, per il nostro teologo, affermare che non sia data soltanto al corpo umano la possibilità di dominare e strutturare la spazio-temporalità cosmica ma che «possano esistere unità di spazio-temporalità (*Einheiten von Raumzeitlichkeit*) più grandi e più differenziate di quella di un corpo umano»⁸⁹. Una forma, quindi, che inerisce alla materia in modo più esteso rispetto al corpo umano, un principio diverso dall'umano che può costituire un'unità e una figura materiale più grande. È una «regionalità materiale» molto più ampia, ricca, differenziata, complessa, abbraccia singole realtà molto più nu-

⁸⁶ *Ibidem*, p. 636; trad. it., p. 510.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 637; trad. it., p. 513.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 637-638; trad. it., p. 513.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 630; trad. it., p. 500.

merose, di quanto faccia o possa fare un corpo umano. Essa dovrebbe poter cooptare in sé, come suoi elementi parziali, quelle stesse realtà singole che noi chiamiamo uomini:

«L'uomo ricapitola il mondo (spazialmente e temporalmente disperso) in sé e nel fondamento del mondo stesso solo in una maniera incipiente, molto formale e quasi vuota [... mentre] è possibile pensare persone spirituali non umane capaci di compiere meglio un'operazione del genere, senza essere – come l'uomo – soggetti della totalità e della presenza-a-sé del mondo in maniera tale da essere nel contempo anche un momento *parziale* di tale mondo. Esseri di questo tipo ne possono esistere. Il cristiano sa addirittura che esistono e li chiama angeli»⁹⁰.

Ciò non significa che le singole realtà, inserite e sussunte in un tale sistema più ampio che ha l'Angelo come ordinatore, sarebbero assorbite, violentate e compromesse da questo superiore principio unificatore. Verrebbero, all'opposto, assolutamente rispettate nella loro natura specifica. La realtà umana che è già, in quanto tale, un sinolo di materia e soggettività è dunque subordinata all'Angelo non nello spirito ma solo per quanto concerne la funzione angelica ordinatrice nei confronti della materia. L'uomo e l'Angelo abbraccerebbero entrambi un campo materiale ora più piccolo (il «corpo»), ora più grande (la «regione angelica»), ma come soggettività spirituali libere si distinguerebbero soltanto in base all'ampiezza del loro punto di partenza all'interno della materialità, non però nel loro fine che è e rimane Dio.

Ci si potrebbe porre però un ulteriore interrogativo: l'uomo non basta a plasmare, a soggettivizzare e interiorizzare tutto il cosmo materiale? Per Rahner, il fatto che l'uomo sia destinato a fare questo in misura sempre più ampia con il proprio pensiero e con la propria azione «non esclude che tale traguardo possa e debba essere raggiunto dal cosmo anche in modi diversi e più sublimi, tanto più che nel caso dell'uomo il punto di partenza somatico pone dei limiti all'adempimento di questo compito, limiti che, com'è facilmente comprensibile, non risultano superabili, quantunque siano situati prima dell'adempimento puro e semplice di questo compito»⁹¹. È questa, invece, la funzione propria degli angeli, esseri protologici ed escatologici insieme, elementi di coordinamento cosmico, principi cosmici unificatori e ordinatori regionali del cosmo materiale. Essi dunque, pur spirituali, non sono con ciò esseri a-cosmici: gli angeli posseggono un riferimento essenziale alla materia, la cui storia è anche la loro storia. Gli angeli unificano e ordinano la storia del cosmo

⁹⁰ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, p. 184; trad. it., p. 251.

⁹¹ K. Rahner, *Über Engel*, p. 639; trad. it., p. 515.

materiale, all'inizio come alla fine, così come l'«anima», la soggettività spirituale umana, è all'inizio come alla fine della vicenda corporea ed è pienamente coinvolta dalla «storia corporale». Il pezzo di bravura della natura in fatto di soggettività, realizzato in quel «piccolo corpo» che è l'uomo, trova così un riscontro negli angeli. Essi sono i principi di regioni cosmiche, in grado di interiorizzare proporzioni ben più vaste di materia e sono dunque vere e proprie soggettività cosmiche «caratterizzate da una grande regionalità materiale»⁹².

Nel contesto teorico della sua riflessione sulla morte e, in particolare, della sua proposta della «pancosmicità dell'anima» come superamento del dualismo anima-corpo *post-mortem*⁹³, Rahner rinvia nuovamente a una visione metafisica della dottrina biblica sugli angeli. In tale prospettiva, gli angeli – per il nostro pensatore – ancora prima di una loro decisione o di una loro «autodeterminazione spirituale-esistenziale»⁹⁴ e precedentemente a ogni particolare effetto di causalità efficiente sulle singole cose del mondo, sono strutturalmente, radicalmente, in rapporto con il mondo e con la sua totalità. Una tale realtà fa parte a un tempo della loro natura e della natura stessa del mondo. E ciò anche se il mondo può seguire strade diverse da quelle indicate da tali potenti «principi (*Prinzipien*)». Gli angeli non agiscono infatti sul mondo saltuariamente, solo di quando in quando, «quasi mossi da una risoluzione propria che si compia solo sporadicamente»⁹⁵. Sebbene essi siano degli esseri incorporei, anzi, tiene a sottolineare Rahner, proprio e in virtù della loro incorporeità «fanno parte costantemente e stabilmente del mondo in base alla propria struttura essenziale»⁹⁶. L'interpretazione del teologo tedesco trova conforto nel Nuovo Testamento, dove, pur con nomi diversi, si allude sempre a questa dimensione degli angeli come «principi» del mondo e «fondamenti originari del mondo (*Urgünde der Welt*)»⁹⁷ siano essi definiti principati e potestà oppure dominatori di questo mondo, o ancora elementi del mondo e così via. Con riferimento – ov-

⁹² *Ibidem*, p. 640; trad. it., p. 517.

⁹³ Su questo cfr. il paragrafo «La tesi della 'pancosmicità' dell'anima e le sue motivazioni sul piano antropologico e teologico», in S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982, pp. 108-119.

⁹⁴ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (Quaestiones Disputatae, 2), Freiburg i.Br. 1958 [K. Rahner, *SW*, 9: R. Paci Meyer (ed), *Maria, Mutter des Herrn. Studien zur Mariologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2004, pp. 348-392], p. 358; trad. it., *Sulla teologia della morte*, postfazione di S. Zucal, Brescia 2008⁴, p. 23.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 358; trad. it., p. 23.

⁹⁶ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

viamente – sia agli angeli beati che agli angeli caduti. Secondo la dizione biblica greca essi sono, sottolinea Karl Rahner, principati (ἀρχαί), signori (κύριοι) e signorie (κυριότητες) nel cosmo, potestà (ἐξουσία), elementi del mondo (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), dominatori cosmici (κοσμοκράτορες), potenze (δυνάμεις)⁹⁸. I riferimenti rahneriani⁹⁹ sono, in primo luogo, alla *Lettera ai Colossesi* di Paolo: 1,16 («... per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: *Troni, Dominazioni, Principati e Potestà* ...»); 2, 8 «... che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo *gli elementi del mondo*»); 2, 10 («e voi avete in lui parte alla sua pienezza, di lui cioè che il capo di ogni *Principato e Potestà*»); 2, 15 («avendo privato della loro forza i *Principati e le Potestà*» ...); 2, 20 («... siete morti con Cristo agli *elementi del mondo*» ...). Affermazioni che tornano anche in altri luoghi paolini. In tre passaggi della *Prima Lettera agli Efesini*: 1, 20-21 («... e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, al di sopra di ogni *Principato e Autorità*, di ogni *Potenza e Dominazione* ...»); 3, 10 («perché sia manifestata ora nel cielo ... ai *Principati* e alle *Potestà* la multiforme sapienza di Dio»); 6, 12 («La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di carne e sangue, ma contro i *Principati* e le *Potestà*, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti»). In un passo della *Prima Lettera ai Corinzi*: 8, 5: («E in realtà, anche se vi sono cosiddetti *dèi* sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti *dèi*¹⁰⁰ e molti *signori*»). In due passaggi della *Lettera ai Galati*: 4, 3 («Così anche noi quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli *elementi del mondo*»); 4, 9: («Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti, come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili *elementi*, ai quali di nuovo come un tempo volete servire?»).

