

VERITÀ E STORIA NELLA TEOLOGIA TRINITARIA DI K. RAHNER

I. LA FORMA ORIGINALE DELLA VERITÀ CRISTIANA

La storia della teologia registra la periodica riesplorazione della discussione sulla scientificità che il sapere teologico si attribuisce. Il fenomeno ha il suo ovvio fondamento nella costante revisione a cui sono sottoposti i parametri generali, in base ai quali, entro le diverse culture, si crea un certo consenso attorno al criterio della scientificità. L'ultimo episodio culturale, che ha chiamato in causa anche la teologia, è la crisi dell'ermeneutica prodotta dalle teorie critiche della società. La teologia, che non aveva ancora portato a conclusioni soddisfacenti il suo confronto con i principi dell'ermeneutica, ha dovuto affrontare urgentemente le aggressioni provenienti dalle teorie critiche (1).

Proprio questo recente episodio ha riproposto con forza alla teologia il compito di chiarire la forma originale, con cui la fede accede alla verità, dando vita ad un sapere che, per quanto in continuità con le condizioni generali del sapere umano, presenta delle irrinunciabili specificità. La preoccupazione apologetica di sottolineare la continuità, attenuando la specificità, per facilitare il dialogo con una determinata concezione culturale della verità, risulta a lungo andare controproducente, perché si risolve in una tendenziale vanificazione della fede nella cultura. Se per la teologia precedente il pericolo era quello di farsi catturare dalle preoccupazioni intellettualistiche del razionalismo moderno, per la teologia attuale, che cerca un confronto con le teorie critiche, il pericolo proviene da una concezione anti-intellettualistica della ragione, intesa in senso prassistico, come consenso empirico maturato entro un certo contesto sociale. Diventa suadente per la teologia la tentazione concordista di trascurare nella realtà della fede l'aspetto conoscitivo, per enfatizzare l'aspetto pratico di consenso operativo, prodotto nella comunità dei credenti dalla forza dello Spirito. La fede tende a ridursi a un atteggiamento antropologico, quella che si dice la *fides qua*, che stenta a chiarire i propri legami con la realtà oggettiva di Gesù, come evento definitivo della rivelazione, quella che si dice la *fides quæ*. L'attenuazione del legame con l'evento cristiano

(1) Cfr. la presentazione critica di questa vicenda in G. ANGELINI, G. COLOMBO, P. A. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica, teoria*, « Teologia » 1 (1976) 5-35; 91-134.

espone la fede al rischio di non riuscire più a distinguersi specificamente da altri generici atteggiamenti antropologici, mediante i quali viene operata la critica della società. Rimane il legame con lo Spirito, ma è uno Spirito non chiaramente definito nel suo rigoroso carattere « cristiano », di realtà, cioè, totalmente relativa alla storia di Gesù.

Occorre, invece, che la teologia evidenzi la figura epistemologica originale, che il sapere della fede assume proprio in riferimento all'evento di Gesù.

L'originalità può essere sinteticamente ravvisata nello speciale rapporto che viene attuato nella realtà di Gesù tra la Verità trascendente e gli eventi storici. Un certo rapporto viene già istituito dalla ricerca incondizionata della verità da parte dell'uomo. Questa ricerca è una condizione trascendentale dell'esistenza umana, si dà, cioè, col darsi stesso dell'uomo e si attua paradossalmente in quegli atti stessi, con cui l'uomo pretende di negarla. Questa apertura trascendentale alla verità, in tensione tra la Verità trascendente e le forme storico-categoriali, in cui si attua l'esistenza umana, manifesta tra queste e quella un complesso rapporto, che è insieme di radicale alterità e di intensa comunicazione. Ma si tratta di un rapporto di principio, aprioristico, indeterminato, che non può dedurre e nemmeno prevedere le determinazioni concrete mediante le quali la Verità trascendente, comunicandosi effettivamente alla storia, manifesta chiaramente la natura della propria alterità.

La fede, riconoscendo in Gesù l'evento assoluto della salvezza, confessando, cioè, in lui, l'unità di un evento storico e della salvezza assoluta, proclama che la storia di Gesù rivela definitivamente le leggi della comunione e della trascendenza, che intercorrono tra la Verità assoluta e la storia.

La teologia, come *scientia fidei*, come riflessione critico-scientifica sul sapere della fede, ha quindi il compito di mettere in luce il posto che ha la storia di Gesù in quella complessa figura epistemologica costituita dall'atto del credere. Questo compito spetta anzitutto alla teologia fondamentale, non solo nella prospettiva della apologetica classica, che esibisce le prove della esistenza storica di Gesù e raccoglie i motivi di credibilità, che raccomandano Gesù come ambasciatore accreditato da Dio stesso, ma anche e soprattutto nella linea della rinnovata epistemologia teologica che, nel ricercare la natura specifica del sapere della fede, si imbatte necessariamente nella storia di Gesù come oggetto specifico di tale sapere.

