



**FRANCESCO STRAZZARI (ED.)**

*Dire Dio oggi*

*Sulle tracce di K. Rahner*

Pazzini, Villa Verucchio 2025

pp. 156, € 14,00

Il curatore del libretto collettaneo *I*scrive, nell'*Introduzione*: «Nel 2000 è stata portata a conclusione l'edizione delle sue *Opere complete*, iniziata nel 1989 dalla Karl Rahner-Stiftung ("Fondazione Karl Rahner") [...] Uno dei cinque editori delle *Opere complete*, Albert Raffelt, ha scritto giustamente, come riporta Andreas R. Batlogg: "Affinché questi oltre due metri (di volumi delle *Opere complete*) non restino un capitale infruttuoso, è molto importante che vengano letti e sviluppati a fondo nel mondo teologico attuale"» (7). Il libretto, umilmente, concorre a questa impresa necessaria per la Chiesa e per il mondo: con contributi diversi di esigenza contenutistica e di profondità spirituale e speculativa.

T. Halík apre la rassegna dei contributi, presentando una connessione tra l'epoca di Rahner – ossia quella del Concilio Vaticano II – e quella attuale – sinodale –, a fronte – rispettivamente – dell'approccio neoscolastico ideologizzante e distorto le dinamiche della fede, e del materialismo dogmatico ideologizzante e distorto le dinamiche della conoscenza scientifica: «Rahner [...] intendeva dire che, se vogliamo dare nuova vitalità alla forma istituzionale della Chiesa, dobbiamo anche dare nuova vitalità alla nostra "immagine di Dio" [...] le

sue parole sarebbero molto attuali e rappresenterebbero una sfida urgente anche per la riforma sinodale. L'immagine della Chiesa e l'immagine di Dio sono tra loro collegate. L'immagine dinamica della Chiesa sinodale, della Chiesa come processo, come cammino comune (*syn hodos*), presuppone una creativa visione processuale e relazionale del "mistero assoluto" che vede Dio come fonte e meta dell'intero dramma della creazione. Pertanto, un profondo rinnovamento sinodale presuppone e comporta una "rivoluzione nella teologia", come ne parla Papa Francesco, e questa rivoluzione richiede lo sviluppo, tra le altre cose, della dottrina della Trinità di Rahner e della "cristologia cosmica" di Teilhard de Chardin» (16-17). Quindi, Halík – nella prosecuzione del pensiero rahneriano – sostiene un «agnosticismo cristiano» autocritico e auto-relativizzante a favore del rispetto verso il Mistero di Dio e un «ateismo critico» decostruente un certo tipo di teismo idolatrico: in luogo della metafisica tradizionale, per una maggiore efficacia e utilità a servizio della fede e della teologia attuali.

L. Van Looy, partendo dall'osservazione di Rahner secondo cui «non si parla abbastanza di Dio» (23) e che i "lontani" ne parlano di più, e – infine – che sempre Rahner afferma «che

il futuro della fede sarà mistico o non sarà» (23), parla di un Dio vicino e misericordioso che vive in mezzo a noi: «Forse una volta, nel passato, si pensava che Dio fosse presente nella parola del vescovo o del parroco, mentre lo sviluppo odierno ci convince che è nella comunità dei credenti che Dio è presente e ci parla» (29).

S. Dianich discorre di un Dio possibile – nel solco biblico dell’anarchismo verbale e dell’aniconismo fondamentalista –, fuori della gabbia dorata delle certezze scientifiche dell’uomo tecnologico, nello spazio della meraviglia e dello stupore: fuori dell’immagine e dell’idea di un dio, di un qualche essere trascendente; in una intuizione oltre la concettualizzazione e la oggettivazione del dato. Scrive: «L’uomo ha bisogno di respirare nell’atmosfera del possibile, dell’ulteriore, dell’altro e dell’Altro. Qui Dio è possibile. Non come un soggetto in più fra i tanti che compongono l’esistente, ma come possibilità che germoglia, quasi ne fosse l’ombra luminosa, da ciascuna delle cose» (45).