Due riferimenti decisivi, per la sua prospettiva, Rahner rintraccia anche nelle due *Lettere di Pietro*: 1 Pt 3, 22 («Gesù Cristo è alla destra di Dio, dopo esser salito al cielo e aver ottenuto la sovranità sugli *angeli*, i *Principati* e le *Potenze*»); 2 Pt 2, 10 («... Temerari, arroganti, non temono d'insultare gli *esseri gloriosi decaduti*»).

⁹⁸ Cfr. *ibidem*; trad. it. *ibidem*.

⁹⁹ Evidenzieremo in corsivo le denominazioni angelologiche neo-testamentarie cui Rahner si riferisce.

¹⁰⁰ Il recupero paolino dell'espressione «*dèi*» rende piuttosto problematico il riferimento alla dimensione angelologica se non come sinonimo – almeno sul piano semantico – della successiva espressione «*signori* (κύριοι)».

Un passo della *Lettera di Giuda* si riferisce invece alla potenza mondana degli angeli caduti: 6 («e ... *gli angeli che non conservarono la loro dignità* ma lasciarono la propria dimora, egli li tiene in catene eterne, nelle tenebre, per il giudizio del gran giorno»).

L'ultimo riferimento è all'Apocalisse: 14, 9-10 («Chiunque adora la bestia e la sua statua e ne riceve il marchio sulla fronte o sulla mano, berrà il vino dell'ira di Dio che è versato puro nella coppa della sua ira e sarà torturato con fuoco e zolfo al cospetto degli *angeli santi ...*»)¹⁰¹.

Da questo insieme di testi biblici emerge, per Rahner, una precisa domanda rivolta alla teologia:

«Dove sono i concetti e i termini teologicamente e ontologicamente esatti, per determinare positivamente il rapporto degli angeli con il resto del mondo, anche con il mondo materiale? (Se li si qualifica come 'puri' spiriti, la maggior parte di quanto la S. Scrittura dice sul loro rapporto col mondo, resta inespresso e svanisce per la nostra coscienza odierna)»¹⁰².

Il compito ineludibile per la teologia è allora quello di superare ogni retaggio neoplatonico per poter cogliere la presenza al mondo degli angeli e il loro specifico ruolo a riguardo dell'unità dell'universo creato:

«Qui non s'intende solo l'unità del cosmo materiale, dell'umanità, ecc., ma un'unità che include anche gli angeli. Contro certe tendenze neoplatoniche della teologia sarebbe urgente precisare in termini veramente ontologici (*in wirklich ontologischer Aussage*), sino a che punto gli angeli appartengono per la loro essenza a questo mondo, nonostante la loro 'pura' spiritualità. Solo così l'incarnazione del Logos e la redenzione possono avere un significato anche per gli angeli e tutto può essere creato da Cristo e in vista di lui»¹⁰³.

Gli angeli dunque sono, per il nostro pensatore, «fondamenti originari del mondo» e non di un mondo particolare, spiritualizzato, diverso dal nostro. Sono «fondamenti» proprio di questo mondo, dove il corso delle cose si svolge «naturalmente» con cose 'normali' e in virtù di questo loro essenziale rapporto al mondo, essi agiscono ... Esiste un rapporto naturale cosmico-universale al mondo di esseri spirituali-personali»¹⁰⁴ incorporerei, ma non per questo disincarnati.

¹⁰¹ Cfr. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 403; trad. it., p. 23.

¹⁰² K. Rahner, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, Einsiedeln 1954, pp. 9-48 [K. Rahner, *SW*, 4, p. 408]; trad. it., *Saggio di uno schema di dogmatica*, in A. Raffelt, *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 51-111, qui p. 59.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 429, nota 9; trad. it., p. 91, nota 6.

¹⁰⁴ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 358; trad. it., pp. 23-24.

Non si può negare che una tale concezione rahneriana degli angeli come principi unitivi e ordinatori di un certo ambito cosmico entro cui esistono e si muovono altri enti corporei appaia di straordinario impatto teorico. Per cogliere il senso e la presenza di tali principi del cosmo, non occorre – sottolinea Rahner – rifarsi ad ambigue esperienze «spiritistiche». Gli angeli sono semmai evocati da quelle esperienze di unità e di ordine di tipo più grande nella natura «che sembrano spiegate in misura soddisfacente solo se si presuppongono simili principi unificatori e ordinatori e si capisce che gli elementi materiali, con cui le unità e gli ordini sono costruiti, non bastano a spiegarli da soli. ‘*Non enim plura secundum se uniuntur*’, dice giustamente Tommaso»¹⁰⁵. Chi ha il coraggio di uscire dallo scientismo in chiave positivista troverà ad esempio, aggiunge Rahner, che

«simili unità ordinate, simili complessi plurali di senso, che vanno al di là delle singole realtà biologiche, esistono già nella storia dell’evoluzione della vita. Nei singoli periodi evolutivi della flora e della fauna, unitamente al loro reciproco rapporto di condizionamento, si possono distinguere delle unità delimitabili le une dalle altre ... Chi considera un simile periodo della storia naturale nella sua unità, nel suo stile comune e nel suo destino unico – e non è del parere di aver compreso un tale complesso unitario in quanto tale, quando ha compreso i suoi elementi e il loro ‘gioco’ casuale – costui può avere il coraggio, nonostante tutto l’odierno positivismo delle scienze, di riconoscere in una simile unità un principio unificatore»¹⁰⁶.

Rahner propone quindi una presenza cosmica degli angeli e una loro relazione essenziale e vitale con il mondo.

4. E l’Angelo caduto?

Quale è invece la lettura di Rahner della terribile scelta delle creature angeliche che le porterà a divenire esseri satanici¹⁰⁷ e quale l’effetto dell’Angelo caduto sull’uomo e sul cosmo? Anche in questo caso – come già per gli angeli salvi – procederemo in primo luogo dalle voci enciclopediche e, successivamente, affronteremo i testi più sistematici.

¹⁰⁵ K. Rahner, *Über Engel*, p. 641; trad. it., p. 518.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 643; trad. it., pp. 521-522.

¹⁰⁷ Sulla concezione rahneriana del diavolo cfr. le voci da lui curate: «Teufel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., IV, coll. 843-848 [K. Rahner, *SW*, 17/2]; trad. it., «Diavolo», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, coll. 64-70; «Dämonologie» in K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg i.Br. 1959, pp. 145-147 [K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 191-193]; «Dämonen», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, pp. 68-69 [ora in K. Rahner, *SW*, 17/2, pp. 523-524]; trad. it., «Demoni», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, pp. 181-182.

Nell'ampia voce dedicata da Rahner al «diavolo» in «*Sacramentum mundi*», egli propone anzitutto alcune essenziali considerazioni metodologiche preliminari. La prima sottolinea il fatto che, per una comprensione teologicamente corretta del «diavolo», occorre considerare e premettere tutto ciò che è stato affermato relativamente all'Angelo¹⁰⁸. La seconda puntualizza, in tale direzione, che le enunciazioni relative al «diavolo» fanno sì che esso non possa mai «venir concepito semplicemente come mera personificazione mitologica di un male nel mondo; l'esistenza del diavolo quindi non può venire contestata, ma il diavolo, come del resto gli altri demoni, non può venir inteso, in un dualismo assoluto, come controparte avversa autonoma, ma è una creatura assolutamente finita, la cui malvagità rimane avvolta dalla potenza, dalla libertà e dalla bontà di Dio»¹⁰⁹. La terza puntualizzazione metodologica afferma che – così come accadeva per gli angeli – anche per quanto riguarda il «diavolo» e i demoni ci troviamo di fronte, a tutta prima, a un'«interpretazione riflessa dell'esperienza naturale ... di dominazioni e di potestà molteplici soprannaturali»¹¹⁰ che sussistono anche al di fuori del perimetro proprio della Rivelazione. Sulla base dei dati che si possono ricavare dalla storia delle religioni, tale dottrina può essere molto diffusa e articolata ed «emigra» (interpretata e criticata) lentamente dall'esterno nella vera e propria religione rivelata; non deve necessariamente ancora distinguere in modo chiaro fra dominazioni e potestà 'buone' e 'cattive', essa può sopravvalutare in senso politeistico tali potenze, oppure tornare a 'degradare' proprio queste potenze, politeisticamente sopravvalutate, a puri angeli o demoni sotto l'unico Dio»¹¹¹. Quarta, e ultima, puntualizzazione metodologica: la dottrina del «diavolo» non ha proprio nulla a che spartire con la mitologia in senso vero e proprio. La situazione di perdizione non riguarda solo l'uomo e la sua libertà, ma coinvolge anche la libertà creaturale «sovrumana ('übermenschlich')» dell'Angelo e ciò può forse anche spiegare, in modo molto allusivo e insieme problematico, la «gerarchia dei demoni» come gerarchia dell'intima lacerazione del male e dei suoi effetti nel mondo:

«Ciò significa che della 'gerarchia' nella lacerazione del male nel mondo, e pertanto di un principe dei demoni si può parlare solo in maniera molto indeterminata (già a

¹⁰⁸ Cfr. voce «Teufel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., p. 1296; trad. it., «Diavolo», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, col. 64.

¹⁰⁹ *Ibidem*; trad. it. *ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 1297; trad. it., *ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., col. 65.

causa – ma non esclusivamente – della ‘gerarchizzazione’ molto indefinibile degli angeli buoni), i quali in verità sono di volta in volta esseri radicalmente unici»¹¹².

Rahner poi si ferma sulle fonti scritturali relativamente al diavolo. Sul piano etimologico, Satana, in ebraico Śātān che sta per «avversario» (o anche «colui che si oppone», «accusatore in giudizio», «contraddittore»), verrà tradotto dai Settanta con διάβολος (*diábolos*), da cui derivò il cristiano «diavolo». Nella dottrina relativa ai demoni del tardo ebraismo, «il diavolo è il principe degli angeli decaduto dalla sua adesione a Dio e precipitato dal cielo»¹¹³. Il Nuovo Testamento presuppone, in termini generali, la dottrina ebraica sui demoni e sul diavolo. La integra con nuove designazioni: il «maligno» (Mt 13, 19); il «nemico» (Lc 10, 19); il «principe di questo mondo» (Gv 12, 31); il «dio di questo mondo» (2 Cor 4, 4); l’«omicida fin dal principio» e «padre della menzogna» (Gv 8, 44). Nuova appare invece, in rapporto all’Antico Testamento

«l’antitesi fra Cristo e il diavolo. L’ostilità del diavolo contro Dio raggiunge il suo culmine storico nella passione di Gesù¹¹⁴, ma proprio qui anche la sua disfatta definitiva¹¹⁵. Del resto, già le cacciate dei demoni da parte di Gesù erano state il preludio dell’avvento vittorioso del regno di Dio proprio nella persona di Gesù. Questa antitesi si perpetua nella storia della chiesa finché il diavolo verrà gettato definitivamente nell’inferno^{116,117}.

Per quanto riguarda poi l’approccio della «teologia speculativa» al tema del diavolo, Rahner si sofferma essenzialmente su due punti. Il primo riguarda la sopravvivenza gerarchia anche per quanto riguarda gli angeli

¹¹² *Ibidem*; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., coll. 65-66.

¹¹³ *Ibidem*, p. 1298; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., col. 66.

¹¹⁴ I riferimenti di Rahner sono a: Lc 22, 3. 31: «Allora Satana entrò in Giuda, detto Iscariota, che era nel numero dei Dodici ... Simone, Simone, ecco Satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano»; Gv 13, 27: «E allora, dopo quel boccone, Satana entrò in Giuda Iscariota»; 1 Cor 2, 8: «Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscere la sapienza divina; se l’avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria».

¹¹⁵ I riferimenti di Rahner sono a: Gv 12, 31: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori»; Ap 12, 7-9: «Scoppiò quindi una guerra nel cielo: Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago. Il drago combatteva insieme con i suoi angeli, ma non prevalsero e non ci fu più posto per essi in cielo. Il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e Satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli».

¹¹⁶ Il riferimento di Rahner è a Ap 20, 8-10: «Satana uscirà per sedurre le nazioni ai quattro punti della terra, Gog e Magòg, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d’assedio l’accampamento dei santi e la città diletta. Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò. E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli».

¹¹⁷ Voce «Teufel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., IV, p. 1298; trad. it., «Diavolo», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, col. 66.

caduti, il secondo denuncia la tentazione di vedere nel diavolo una sorta di controparte di Dio, un «Anti-Cristo», come accade in tutte le prospettive dualistiche:

«La *teologia speculativa* rifletterà sul fatto che la molteplicità delle dominazioni e delle potestà, già per il suo senso creaturale nell'unità del mondo, non può fare a meno di un certo ordine e di una suddivisione gerarchica¹¹⁸ e che questo ordine non viene annullato nemmeno nella colpa, dato che non ci può essere un peccato potente in senso assoluto che eserciti un'azione di assoluta eliminazione nei confronti della sostanza e dell'unità. Da questa base si può raggiungere l'idea di un 'principe dei demoni'¹¹⁹ chiamato 'diavolo', quale rappresentante di tutte le dominazioni e le potestà senza che sia possibile operare una individualizzazione del diavolo nei confronti degli altri demoni ... Proprio riguardo al diavolo quale capo dei demoni, è necessario condannare ... la rappresentazione di una controparte di Dio, a lui equiordinato, nella storia (Anti-Cristo). Anche lui è una creatura che, per poter essere cattiva, deve conservare e attuare in maniera naturale una bontà sostanziale creata (*natura eius opificium Dei est*)»¹²⁰.

Nella sezione della voce dedicata al «discorso kerigmatico sul diavolo», Rahner vuole sottolineare essenzialmente due aspetti. Da un lato, ridimensionare la dottrina del diavolo ritenendola non collocabile al primo piano della «gerarchia delle verità» della fede cristiana come invece avveniva in passato (in Lutero ad esempio). Non perché non esista un'enunciazione di fede di valore permanente sul diavolo, ma perché il concreto compimento dell'esistenza cristiana «può esser detto nel suo contenuto determinante anche senza una tale dottrina esplicita sul diavolo»¹²¹. Dall'altro lato, evidenziare che, di fronte al legittimo scetticismo dell'uomo contemporaneo legato alla pretesa di un'evidenza empirica, occorre sbarazzarsi di tutto l'armamentario della demonologia popolare ed evitare il ricorso allo spiritismo:

«L'accesso a questa dottrina sul diavolo è relativamente difficile per l'uomo d'oggi ... Per questo dobbiamo a maggior ragione evitare, per questo discorso sul diavolo, prestiti dall'arsenale tradizionale delle rappresentazioni popolari del diavolo (suddivisioni di classi di demoni e delle loro funzioni, nomi propri di singoli demoni ecc.) ... Per la ... vera dottrina dogmatica sul diavolo, oggi sono in genere poco fecondi i richiami a fenomeni spiritistici o a fenomeni di ossessione perché gli uni e gli altri urtano con lo scetticismo dell'uomo volto all'empiria esatta delle scienze»¹²².

¹¹⁸ Il riferimento di Rahner è a Mc 3, 23-24: «Egli, chiamatili, diceva loro in parabole: 'Come può Satana scacciare Satana?' Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può reggersi».

¹¹⁹ Il riferimento di Rahner è a Mc 3, 22: «Gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: 'Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni'».

¹²⁰ Voce «Teufel», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., IV, p. 1298; trad. it., «Diavolo», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, coll. 67-68.

¹²¹ *Ibidem*, p. 1299; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, col. 68.