Questo compito, però, spetta anche alla teologia speciale che, nel delineare i singoli temi teologici, deve tener conto dei contenuti provenienti dalla storia di Gesù. Si può anzi ipotizzare un reciproco influsso benefico tra teologia fondamentale e teologia speciale: i criteri generali elaborati dalla teologia fondamentale possono dare un'impronta cristologica più coerente allo svolgimento dei trattati della teologia speciale, mentre una corretta trattazione cristologica dei singoli temi della teologia dialettizza e perfeziona i criteri generali.

È questa la strada che intendiamo imboccare, scegliendo come tema esemplificativo il trattato della Trinità. Per la problematica, che stia-

mo esaminando, ci pare questo l'argomento più significativo, perché tematizza appunto il rapporto tra la storia della salvezza cristiana e il mistero del Dio Trino come suo fondamento originario e trascendente. La teologia attuale affronta questa tematica nella discussione che si riferisce ai rapporti fra la Trinità economica e la Trinità immanente ⁽²⁾.

Gli scritti più stimolanti su questo argomento rimangono ancora quelli di K. Rahner, ripresi sistematicamente nel saggio di teologia trinitaria dal titolo: *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis*, ediz. it. vol. 3, Brescia 1969, pp. 401-507 ⁽³⁾.

La presentazione critica di questo saggio suggerisce spunti utili alla questione della storia di Gesù nel sapere della fede e della teologia.

Seguiamo passo passo le tre parti del saggio, premettendo l'indicazione dei presupposti della teologia trinitaria rahneriana e concludendo con alcuni rilievi, che ci offriranno anche l'occasione di recensire la critica mossa al Rahner da G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ*, Paris 1969, pp. 171-228.

II. I PRESUPPOSTI DELLA TEOLOGIA TRINITARIA DI K. RAHNER

Ci dobbiamo limitare a indicare poco più che i titoli di intere trattazioni, che dovrebbero essere svolte per delineare il quadro teologico entro cui nasce il saggio sulla Trinità. Ogni punto meriterebbe un'ampia discussione. Per ora enunciamo a modo di tesi i momenti nodali della teologia rahneriana, riproponendoci di riprendere e discutere i punti più direttamente legati al tema trinitario sia nella presentazione del saggio sia nei rilievi critici.

1. *La dimensione antropologica della rivelazione*: la rivelazione, intesa come automanifestazione storica di Dio, non presuppone il destinatario già costituito a prescindere da essa, ma comporta la costituzione del destinatario come primo momento di essa, anche se il rap-

(2) Per la riscoperta del tema nella teologia attuale, gli orientamenti principali e la bibliografia rinviano alla nostra voce *Dio*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, vol. I, pp. 691-704.

(3) Ci riferiamo alla edizione italiana, anche se presenta molti difetti. A parte i molti errori tipografici e il linguaggio generalmente rigido e acerbo, alcuni punti oscurano il senso del testo originale. Per limitarci a qualche esempio, la prima coppia di condizioni trascendentali dell'autocomunicazione divina *Herkunft-Zukunft* viene tradotta in vari modi (inizio-futuro, origine-avvenire) che, però, non traducono l'aspetto dinamico del cominciamento e del compimento.

La formula sistematica della Trinità economica viene così tradotta a p. 482: « L'autocomunicazione divina avviene in unità e distinzione nella storia (della verità) e nello spirito (dell'amore) », mentre parrebbe meglio tradurre: « L'autocomunicazione divina avviene in unità e distinzione nella storia (cioè nella verità) e nello spirito (cioè nell'amore) ». Nella nota 18 di p. 483 si parla di « fatti causali » e di « pura causalità », che invece sono « fatti casuali » e « pura casualità ».

A p. 485 i termini *Selbstvermittlung* (che indica l'automediazione interna alla vita divina) e *Selbstmitteilung* (che indica l'autocomunicazione esterna) vengono tradotti con l'unico termine « comunicazione ».

porto del destinatario con la rivelazione non comporta elementi necessari: la rivelazione è indeducibile dalle condizioni antropologiche, ma, nel medesimo tempo, è rintracciabile in esse.

2. *L'antropologia trascendentale*: l'uomo, studiato non nelle realizzazioni categoriali ma nelle condizioni trascendentali della sua possibilità, si presenta come l'uditore della parola, cioè come aperto all'Assoluto, la cui parola, sia che venga insindacabilmente trattenuta nel silenzio di Dio, sia che venga gratuitamente detta nella storia, costituisce il punto di riferimento fondamentale per una intelligibilità dell'uomo stesso.

3. *Lo statuto epistemologico della teologia*: il metodo teologico evidenzia il coinvolgimento atematico dell'uomo nell'evento della fede e in tutti i singoli asserti, in cui la fede si articola. Questa dimensione antropologica della teologia emerge dal confronto tra due aspetti correlati della situazione soprannaturale, in cui l'uomo è collocato da Dio in questo ordine storico di autocomunicazione divina: da un lato stanno le condizioni aposterioristiche, storico-oggettive della rivelazione; dall'altro stanno le condizioni aprioristiche, esistenziali dell'umano accoglimento degli eventi storici.

