

SULLA CRISTOLOGIA DEL « CORSO FONDAMENTALE SULLA FEDE » DI K. RAHNER*

Il *Corso fondamentale sulla fede* è un'opera la cui preparazione ha accompagnato una notevole parte dello sviluppo della complessiva riflessione rahneriana (già a partire dal 1964: cfr. *Prefazione*, p. 12), e rappresenta indubbiamente un punto di riferimento indiscutibile per evidenziare le « strutture portanti » della teologia del notissimo autore tedesco; noi restringeremo la nostra attenzione al discorso cristologico (Sezione VI, Gesù Cristo: pp. 235-412).

I. La cristologia del « Grundkurs »

Dal momento che per molta parte essa non è se non la riproposizione pura e semplice del contributo, da noi precedentemente esaminato (1), all'opera in collaborazione Rahner-Thüsing (cfr. quanto detto a questo proposito nella *Prefazione* al *Grundkurs*, pp. 10-11), ci è sembrato utile soffermarci soprattutto a precisare le principali « novità » introdotte: per poi evidenziarne e valutarne la logica.

Come Rahner stesso fa notare (*Pref.*, pp. 10-11) trattasi innanzitutto della ripresentazione (con variazioni e abbreviazioni decisamente secondarie) di due saggi precedentemente pubblicati, l'uno su « la cristologia all'interno di una concezione evolutiva del mondo », l'altro su « che significa "incarnazione di Dio" »: che diventano rispettivamente il par. 1 (pp. 237-266) e il par. 4 (pp. 278-297).

Vediamo brevemente la concatenazione del discorso che ne risulta.

Secondo Rahner, alla luce di quanto detto nelle Sezioni precedenti del *Grundkurs*, in questa Sezione VI, dedicata a Gesù Cristo, « si incontrano nella loro unità più alta e nella loro tensione più radicale i due momenti di una teologia cristiana: s'incontrano cioè una teologia trascendentale essenziale, ontologico-esistenziale che deve delineare una dottrina apriorica del Dio uomo nell'ambito di un'ontologia e antropologia generale e che così cerca di costituire prima di

(*) Ci ricollegiamo qui al discorso intrapreso nel numero speciale di *La Scuola cattolica* su « Cristologie in Italia » (SC 105 (1977), pp. 3-165); recensendo, dal punto di vista e col metodo là fissati (cfr., per quanto ci riguarda, le pp. 61-113), la cristologia dell'opera di K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977 (Fr. im Breisgau 1976), allora non ancora tradotta in italiano.

(1) V. nota prec.; cfr. *La Scuola Cattolica* 105 (1977), pp. 76-83.

tutto le condizioni della possibilità di un genuino poter-udire e di un'intelligenza del dover-udire il messaggio storico che parla di Gesù Cristo, e dall'altra parte una semplice attestazione storica di ciò che si è verificato in Gesù, nella sua morte e nella sua risurrezione e che, in una concretezza storica unica e indissolubile, forma per il cristiano il terreno dell'esistenza e l'evento della salvezza: di modo che qui l'elemento più storico risulta essere l'elemento più essenziale » (p. 236).

Si tratta allora di dedicarsi, in un discorso cristologico, ad approfondire anche i diversi « ambiti di comprensibilità » del messaggio cristiano su Gesù di Nazareth; per questo il nostro Autore si dedicherà a « cogliere l'unica realtà di Cristo da punti di partenza assai diversi » (p. 236), proprio per favorire l'accesso alla « verità » centrale del cristianesimo.