¹²² *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

Più fecondo appare semmai, per Rahner, far notare all'uomo contemporaneo il potere «sovrumano» del male («übermenschliche» *Macht der Bösen*) nella storia. Proprio la dottrina delle «dominazioni e potestà» può evitare ogni forma di minimizzazione o di ridimensionamento di tale potere del male. Anche su questo terreno occorre però muoversi con grande prudenza poiché non è assolutamente «possibile (né lo deve essere) operare una distinzione in tutto e per tutto univoca, fra quello che in una tale dottrina [sul diavolo] è 'proiezione' puramente ideale dalla base di questa esperienza del male nella storia, e quello che contenutisticamente viene asserito 'in sé' di queste dominazioni e potestà sostanziali personali-creaturali, premesso soltanto che un 'in sé' di questo genere non venga negato per principio in questa asserzione»¹²³. Ciò che va sempre e comunque rimarcato è che anche tali «potestà e dominazioni», data la loro origine e la loro sostanza, rimangono buone e mantengono sempre una funzione positiva (o perlomeno non assolutamente negativa) nei confronti del mondo. Questo fa sì che non si possa «lanciare a questa dottrina un'obiezione chiedendo perché Dio non elimini completamente dalla sua creazione i sottoprodotti della storia personale dello spirito. Il rifiuto libero ed escatologico di aprire il compimento sostanziale naturale, facendolo entrare nel mistero della libera, gratuita auto-partecipazione di Dio, non sopprime questo suo compimento sostanziale naturale come elemento perennemente valido facente parte del mondo»¹²⁴.

Nei testi più sistematici, Rahner si concentra su aspetti specifici della demonologia teologica. *In primis*, si pone il problema del senso autentico del «peccato degli angeli». Per coglierlo, il teologo propone, anzitutto, una comparazione con il «peccato degli uomini»:

«Il peccato avviene anche nello spirito puro. Nonostante ogni gravame corporeo, anche noi siamo in fondo determinati dalla dimensione-spirito, che è in noi come trascendenza aperta sull'infinito che è Dio. Ciò ci rende essenzialmente simili agli angeli. L'uomo non sta all'Angelo come un cadavere a un vivente. Uomini e angeli anzi appartengono originariamente allo stesso genere: non solo per la grazia soprannaturale che è unica, ma per la trascendenza aperta sull'unico e identico oggetto terminale»¹²⁵.

Il «peccato degli angeli» ha costituito una deliberata apostasia da Dio che però va a incidere drammaticamente nel destino del mondo:

¹²³ *Ibidem*; trad. it. K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, coll. 68-69.

¹²⁴ *Ibidem*; trad. it., K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., III, col. 69.

¹²⁵ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, p. 65; trad. it., pp. 69-70.

«Il peccato nella sua inquietante realtà, la libera apostasia da Dio, si è scatenato nella sede dei principati (ἄρχαι, *archai*) e delle potestà (ἐξουσίαι, *exousiai*) creati a servizio di tutto il mondo. Questo mondo perciò non è situato nel peccato solo occasionalmente (fatto forse trascurabile), ma sempre e dovunque. Se esiste un peccato degli angeli non c'è assolutamente più in questo mondo (che costituisce un Tutto) qualcosa che inizialmente possa essere immune dal peccato»¹²⁶.

E, ulteriormente precisa Rahner, in un altro testo questa peculiare situazione: riflettendo «sul peccato degli angeli, non ci mettiamo a pensare al peccato di una monade leibniziana, con cui non avremmo nulla a che fare. Al mondo in cui noi viviamo appartengono anche gli angeli. Sono le forze, i principi personali di quella realtà che ci troviamo data come spazio della nostra esistenza e decisione esistenziale. In questo spazio è sempre presente il peccato, anche il peccato degli angeli»¹²⁷. Occorre fare attenzione, precisa Rahner, a non banalizzare questa dimensione. Essa intenziona precisamente un progetto di autonomia da Dio, un'illusoria prospettiva di emancipazione:

«Questo non significa che gli angeli cattivi, i demoni, il diavolo, debbano considerarsi come misteriose stupide creature, che disseminano nel mondo quanto c'è di sbagliato, di volgare. No. Essi sono peccatori. Essi peccano perché, in qualità di forze e potenze, in qualità di principi interni dell'esistenza singolare, compiono la volontà di Dio, ma, in modo autonomo, inspiegabilmente emancipato dal più grande piano di Dio. L'aspetto seducente, affascinante, di tutte le dimensioni del mondo umano è proprio questa illusione di potersi realizzare soltanto emancipandosi da Dio. Gli angeli sono momenti della mia esistenza, in certo senso sono me stesso»¹²⁸.

Quel «me stesso» che ha derogato dall'orientamento della propria libertà verso Dio.

Il «peccato degli angeli» è sempre e comunque riconducibile alla dimensione cristologica e, su questo piano, Rahner segue la dottrina di Suarez:

«Il peccato degli angeli accade già nell'ambito di Cristo. Possiamo tranquillamente seguire la dottrina di Suarez (l'unica sensata) su questo punto: anche la grazia degli angeli, la loro vocazione alla vita trinitaria di Dio com'è in se stesso, era già *gratia Christi*, voluta da Dio nella prospettiva di manifestarsi nello svuotamento del non-divino, nella carne di Cristo. A partire da qui Dio ha voluto e progettato la realtà intera, anche gli angeli come potenze spirituali e personali del mondo materiale, della carne di Cristo.

¹²⁶ *Ibidem*; trad. it., p. 70.

¹²⁷ K. Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg i.Br. 1970 [K. Rahner, *SW*, 13: A.R. Batlogg - J. Herzgsell - S. Kiechle (edd), *Ignatianischer Geist. Schriften zur den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*], p. 294; trad. it, *Esercizi spirituali per il sacerdote. Iniziazione all'esistenza sacerdotale*, Brescia 1974, p. 36.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 294-295; trad. it., pp. 36-37.

Il peccato degli angeli è dunque necessariamente in forma esplicita o implicita, un 'no' all'incarnazione del Logos»¹²⁹.

Il «peccato degli angeli» è diretto contro Cristo e non serve per questo – sottolinea Rahner – «che mi lambicchi il cervello per stabilire se gli angeli si siano ribellati a causa della rivelazione loro fatta della Incarnazione del Verbo o se abbiano peccato in altra direzione»¹³⁰. Non è in questione la «gelosia» angelica nei confronti dell'uomo (cosa alquanto mitica se non patetica) ma il riconoscimento del Cristo che appartiene come compito ineludibile agli uomini come agli angeli. La sottomissione al Verbo Incarnato implica, anche per gli angeli, la piena realizzazione della loro autonomia spirituale nella sua particolare semplicità e totalità (l'Angelo non può mai adorare o servire parzialmente ma non può che portare in quest'adorazione e in questo servizio tutto se stesso)¹³¹. Cristo è dunque

«l'unica grandezza esistenziale che abbia un'incidenza determinante nella vita degli angeli ... Se ora gli angeli peccano nel realizzare l'esistenza che hanno avuto in dono in questa prospettiva, allora il riferimento cristologico del loro essere non può restare immune dal peccato: gli angeli devono aver preso posizione nei confronti del Cristo proprio nel peccato e nella realizzazione totale della loro vita in esso»¹³².

La situazione peccaminosa dell'uomo incrocia dunque, nelle sue radici profonde, «gli abissi insondabili di un peccato contro Dio avvenuto solo nello spirito e di un'offesa alla sua volontà amorosa per la creazione resa concreta col Cristo»¹³³.

In termini essenziali Rahner vede nella colpa angelica, in ultima analisi, una sorta di usurpazione della grazia che porta a voler diventare come Dio. Con le sue parole:

«È ragionevole concepire una colpa radicale definitiva solo sotto forma di un voler-essere-come-Dio (*Wie-Gott-Sein-Wollen*), che è il rifiuto di venir-divinizzati per mezzo della *grazia* [... anche se comunque] quel male liberamente posto è certamente un mistero»¹³⁴.

E, soprattutto, Rahner è sempre preoccupato di salvaguardare una visione dell'Angelo caduto in cui l'atto originariamente positivo del suo

¹²⁹ *Ibidem*, p. 295; trad. it., p. 37.

¹³⁰ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, p. 65; trad. it., p. 71.

¹³¹ Cfr. *ibidem*, p. 66; trad. it., *ibidem*.

¹³² *Ibidem*; trad. it., pp. 71-72.

¹³³ *Ibidem*; trad. it., p. 72.