4. *La Cristologia*: sviluppa appunto la riflessione sulle condizioni aposterioristiche: sono quelle emergenti dalla storia di Gesù, considerata sullo sfondo della generale storia umana. L'incarnazione viene colta in tensione tra la relazione con la gratuita decisione di Dio, che si autocomunica, e la relazione con le strutture trascendentali dell'uomo, che accoglie l'autocomunicazione di Dio.

5. *L'antropologia soprannaturale*: sviluppa invece le riflessioni sulle condizioni aprioristiche dell'accoglimento: sono quelle collegate con ciò che Rahner chiama il soprannaturale esistenziale, cioè quella situazione di comunione col Dio che si autocomunica e che sono date, in questo ordine storico, con l'esistere stesso dell'uomo e precedono le singole forme concrete in cui storicamente si articolerà il rapporto dei singoli uomini con l'evento di Cristo.

Questi punti, che tendono a cogliere i nessi tra la trascendenza e la comunicazione storica di Dio, impongono e insieme condizionano il discorso sul mistero di Dio come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza.

III. METODO E STRUTTURA DEL TRATTATO « DE DEO TRINO »

La prima sezione del saggio rahneriano (cfr. pp. 402-438) analizza l'attuale situazione del trattato della Trinità per metterne in luce le aporie e porre così l'esigenza e le premesse per un superamento.

Il discorso parte da una constatazione, avanza una ipotesi e perviene a una conclusione.

La constatazione è che, nonostante i tentativi fatti dagli studiosi antichi e moderni del dogma trinitario, la dottrina trinitaria rimane impenetrabile a ogni rinnovamento proveniente dalla esigenza di ricollocarla nel contesto della rivelazione economico-salvifica.

L'ipotesi è che c'è un anello mancante tra i dati offerti dalla economia e i principi sistematici elaborati dalla dottrina trinitaria: l'anello mancante è una interpretazione sistematica della Trinità economica, che offra i punti di riferimento per l'interpretazione sistematica della Trinità immanente.

La conclusione è che si deve elaborare un concetto sistematico di Trinità economica e non lasciare il compito sistematico alla sola trattazione della Trinità immanente.

Il discorso è svolto in otto punti:

1. Si documenta l'isolamento della dottrina trinitaria sia in sede di pietà del popolo cristiano sia in sede più propriamente teologica. La documentazione, puntuale e puntigliosa, fa riferimento a una situazione abbastanza nota, che qui non richiamiamo.

2. Espressione di questo isolamento e delle aporie in esso contenute è la divisione manualistica tra il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino*. La precedenza del *De Deo Uno* sul *De Deo Trino* porta a costruire quest'ultimo trattato in riferimento non ai dati provenienti dalla economia salvifica ma ai problemi posti dall'unità di Dio, intesa in un modo filosofico, sganciato dal dato rivelato.

3. Come si esce da questa situazione aporetica? Il Rahner annuncia il principio fondamentale, il *Grundaxiom*: la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa. Ma è provabile il *Grundaxiom*? C'è almeno un caso sicuro in cui una realtà economica è anche unitariamente realtà immanente in Dio, cioè il caso dell'incarnazione. Ma è un caso così atipico, isolato, unico, che non si possa ricavare da esso qualche legge più generale, estensibile a tutta l'economia salvifica?

Occorre approfondire la riflessione sull'incarnazione.

4. A ben pensare infatti l'incarnazione non è l'unico caso, ma un caso di un rapporto più vasto. Contro coloro che sostengono che l'unico rapporto proprio tra Dio e una realtà fuori di lui sia il rapporto ipostatico, Rahner fa notare che non c'è identità esclusiva tra comunicazione propria di Dio e comunicazione ipostatica. Si possono infatti pensare anche altre forme di comunicazione propria, sul tipo della causalità formale, che non richiedono necessariamente un rapporto ipostatico.

5. In effetti la recente teologia della vita di grazia va sempre meglio affermando il carattere proprio e non solo appropriato della inabitazione.

Infatti, integrando lo schema interpretativo della causalità efficiente con quello della causalità quasi-formale, la teologia arriva a conclu-

dere che c'è un rapporto tra i modi differenti, in cui Dio si comunica a noi, e delle differenze che sono in Dio stesso, dal momento appunto che Dio è causa formale di ciò che avviene in noi. Il Rahner cerca anche di precisare queste differenze, dapprima economiche, ma poi anche immanenti in Dio. Esaminando l'autocomunicazione di Dio nella vita di grazia, si possono distinguere tre aspetti:

- l'autopartecipato è indisponibile;
- si rende però presente come parola e signoria della storia;
- suscita e ottiene una accettazione.

Orbene questi tre aspetti dal punto di vista economico sono realmente distinti: l'origine, l'attuazione e l'accettazione della autopartecipazione rinviano a vere differenze. Ma, poiché appunto si tratta di *auto-partecipazione*, occorre dire che questi modi differenti non sono solo modi economici (contro il modalismo), né realtà intermedie (contro l'arianesimo), ma corrispondono a reali differenze in Dio stesso: la trinità dell'atteggiamento di Dio verso noi è trinità in sé.