V. Bercea realizza un confronto tra la Chiesa greco-cattolica romana nel martirio – sotto il regime comunista sovietico (1948-1989) – e la teologia rahneriana del silenzio di Dio – segnatamente, nell’opera *Tu sei il silenzio* –, attraverso la narrazione sintetica di tre esperienze di vita “martiriale” – rispettivamente: di un parroco, di un vescovo e di un professore universitario – nella lotta tra il *mysterium iniquitatis* e il *mysterium pietatis* operanti nel mondo: «L’assenza effettiva della Chiesa greco-cattolica dai lavori ufficiali del Concilio ecumenico Vatica-

no II può essere interpretata nella dimensione della “teologia del silenzio,” che aiuta a comprendere il “silenzio di Dio” e il silenzio degli uomini e apre la porta ad un’altra dimensione della teologia dell’agire ecclesiale, il martirio nella Chiesa. Dio opera nel mondo e l’uomo risponde all’amore divino in una maniera più forte, più profonda e speciale sotto forma della confessione della fede, del martirio, nel silenzio [...] Questa teologia del martirio parla dell’immagine di Dio e del rapporto tra l’uomo e Dio, il quale può essere compreso nella sua vera dimensione solo alla luce di queste “Parole nel silenzio”, di cui parlava Rahner» (59).

J. Martínez Gordo, citando la denuncia di Rahner nei confronti dei teologi, secondo cui questi preferiscono criticare e proporre cambiamenti delle strutture ecclesiali anziché parlare di ciò che chiamiamo “Dio”, motiva – autobiograficamente – la propria fede come un deista-panenteista razionalmente significativo e – ad un tempo – un teista Gesù-cristiano: a partire dai dati o prove scientifico-empiriche. Di fatto, partendo da evidenze astrofisiche, da evidenze della proto-biologia, e dalle prove dell’antropologia culturale, giunge alla consistenza razionale di “Dio” come “unità”: «La singolarità della congiunzione che si può vedere dalle evidenze che si stanno raggiungendo in conoscenze tanto disparate come l’astrofisica, la proto-biologia e l’antropologia culturale, mi permette di sostenere che, quando dico “Dio” mi riferisco, precisamente, all’unità o all’articolazione di materia e leggi; di regolarità e asimmetria; di semplici-

tà e complessità o di autoreferenzialità ed ex-centralità. E che di questa unità, congiunzione o “mistero” si può parlare in modo razionalmente significativo, semplicemente perché è una caratteristica propria di tutta la realtà» (87-88). L'adesione di Gordo al “relativo assoluto” che è il teismo “Gesù-cristiano” viene esposta come fondata sui tre monti che costituiscono l'ossatura della vita di Gesù di Nazareth, in cui si constata una sorprendente unità di umanità confortante e provocatoria che caratterizza ciò che chiamiamo “Dio”: «Penso che ciò che percepisco come carezze o mormorii di Dio a non pochi risulti una provocazione che rasenta l'irrazionalità. Lo accetto. Nel “Gesù-cristianesimo” c'è sempre stato un certo e inevitabile eccesso o, se si preferisce, un punto di quella che oso chiamare “benedetta follia”: c'è sul monte delle Beatitudini con il suo impegno per i paria. C'è, senza dubbio, sul Calvario e nelle sue attualizzazioni provocatorie e stimolanti. E anche senza dubbio sul Monte Tabor, in questa occasione, come eccesso di vicinanza, di amore e di generosità. A me importa questo Dio con i suoi “eccessi”; tra le altre ragioni, perché mi permetterebbe di vivere – se mi toccasse – come diceva Pedro Casaldàliga – “di fallimento in fallimento, fino alla Speranza finale”» (90-91).

A. Torres Queiruga presenta sinteticamente e giustifica la riflessione teologica di Rahner sul mistero trinitario: a fronte delle accuse di altri teologi. Anzitutto, a riguardo del metodo trascendentale come esigenza di verifica del discorso trinitario nell'es-

sere umano radicale: «Solo quando si parte da una visione astratta della trascendenza divina si può pensare che questo attenti alla profondità del mistero di Dio (benché sia necessario constatare che, sfortunatamente, questa visione continua ad essere alimentata dallo schema immaginativo di una iper-trascendenza divina che si considera ineffabile per immaginarla separata). In realtà, partendo dall'origine nella creazione per amore, il rimando all'intimità umana apre alla profondità del mistero divino, ma non per una ineffabilità vuota, ma perché in essa si annuncia – si rivela – la ricchezza concreta della sua pienezza infinita e abissale» (99-100). Poi, Queiruga tratta della rahneriana progressiva *reductio in mysterium* al tema trinitario, come un processo di semplificazione e di austerità: «Rahner non pretendeva essere restrittivo, ma riprendere l'interpretazione nella misura che giudicava possibile *fondarla teologicamente* a partire dall'esperienza rivelatrice. Questo spiega il suo infaticabile lavoro ermeneutico, cercando di rileggere criticamente i dati della rivelazione, alla ricerca di espressioni nuove e prospettive attualizzate. Si propose fin dall'inizio di risituare la stessa trattazione sistematica eliminando la separazione tra i trattati riguardo a Dio, opponendosi alla divisione tra il *De Deo uno* e il *De Deo trino*. E, più concretamente, sono pochi i temi e i concetti che non abbia tentato di rivedere e tradurre in maniera che risultassero significativi nella cultura attuale» (103). Rahner aveva una consapevolezza estrema della nuova situazione culturale che esigeva