¹³⁴ K. Rahner, *Über Engel*, pp. 633, 637; trad. it., pp. 506, 511.

essere rimane e non è mai totalmente smarrito. Entropia dunque del positivo, non un suo annullamento. In caso contrario, si rischia di farne un «anti-Dio» cadendo in una forma di dualismo gnostico. Al di là delle modalità che si sono affermate storicamente – in forme ora attenuate ora radicali – un tale dualismo riaffiora sempre e si ripresenta come una prigionia da cui non è semplice uscire. E allora, scrive il nostro teologo

«se non si vuole essere manichei e concepire il male e il bene secondo un *dualismo* assoluto fatto di due potenze di egual valore, bisogna attenersi sempre e dappertutto all'idea che pure il male vive del bene e realizza ancor sempre del bene; che un male, il quale fosse una rovina assoluta pura e semplice, eliminerebbe semplicemente l'esistente divenuto cattivo in quanto esistente. Tutto questo vale chiaramente anche nel caso dei diavoli e dei demoni ... Essi posseggono un'essenza buona creata da Dio, essenza che non viene eliminata dalla loro decisione libera e definitiva contro Dio bensì ancora una volta confermata. Non possiamo certo concepire la decisione definitiva dei demoni contro Dio come una patina superficiale ... La malvagità libera è certamente una qualità che intacca fin nel suo nucleo più intimo la realtà personale creata da Dio. Però è una qualità che intacca la sostanza e l'autorealizzazione di questa realtà [che rimane] *creata da Dio*, la quale dunque è buona e permane sempre buona»¹³⁵.

Un approccio di questo genere implica una risoluta demitizzazione di talune ingenuità e insieme pericolose rappresentazioni demonologiche frutto di una prospettiva teologica «volgare» e non sufficientemente meditata: non si può «vedere nei demoni (come spesso avviene nella pietà popolare) dei nemici di Dio dotati di una potenza pari alla sua o rappresentare plasticamente le loro caratteristiche e la loro attività. Di fronte alla serietà della storia della salvezza, sarebbe segno di poco rigore teologico vedere nel diavolo e nei demoni una specie di spiriti o di fantasmi aggirantisi per il mondo. Molto più esatto è ritenere che si tratti proprio di potenze del mondo, in quanto questo mondo è ripudio di Dio e tentazione per l'uomo»¹³⁶. Un processo di demitizzazione che deve puntare a far emergere la vera storia e il vero destino dell'Angelo caduto che, pur nella caduta, rimane pur sempre Angelo ovvero creatura posta in essere da Dio. Nulla può esistere di malvagio in sé fin dall'inizio. Tutto ciò che è malvagio è anche finito e temporale, sempre originato dalla libera decisione della creatura:

«Pur presupponendo e salvaguardando l'esistenza dei demoni – scrive Rahner –, occorre procedere a una decisa demitizzazione delle rappresentazioni concrete che di essi si fa una teologia volgare e soprattutto la pietà comune dei cristiani cattolici ... Secondo la

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 631-632; trad. it., p. 502.

¹³⁶ Voce «Dämonen», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 524; trad. it. «Demoni», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, pp. 181-182.

rappresentazione volgare i demoni sono esseri che non consistono più in altro se non nella loro contraddizione a Dio, esseri fatti di odio e di negazione. Tale rappresentazione volgare scambia l'essere diventato cattivo con la malvagità, un 'malum' reale con la 'malitia' in quanto tale, pensa i malvagi come l'essenza pura della malvagità, la quale non è altro che malvagità. Invece, di malvagi simili, non ne esistono e [soprattutto] non ne possono esistere. Quando i demoni dicono un no contro Dio, lo dicono come un modo deficiente della loro essenza ancor sempre positiva e della sua attuazione, che continua ad avere un senso positivo»¹³⁷.

Rimane comunque in loro il bene della loro creaturalità e personalità germinali, per quanto poi rinnegate. Occorre evitare, per Rahner, anche ogni forma di rappresentazione mitologica che vede nei demoni degli «spiriti funesti simili a coboldi», una sorta di «gnomi» negativi e tutti presi soltanto dal distruggere realtà positive. Tutto ciò è espressione di un manicheismo consapevole o inconscio che legge e rappresenta

«una lotta e un contrasto tra Dio e i demoni, in cui Dio e il diavolo diventano i partner di un antagonismo assoluto, che si combattono reciprocamente e reciprocamente si limitano nella loro potenza. I demoni dipendono radicalmente da Dio, sono completamente sorretti nella loro azione da una cooperazione positiva di questi, sono pianificati in partenza nella loro attività – unitamente al male ad essa inerente – dalla provvidenza divina che non dipende da altro; *in un senso propriamente metafisico non può esistere alcuna lotta tra Dio e il diavolo*, perché questi dipende completamente dal primo in partenza, sempre, in ogni istante, nonché in tutte le sue forze e in tutto il suo agire. La distinzione e la dipendenza dei demoni da Dio sono in ogni caso grandi come le nostre, cioè infinite. Tra noi e loro possono esistere notevoli differenze quanto a capacità di conoscenza e potenza. Tale diversità non pone però il demonio nel ruolo di un anti-dio»¹³⁸.

Non meno mitologica ed egualmente da rigettare sarebbe poi, per il nostro teologo, quella visione per cui questi spiriti cattivi avrebbero bisogno di una specie di «permesso di Dio», inteso in termini giuridico-legali, che ora concede loro di recare danno all'uomo e al mondo, ora lo proibisce. In un certo qual àmbito e contesto sarebbe data loro licenza di agire, in un altro no. Proprio se si coglie nei demoni, angeli caduti, un'intelligenza e una potenza sovrumane non si può poi – precisa Rahner – vederli all'opera in «manifestazioni infantilmente ridicole, [... non possiamo] presumere un loro intervento là dove un santo scivola per una scala o una povera ragazza manifesta una sindrome schizofrenica o epilettica, che in altri casi ha sicuramente una causa naturale e non viene interpretata demonologicamente»¹³⁹. Solo con queste avvertenze,

¹³⁷ K. Rahner, *Über Engel*, pp. 631-632; trad. it., pp. 501, 502-503.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 632-633; trad. it., p. 504. Il corsivo è mio.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 633; trad. it., pp. 504-505.

per Rahner, possiamo interpretare teologicamente l'esistenza dei demoni come quella di «persone spirituali extraumane ..., realtà create personali e sovrumane»¹⁴⁰.

E possiamo cogliere la loro capacità di insinuare nell'uomo la dimensione divisiva, il divorzio dalla volontà divina. In tal senso Rahner vede la disumanizzazione, la terribile tristezza che inevitabilmente assalirà quell'uomo, quella creatura tentata da Satana, che «liberamente e angosciosamente preoccupata di sé, non ha il coraggio di affidarsi all'amore incondizionato con cui Dio non vuole solo donare qualcosa di commisurato alla creatura, bensì se stesso»¹⁴¹. Se la peculiarità dei demoni è da rintracciare nell'avvenuto smarrimento del loro essere personale, nel cogliersi dispersi totalmente al di fuori di se stessi e incapaci di recuperare una propria identità, nel loro trovarsi in definitiva senza volto, questo è anche il senso del loro tentativo di contagio nei confronti dell'uomo. Un contagio disumanizzante che si estende poi anche al mondo, alla storia, al cosmo stesso:

«Poiché ogni disordine essenziale presente nel mondo è realizzato in forma personale, è data allo stesso modo la pluralità dei demoni, da concepirsi in connessione con la pluralità qualitativa e regionale del mondo. È dato inoltre il colpevole rifiuto di Dio compiuto dai demoni, come momenti di *questo* mondo; un'indicazione eziologica di questo fatto si può vedere nel dissolversi della figura del cosmo presente. Il loro potere dopo che Cristo ha vinto il peccato, è solamente un'apparenza usurpata per quanto reale sia all'interno della realtà mondana il potere delle guerre, dei tiranni ecc. »¹⁴².