6. Dopo questo anticipo concentrato del discorso, che verrà ampiamente svolto nella terza sezione, il Rahner suggerisce qualche significativa conseguenza metodologica:

— collegamento della Trinità con la storia salvifica di grazia e di gloria beatifica;

— collegamento della Trinità con la storia veterotestamentaria e, più in genere, con la storia di tutta l'umanità: la Trinità, infatti, è anche evento economico-storico, in connessione con gli eventi di tutta la storia umana e, in particolare, con gli eventi di quella storia biblica ordinata da Dio stesso alla pienezza storica del Nuovo Testamento;

—eliminazione di malintesi triteismi nel concepire la tripersonalità di Dio: difatti la nozione di persona divina troverebbe nella storia salvifica il suo vero significato, di là da concezioni non storico-rivelate surrettiziamente introdotte.

7. Un'altra conseguenza è una possibile ristrutturazione dei rapporti tra *De Deo Uno* e *De Deo Trino*: il *De Deo Uno* dovrebbe approfondire l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito o, se si vuole, la divinità del Padre partecipata al Figlio e allo Spirito.

8. Infine si comprenderebbe meglio la « misteriosità » della Trinità, in un duplice senso: la Trinità è mistero nel senso dell'amore che misericordiosamente si avvicina all'uomo; la Trinità non è *un* mistero tra i tanti, ma è *il* mistero, che si manifesta in tutti i misteri cristiani, che appunto esplicitano la trinitaria autocomunicazione del Dio trinitario.

IV. LINEE FONDAMENTALI DELLA DOTTRINA DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO SULLA TRINITÀ

Nella sezione seconda il Rahner presenta una sintesi della dottrina tradizionale (cfr. pp. 439-465). Non la seguiamo in tutte le sue articola-

lazioni; ma ci pare importante rilevare alcune sottolineature problematiche, che già preludono ai temi, che saranno affrontati nella terza sezione.

1. Nel presentare la natura di « mistero » che compete alla Trinità, si richiama quanto è già stato detto poca sopra: la dottrina tradizionale ha insistito sulla « sovrarazionalità » del mistero, la quale però va integrata in una visione storico-salvifica.

2. Le processioni vengono presentate come interpretate dogmaticamente sul livello della vita immanente di Dio, ma collegate euristica-mente con l'annuncio biblico delle missioni. Il rapporto tra i due aspetti, non chiaramente illustrato dalla dottrina tradizionale, esige una rinnovata riflessione.

3. Nel presentare le relazioni si insiste sulla necessità di non vederle solo come soluzione logica dei problemi posti dal confronto tra trinità e unità di Dio, ma come interpretazione della dimensione ontologica di Dio.

4. La dottrina ecclesiastica sulle persone divine viene proposta nella sua rigorosa modalità logico-formale: la predicabilità ai tre divini di un concetto comune, come quello di persona, dipende dal fatto che i tre divini hanno in comune la natura divina e non da contenuti comuni rintracciati alla luce della nozione filosofica di persona. In realtà, il motivo per cui il Padre è persona è esattamente l'opposto di quello per cui lo è il Figlio: il Padre è persona come originante, il Figlio come originato. Questo apre il discorso, che verrà ripreso nella sezione terza, sulla possibilità di designare le tre persone divine con altri nomi.

5. Infine il discorso sulle appropriazioni si sforza di ricordare che esistono anche le comunicazioni proprie di Dio, quando è in gioco Dio non come causa efficiente, ma come causa formale; e che, anche nelle attività comuni *ad extra*, ogni persona divina è coinvolta secondo il modo personale proprio di partecipare all'unica natura divina.

V. SCHEMA SISTEMATICO DI UNA TEOLOGIA TRINITARIA

La terza sezione delinea un abbozzo di ripensamento sistematico (cfr. pp. 466-502).

Seguiamo i sette punti in cui si articola il discorso.

1. Si pongono alcune premesse, tese a giustificare il carattere parziale del lavoro che si intende fare: il teologo non è obbligato a fare tutto, ma può rinviare ad altri studi il discorso completo, limitandosi a svolgere qualche aspetto parziale particolarmente significativo.

2. Viene sviluppato il *Grundaxiom*. Lo sviluppo avviene in tre tappe.

Prima tappa: si spiega anzitutto l'importanza della elaborazione di una nozione sistematica di Trinità economica. Infatti per fare un discorso organico sulla Trinità immanente occorre anzitutto cogliere una certa organicità anche a livello economico, superando una concezione frammentaria dei fatti salvifici. Per pervenire a questa nozione sistematica di Trinità economica si dovrebbe svolgere una analisi della Cristologia e della Pneumatologia. Il cammino, lungo e complesso, che pur viene ritenuto importante, si pensa tuttavia di poterlo accorciare, elaborando una nozione preliminare e orientativa di Trinità economica in base a due principi, che vengono esplicitati nella seconda tappa.

Seconda tappa: vengono proposti due principi:

— l'autocomunicazione di Dio, per essere veramente *auto*-comunicazione comporta libertà quanto al fatto, ma non quanto ai modi. Cioè: Dio è libero di autocomunicarsi o di non autocomunicarsi; ma, se si autocomunica, è il Verbo che attua la manifestazione ed è l'uomo che viene suscitato come destinatario.