In questa luce si preoccuperà innanzitutto appunto di precisare i possibili rapporti tra la visione del mondo oggi più diffusa (nel caso, quella evolutiva), e la cristologia: è precisamente il par. 1, il cui senso fondamentale viene così enunciato: « il nostro compito consiste pertanto nel mostrare che esiste un'affinità intima, la possibilità di una mutua ordinazione tra la dottrina dell'incarnazione del cristianesimo e l'odierna concezione del mondo, senza che la prima vada spiegata come un momento necessario e intrinseco della seconda ». (p. 239)

È noto come procede l'argomentazione; per riassumerla con le parole stesse dell'Autore: « muovendo così dall'unità esistente tra spirito e materia (unità, non identità), dobbiamo tentare di concepire l'uomo come l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza, cosicché partendo di qui la natura stessa dell'uomo può essere vista all'interno di una concezione fondamentale e complessiva del mondo. Ora questa natura dell'uomo è appunto quella che, attraverso la sua sublime, libera, piena autotrascendenza in Dio resagli indebitamente possibile da Dio in e per mezzo dell'autocomunicazione divina, « attende » il proprio compimento e il compimento del mondo in quello che, con concetti cristiani, chiamiamo grazia e gloria. L'inizio duraturo e la garanzia assoluta che questa ultima autotrascendenza — che in linea di principio è insuperabile — riuscirà felicemente e che è già cominciata, è quel che chiamiamo « unione ipostatica ». Il Dio-uomo è il primo inizio della riuscita definitiva, del movimento dell'autotrascendenza del mondo verso la vicinanza assoluta al mistero di Dio ». (p. 241)

Prima di approfondire la problematica riguardante una « cristologia trascendentale », cioè le possibilità « a priori » insite nella struttura stessa dell'uomo e della sua conoscenza in ordine alla comprensione del mistero di Cristo (problematica già abbastanza chiaramente emergente anche dalla considerazione del rapporto tra concezione evolutiva del mondo e cristologia), Rahner richiama che una simile « cristologia trascendentale » « di fatto e cronologicamente sorge solo dopo e a motivo dell'incontro storico con Gesù quale Cristo » (p. 267); per questo si sofferma a precisare « la fenomenologia del nostro rapporto verso Gesù Cristo » (par. 2), evidenziando come cristologie anche diverse (e ciò

succede già nel N.T.) sono però accomunate dal fatto di ritenere che è in Cristo che ci si incontra in maniera definitiva, « assoluta », con la salvezza voluta da Dio per l'uomo, comunque poi si articoli questa convinzione (2).

Ma questo rapporto con il « Salvatore assoluto » suppone appunto, dal punto di vista logico, delle « condizioni a priori di possibilità », cioè una « cristologia trascendentale »: ed è precisamente su questo che il nostro Autore si intrattiene nei due paragrafi successivi.

Il par. 3 riproduce le Tesi VIII-XIV di Rahner-Thüsing, dedicate espressamente alla « cristologia trascendentale » (3), e riflette su quegli elementi che, insiti nella natura stessa dell'uomo, « aprendo » verso l'attesa di una salvezza che da un lato deve essere assoluta, intrascendibile, appagante pienamente l'uomo, e dall'altro non può non essere storica, data la essenziale storicità dell'essere umano, orientano verso l'idea di un « Salvatore assoluto », cioè di una persona che rappresenti l'autocomunicazione di Dio (per natura sua « escatologica », insuperabile) nella storia (« La categorialità dell'autopromessa irreversibile di Dio al mondo nel suo complesso, che fa essere storicamente qui questa promessa irrevocabile e che ci fornisce la speranza corrispondente a questa promessa, può essere soltanto una persona che, da una parte, abbandona nella morte ogni futuro intramondano e, dall'altra, in questa accettazione della morte, dimostra di essere definitivamente accettata da Dio. ... Tale uomo con questo destino è ciò che intendiamo con "Salvatore assoluto" », (pp. 276-277); il par. 4, proseguendo nella linea di una messa a tema delle « condizioni di pensabilità » delle affermazioni di fede su Gesù Cristo, precisato che il concetto di « Salvatore assoluto », cui per natura sua tende una cristologia trascendentale, non è detto a priori che « possa essere identificato con il Logos eterno incarnato e con il Figlio del Padre così come il cristianesimo già nel Nuovo Testamento confessa questo Gesù », si dedica appunto ad approfondire riprendendo, come si è detto, le riflessioni di un saggio precedente, « che cosa vuol propriamente dire il cristianesimo quando parla di una *incarnazione di Dio* » (p. 278).

