

Pierpaolo Caspani

FARE TEOLOGIA A PARTIRE DALLA LITURGIA

Il dibattito tra O. Casel e K. Rahner*

SOMMARIO: I. DETERMINAZIONE DEL TEMA E SUO INTERESSE - II. «FARE TEOLOGIA» SECONDO O. CASEL: 1. *La mistagogia/iniziazione nella riflessione di Casel*; 2. *Il procedimento mistagogico/iniziatico della conoscenza teologica* - III. IL DIBATTITO TRA O. CASEL E K. RAHNER: 1. *Inquadramento storico*; 2. *I nodi fondamentali*; 3. *Osservazioni conclusive* - IV. CASEL E RAHNER: CONVERGENZE E DIFFERENZE: 1. *La struttura mistagogica della teologia di Rahner*; 2. *Il sacramento nella riflessione di Rahner*; 3. *Notazioni critiche*; 4. *Confronto tra Casel e Rahner* - V. LINEE SINTETICHE E PROSPETTIVE

I. DETERMINAZIONE DEL TEMA E SUO INTERESSE

Nell'ambito della teologia sacramentaria, il sec. XX registra da più parti l'esigenza di reagire all'intellettualismo che caratterizzava la sintesi manualistica, assumendo «come punto di partenza per l'intelligenza critica del sacramento [...] la forma pratica dell'atto rituale»¹. Tra coloro che più incisivamente hanno fatto valere questa esigenza va annoverato O. Casel (1886-1948), la cui proposta radicalmente innovativa ha suscitato forti resistenze, esponendosi tra l'altro all'accusa di indirizzare la teologia verso derive intuizionistiche. Questa riserva, avanzata tra gli altri da K. Rahner, ha certo avuto il suo peso nelle alterne vicende che la teologia caseliana ha conosciuto. In effetti, dopo una fase di crescente consenso, dall'inizio degli anni '70 alla prima metà degli anni '80, nell'ambito della teologia sistematica, le posizioni di Casel subiscono «una repentina e radicale ri-

* L'articolo riprende in maniera più ampia e documentata la relazione con cui ho introdotto i lavori del gruppo di studio su «Fare teologia a partire dalla liturgia», tenutosi martedì 30 agosto 2011, nell'ambito del XXII Congresso Nazionale dell'ATI, sul tema «Eucaristia e *Logos*. Un legame propizio per la Teologia e la Chiesa» (Alpignano - To, 29 agosto - 2 settembre 2011).

¹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 1.

mozione, a favore di un diffuso e talora solo nominale allineamento sulla proposta teoretica di Rahner»².

Il centenario della nascita di Casel (1986) ha visto il rilancio del dibattito attorno al suo pensiero, che nell'odierno clima culturale sembra trovare più favorevole accoglienza. Proprio quegli elementi che negli anni '40 furono letti come derive intuizionistiche, si rivelano oggi di grande interesse. Si pensi, ad esempio, alla concezione non esclusivamente dottrinale del mistero, al riconoscimento del valore non puramente rappresentativo del simbolo, al carattere iniziatico della liturgia, alla proposta di una teologia come *gnosi* che non deve perdere l'aggancio con l'agire sacramentale. Non mancano però voci che segnalano alcune ambiguità legate a questo tipo di sensibilità. In effetti, pur senza escludere formalmente la questione veritativa, una parte dell'odierna riflessione teologico-liturgica contrappone esplicitamente azione e pensiero, storia e verità, simbolo e concetto, rifiutando tendenzialmente la razionalità argomentativa all'interno della sacramentaria; un rifiuto motivato dall'eterogeneità che esisterebbe tra la natura dinamica dell'evento sacramentale e l'astrattezza teorica del concetto. In questa linea, la riscoperta del simbolico e dell'approccio mistagogico, tipico della Chiesa dei Padri, viene di fatto contrapposto alla concettualità speculativa³.

Il quadro in cui si svolge oggi la discussione è certo diverso rispetto a quello che vide la contrapposizione tra Casel e Rahner negli anni '40. E tuttavia gli attuali dibattiti in certo modo ripropongono il confronto tra due modi di praticare la teologia: uno che configura l'accesso alla verità in termini di mistagogia, l'altro che ritiene ineludibile il ricorso a un procedimento di tipo logico-concettuale. Ci chiediamo: queste due prospettive sono necessariamente antitetiche oppure possono, o forse devono, comporsi reciprocamente? In quale modo può strutturarsi l'articolazione tra le due? Con lo scopo di offrire elementi per delineare una risposta a questi interrogativi, il lavoro si snoda lungo tre tappe fondamentali: una

² A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 3.