Il Rahner infatti pensa che, se qualsiasi persona divina, anche diversa dal Verbo, può incarnarsi in qualsiasi creatura, anche diversa dall'uomo, cioè se c'è piena intercambiabilità tra i dati dell'evento dell'autocomunicazione, non si capisce più in che senso questo evento è vera rivelazione di ciò che Dio è in se stesso;

— i modi dell'autocomunicazione divina fanno riferimento alle condizioni antropologiche trascendentali rintracciabili nel destinatario dell'autocomunicazione stessa. L'attenzione deve quindi concentrarsi sull'analisi di tali condizioni.

Terza tappa: viene fatta l'analisi delle condizioni trascendentali di una possibile autocomunicazione di Dio alla storia umana. Anche se sullo sfondo si intravedono le forme storiche dell'autocomunicazione divina, il Rahner crede di poter restare nell'ambito delle condizioni ipotetiche, trascendentali della possibile autocomunicazione. L'analisi comporta due momenti.

— In primo luogo si individuano quattro coppie di termini, che descrivono il dinamismo trascendentale dell'autocomunicazione divina: in generale, si può dire che ci sarà un *avvio* e un *compimento*; più in particolare, l'avvio avrà il carattere di *storia* e il compimento il carattere di *trascendenza*; ancor più in particolare, l'avvio storico sarà una *offerta*, mentre il compimento trascendente sarà un *accoglimento*; infine, ancor più in particolare, l'offerta assume le caratteristiche della *verità* (intesa non come annuncio di proposizioni vere, ma come gratuito venir alla luce di ciò che è nascosto nel segreto di colui che diventa manifesto), mentre la accettazione assume le caratteristiche dell'*amore* (inteso come rinuncia a ogni possessività e come dedizione incondizionata a quella presenza che, da nascosta, viene gratuitamente alla luce).

— In secondo luogo si cerca un rapporto tra i primi termini e i secondi termini delle quattro coppie: già la presentazione da noi fatta suggerisce la continuità tra avvio-storia-offerta-verità e tra compimento-trascendenza-accoglimento-amore. Il Rahner riconosce il carattere orientativo ed esemplificativo di queste analisi. Ci possono essere altre

coppie. Comunque quelle evidenziate gli sembrano corrispondere alla realtà dell'autocomunicazione divina, la cui nozione sistematica quindi si può riassumere nell'enunciato: l'autocomunicazione divina avviene in unità e distinzione nella storia (cioè nella verità) e nello spirito (cioè nell'amore). Il termine « spirito » sembra ben riassumere l'idea di compimento trascendente e accogliente di fronte all'offerta storica.

3. Dalla nozione sistematica di Trinità economica occorre passare alla nozione sistematica di Trinità immanente. Il senso di questo passaggio è spiegato nella importante nota 18 della p. 484: avendo rintracciato le modalità trascendentali dell'autocomunicazione divina non si può dire di avere dedotto dall'uomo la Trinità immanente. L'analisi della Trinità economica ha comportato la ricerca di modalità trascendentali *una volta avvenuta la rivelazione divina*, modalità, condizioni, che non sono deducibili dalla esperienza dell'uomo. Tra il dedurre qualcosa dall'*a-priori* e il lasciare l'*a-posteriori* in una frammentaria casualità sta una terza possibilità, cioè riconoscere l'*a-priori* nell'*a-posteriori*, riconoscere che non c'è stata casualità nell'agire di Dio colto *a-posteriori*.

4. Non basta passare dalla trinità economica alla trinità immanente, ma occorre anche fondare quella in questa. La fondazione si articola in tre asserti fondamentali:

— il primo fonda le due autocomunicazioni salvifiche dell'unico Dio nelle due automediazioni interne alla realtà di Dio in se stesso;

— il secondo coglie in « *ciò che* » viene mediato e comunicato, implicante « *coloro che* » sono coinvolti nella auto-mediazione-comunicazione, la « natura » di Dio;

— il terzo sottolinea il carattere « *relativo* » delle differenze tra i tre partecipanti dell'unica natura divina. Così la relazionalità non è solo uno strumento logico per conciliare unità e trinità in Dio, ma la qualifica ontologica prima e decisiva della natura divina.

5. Di qui è possibile partire per un ripensamento del concetto di « persona » divina. Il Rahner avanza due difficoltà e fa una proposta.

— Le aporie del concetto di persona sono generali e particolari. Le aporie generali sono quelle proprie di ogni nome comune usato per designare i tre divini: la designazione avviene in base a criteri logico-formali di predicabilità e non in base ai contenuti del nome predicato dei tre divini. Le aporie particolari dipendono, nel caso specifico del nome « persona » dal contenuto coscienzialistico-psicologistico che esso ha acquisito nella cultura contemporanea e che potrebbe indurre a concezioni triteiste.

— La proposta allora è quella di introdurre un nome nuovo che, mentre rispetta le medesime regole di predicazione formale, suggerisca una interpretazione contenutistica meno ambigua, meno dipendente dalle variabili culturali e più vicina alle sollecitazioni bibliche.