Anche qui è noto come procede il discorso: Rahner prende in esame ciascuna delle parole che entrano a comporre l'espressione « la Parola è diventata uomo » (espressione che riassume il nucleo centrale della fede cristiana: « cerchiamo di riflettere sul mistero che nel linguaggio teologico chiamiamo il mistero dell'« incarnazione di Dio ». Qui sta il centro della realtà di cui noi cristiani viviamo, che noi crediamo. Il mistero della Trinità divina ci viene dischiuso solo qui, e solo qui ci viene promesso in maniera definitivamente e storicamente tangibile il mistero della nostra partecipazione alla natura divina », p. 279), e si sof-

(2) Qui vengono riprese praticamente alla lettera le tesi I-VII di Rahner-Thüsing; l'unica aggiunta, a pp. 267-268 (cfr. Rahner-Thüsing, Tesi I) è costituita da una sottolineatura del « primato » del concreto rapporto di fede con Gesù Cristo nei confronti della riflessione trascendentale.

(3) Anche qui l'unica aggiunta, consistente nella lettera c) di p. 272, dà rilievo e risposta all'obiezione nei confronti di una cristologia trascendentale proveniente dalla affermazione, riconosciuta come indiscutibilmente vera da Rahner stesso, della indeducibilità della concreta apparizione storica di un « Salvatore assoluto » dalla riflessione trascendentale su di esso.

ferma a chiarire le condizioni e le implicazioni per una loro comprensione, che non ne diminuisca la portata obbiettiva.

Se la *Parola*, il *Logos* è diventato uomo, ci si deve chiedere se è davvero sostenibile l'opinione tradizionale, secondo la quale ciascuna delle tre Persone della Trinità divina poteva incarnarsi; se è diventata uomo, vuol dire che c'è nell'uomo una « potentia oboedientialis » verso l'unione ipostatica; se è *diventato*, significa che l'affermazione della immutabilità divina deve essere riletta, perché non svuoti la realtà della autocomunicazione di Dio nella storia.

Precisate così con una certa ampiezza le « condizioni di pensabilità » del mistero di Gesù Cristo, resta da affrontare il problema posto dal riferimento concreto della fede cristiana a Gesù di Nazareth (« la questione decisiva e ultima per il cristianesimo non è la concepibilità in linea di principio del concetto di un Salvatore assoluto, della manifestazione storica dell'autocomunicazione e dell'autopromessa assoluta e definitiva da parte di Dio al mondo, bensì la questione se tale autopromessa storica si sia già verificata oppure se sia solo il punto prospettico asintotico non presente della nostra speranza, e infine, se è perché possiamo veramente credere per fede che tale evento del mediatore assoluto della salvezza, della concretezza storica dell'autocomunicazione assoluta al mondo, si sia verificato precisamente e solo in Gesù di Nazareth », p. 298); a questo punto il notissimo teologo tedesco riprende le argomentazioni esposte in Rahner-Thüsing dapprima sulla vicenda del Gesù prepasquale (par. 5) e sulla originaria teologia neotestamentaria della sua morte-resurrezione come punti di riferimento imprescindibili per ogni successiva riflessione cristologica (par. 6), poi sul « contenuto, validità permanente e limiti della cristologia e soteriologia classica » (par. 7), e sulla possibilità di mettere in luce « nuovi punti di partenza di una cristologia ortodossa » (par. 8) (4).

È noto che qui Rahner da una parte delinea i tratti fondamentali del « volto » storico concreto con il quale Gesù si è presentato ai suoi contemporanei, soffermandosi in particolare sulla « autocomprendimento fondamentale del Gesù prepasquale » per sottolineare come in Lui già