³ Cf A. BOZZOLO, «Le trasformazioni della teologia sacramentaria e il problema del metodo», in F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, 55-63; ID., «Universalità della salvezza e mediazione sacramentale. In dialogo con E. Salmann e G. Bonaccorso», in M. FLORIO - F. GIACCHETTA (edd.), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella, Assisi 2010, 85-93: 90.

sintetica presentazione delle intuizioni fondatrici del pensiero di Casel, in relazione soprattutto al modo di fare teologia (2); la ricostruzione del dibattito tra Casel e Rahner (3); il tentativo di verificare se tra i due autori vi siano anche elementi di continuità (4). Al termine raccogliamo alcune linee sintetiche e prospettiche (5).

II. «FARE TEOLOGIA» SECONDO O. CASEL

Stando a quanto Casel stesso dichiara, il nucleo centrale della sua riflessione – la *Mysterienlehre* – va ritrovato in una «intuizione» che lo illuminò mentre, giovane monaco, prendeva parte alla celebrazione di una messa solenne nell'abbazia di Maria Laach⁴. Ciò che Casel ha intuito nel vivo dell'esperienza liturgica è il fatto che la messa – ma più in generale ogni azione liturgico-sacramentale – «fa sì che l'opera salvifica di Cristo, ormai lontana nel tempo, divenga veramente presente in mezzo a noi e operante sacramentalmente»⁵. Al credente è così offerta la possibilità della comunione personale con il Signore, nella forma di una partecipazione al suo agire salvifico. Fin dall'inizio, dunque, l'orientamento fondamentale del pensiero caseliano è intimamente legato a un'intensa pratica liturgica. In questo senso, «la teologia di Casel, fin nelle sue ultime fasi, resta una mistagogia [o una iniziazione]»⁶: essa deriva dal mistero, inteso essen-

⁴ «La prima intuizione circa la *Mysterienlehre* mi è venuta durante la liturgia, nella celebrazione della Messa solenne. La vita può provenire soltanto dalla vita. Certamente questa prima conoscenza fu poi rafforzata attraverso lo studio di S. Giustino Martire; e in connessione con questi studi patristici a Bonn incominciai ad occuparmi anche degli antichi misteri, come aiuto per la comprensione dei misteri cristiani. I misteri antichi furono per me sempre e solo un mezzo di aiuto. La vera “santa sorgente” fu la celebrazione stessa della liturgia [...]. Non il puro studio, ma la vitale partecipazione alla vita in Cristo *in mysterio* è la fonte ultima di ogni vera gnosi»: O. CASEL, «Herbstbrief» (1948), cit. in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 22.

⁵ V. WARNACH, «Odo Casel», in *Mysterium salutis, 12/Supplemento. Lessico dei Teologi del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1978, 305-310: 307.

⁶ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Grünewald, Mainz 1987² (1982¹), 133. Converte con questa valutazione quanto scrive P.-M. Gy: «D'une part le mot de mystagogie ne figure pas dans les tables du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* [...]; en sens inverse, je formule l'hypothèse que la mystagogie n'est pas autre chose que le fonctionnement existentiel de la *Mysterienlehre*, de l'enseignement sur les mystères, au sens casélien de ce terme»: P.-M. GY, «La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui», in A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et litur-*

zialmente come azione simbolico-rituale, e riconduce a questa esecuzione pratica, superiore a ogni spiegazione puramente teoretica e molto più capace di introdurre a una vera conoscenza, cioè a una *gnosi*. Da parte nostra, dopo aver ricostruito il modo in cui Casel pensa la mistagogia/iniziazione (2.1.), mettiamo a fuoco come la logica mistagogico-iniziatica, oltre a caratterizzare la liturgia cristiana, qualifichi il dinamismo della conoscenza teologica, intesa come *gnosi* (2.2.)⁷.