Tale nome è « *modo di sussistenza* »: esso, negativamente, può sottrarsi all'accusa di modalismo, una volta che i « modi » vengano rico-

nosciuti non solo come economici, ma anche come immanenti in Dio; positivamente, può prestarsi meglio a suggerire l'idea di una pluralità relativa e reciproca di partecipazioni alla unica realtà di Dio.

6. A questo punto il Rahner introduce un *excursus* sul senso della dottrina classica circa l'immagine psicologica della trinità.

— In primo luogo è riconosciuta la pertinenza di questa immagine, come esponente il legame che si instaura tra le due modalità dell'auto-comunicazione divina, proclamata dalla rivelazione, e le due modalità dello spirito umano colte da una esperienza dello spirito stesso.

— In secondo luogo, però, si pongono due condizioni di tale pertinenza: cioè, che l'analogia non abbia il carattere di una deduzione necessitante; e che cerchi di esplicitare i rapporti non solo con le processioni immanenti, ma anche con le missioni economiche.

7. Concludendo il Rahner riconosce il carattere provvisorio dello schizzo, che dovrebbe essere integrato con le analisi della Cristologia e della Pneumatologia; ma, nel medesimo tempo, afferma che questo abbozzo può legittimamente precedere tali analisi e anzi può servire per elaborare meglio i trattati relativi alle missioni del Cristo e dello Spirito.

VI. LA CRITICA DI G. LAFONT

Presentiamo dapprima la puntuale critica del Lafont per intervenire poi criticamente sulla critica stessa.

La critica si dispiega in tre passaggi: da una critica esterna si passa a una critica interna, per giungere a una critica radicale.

1. Si comincia con una critica estrinseca, cioè mediante un confronto con la tradizione teologica. Il Lafont vede riecheggianti in Rahner due punti significativi della tradizione prenicena e postnicena, cioè rispettivamente il discorso sui rapporti tra *Lógos endiáthetos* e *Lógos prophorikós* e il discorso dei Cappadoci (soprattutto del Nisseno) sui *trópoi tès hypárxeos* (modi di sussistenza). Però, quanto al primo punto, Nicea ha imposto di dire che, oltre all'ordine della derivazione del *Lógos* dal Padre, c'è anche l'ordine della consostanzialità; quanto al secondo punto, i Cappadoci mantengono viva una dialettica tra un linguaggio delle ipostasi, con le articolate derivazioni della seconda e della terza dalla prima, e un linguaggio che renda conto della comune essenza. Il Rahner — fortunatamente per la sua ortodossia — usa i due linguaggi, ma senza accorgersi, anzi pensando di ridurli a uno solo, quello economico-salvifico delle ipostasi. Egli pensa che il linguaggio economico-salvifico, riprodotto all'interno della Trinità immanente in termini di processioni ipostatiche, riesca a dire di per se stesso sia la derivazione ipostatica sia la piena consostanzialità. Tale pretesa è eccessiva, poiché il linguaggio economico-salvifico dice l'ordine ipostatico, ma non, direttamente, la consostanzialità: questa è implicitamente supposta, ma deve appunto

essere esplicitata mediante un proprio linguaggio. Queste aporie richiedono un approfondimento della critica, con un passaggio dall'esterno all'interno.

2. Si fa una critica intrinseca al *Grundaxiom*, cioè all'asserto fondamentale che la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa, nel senso di contestare il « viceversa ». La perfetta reciprocità tra Trinità immanente e Trinità economica è già attenuata dal Rahner stesso, che pone tra le due l'atto libero e gratuito di Dio che decide di autocomunicarsi.

Secondo il Lafont l'attenuazione va proseguita nel senso di porre una libertà non solo nel *fatto* dell'economia salvifica, ma anche nei *modi*. Il piano attuato da Dio rivela veramente Dio, ma in un modo che, essendo storico, non ha i caratteri della rigorosa univocità, ma va pensato con una certa fluidità e un certo possibilismo.

Anche qui il Lafont ritiene necessario un duplice linguaggio per designare il piano storico concretamente attuato da Dio e la matrice ideale di tale piano presente in Dio, matrice che effettivamente produce tale piano e in esso realmente si rende presente, ma che non si vincola ad esso al punto da escludere la possibilità di altri piani, che abbiano la capacità di essere veramente, anche se variamente, espressivi della realtà interiore di Dio. Il fatto che il Rahner non colga la necessità di questo duplice linguaggio spinge il Lafont a una critica radicale del pensiero rahneriano.

3. La critica radicale viene fatta nel senso di cercare la radice delle aporie della dottrina trinitaria rahneriana in tutto il sistema teologico del Rahner, cioè nel metodo teologico trascendentale e nella filosofia rahneriana della religione.

Il carattere rigido e univoco, che ha il risalimento dal piano economico alla matrice immanente in Dio, dipende dalla insufficiente analisi del piano economico, la quale è fatta nell'ottica delle condizioni trascendentali che, di per sé, non riescono a dar ragione di tutte le complesse dimensioni storiche degli eventi salvifici chiamati in causa.