Un aspetto peculiare del «contagio» demoniaco è nell'evento tragico della morte. C'è un rapporto, afferma Rahner, attestato dalla Bibbia, fra la morte causata dal peccato e il demonio¹⁴³. Per la Scrittura, la morte è infatti al tempo stesso conseguenza del peccato e manifestazione del «campo d'egemonia del demonio quale principe di questo mondo»¹⁴⁴.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 633; trad. it., p. 505.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 634; trad. it., p. 506.

¹⁴² Voce «Dämonen», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 524; trad. it. «Demoni», in K. Rahner - H. Vorgrimler, *Dizionario di Teologia*, p. 182.

¹⁴³ I testi a cui Rahner si riferisce, oltre ai classici testi del libro della *Genesi*, sono Sap. 2, 23-24: «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; e lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono»; Eb 2,14: «Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo»; Gv 8,44: «Voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin dal principio».

¹⁴⁴ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 375; trad. it., p. 48. Cfr. anche K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 408.

Lo è, anzitutto, perché fu proprio la tentazione demoniaca a dirigere l'uomo contro il Dio della vita nel peccato originale e a cagionarsi così la morte, anche se ciò non esaurisce tutti gli aspetti della relazione:

«La potestà del diavolo sulla morte è fondata anzitutto nel fatto – come è direttamente riscontrabile nella Bibbia – che il peccato di Adamo che introdusse la morte nel mondo, fu determinato dalla tentazione del demonio»¹⁴⁵.

A questo punto, per Rahner, si pongono due interrogativi fondamentali. Il primo riguarda la morte nel mondo sub-umano, il secondo, invece, la morte specificamente umana. Per quanto riguarda la prima questione, il nostro pensatore avanza una domanda che include in sé, anche se avanzata in modo implicito e somnesso, una possibile risposta: ci potremmo chiedere, egli afferma,

«se la morte già nel mondo subumano non sia forse espressione del fatto che la creazione ha sperimentato una caduta negli angeli. Questo interrogativo tuttavia lo dobbiamo lasciare aperto, non potendo né presupporre, né esigere la premessa atta a soddisfarlo, quale sarebbe la precisa esposizione del rapporto fondamentale universale fra gli spiriti e il mondo materiale e di una possibile ripercussione nel creato materiale della trasfigurazione, attraverso la grazia, di tutto il mondo degli angeli»¹⁴⁶.

Il mondo sub-umano, in attesa della redenzione, sperimenterebbe le «doglie del parto», la violenza e, soprattutto, la morte (questo è ciò che, almeno ipoteticamente, è proposto da Rahner) quale effetto negativo della caduta degli angeli, ma il destino sarebbe poi quello di poter beneficiare della grazia degli angeli fedeli con la sua ripercussione positiva. La seconda questione è la seguente: il rapporto fra la morte umana e il diavolo è fondato solamente nell'unico evento «storico» genesiaco ovvero nella tentazione da parte del serpente che precipitò Adamo nel peccato e portò la morte nel mondo? Oppure, si chiede ancora Rahner, esiste anche «un rapporto immediato fra la morte del singolo, per lo meno in quanto è morte causata dal peccato, e la potenza diabolica di Satana? [Si può rispondere] che un tale rapporto diretto può ben venire ammesso, se da un lato è vero che pure i peccati del singolo si manifestano in vindice maniera nella sua morte, e se d'altra parte si può ammettere che ogni peccato grave, in un certo qual modo, è pure strettamente connesso in ogni uomo a un esser tentato dal diavolo»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 375; trad. it., p. 48.

¹⁴⁶ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

Per meglio chiarire il tutto, occorre considerare la relazione tra la morte e Satana «un po' più dalle fondamenta»¹⁴⁸. Esiste infatti un rapporto tra morte e forze demoniache, ben più radicale e decisivo. Abbiamo visto, in precedenza, che gli angeli, fondamentalmente e per loro natura, nonostante, anzi proprio in virtù della loro «pura» spiritualità, intrattengono un rapporto sostanziale con il mondo della materia. Un rapporto, per così dire, «strutturale» e fondante che non si realizza e non si determina solo per un'azione sporadica o saltuaria, tanto meno in base a una propria specifica risoluzione. Se un tale rapporto fondamentale, di natura sostanziale, tra Angelo e mondo, a partire dalla dimensione incorporea dell'Angelo, sussiste e assume un carattere «cosmico-universale», allora potremmo dire: «L'Angelo vuole il compimento del mondo (*Vollendung der Welt*), poiché in questo compimento si manifesta ed esprime pure il suo proprio compimento»¹⁴⁹.

Poiché la morte ha, per Rahner, sempre due dimensioni, una positiva, come fine e auto-compimento personale dell'umano Esserci, e una negativa, come violenta conclusione e termine imposti totalmente dall'esterno: «l'Angelo deve volere la morte [positiva] nel mondo e nell'autorealizzazione del suo essere è dato un principio dinamico, che sospinge il mondo verso questo compimento nella morte»¹⁵⁰. Finché l'Angelo rimase in grazia, in virtù di questo suo «essere-in-grazia» avrebbe realizzato nel mondo quel compimento «trasparente», senza rottura violenta, tipico dell'uomo dell'Eden esente dal peccato e dalla morte. L'uomo edenico era caratterizzato e orientato a una «fine esente da morte»¹⁵¹ («finiva» ma in senso proprio non «moriva») se per morte intendiamo l'irruzione del termine dell'Esserci impostoci violentemente dall'esterno: «In un mondo di grazia universalmente conservata dagli angeli anche il mondo sarebbe stato superiore alla morte»¹⁵².

Dal momento, però, che – oltre all'Angelo in grazia – c'è anche l'Angelo caduto, esso, divenendo «demone», vuole ormai «il compimento del suo essere senza grazia in maniera sovranamente autonoma, *eo ipso* vuole pure il compimento del mondo senza grazia»¹⁵³.

¹⁴⁸ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*; trad. it., p. 49.

¹⁵⁰ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 376; trad. it. *ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

Poiché la morte è, in modo assoluto, proprio quel compimento che suggella il mondo, che solo la grazia può rendere trasparente, sensato, privo di cesure drammatiche, l'Angelo caduto non può che volere in maniera assoluta la morte nell'accezione negativa e violentante. In essa si esprime la volontà demoniaca di portare a compimento il proprio essere e il mondo senza più guardare al Dio della vita: abbiamo così un compiersi dell'essere dell'Angelo nella deliberata colpevolezza. Una forma di colpevole e insieme suicida *hybris*. Questa possibilità di compimento «autonomo» della propria vita è continuamente offerta anche all'uomo come tentazione demoniaca e ciò proprio in virtù della strutturale presenza dei demoni al mondo:

«La volontà tesa verso il proprio compimento da parte dell'Angelo caduto, e la sua espressione nel mondo, sono già *eo ipso* tentazione dell'uomo a questo autonomo compimento e pertanto tentazione alla morte, e precisamente sempre e dovunque venga presa una tale umana decisione»¹⁵⁴.

Tocca alla responsabile libertà dell'uomo offrirvi il proprio consenso oppure riporre ancora una volta nel mistero di Dio i misteri del proprio essere consegnato alla morte. Solo così l'uomo può rientrare nel territorio della grazia, rigettando il dominio di Satana, che «stando ad *Eb 2,14*, possiede la potenza della morte»¹⁵⁵. Per questo la morte non è per nulla un evento ovvio e naturale e in ogni uomo c'è una segreta protesta e un orrore inestinguibile di fronte alla modalità tragica che ha assunto il suo naturale finire. Non si deve degradare tale angosciata attitudine dell'uomo dinanzi alla morte a pura espressione di un istinto meramente vitale e fisico di autoaffermazione. Non si può adulterare, per Rahner, il problema dell'angoscia di morte:

«È con ragione che l'uomo ha paura della morte. Egli, infatti, non dovrebbe morire, egli possiede tuttora in se stesso come realtà o esigenza dovuta quella vitalità della vita divina che, se potesse manifestarsi in maniera pura e svelata in questo mondo terreno, avrebbe superato *a priori* la morte»¹⁵⁶.

Quella morte che è entrata nel mondo grazie a Satana e al suo terrificante potere negativo:

«Il fatto che l'uomo muore e non solo si compie, è conseguenza del peccato all'inizio della storia universale dell'umanità, e di tutti quei peccati nei quali l'uomo ha fatto

¹⁵⁴ *Ibidem*; trad. it., pp. 49-50.