1. La mistagogia/iniziazione nella riflessione di Casel

Benché la nozione di iniziazione in se stessa non venga mai direttamente messa a tema, l'analisi dei testi di Casel permette di individuare, sparsi qua e là, elementi utili per ricostruire il modo in cui egli pensa l'iniziazione e, sia pure allusivamente, ne delinea alcune dinamiche. Gli accenni di Casel inducono a configurare l'iniziazione come il procedimento rituale attraverso cui si viene ammessi nella parte più interna del tempio e abilitati a prendere parte ai riti in essa compiuti; riti ignoti ai non-iniziati, che da essi rimangono esclusi. Tale procedimento sembra implicare una certa gradualità: attraverso fasi preliminari, il *mýstes* è introdotto nel «gradino più alto e conclusivo dell'iniziazione», che coincide con l'*epoptéia*, la «visione». Le iniziazioni misteriche rivelano una dimensione esperienziale e una intenzione mistica: esse infatti vogliono «procurare all'uomo un'intima esperienza del divino e condurlo alla comunione mistica con la divinità»⁸. Quanto alla dimensione esperienziale, riprendendo l'affermazione di Aristotele secondo cui «gli iniziati non devono imparare

*gie ancienne. Conférences Saint-Serge. XXXIX^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 30 juin - 3 juillet 1992, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 137-143: 138. Ritengo plausibile considerare il termine *mystagogie* fondamentalmente equivalente ad *initiation*; esso, infatti, traduce traslitterandolo il greco *mystagōgía* che, in francese, si trova normalmente reso con il sostantivo *initiation*: P. DE ROTEN, «Le vocabulaire mystagogique de saint Jean Chrisostome», in *Mystagogie: pensée liturgique*, 115-135: 116. Questa identificazione potrebbe valere anche per i termini tedeschi *Mystagogie* e *Initiation*: in questo caso, la presenza del secondo termine nelle tavole dello *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* supplirebbe e spiegherebbe, almeno in parte, l'assenza del primo; cf la voce «Initiation» in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden*, Aschendorff, Münster 1982, 403-404.*

⁷ Cf P. CASPANI, «L'iniziazione cristiana nell'opera di Odo Casel», *La Scuola Cattolica* 134 (2006) 437-459.

⁸ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 82.

(*mathéin*), ma patire (*pathéin*) e lasciarsi portare in una consonanza emotiva (*Gemütsstimmung*)», Casel afferma: «Patire significa qui sperimentare nell'intimo. Le cerimonie iniziatiche non vogliono aumentare il sapere, ma destare violentemente l'energia di emozioni oscure, intensificarle e così rapire l'uomo e persuaderlo più profondamente di quanto possa fare la ragione»⁹.

Diversamente da un insegnamento di tipo dottrinale o da una formazione di carattere morale, il processo iniziatico agisce «facendo leva soprattutto sulle affezioni dell'anima e conducendo l'emozione religiosa al più alto livello di risonanza»¹⁰. L'obiettivo di tale processo è la comunione con Dio: il *mýstes* diventa addirittura partecipe della condizione degli dèi. In effetti, la visione che egli raggiunge al culmine dell'iniziazione non si riduce alla percezione visiva di realtà nascoste e alla conoscenza di dottrine e pratiche segrete. Essa rappresenta piuttosto una complessiva condizione di beatitudine e salvezza, dovuta all'instaurarsi di una sorta di parentela con la divinità, che implica la certezza di una sorte più felice dell'anima dopo la morte. Si tratta di una condizione per sé inaccessibile all'uomo, alla quale egli è introdotto proprio mediante l'iniziazione, in virtù della liberalità e della grazia della divinità. Nei riti di iniziazione, dunque, emerge con particolare evidenza il carattere «liminale» dell'agire rituale, cioè la sua capacità di fare attraversare una soglia, di mettere in atto un passaggio, un trasferimento da una condizione ad un'altra: il rito – in particolare quello iniziatico – propizia l'accostamento del candidato a un punto limite, in cui egli «ha accesso alla trascendenza nella forma di una trasformazione esistenziale»¹¹. Il rinvenimento delle dinamiche in atto soprattutto nelle iniziazioni misteriche contribuisce a illuminare il funzionamento della liturgia cristiana. Essa infatti rivela una struttura iniziatica, in quanto dell'iniziazione condivide sia l'obiettivo che la modalità per raggiungerlo: l'obiettivo è la vitale partecipazione del credente alla vita stessa di Dio; la modalità per raggiungerlo è legata non a un puro movimento interiore dello spirito, bensì alla pratica dell'azione simbolico-rituale che, mettendo in gioco tutte le facoltà dell'uomo (compresa la dimensione corporea e affettiva), lo apre al gratuito comunicarsi della vita divina.

⁹ O. CASEL, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milano 2002, 45.

¹⁰ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 82.

¹¹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 181.