(4) In questo ambito le « novità » più vistose del *Grundkurs* (a parte cioè da un lato un poco più che abbozzato approfondimento sulla speranza trascendentale di resurrezione insita nell'esperienza umana della morte (par. 6, pp. 349-354, inserite tra le corrispondenti Tesi XXVI e XXVII di Rahner-Thüsing) e una secca precisazione sulla essenziale differenza esistente tra la resurrezione di Gesù Cristo e la nostra (*ibid.*, p. 359: cfr. Tesi XXIX di Rahner-Thüsing), dall'altro due brevi aggiunte (cfr. par. 7, pp. 368-369, con la *Premessa* di p. 58 di Rahner-Thüsing; par. 8, pp. 388-389 con Rahner-Thüsing, p. 79) per ribadire la fondamentale sovrapposibilità tra « tarda » cristologia neotestamentaria e cristologia classica della Chiesa, e tra cristologia ascendente e cristologia discendente), collocate nel par. 5, sono rappresentate da alcune « Osservazioni preliminari » sull'essenziale e ineliminabile intreccio tra riflessione trascendentale e riferimento a concreti fatti storici, e sul « primato » di questi ultimi in ordine a una « fondazione » responsabile della propria fede (pp. 297-306), da uno sviluppo degli « elementi ermeneutici e di teologia fondamentale riguardanti il problema della conoscenza storica del Gesù prepasquale » (cfr. le riflessioni delle pp. 307-321, presentate come un approfondimento delle due tesi di pp. 306-307, corrispondenti alle Tesi XV-XVI di Rahner-Thüsing), e da una considerazione dedicata a « il miracolo nella vita di Gesù e il suo valore teologico-fondamentale » (pp. 331-342).

fosse chiara la coscienza che la « venuta del Regno » si identificava con la sua persona (« Egli, secondo la sua autointerpretazione, già prima di Pasqua è l'inviato che nei suoi discorsi e nella sua azione proclama il regno di Dio in un modo in cui prima esso non era presente e in cui ora è presente *per mezzo* di lui e *in* lui. Quantomeno in questo senso già il Gesù prepasquale sa di essere l'assoluto (non più superabile) Salvatore », p. 330), dall'altra, riflettendo sul mistero pasquale che « conclude » la vicenda storica di Cristo, evidenzia che « la morte di Gesù è una morte tale che per sua intima essenza si supera nella risurrezione, muore *in questa*. E la risurrezione non significa l'inizio di un nuovo periodo della vita di Gesù pieno di altri eventi nuovi, protraente il tempo, bensì proprio la definitività perenne, salvata, della vita una e unica di Gesù, il quale ha acquistato questa definitività perenne della sua vita proprio attraverso la morte liberamente accettata nell'obbedienza » (pp. 344-345), così che anche la sua persona e la sua « pretesa » restano in questo modo definitivamente sancite nella loro « absolutezza »; si dedica poi a precisare che anche la cristologia classica, che invece di partire dalla vicenda storica di Cristo parte dal Verbo preesistente, non vuole dire nulla di più e di diverso da quanto affermato nel N.T. (« Vista nel suo complesso, la traduzione reciproca nei due sensi tra le cristologie e soteriologie neotestamentarie e la cristologia del magistero ecclesiastico oggi non rappresenta per noi un problema particolarmente difficile, per quanto lunga e complicata sia stata la storia della traduzione della "tarda" cristologia e soteriologia neotestamentaria in quella ecclesiale ufficiale seguente », p. 343: la cosa è dal nostro Autore variamente ribadita in diversi contesti), anche se, riletta alla luce del N.T. appunto, mostra pure i suoi limiti ed esige di essere integrata (di qui i « nuovi punti di partenza di una cristologia ortodossa »).

A conclusione della Sezione cristologica del suo *Corso fondamentale sulla fede* Rahner si sofferma dapprima su « la relazione personale del cristiano verso Gesù Cristo » (par. 9, pp. 393-400), dove richiama la tematica abbozzata precedentemente nel par. 2 (cfr. ivi l'espressione di p. 267, all'inizio del paragrafo: « riparleremo senz'altro del nostro rapporto esistente verso Gesù Cristo nel nono paragrafo di questa sezione, per considerarlo come cristiani nel senso pieno della parola. Però sembra opportuno dire qualcosa sulla fenomenologia di tale rapporto già a questo punto delle nostre riflessioni cristologiche ») e la ampia nel senso di precisare le ragioni in base alle quali un discorso sul rapporto esistente e personale del cristiano con la concretezza storica di Gesù Cristo entra imprescindibilmente a definire la fisionomia della fede « cristiana » e quindi ha un suo posto di diritto in una riflessione cristologica che voglia essere completa « Questo tema non emerge affatto nella dogmatica abituale. Esso viene stranamente demandato in esclusiva ai maestri della vita spirituale e della mistica cristiana. Ora nell'ambito delle nostre riflessioni esso risulta importante e necessario non solo perché il cristianesimo, nella sua forma esplicita e piena, non è semplicemente una teoria astratta e una realtà oggettivamente pensata in ultima istanza in maniera cosale, di fronte alla quale in seguito anche si prende personalmente posizione. Nella sua essenza più propria il cristianesimo si comprende real-