VII. RILIEVI CRITICI CONCLUSIVI

Prendiamo le distanze sia dal Rahner sia dal Lafont, dicendo che il Lafont critica il saggio trinitario del Rahner per coerenza con un pensiero teologico discutibile, mentre noi pensiamo che vada criticato per incoerenza con un pensiero teologico che, per quanto bisognoso di precisazioni, ha una sostanziale validità (*). Chiariamo questa presa di posizione con alcuni passaggi espositivi.

1. Il metodo trascendentale del Rahner ha una sua validità, come

(*) Qui non possiamo neppure tentare di fornire un bilancio della fittissima letteratura critica che è sorta attorno al pensiero rahneriano e alle sue singole articolazioni. Ci limitiamo a citare un'opera recente che tenta tale bilancio: B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973.

espressione dell'esigenza di illustrare il coinvolgimento dell'uomo nell'evento storico della rivelazione. Poniamo naturalmente l'accento sulla esigenza più che sulle concrete proposte con cui l'esigenza è soddisfatta. È questo, del resto, lo stile del Rahner, che si sente chiamato ad aprire pionieristicamente nuovi sentieri più che a percorrerli. Egli rimane sostanzialmente un fondamentalista, preoccupato di rendere intelligibile per l'uomo d'oggi il dato tradizionale della fede. Non vogliamo però sottovalutare lo stimolo che proviene anche dalle proposte concrete: ci pare pienamente cattolico lo sforzo di trovare entro l'uomo stesso, nelle radici profonde del suo essere, qualcosa che dica attesa, preparazione, corrispondenza nei confronti dell'evento gratuito della salvezza; così come ci pare geniale e insieme consona alle esigenze antropologiche attuali l'intuizione di interpretare questa realtà, presente nell'uomo, in termini di « trascendentalità », cioè di un complesso di condizioni che, per un verso, fanno riferimento alla storia e, per un altro verso, esprimono il riferimento della storia alla trascendenza, evidenziando le differenze essenziali e le libere relazioni tra la storia e l'Assoluto.

In questa luce, però, occorre che sia chiarita sia nei principi sia nelle applicazioni la « trascendentalità », non come sostitutiva, vuoi della storia, vuoi delle connotazioni essenziali, ma come misurata dalla storia e riferita alle connotazioni essenziali. Si tratta allora di vedere, caso per caso, come il Rahner articola il discorso sulla trascendentalità.

2. Orbene, nel caso del saggio che ci interessa, notiamo una minor vigilanza di quanta non ne abbia il Rahner in altri saggi. Le dimensioni trascendentali in questo saggio, sulla base di una preterizione delle analisi della Cristologia e della Pneumatologia, corrono il rischio di non aprirsi alla storia, mutuandone i contenuti concreti, ma di costituirsi come contenuti surrogati, oscillando ambiguamente tra un significato formale di condizioni trascendentali e un significato materiale di contenuti concreti.

Dobbiamo insistere sul fatto che si tratta di un rischio e non di un preciso orientamento del pensiero rahneriano. Di per sé il Rahner riconosce l'importanza e la necessità delle analisi concrete della storia di Gesù e dello Spirito. Lascia anche intendere che il rinvenimento delle quattro coppie di termini trascendentali, che esprimono le condizioni aprioristiche della divina autocomunicazione, è concretamente possibile quando uno conosce già aposterioristicamente la rivelazione storica di Dio in Gesù e nello Spirito.

A questo punto, però, occorre esigere maggior chiarezza e coerenza. Se davvero gli eventi storici offrono dei contenuti concreti decisivi, che diventano punto di riferimento per le analisi trascendentali, occorre concludere che queste debbono sempre essere svolte in connessione con quelli; e questo tanto più, quanto più l'elemento imprevedibile, libero, creativo attuato negli eventi storici ha per matrice non solo la libertà umana, ma anche la libertà di Dio che si autocomunica.

Se, invece, si stabiliscono *a priori* alcune condizioni trascendentali e poi si lascia intuire che gli eventi storici, comunque avvengano, do-

vranno attuare tali condizioni, non si finisce per squalificare la portata contenutistica di tali eventi, giudicandoli qualunquisticamente intercambiabili? Ma come si concilia questa intercambiabilità dei fatti storici rispetto alle condizioni antropologiche trascendentali, con quella necessaria corrispondenza che il Rahner pone tra i modi dell'autocomunicazione storica di Dio e la loro matrice immanente nella vita di Dio?

Queste domande rendono ancor più urgente il compito di una analisi della storia concreta di Gesù e dello Spirito, sia per chiarire i rapporti di questa storia con le condizioni trascendentali, sia per chiarire i rapporti con la Trinità immanente.

3. Non possiamo evidentemente svolgere qui una tale analisi storica ⁽⁵⁾. Un punto, però, ci pare debba essere comunque acquisito, cioè che la storia di Gesù si presenti come fondante in rapporto alle condizioni dell'esistenza umana e fondata in rapporto alla vita immanente di Dio. Questo comporta due conseguenze.