2. Il procedimento mistagogico/iniziatico della conoscenza teologica

Nell'antichità ellenistica il linguaggio dell'iniziazione viene progressivamente assunto in ambito filosofico per esprimere una determinata modalità, mediante la quale l'uomo accede alla conoscenza della verità. Si tratta di una conoscenza che, inattuabile con le sole risorse dell'intelligenza umana, è resa possibile dal dischiudersi della verità stessa, che si concede nell'estasi. Analogamente a ciò che si realizzava nell'*epoptéia* dei culti misterici, la contemplazione filosofica di Platone (la *theōría*) implica una sorta di contemporaneità e di comunione con l'oggetto della visione¹². L'«oggetto» in questione è l'Essere primo, l'Uno, il Bene, «il vero Dio» che, attraverso la *theōría*, viene immediatamente – quasi sensibilmente – percepito come esistente e presente nella sua assoluta semplicità e ineffabilità. Proprio per queste sue caratteristiche, l'Essere non si dà se non mediante la visione, mentre ogni conoscenza che cercasse di definirlo e circoscriverlo fallirebbe il proprio scopo. La visione resta sempre un fenomeno inatteso e, in fondo, gratuito: le prove che la precedono hanno un valore puramente preparatorio, ma, in ultima analisi, la *theōría* è un dono della divinità, la cui luce improvvisamente penetra l'anima e la rende beata. Fin dall'inizio, prospettive e linguaggi di questo tipo furono avvertiti dai Padri come congeniali a esprimere la realtà del mistero cristiano e dell'introduzione in esso. Diversi autori cristiani dell'antichità – Origene in modo emblematico – parlano dunque di *gnosi* per indicare quella forma compiuta della conoscenza di Dio, che si realizza «attraverso la partecipazione esistenziale all'evento con cui Dio liberamente si comunica» in Gesù Cristo¹³. Fede e *gnosi* sono gradi della conoscenza, ma è la *gnosi* – fondamentalmente identificabile con l'*agápē* – che rappresenta il legame compiuto e duraturo con Cristo, «epifania del Dio eterno». Un rapporto così concreto con Cristo – e quindi con Dio – tende naturalmente a realiz-

¹² Differenziandosi da un procedimento di tipo razionale e discorsivo, la *theōría* platonica si configura come «la visione immediata e vissuta dell'oggetto, che in questo modo diventa presente per chi lo vede, cosicché quest'ultimo possa divenire una cosa sola con esso»: O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2001, 28, n. 16; or: ID., «Glaube, Gnosis und Mysterium», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1941) 155-305. Lo stesso anno l'articolo viene pubblicato a Münster con una propria numerazione delle pagine.

¹³ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 190.

zarsi mediante l'azione culturale, senza la quale tale relazione rischierebbe di ridursi a un'astrazione soggettiva.

Mentre ricostruisce le posizioni degli autori cristiani antichi, Casel in fondo esplicita il proprio modo di comprendere e praticare la teologia, il cui fine ultimo non è una conoscenza scientifica di Dio separata dalla fede, bensì una *gnosi* che presuppone e porta a compimento la fede, configurandosi come «una vivente e amante unione con la verità divina», rivelatasi nel mistero di Cristo¹⁴. Tale *gnosi* rimane sempre essenzialmente legata al luogo in cui il mistero originariamente si comunica, ovvero l'azione celebrativa. La teologia pertanto non esiste a lato dell'esecuzione viva del mistero di Cristo, ma «traduce se stessa sempre di nuovo nella vivente prassi sacramentale»¹⁵. È evidente che la proposta di Casel «non rappresenta una continuazione o una cauta correzione dei precedenti progetti teologici, ma vuole introdurre un radicale rinnovamento del pensiero teologico»¹⁶. Si comprende che tale prospettiva abbia potuto suscitare anche riserve critiche e perplessità. La nostra attenzione si concentra su quelle formulate da K. Rahner nel cosiddetto *Wiener Memorandum* e sul dibattito da esse innescato¹⁷.

III. IL DIBATTITO TRA O. CASEL E K. RAHNER

1. *Inquadramento storico*

Il confronto tra Casel e Rahner si inquadra nella crisi del movimento liturgico che, nel corso della seconda guerra mondiale, coinvolge le Chiese

¹⁴ O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero*, 26.

¹⁵ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*, 120.

¹⁶ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*, 43.