mente come un evento esistitivo, appunto come ciò che noi chiamiamo relazione personale verso Gesù Cristo », (p.393); nell'ultimo paragrafo il nostro Autore ripropone tesi già precedentemente espresse altrove (cfr. *Pref.*, p. 11) a proposito della presenza di « Gesù Cristo nelle religioni non-cristiane ».

II. Valutazione

Tralasciando per il momento la problematica sollevata dai par. 9 e 10, sulla quale torneremo a conclusione della nostra valutazione, ci sembra possibile affermare che, se è vero che in Rahner-Thüsing « l'intenzione più profonda » di Rahner è « quella di inserire il discorso cristologico tradizionale all'interno della cultura attuale, caratterizzata dalla "svolta antropologica" » ⁽⁵⁾, dal che consegue che i perni fondamentali della riflessione cristologica rahneriana sono di fatto dati da un lato da un chiarimento delle condizioni « a priori » per una pensabilità/comprendibilità oggi delle affermazioni che la fede fa su Gesù Cristo (« cristologia trascendentale »), dall'altro da una considerazione dell'« a posteriori » rappresentato dalla indeducibile concretezza storica di Gesù di Nazareth e dal rapporto costitutivo e ineliminabile che la fede « cristiana » instaura con essa (con il problema del raccordo tra queste prospettive e quelle della cristologia classica), allora la struttura essenziale della Sezione cristologica del *Grundkurs* può effettivamente essere vista come una ripresa-ampliamento del discorso già chiaramente presente e strutturato in Rahner-Thüsing; su entrambi i punti richiamati.

Per quanto riguarda il primo, le due grossi « varianti » iniziali, cioè i par. 1 e 4 (che, come si è detto, sono la ripresentazione di saggi autonomi pubblicati precedentemente) sono messe dall'Autore stesso in strettissimo collegamento con il par. 3, che riprende precisamente le tesi di Rahner-Thüsing sulla « cristologia trascendentale » (basta confrontare, a questo proposito, le espressioni introduttive dei tre paragrafi in questione: par. 1, p. 237: « In linea di principio qui si tratta anzitutto della possibilità trascendentale da parte dell'uomo di udire qualcosa come un messaggio riguardante un Dio-uomo. Sotto questo titolo dunque intendiamo parlare soprattutto di una cristologia trascendentale o della possibilità trascendentale da parte dell'uomo di prendere seriamente in considerazione un Dio-uomo »; par. 3, p. 271: « Quanto alla cosa in sé, abbiamo già parlato di una cristologia trascendentale nel primo paragrafo di questa sesta sezione. Là però l'abbiamo considerata prevalentemente dal punto di vista dell'odierna mentalità, di una « concezione evolutiva del mondo ». Sembra perciò consigliabile riprendere ancora una volta questo tema e svilupparlo con maggior precisione »; par. 4, p. 278: « Una cristologia trascendentale tende per sua natura a un "Salvatore assoluto"... Ora, se con ciò abbiamo già cominciato una cristologia trascendentale e quindi "essenziale", allora è perfettamente conseguenziale che, nel continuare una tale cristologia essenziale e antecedentemente alla questione circa l'incontro con il Gesù storico concreto, ci chiediamo che cosa vuol

(5) Citiamo dalla nostra recensione a Rahner-Thüsing: *La Scuola Cattolica* 105 (1977), p. 80.

propriamente dire il cristianesimo quando parla di una *incarnazione di Dio*»; per quanto riguarda il secondo punto, è ancora Rahner che presenta le altre « novità » di un certo peso del *Grundkurs* rispetto a Rahner-Thüsing (quelle cioè presenti, come si è notato, nel par. 5), come una trattazione articolata « in maniera un po' più dettagliata e in un ambito più vasto » dei problemi in diverso modo legati « alla questione del Gesù storico quale Salvatore » (p. 307).