In primo luogo, poiché la storia di Gesù fonda la storia umana, occorre ripensare al rapporto che il Rahner stabilisce tra l'antropologia e la cristologia, nella luce di una più corretta articolazione tra la Incarnazione e la Pasqua ⁽⁶⁾. Questo ripensamento non dovrebbe condurre a vanificare le quattro coppie di termini trascendentali, con cui il Rahner elabora il concetto sistematico della Trinità economica, ma potrebbe introdurre precisazioni preziose, quali, per esempio: la scoperta di un più intenso e vivido significato delle quattro coppie di termini nella luce della inaudita autoconcessione che il Padre fa di se stesso nella morte di Cristo e nel riversamento del suo Spirito in noi; o anche la concreta attuazione di quella possibilità che il Rahner lascia aperta, che, cioè, si possano trovare altri termini che, in prospettiva più pasquale che incarnazionistica, potrebbero essere, per esempio, *perdere* e *ritrovare* la vita, oppure indicazione della amorosa volontà paterna (*signoria*) e risposta nella amorosa obbedienza filiale (*servizio*) ecc.

In secondo luogo, poiché la Trinità immanente fonda la Trinità economica, occorre chiarire i rapporti tra le modalità storiche dell'autocomunicazione divina e la matrice immanente nella vita di Dio.

Ci spieghiamo ponendo alcune domande.

Non c'è proprio nessuna alternativa tra il discorso del Rahner sulla libertà nel fatto e non nei modi dell'autocomunicazione storica di Dio e il discorso medievale sulla incarnabilità di qualsiasi persona divina, an-

(5) Ci permettiamo di rinviare al nostro testo scolastico *Gesù Cristo Rivelatore del Padre*, Roma 1977. In esso abbiamo fatto il tentativo, ancora molto germinale, di collegare la dottrina trinitaria alla storia di Gesù, unendo in modo più articolato i due trattati di Cristo e di Dio.

(6) Cfr. le pagine critiche dedicate ai progetti antropologici rahneriani nel nostro articolo *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*, « Teologia » 1 (1976) 150-184; per quanto riguarda in particolare la cristologia rahneriana e il suo orientamento prevalentemente « incarnazionista », cfr. la valutazione del contributo di K. Rahner a: K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare*, Brescia 1974, fatta da M. SERENTHÀ: *La Scuola Cattolica*, 105 (1977) 76-83.

che diversa dal Verbo, in qualsiasi realtà creata, anche diversa dall'uomo?

Questa alternativa o, meglio, questa strada più articolata e comprensiva, non potrebbe trovarsi nella concreta storia di Gesù, considerata come evento assoluto della salvezza: assoluto, e quindi veramente rivelativo di ciò che è nell'intima vita di Dio, ma evento, e quindi caratterizzato da una certa fluidità, non-fissità, non-rigidità extra-storica?

Non c'è forse paradossalmente nel pensiero rahneriano, così preoccupato di esprimere, diremmo antiochenamente, la consistenza dell'uomo nel mistero di Dio, il rischio, diremmo alessandrino, di disumanizzare, irrigidire, trans-storicizzare la storia concreta di Gesù?

Si tratta, insomma, di aprire in realtà e non solo nelle intenzioni le condizioni trascendentali alla storia oggettiva delle missioni divine, altrimenti si rischia di riprodurre il processo difettoso, che il Rahner imputa alla classica immagine psicologica della Trinità, che si presenta come il surrogato del contesto economico-salvifico, ormai messo tra parentesi, nel dare un qualche fondamento al discorso sulle processioni trinitarie: là si usavano le categorie psicologiche, qui si ricorre alle condizioni trascendentali, ma il processo è identico.

4. La difficoltà che il Rahner incontra nel correlare le condizioni trascendentali con la storia concreta di Gesù invita a riflettere sul valore e i limiti della analisi trascendentale. Essa aiuta certamente a cogliere certi aspetti della eccentrica situazione storica dell'uomo, che è spirito nel mondo, uditore della parola (cfr. i titoli delle prime opere significative della immensa bibliografia rahneriana), ma va approfondita mediante un'analisi delle dimensioni storiche in un senso più complessivo e mediante una precisazione dei rapporti oggettivo-essenziali tra storia e trascendenza.

La pertinenza di queste osservazioni può trovare una conferma storica nei due sviluppi avvenuti recentemente nella teologia trinitaria: da un lato, lo studio delle implicazioni trinitarie della croce di Cristo; dall'altro, l'approfondimento della oggettività del Dio cristiano (7).

Questo significa che il confronto del pensiero rahneriano con gli sviluppi della teologia post-esistenzialistica e con le esigenze della classica metafisica delle essenze rimane il compito di chi vuole capire e non semplicemente ripetere il messaggio teologico di K. Rahner.

LUIGI SERENTHÀ

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano

(7) Per una introduzione a questi problemi cfr. ancora una volta la già citata voce *Dio* nel *Dizionario Teologico Interdisciplinare*. In questa prospettiva il discorso su Dio si riannoda alle implicazioni «teologiche» della Cristologia. Per l'emergenza di questo tema nelle Cristologie recenti cfr. la rassegna critica *delle Cristologie in Italia* presentata da «La Scuola Cattolica» 105 (1977) fasc. 1-2. Per una tematizzazione sistematica cfr. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano 1978.