¹⁵⁵ *Ibidem*; trad. it., p. 50. Il passo a cui Rahner fa riferimento è il seguente: «Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo».

¹⁵⁶ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

proprio il peccato del suo progenitore ... La morte nell'ordine reale è espressione e manifestazione visibile del creato decaduto negli angeli e negli uomini»¹⁵⁷.

Ora la morte sopravviene come un ladro nella notte, irrompe dall'esterno come passione e demolizione. Tutte le nuove caratteristiche della morte che non è più fine e compimento, portano in sé la cifra del peccato indotto da Satana:

«Il vuoto, la disperata ineludibilità, l'elemento di distruzione, l'assenza ontologica ... La creatura appartenente a Dio dall'intimo del suo essere indietreggia inorridita dinanzi all'estremo mistero del vuoto, della disperata inevitabilità, della nullità ... Sente un orrore segreto, e che da sola non sa spiegarsi, dinanzi alla morte ... Se essa volesse dissimulare a se stessa proprio esistenzialmente questo orrore, interpretandolo così da eliminarlo per assorbimento nell'atto del vivere, sia con la fuga nella superficialità, sia con la fuga nella disperazione, sia in un tragico eroismo, allora più che mai trasformerebbe questa morte in ciò che in lei provoca un inconfessato terrore, cioè nell'inizio della morte eterna»¹⁵⁸.

La morte permetterebbe dunque in tal modo il trionfo di Satana.

5. *Aspetti problematici?*

La proposta angelologica e demonologica di Karl Rahner è molto articolata e complessa e ha suscitato reazioni non sempre positive che hanno inteso evidenziarne aspetti problematici e discutibili¹⁵⁹. Accanto ad apprezzamenti come quelli – ad esempio – di Carlo Rocchetta¹⁶⁰, ci sono posizioni fortemente critiche e in tal senso si segnala in particolare João Evangelista Martins Terra (gesuita e ora vescovo emerito di Brasília)¹⁶¹.

Rocchetta colloca Rahner tra i teologi contemporanei che hanno avuto il merito indiscutibile di recuperare le affermazioni dogmatiche sugli angeli «all'interno del quadro totale della storia della salvezza (il *mysterion* paolino), dalla creazione alla redenzione e all'escatologia»¹⁶². Solo in tal modo, afferma Rocchetta, l'angelologia raggiunge il proprio vero significato e riconosce agli angeli il ruolo «di ministri di un disegno salvifico entro cui si situa il senso stesso della loro esistenza e della loro mis-

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 376, 381; trad. it., pp. 50, 58.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 376-377; trad. it., pp. 50-51.

¹⁵⁹ Per questa ricostruzione sono ampiamente debitore a F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*.

¹⁶⁰ Cfr. B. Marconcini - A. Amato - C. Rocchetta - M. Fiori (edd), *Angeli e demoni*, Bologna 1991.

¹⁶¹ Cfr. J.E.M. Terra, *Angelologia e metodologia teologica de Karl Rahner*, e, dello stesso autore, *A angelologia de Karl Rahner à luz dos seus principios hermenêuticos*.

¹⁶² B. Marconcini - A. Amato - C. Rocchetta - M. Fiori (edd), *Angeli e demoni*, p. 158.

sione»¹⁶³. Un'unica storia della salvezza che vede una profonda unità tra mondo angelico e mondo terreno e in cui Cristo è l'Alfa e l'Omega: i due mondi fanno entrambi parte dell'unico *Mysterion* di Dio rivelato dal Padre in Cristo. Sempre merito di Rahner, per Rocchetta, è l'aver superato la concezione teologica della manualistica classica che presentava la realtà degli angeli come indipendente rispetto alla rivelazione cristologica: nel teologo tedesco c'è una proposta angelologica che «si fonda sulla coscienza della subordinazione dell'angelologia alla cristologia»¹⁶⁴. Dietro la posizione della manualistica classica «c'era probabilmente la concezione di stampo neoplatonico, a cui si riferisce Rahner, basata sugli strati e i gradi dell'essere. In una tale concezione, Dio appare come il vertice di una gerarchia graduale che scende dal più spirituale fino al materiale ..., Dio più che il 'trascendente' in senso biblico ..., finisce per apparire come l'essere supremo, isolato nella sua olimpica dimora, di fronte al quale la stessa esistenza materiale dell'uomo finisce per essere svalutata come appartenente ad un ordine inferiore»¹⁶⁵. Rocchetta apprezza pienamente la posizione rahneriana che supera la dottrina tradizionale sugli angeli, per la quale «il protendersi verso lo spirito sarebbe indice di un modo di esistere più alto e l'abbassarsi alla materia costituirebbe l'espressione di una condizione più povera»¹⁶⁶. Rocchetta, in tale direzione, trova davvero rilevante il fatto che Rahner metta in discussione l'asserto della «spiritualità pura immateriale» degli angeli cogliendo in essa «il rischio di separare questi esseri personali da ogni legame di interazione col mondo creato, quasi non vi appartenessero in alcun modo, facendone una specie di 'divinità inferiori' trascendenti»¹⁶⁷. La preoccupazione di Rahner è, per Rocchetta, assolutamente fondata e di notevole importanza per «determinare come sia possibile rapportare l'esistenza spirituale degli angeli con la loro reale appartenenza ad un mondo creato, con le sue coordinate di storicità, entro cui di fatto si collocano, pur superandolo ma senza poterlo trascendere alla maniera di Dio»¹⁶⁸. Gli angeli non sono intesi come «soggettività spirituali trascendenti l'ordine della creazione»¹⁶⁹ ma la loro dimensione creaturale li accomuna agli uomini e la loro trascendenza non trascende il mondo della creazione.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 159.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 160.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 185.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 184.

João Evangelista Martins Terra, che pure ha il merito di aver proposto l'unica monografia esistente sull'angelologia di Rahner, esprime un forte distanziamento critico dalla proposta del teologo tedesco accusandolo sostanzialmente di accedere, sul terreno dell'Angelo, a una deriva gnostica:

«La critica più seria che si è potuta fare contro il canto del cigno di Rahner, che è il suo ultimo scritto sugli angeli [il riferimento di Terra è a *Über Engel/Sugli Angeli* del 1978], è che esso non tratta dell'angelologia, ma di una demonologia; questa demonologia non è antropocentrica ma bensì cosmocentrica; questa demonologia cosmocentrica non è cristiana ma ellenistica o gnostica; non è teologia ma bensì cosmologia ... Primariamente non è angelologia perché la parola Angelo, sia nella sua etimologia sia nel suo uso neotestamentario, significa nunzio, ambasciatore, messaggero della storia della salvezza. Rahner, forse, non vuole trattare questi aspetti funzionali degli angeli nella storia della salvezza, ma bensì del loro significato essenziale (naturale) nell'universo, nell'armonica cosmica. Ora questo è il significato ellenistico della demonologia»¹⁷⁰.

Accusa davvero sorprendente quella del teologo brasiliano dal momento che Rahner in tutti i luoghi angelologici, sia quelli delle «voci» enciclopediche sia quelli più sistematici, mette sempre sull'avviso relativamente a questo rischio angelologico-gnostico e fonda – come abbiamo visto – in modo puntualmente biblico le sue asserzioni. Secondo Terra, comunque, Rahner avrebbe riproposto *sic et simpliciter* i «daimones» della filosofia greca considerati come esseri intermediari che vanno a connotarsi come forze attive che determinano l'ordine cosmico. Visione ripresa dallo Stoicismo e dalla filosofia ermetica, dove tali «daimones», in quanto sono in grado di condizionare il destino cosmico-naturale dell'uomo, sono posti in relazione alle disavventure, alle disgrazie e alle catastrofi. Dalla filosofia ellenista, in cui tali esseri intermediari e abitanti le sfere celesti erano di fatto i controllori dell'ordine (o disordine) cosmico, tale dottrina è passata ai neoplatonici «che concepirono un grande sistema di esseri intermedi, che, nella misura in cui si approssimavano alla terra, diventavano ogni volta più imperfetti, e costituiscono ognuno dei gradini dell'evoluzione, che va dalla materia allo spirito, dall'uomo a Dio»¹⁷¹. In questa concezione filosofica i «daimones» sono le divinità che presiedono alla vita e che vigilano sugli elementi del cosmo. Nell'insieme emerge una prospettiva che postula l'esistenza di potenze spirituali superiori che oltrepassano le possibilità dell'uomo e che hanno una responsabilità nella struttura e nell'evoluzione del cosmo e della terra:

«Al di là del fatto che questi esseri fossero chiamati *daimones* nel pensiero greco, o angeli nella tradizione primitiva, è innegabile, ad avviso di Terra, che la dimensione

¹⁷⁰ J.E.M. Terra, *Angelologia e metodologia teologica de Karl Rahner* (trad. it. di F. Nasini), p. 103.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 104.

cosmica attribuita agli uni e agli altri possedga una notevole somiglianza con quella descritta da Rahner nella sua angelologia»¹⁷².