Ora, ciò che ci preme innanzitutto sottolineare, perché ci sembra estremamente significativo, è il fatto che ampliare il discorso sulla cristologia trascendentale significa concretamente, per l'Autore che abbiamo in esame, precisare la pensabilità/possibilità « a priori » dell'idea di un *uomo-Dio*, di *incarnazione*: infatti il prospettare « la cristologia all'interno di una concezione evolutiva del mondo », che costituisce appunto la prima « integrazione » di rilievo sul versante « apriorico » del disegno cristologico di Rahner Thüsing, non vuol dir altro per Rahner, come si è visto, che impegnarsi a « mostrare che esiste un'affinità intima, la possibilità di una mutua ordinazione tra *la dottrina dell'incarnazione* del cristianesimo e l'odierna concezione del mondo » (p. 239, sott. nostra), e la seconda « integrazione », per parte sua, ruota completamente (e caratteristicamente) attorno all'interrogativo « Che significa "incarnazione di Dio"? » (par. 4).

Che la prospettiva dominante del discorso sia quella or ora indicata ci sembra definitivamente chiarito dall'Autore stesso quando, passando dalle riflessioni prevalentemente « a priori » alle considerazioni « A proposito della storia (teologicamente intesa) della vita e della morte del Gesù prepasquale », all'inizio delle « Osservazioni preliminari » così riassume le tappe fondamentali del cammino fin lì percorso: « nel paragrafo primo di questa sezione, in cui abbiamo cercato di collocare la cristologia nella cornice di una concezione evolutiva del mondo, e nel paragrafo terzo e quarto, in cui abbiamo cercato di approfondire una cristologia trascendentale e essenziale, ci siamo occupati solo e sempre dell'*idea* di un Dio-uomo. Ci siamo chiesti: qualcosa come un Salvatore assoluto o un Dio-uomo, che è l'incarnazione in unione ipostatica del Logos eterno, è mai un pensiero in qualche maniera sostenibile (astrazione fatta dalla questione se e dove tale idea è realizzata)? » (pp. 297-298).

Precisamente sull'altro « versante » del discorso cristologico rahneriano, cioè sulla considerazione delle problematiche connesse con l'essenziale riferimento della fede cristiana alla vicenda storica di Gesù Cristo, si colloca il secondo rilievo che intendiamo fare: ampliare quella considerazione significa di fatto, per il noto teologo tedesco, evocare tutto il complesso di questioni ruotanti attorno alla « credibilità » della fede, fede che appunto in Gesù di Nazareth trova il suo fondamento ultimo (la reale esistenza storica di Gesù, la « credibilità » dei discepoli, i miracoli e, in particolare, la resurrezione...), cioè svolgere, in definitiva, un discorso tutto sommato di « Teologia fondamentale ».

Rahner stesso riconosce la prevalente appartenenza a questa area delle riflessioni svolte in proposito (cfr., per esempio, l'espressione di p. 307: « toccheremo dei temi che potrebbero essere trattati anche nel conte-

sto piú generale della fondazione della fede di una religione rivelata storica»; ma vedi anche pp. 299; 317-320): particolarmente « sintomatico » e inequivocabile ci è sembrato, da questo punto di vista, il modo con il quale il nostro Autore giustifica alla fine l'introduzione « ex novo » delle pagine dedicate a « il miracolo nella vita di Gesù e il suo valore teologico-fondamentale »: « *una teologia fondamentale cattolica*, che rispetti il Vaticano I non può semplicemente disinteressarsi di tali questioni. Di conseguenza dobbiamo trattarle un po' piú dettagliatamente » (p. 332, sott. nostra).