¹⁷ Cf T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum "Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum". Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahre 1943», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28 (1986) 193-234. L'Autore mette in atto un'intenzione già manifestata nella sua tesi di abilitazione: *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939 bis 1944*, Pustet, Regensburg 1982; una sintesi è offerta da R.A. GRAHAM, «Pio XII e la crisi liturgica in Germania durante la guerra», *La Civiltà Cattolica* 136/I (1985) 534-549.

tedesca e austriaca¹⁸. In questa situazione già tesa, il 18 gennaio 1943 l'arcivescovo di Friburgo, Konrad Gröber, indirizza ai vescovi della «Grande Germania» un *memorandum*¹⁹, nel quale accusa tra gli altri quelli che chiama gli «attivisti viennesi», cioè i membri dell'Istituto pastorale di Vienna, guidato da Karl Rudolf e sostenuto dal card. Theodor Innitzer. A Rahner viene affidata la stesura di una lunga risposta, nota come *Wiener Memorandum* [= WM], che rimane anonima e viene diffusa come documento dell'Istituto pastorale²⁰. Nell'ambito della disamina della situazione della teologia tedesca di quel momento, sotto il lemma «irrazionalismo», Rahner introduce un rapido riferimento critico nei confronti di Casel:

Bisogna qui solo menzionare la teologia della Scuola di Maria Laach, costituita intorno a O. Casel. Con ciò non si pensa né all'eccellente lavoro relativo allo *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, né alla teoria misterica in senso stretto (che può essere tranquillamente lasciata ad ulteriori discussioni teologiche specialistiche). In questo contesto ci si vuole soltanto chiedere se in essa, attraverso un'impostazione troppo esclusivamente patristica, la metodica razionale della Scolastica non sia pericolosamente respinta a favore di una «gnosi»²¹.

Sorprende un po' il fatto che Rahner, da un lato, menzioni solo brevemente la scuola di Maria Laach e, dall'altro, in poche righe, muova ad essa

¹⁸ Un quadro del movimento liturgico tedesco nella prima metà del XX secolo si trova in A. HEITZ, «Dernières étapes du renouveau liturgique allemand», *La Maison-Dieu* 7 (1946) 51-73; alla crisi che lo attraversa negli anni della guerra sono dedicate le pp. 62-66.

¹⁹ Alcuni estratti di questo documento si trovano in «Memorandum de S. Exc. Mgr Groeber, Archevêque de Fribourg», *La Maison-Dieu* 7 (1946) 97-104; per una presentazione ancor più sintetica, cf H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Vita - pensiero - opere*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 45-47.

²⁰ Il titolo del documento suona: *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholisch-deutschen Raum*. Un'ampia sintesi si trova in H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Vita - pensiero - opere*, 48-58.

²¹ Cit. in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 242; cf. in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 200. Come sintomo della svalutazione del metodo scolastico, Rahner segnala il riferimento che in «Glaube, Gnosis, Mysterium» (1941) Casel fa a un'opera di M.-D. Chenu (*Une école de théologie. Le Saulchoir* del 1937) e a una di G. Koeppen (*Die Gnosis der Christentums* del 1939), messe all'indice proprio per aver posto in discussione il valore di tale metodo. Da parte sua, «Casel contesta la scorrettezza del riferimento ai testi di Chenu e Koeppen, che quando furono citati non erano ancora stati messi all'indice e hanno nello studio un ruolo del tutto marginale»: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 243.

una critica che non si discosta molto da quelle di Gröber, contestate dal WM. Dal canto suo, nel passo in questione, Casel rinviene osservazioni gravi e inaccettabili, cui risponde in maniera articolata. Di fronte a questa replica, anche Rahner mette per iscritto le sue precisazioni²². Prescindendo dalla puntuale recensione dei due testi, mettiamo a fuoco quelle che ci sembrano essere le fondamentali questioni implicate nel dibattito.

2. I nodi fondamentali

I punti-chiave che ritornano in modo ricorrente nel dibattito sembrano essere sostanzialmente tre: il riferimento all'antichità patristica (a); il ruolo della metodica razionale nell'ambito della teologia (b); la dimensione intellettuale inscritta nella stessa rivelazione (c).

a) *Il riferimento all'antichità cristiana.* A più riprese Casel ripropone la necessità di un metodo fondato sulla teologia dei Padri, la quale mantiene il suo valore, in quanto è legata alla vita e alla preghiera della Chiesa. D'altra parte – osserva Casel – lo stesso WM riconosce non solo la possibilità, ma anche la necessità di rifarsi alle prime fasi dello sviluppo del cristianesimo. Dal canto suo, Rahner ritiene legittimo il richiamo a un periodo passato della Chiesa, purché si evitino due esiti problematici, fra loro reciprocamente collegati: da un lato, una sorta di canonizzazione dell'epoca patristica, quasi fosse la norma assoluta di ogni autentica teologia; dall'altro, una considerazione esclusivamente negativa dello sviluppo della teologia e del culto dal Medioevo in poi. Se infatti il riferimento ai Padri della Chiesa è messo in atto in modo tale da trascurare gli sviluppi successivi della dottrina, il risultato potrebbe essere solo errato, pericoloso e per di più non conforme a quello che di fatto fu il metodo dei Padri²³.