un nuovo inizio della teologia trinitaria, tornando all'esperienza originaria. Da qui, le sue formule brevi della fede: «riducendo le spiegazioni all'osso, quasi come una sorta di discorso di addio, insistendo su Dio come mistero, puntano a questa direzione» (105). L'«ultimo Rahner» – secondo Queiruga – fu una sorta di Mosè impedito di entrare nella terra promessa, che vide i necessari e fecondi sentieri futuri della riflessione teologica, nella rottura con il pensiero scolastico: il nuovo concetto di rivelazione, essenzialmente la «riserva apofatica» nei confronti di affermazioni riguardanti Dio in sé stesso oltre l'intima esperienza umana, senza radicamento vivo in essa; e l'unità indissolubile naturale-soprannaturale, contro la «vecchia ipotesi immaginaria del Dio separato che dovrebbe «venire e raggiungere» l'essere umano per rivelarsi a lui e comunicare con lui» (109).

M. Naro sottolinea che Rahner – sin dal suo *Saggio di uno schema di dogmatica* – ha sostenuto una dogmatica cattolica essenziale ed esistenziale – contro gli squilibri intellettualistici della manualistica scolare, d'impianto neoscolastico –, secondo un'interpretazione processualista del «*Deus semper maior*» del Lateranense IV, oltre la necessità e la staticità di un'idea metafisica di Dio: «Dio comunica Se stesso per essere sempre più di Se stesso e, più esattamente, per essere così sempre più Se stesso. Tutto ciò è e resta gratuito e grazioso per il destinatario del suo dirsi e del suo darsi» (118). Considerato come altissimo rappresentante della c.d. «Maréchal-Schule», Rahner – nel saggio *La Trinità* – affer-

ma il *Grundaxiom*, secondo cui la rivelazione del mistero trinitario implica e presuppone una comunicazione ontologico-reale della realtà rivelata come tale agli uomini e non una pura comunicazione verbale che non muta il reale rapporto comunicante e il destinatario – oltrepassando la *Denzingertheologie* –: «per Rahner [...], come per Maréchal, il piano ontologico e quello gnoseologico si corrispondevano perfettamente, il secondo rappresentando il versante intelligibile del primo, pur sempre metafisicamente inevidente» (121). Da qui, una sorta di decostruzione rigenerativa del lessico teologico-trinitario.

K. Appel – sul solco del bellissimo saggio di Rahner *A proposito del nascondimento di Dio*, ove si affronta il modo in cui Dio si rivela nel suo ritiro: tanto che non può essere etichettato con un nome –, infine, riflette sul fatto che il nascondimento è sinonimo dell'apertura e della trascendenza dell'esistenza umana, e tesse una comparazione possibile tra Hegel e Rahner, concludendo così: «Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel mostra più chiaramente di Rahner il percorso di disperazione che l'io moderno deve intraprendere per creare spazio alla fede nel Dio vivente. Questo va di pari passo con la decostruzione della pseudo-divinità, che definisce il nostro mondo, cioè la morte. La strada che conduce a ciò passa attraverso l'estraneo e l'Altro, in ultima analisi attraverso la storia concreta e la conoscenza della vulnerabilità umana, sia in senso fisico che morale. Rahner ha simpatizzato con questo senza aver letto Hegel in dettaglio, come dimo-

stra, tra l'altro, la sua ricezione positiva della teologia della liberazione. Essa sa che non si incontra la potenza della morte solo nella contemplazione, ma anche nell'esperienza sensuale-materiale dell'Altro e della sua storia. Tuttavia, laddove rimane teologia, sa anche che il futuro assoluto è sempre un dono di Dio, che non può mai essere prodotto da un io umano. Lo sa anche il sapere assoluto e quindi, per Hegel come per Rahner, «l'ultima

parola come la parola originaria è una parola del Dio vivente» (148).

Questo libretto – in conclusione – puntualizza alcune emergenze teologico-culturali rahneriane che non possono essere assolutamente disattese, perché la Chiesa viva la transizione epocale all'altezza dell'eredità conciliare. In ciò, può offrire un inizio di un approfondito dibattito.

*Fausto Gianfreda SJ*