A questo punto ci sembra definitivamente confermato che, per un certo verso, « il progetto cristologico rahneriano non va al di là di quello classico: nel senso che gravita attorno all'affermazione dell'esistenza di un uomo-Dio (e all'interno di questa prospettiva si dedica a recuperare la « verità » dell'umanità del Salvatore), piú che non alla « singolarità » di Gesù di Nazareth crocefisso e risorto » (6): infatti da un lato la cristologia trascendentale ha fondamentalmente il compito, nella concezione di Rahner, di chiarire le « condizioni di pensabilità » dell'affermazione di un uomo-Dio, dell'incarnarsi di Dio (al centro cioè del discorso cristologico non c'è la vicenda storica di Cristo culminante nella Pasqua, com'è per il Nuovo Testamento, ma c'è, precisamente come succede nella cristologia classica a conclusione di un lungo e complesso processo di « destoricizzazione », l'assunzione da parte di Dio di una natura umana, l'unione ipostatica: il mistero di Cristo, del quale ci si impegna a precisare la pensabilità « a priori », è unilateralmente letto in chiave « incarnazionista », destoricizzata), dall'altro il riferimento a Gesù di Nazareth non rimanda alla considerazione della « singolarità » di Cristo, cioè del fatto che la nostra fede non fa riferimento genericamente a un uomo-Dio, ma a *questo* uomo, Gesù di Nazareth, a *questa* concreta vicenda storica nella quale si incontra il Dio cristiano, e precisamente per questo si parla di fede *cristiana* (non solo perché fondata sulla « provata » credibilità dell'affermazione dell'esistenza storica di Cristo, dei suoi miracoli e della sua resurrezione), bensì rimanda, come si è visto, all'esame della solidità dei fondamenti sui quali poggia la « credibilità » della fede in questo uomo-Dio, fede che senza un fondamento storico (da esaminare appunto accuratamente nella sua consistenza) scadrebbe in pura mitologia (cfr. le affermazioni fatte a p. 306 del *Grundkurs*).

Si capisce allora il perché della ribadita affermazione della sostanziale sovrapposibilità tra « tarda » cristologia neotestamentaria e cristologia classica della Chiesa, affermazione che già c'era in Rahner-Thüsing, ma che qui viene ripresa e ampliata fino a comprendere la radicale identità tra cristologia ascendente e cristologia discendente (cfr., come si è detto, le pp. 368-369 e 388-389); e diventa chiaro dove si fonda la possibilità di approfondire la riflessione sulla Pasqua di Cristo approfondendo la riflessione sulla morte in generale (cfr., come si è rilevato, le pp. 349-354: è chiarito da Rahner stesso trattarsi appunto di riflessioni che, essendo state delineate troppo brevemente « nelle prime sezioni dedicate all'an-

(6) Citiamo ancora dalla nostra recensione a Rahner-Thüsing: *La Scuola Cattolica* 105 (1977), p. 81.

tropologia cristiana » (p. 349), vengono approfondite qui, a proposito della morte-resurrezione di Cristo): in primo piano non c'è tanto la morte di *croce*, il *Crocifisso*, ma la *morte* come conseguenza del fatto che il Verbo, avendo assunto la natura umana, non poteva non fare l'esperienza del morire, per cui un richiamo delle caratteristiche della generale esperienza antropologica della morte è immediatamente applicabile anche alla comprensione della morte di Cristo.

Se quanto abbiamo rilevato sin qui è vero, ne consegue che risultano « strutturalmente » deboli le molteplici precisazioni, ripetutamente introdotte nel *Grundkurs*, volte a sottolineare la « indeducibilità » dell'evento storico di Cristo dalla riflessione trascendentale « a priori » (cfr., come si è rilevato, le pp. 267-268; 272; 297-306; v. anche p. 359): la ragione di fondo è che, per i motivi detti, l'attenzione dedicata alla concretezza storica, alla « singolarità » di Gesù di Nazareth tende obbiettivamente a diventare « periferica », cioè a non vedersi riconosciuta quella centralità che invece dovrebbe avere (anche se proprio queste precisazioni, nuove rispetto a Rahner-Thüsing, dicono senz'altro l'acuta « sensibilità » che il nostro Autore effettivamente ha nei confronti del problema).