²² Sia la replica di Casel al WM, sia la controreplica di Rahner sono state pubblicate nel 1986 in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ». La replica di Casel, dal titolo *Randbemerkungen zu einer Äußerung des Wiener Seelsorgamtes*, è pubblicata alle pp. 200-210. La controreplica di Rahner, dal titolo *Zu den Ausstellungen P. O. Casels zum Wiener Memorandum über «Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischendeutschen Raum»*, si trova alle pp. 210-230.

²³ In questo contesto, Rahner chiarisce che nessuno impedisce ai monaci benedettini la cura dell'eredità patristica, legata anche al loro interesse specifico per la liturgia, che proprio nell'epoca dei Padri conobbe la sua fase creativa. Quando però si parla di teologia patristica, bisogna distinguere tra lo studio storico della teologia dei Padri e la proposta di una teologia dogmatica che si richiami ai Padri. Il primo può prescindere

In questa logica, è quanto meno legittimo chiedersi se la «gnosi» proposta da Casel come metodo teologico interpreti correttamente la *gnosi* dei Padri della Chiesa.

b) *Il ruolo della metodica razionale.* Casel manifesta una certa irritazione per il fatto che il WM accenni alla sua posizione nell'ambito del paragrafo dedicato all'«irrazionalismo»: lemma ambiguo, che evoca il modernismo e l'agnosticismo con cui Maria Laach non ha nulla in comune. In proposito Rahner annota: «Che Casel abbia l'intenzione di promuovere l'irrazionalismo in teologia, non lo pensa *nessuno*. E tuttavia ci si può chiedere se nei fatti il metodo teologico consigliato e utilizzato da Casel non abbia, *contro* la sua intenzione, questo risultato»²⁴. La domanda è motivata tra l'altro dal modo in cui il monaco lacense delinea l'attuale situazione spirituale, nella quale «sono efficaci non le dimostrazioni di tipo razionale, ma la prova di una forza interiore (*Erweis innerer Kraft*)»²⁵. Stupisce che Casel non trovi preoccupante questa situazione e, anzi, la veda come occasione per riscoprire la vera *gnosi*. Le sue dichiarazioni risultano problematiche, soprattutto qualora siano proposte ai giovani teologi, i quali potrebbero vedere rafforzato il loro timore nei confronti di quel faticoso «lavoro del concetto», che è necessario in teologia e che fu messo in atto anche dai Padri della Chiesa. È vero infatti che «la teologia è veramente praticata, quando la *ratio* e tutte le altre forze dell'uomo si compenetrano reciprocamente, quando nasce dal grazioso legame con Cristo, alimentato e vissuto nel sacrificio [della messa], nel sacramento e nella preghiera»²⁶. Tuttavia è illusorio affermare il carattere non concettuale del pensiero teologico:

dalla Scolastica, la seconda per principio no: cf K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 222.

²⁴ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 215.

²⁵ O. CASEL, *Randbemerkungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 205. Il riferimento all'*Erweis innerer Kraft* risulta quanto meno ambiguo. Se con questa espressione si intende un'esperienza puramente soggettiva, si finisce per cadere nella dottrina protestante del *testimonium Spiritus sancti*. Se invece si pensa alla prova offerta dalla forza divina che traspare dai miracoli, tale prova non può essere messa in contrasto con le dimostrazioni razionali.

²⁶ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 211.

Ogni teologia (la teologia dei Padri non meno che la Scolastica) lavora (esplicitamente o irriflessamente) con concetti e presupposti filosofici, cioè con strumenti razionali (*rationalen Mitteln*) e sempre necessariamente ripropone la verità della fede attraverso tali concetti, che sono sempre un'immagine e sempre *più* che una vuota immagine²⁷.

Anche l'orientamento di pensiero dei Padri dunque, per quanto diverso da quello scolastico, è segnato dalla metafisica²⁸. Il rilievo è pertinente, perché anche i Padri – e sulla loro scia Casel stesso – utilizzano una strumentazione di pensiero che, diversamente da quella scolastica, si ispira al platonismo. Sia nel caso della Patristica che in quello della Scolastica, si tratta pertanto di verificare se la concettualità presupposta (certo diversa nei due casi) sia corretta e adatta all'interpretazione della verità rivelata in gioco.

c) *La dimensione intellettuale della rivelazione*. Nell'ultima parte della sua controreplica, Rahner rivendica un'immagine di rivelazione la cui dimensione intellettuale non può essere sottostimata, «a favore di una comunicazione esperienziale per simboli e immagini»²⁹. In questa prospettiva, egli dichiara:

Il dato *rivelato* naturalmente non è una somma di frasi e idee, ma la realtà storico-salvifica di Cristo. La *rivelazione*, cioè l'annuncio di questa realtà, è però quanto meno *anche* dottrina che si rivolge all'intelletto. Come potrebbe altrimenti la *fides* essere un *assensus intellectus*? [...] La rivelazione utilizza concetti umani, nei quali deve essere insegnata; non solo ispirazioni, simboli e immagini [...]. In ogni caso la rivelazione ha una forma *logica*, perché questa è la struttura fondamentale di ogni realtà e di qualsiasi possibile conoscenza ed esperienza. La verità originaria non è vista, ma creduta nella comprensione concettuale ed espressa in concetti umani; creduta è pure l'effettiva relazione graziosa del credente con Dio. Cosa significa che la nuova vita «non è razionalmente comprensibile», ma è posseduta solo attraverso la fede e la grazia? Se deve significare che la nuova vita è e rimane un mistero, la cui essenza ed esistenza non è trasparente alla *ratio*, questo naturalmente è

²⁷ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 217-218.

²⁸ In effetti, quando «in teologia si cerca di respingere il più possibile la metafisica razionale, il risultato non è una teologia della fede più pura, né una vera teologia patristica; anche lì infatti si lavora parimenti con una metafisica; solo che essa è irriflessa e perciò incontrollata, e dunque più pericolosa»: K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 213.

²⁹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 246.

giusto; ma se ciò significa che la nuova vita non si rivolge alla *ratio* per la sua comprensione, allora questo è falso³⁰.

3. Osservazioni conclusive

I documenti pubblicati da Maas-Ewerd rendono palese la tensione che esiste tra Rahner e Casel. Il primo, «un teologo che pensava con acutezza e analizzava con chiarezza, che aveva numerose proposte e idee per la prassi»³¹, teme che la mentalità troppo esclusivamente patristica della scuola di Maria Laach e la conseguente normatività dei Padri possano portare a un pericoloso immobilismo della fede e della teologia, respingendo la metodica razionale della Scolastica a favore di una «gnosi» piuttosto confusa. Da parte sua, Casel vede il rischio che l'uso di categorie scolastiche in riferimento alle conoscenze ricavate dalle fonti antiche possa agire più come ostacolo che come aiuto alla comprensione. Teme altresì che la teologia di scuola allontani i fedeli dalla viva celebrazione del mistero e dall'incontro con Cristo che in essa si compie e che fa di essa il luogo fontale e il compimento di ogni conoscenza teologica.

IV. CASEL E RAHNER: CONVERGENZE E DIFFERENZE

La critica più recente tende ad attenuare il contrasto tra Casel e Rahner, rilevando anche elementi di continuità tra i due autori³². In questa linea, K.P. Fischer ha messo in luce «la struttura mistagogica della teologia di

³⁰ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 227. In questo contesto, si comprende il disappunto di Rahner per l'ampio spazio che «Glaube, Gnosis und Mysterium» dà al pensiero di G. van der Leeuw, allo scopo di chiarire cosa si intende per «pensiero totale» (*ganzheitliche Schau*). A suo parere, infatti, gli studi dell'antropologo olandese sono «il tipico prodotto di un modernismo protestante e liberale» e nascono «da un relativismo metafisico scettico e dalla teoria dell'origine della religione da una base irrazionale dell'uomo»: T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 228. Casel si riferisce a G. VAN DER LEEUW, *De primitive Mensch en de Religie* (1937), dichiarando che l'autorevolezza di van der Leeuw si fonda sul suo precedente lavoro, *Phänomenologie der Religion* (1933).

³¹ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, Morcelliana, Brescia 1987, 95.

³² Cf A.A. HAÜSSLING, «Odo Casel - Noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundersten Geburtstages der ersten Herausgebers», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28 (1986) 357-387.

Karl Rahner»³³, la cui ispirazione fondamentale sarebbe da ricercare negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola³⁴. L'approfondimento di tale struttura pare una pista adeguata per mettere a confronto la riflessione di Rahner con la teologia caseliana, essa pure qualificata come mistagogica: l'ispirazione mistagogica costituirebbe dunque una sorta di «legame di parentela» tra le due impostazioni³⁵.