L'accusa di Terra rivolta a Rahner è di aver realizzato sul piano angelologico una «svolta cosmocentrica» che conduce a una sorta di «pancosmocentrismo dello spirito». Rahner riprodurrebbe, di fatto, come ipotesi originale per la sua dottrina sugli angeli nient'altro che la cosmologia di derivazione platonico-aristotelica inesorabilmente superata¹⁷³:

«In effetti l'angelologia dell'ultimo scritto di Rahner non ha nulla a che vedere con la Bibbia; è un'autentica demonologia ellenistica. Per confutare il neoplatonismo della dottrina delle forme separate, Rahner ha risuscitato il cosmo-centrismo fisico aristotelico-platonico [... in cui subordinate al motore assolutamente immobile, eterno, perfetto, atto puro] si incontrano le intelligenze separate che muovono le sfere celesti e reggono l'ordine del cosmo e i destini delle persone e delle nazioni ... Con un po' di malizia si potrebbe dire che, nel suo ultimo scritto sugli angeli, Rahner abbia instaurato una dimensione pancosmica della teologia illuminata da un nuovo 'pancosmocentrismo'. Molto preoccupato dell'unità fondamentale e radicale dell'uomo, in spirito e corpo, e del rischio di un'indebita intrusione neoplatonica nell'antropologia biblica, Rahner lascia molto nella penombra la categoria biblico-cristiana dello spirito ... Per confutare quello che Rahner chiama 'interpretazione platonica' della teologia tradizionale sulla natura degli angeli, come 'formae separatae' o 'puri spiriti', Rahner propone l'idea della pancosmicità degli angeli»¹⁷⁴.

Per il teologo brasiliano un'angelologia costruita con categorie di matrice aristotelica potrà essere forse suggestiva oltre che intellettualmente intrigante, ma non ha nulla a che vedere con l'Angelo del Nuovo Testamento. Nella visione «pancosmocentrica» l'Angelo avrà tutte le caratteristiche delle «intelligenze celesti separate» della fisica aristotelica, ma nessuna vera somiglianza con gli angeli biblici messaggeri di Dio. Secondo Terra Rahner sembra non accorgersi che l'angelologia filosofica scolastico-tomista da lui rigettata perché ancora troppo condizionata dal pensiero greco, in realtà condiziona non poco anche la sua visione dell'Angelo e lo allontana dalla proposta biblica. Inoltre, si chiede il teologo brasiliano, «perché gli angeli dovrebbero avere una presenza maggiore nel cosmo rispetto agli uomini?»¹⁷⁵. Per Terra non è chiaro, in particolare,

«in che modo nella sua teoria della pancosmicità, le creature angeliche siano relate al mondo materiale. Se la loro funzionalità cosmica è la stessa delle intelligenze celesti della

¹⁷² F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*, p. 9.

¹⁷³ Cfr. J.E.M. Terra, *Angelologia e metodologia teologica de Karl Rahner*, p. 110.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 107, 110.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 112.

fisica platonico-aristotelica, il loro non potrà essere un rapporto reale con la materia ma solamente un rapporto indiretto ed estrinseco. E questo risulta tanto più paradossale se si pensa che la principale intenzione programmatica dell'angelologia di Rahner era proprio quella di ripristinare, richiamandosi ai dati scritturistici sui 'principati e potestà', il legame essenziale ed intrinseco sussistente tra gli angeli e la materia, troppo a lungo dimenticato dalla angelologia tradizionale»¹⁷⁶.

Che dire di questa posizione critica del teologo brasiliano? Anzitutto che – oltre a Rahner – andrebbe a colpire anche la concezione degli angeli come «rettori del cosmo» proposta da Antonio Rosmini di cui citiamo una sola, emblematica, espressione:

«Riputiamo adunque che la dottrina degli angeli non possa costituire da sé sola una compiuta scienza filosofica, e però noi la esporremo insieme colla dottrina del mondo di cui gli angeli sono una parte»¹⁷⁷.

In secondo luogo va particolarmente apprezzato lo sforzo di Rahner: il suo approccio teorico è stato, in primo luogo, quello di dare un senso a molte affermazioni bibliche che vanno esattamente nella direzione da lui indicata. Ulteriormente e in modo encomiabile – come già aveva fatto Romano Guardini – Rahner ha cercato di attribuire un senso alla presenza di «potenze» così come è colta anche dal sentimento religioso non ancora approdato alla Rivelazione. Gli angeli (e di conseguenza i demoni) sono presenti prima che l'avvento del cristianesimo ne offrisse il senso compiuto. In ultimo, in modo prudente, Rahner ha proposto con la sua angelologia-demonologia una sorta di «cosmodicea» che può dare sostanza a una teodicea. Ciò che nel divino cosmo creato è potente e bello ha dietro di sé, oltre alla potenza divina, anche la potenza ordinatrice e finalizzatrice degli angeli: «Dove nella natura e nella storia compaiono ordini e strutture, unità di senso che – valutate almeno approssimativamente e senza preconcetti – non appaiono delle semplici composizioni meccanico-materiali 'dal di sotto', né sono ideati e prodotti dalla libertà dell'uomo, e tali unità di senso presentano anche per noi almeno le tracce di un'intelligenza e di una dinamica extra-umane, è ragionevole vederle fondate e guidate da tali 'principi'»¹⁷⁸ angelici. Ciò che nel mondo è invece tragico e incomprensibile (l'aspetto rovinoso,

¹⁷⁶ F. Nasini, *L'angelologia di Karl Rahner*, p. 10.

¹⁷⁷ A. Rosmini, *Prefazione alle opere metafisiche*, in A. Rosmini, *Psicologia*, ed. critica a cura di V. Sala, Roma 1988, I, p. 29, § 28. Sulla concezione rosminiana dell'Angelo cfr. S. Zucal, *L'Angelo nel pensiero contemporaneo*, Brescia 2012, pp. 555-566, in cui ho proposto anche un confronto con l'angelologia di Rahner che pure non conosceva questa sua singolare sintonia con il Roveretano.

¹⁷⁸ Voce «Angelologie», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, ted., I, p. 891; trad. it., «Angelologia», in K. Rahner - A. Darlap (edd), *SM*, it., I, col. 120.

violento e disordinato della natura) ha – forse – dietro di sé l’operato rovinoso dei demoni, di queste «‘potestà e virtù’ antagoniste all’interno del mondo»¹⁷⁹, che introducono il disordine in esso. Ordine e disordine nella natura e nella storia non sono soltanto opera umana ma anche opera angelica. E, non senza ironia in rapporto ai propri detrattori, Rahner può così affermare:

233

«Oggi, che fin troppo volentieri si considera ragionevole il pensiero che, data la enorme grandezza del cosmo, ci debbono essere degli esseri viventi intelligenti anche fuori della terra, l’uomo non dovrebbe *a priori* rifiutare come impensabili gli ‘angeli’, premesso che non vengano concepiti come una guarnizione d’aspetto mitologico di un cielo religioso, ma in primo luogo come ‘virtù e potestà (*Mächte und Gewalten*)’ del cosmo»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ibidem*; trad. it., *ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 892; trad. it., col. 121.