Questo porta comunque anche a chiedersi quale e quanta sia la reale forza argomentativa dei due paragrafi conclusivi della sezione cristologica, ambedue rivolti, in direzioni diverse, a focalizzare alcuni dei problemi connessi con l'affermazione della « imprescindibilità » della figura di Cristo e del rapporto esistente con Lui per la fede cristiana: il contesto obbiettivo nel quale si sviluppano non è dei più aperti a rendere effettivamente ragione di questa « imprescindibilità ».

Chiuderemmo con un interrogativo: è forse da ricercare nella linea da noi enucleata la ragione obbiettiva (e non solo occasionale) del fatto che il discorso trinitario, altrove ben altrimenti sviluppato, riceve in questo *Grundkurs* una attenzione così « eccentrica » (Rahner stesso, tutto sommato, lo riconosce: « benché forse si possa parlare della dottrina trinitaria cristiana solo dopo aver cercato di comprendere la dottrina dell'incarnazione, cerchiamo ugualmente già qui... », p. 183, sott. nostra) e così poco sviluppata (come ancora lo stesso Autore accenna nella *Prefazione* (cfr. p. 10), attribuendo la cosa a motivi contingenti)? mancando una adeguata messa a tema della centralità del mistero di Cristo nella globalità del suo dispiegarsi storicamente, non vengono forse a mancare le basi obbiettive per una approfondita considerazione del « volto » di quel Dio che si rivela definitivamente solo nella Pasqua del Figlio suo, con l'invio dello Spirito?

Conclusione

Ci sembra risulti abbastanza chiaro da quanto detto, che non abbiamo riserve radicali ⁽⁷⁾ nei confronti del metodo trascendentale, che carat-

(7) Il termine non è scelto a caso: si vuol dire che il programma rahneriano ci trova consenzienti nella « radice », nella intenzione dalla quale proviene, nella diagnosi delle esigenze cui cerca di rispondere: anche se non mancano obiezioni, e a volte non certo secondarie, sul « modo » concreto con il quale tale programma viene svolto. Ci stiamo appunto soffermando sui limiti che secondo noi presenta

terizza tutta la riflessione rahneriana (come appare chiaramente anche da questo *Grundkurs* la cui stesura, come si è rilevato, ha accompagnato gran parte di quella riflessione), e in particolare nei confronti della *cristologia trascendentale*, nella misura in cui questa cerca di rispondere all'esigenza di *correlare* il discorso cristologico con le problematiche emergenti in modo particolare dalla *svolta antropologica*, che caratterizza larga parte del pensiero moderno: il punto è che, per stare al nostro tema, la cristologia cui si fa riferimento è di stampo prevalentemente *incarnazionista*, per cui non permette una adeguata messa a tema della centralità della concreta vicenda storica di Cristo, della sua *singularità*.

È questo, secondo noi, che « apre obbiettivamente lo spazio... per una "sopravvalutazione" della funzione, in cristologia, della infrastruttura concettuale elaborata per sé *a priori* come "ambito di comprensibilità" della affermazione dell'esistenza di un uomo-Dio... Si apre cioè la strada al pericolo di "dedurre" il mistero di Cristo: capovolgendo gli obbiettivi rapporti di dipendenza tra elaborazione trascendentale *a priori* ed effettualità storica »⁽⁸⁾.

Si tratterà allora di elaborare un discorso cristologico che, se da un lato tiene conto delle obbiettive esigenze dalle quali nasce la proposta rahneriana, dall'altro vi risponda in maniera completa: inequivoca sul piano della concreta attuazione del metodo ed esaustiva sotto il profilo contenutistico, in particolare per quanto riguarda la necessità di un deciso recupero, nella riflessione cristologica, della *singularità* di Gesù di Nazareth, della centralità dei *misteri* della sua vita, per una considerazione del *mistero* di Cristo che voglia essere *adeguata* alle linee di fondo della rivelazione neotestamentaria.

MARIO SERENTHÀ

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

la concreta attuazione del programma in questione per quanto riguarda la cristologia.

(8) Nostra recensione a Rahner-Thüsing, *La Scuola Cattolica* 105 (1977), pp. 82-83.