1. La struttura mistagogica della teologia di Rahner

La struttura mistagogica della riflessione rahneriana può essere compresa a partire dal tema dell'esperienza della grazia o dell'esperienza di Dio (del mistero); espressioni che in fondo si equivalgono, dato che la grazia si identifica con l'autocomunicazione di Dio. L'esperienza di Dio/del mistero/della grazia costituisce «la profondità ultima e la dimensione radicale»³⁶ di tutte le esperienze spirituali. Essa esiste «in forma anonima e inespressa in ogni atto spirituale», ma diventa «più chiara e in certo modo tematica negli accadimenti in cui l'uomo [...] si trova riconfrontato

³³ K.P. FISCHER, «“Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt”. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 98 (1976) 159-170. Cf anche T. CASTIGLIONI, «Che cos'è la mistagogia?», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 597-624: 599-601.

³⁴ «Weiter führt etwa die Frage, wo die Wurzel der Rahnerschen Theologie zu suchen ist [...]. Die Antwort, wie sie etwa K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis* [...] herausarbeitete, die eigentliche Wurzel dieser Theologie sei in Exerzitien des Ignatius von Loyola und den dort gefaßten geistlichen Grunderfahrungen [...] zu suchen, scheint dem Verfasser zutreffend»: A.A. HAÜSSLING, «Odo Casel», 375, n. 43. Il testo cui Haüssling fa riferimento è K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1974, (1975²). Cf anche ID., «Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie - Aspekte und Anfragen», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 113 (1991) 1-23; ID., «Philosophie und Mystagogie. Karl Rahners “reductio in mysterium” als Prinzip seines Denkens», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 120 (1998) 34-56.

³⁵ «Scheint mir Casels Mystagogie und sein gesamtes theologisches Bemühen den mystagogischen Absichten Karl Rahners viel verwandter (tendenziell vielleicht sogar gleichsinnig!) zu sein, als es gemeinhin scheinen mag»: A. SCHILSON, «Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels», *Liturgisches Jahrbuch* 43 (1993) 6-29: 17, n. 20.

³⁶ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», in ID., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1973, 205-226: 212; or.: ID., «Gottese Erfahrung heute», in *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970, 161-226.

con se stesso»³⁷. Ciò avviene, ad esempio, quando «l'uomo si trova di fronte ad una responsabilità silenziosa, infinita, non manipolabile»; quando «realizza all'improvviso l'esperienza dell'amore»; «quando la morte punta su di lui i suoi freddi sguardi»: sono molte le varianti dell'unica «esperienza primigenia dell'uomo, nella quale l'apertura del suo esistere trapassa nell'incomprensibilità del mistero»³⁸, quel mistero che noi chiamiamo Dio. Questa dinamica, per cui il soggetto spirituale si esperisce aperto al mistero, non è una potenzialità autonoma del soggetto; essa stessa è investita dalla grazia, offerta all'uomo nel suo «centro più intimo», nel cuore dei suoi atti fondamentali. Per questo, rivolgendosi al Dio infinito, Rahner dichiara: «Tu hai afferrato me [*mich ergriffen*], non io ho concepito te [*dich begriffen*]]»³⁹. In questo quadro, compete alla teologia essere «mistagogia nell'esperienza viva di Dio, che sale dal centro della propria esistenza»⁴⁰. Come debba attuarsi tale mistagogia, Rahner lo esplicita riferendosi agli Esercizi di S. Ignazio e all'esperienza spirituale cui essi sono in grado di introdurre⁴¹; un'esperienza che egli stesso ha vissuto e che descrive in questi termini:

Ho sperimentato Dio, il Dio che non ha nome, insondabile, silente eppur vicino nel suo amore trinitario per me [...]. Ho incontrato realmente Dio, il Dio vivo e vero, colui che merita questo nome che cancella tutti i nomi [...]. Dio stesso. Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette su di lui⁴².

³⁷ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», 215.

³⁸ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», 215-217.

³⁹ K. RAHNER, *Preghiere per la vita*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986², 28; il testo è ripreso da K. RAHNER, *Tu sei il silenzio*, Queriniana, Brescia 1969⁵, 32; or.: K. RAHNER - H. RAHNER, *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, Herder, Freiburg i.B. 1973, 34s.

⁴⁰ K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1973, 104; or.: ID., *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1972.

⁴¹ Cf il paragrafo dal titolo «Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie» in K. RAHNER, «Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation», in F. X. ARNOLD - K. RAHNER - V. SCHURR - L. M. WEBER (edd.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. II/1, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1966, 256-277: 269-271.

⁴² K. RAHNER, «Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno», in ID., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 522-574: 524-525; or.: ID., *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in K. RAHNER - P. IMHOF - H.N. LOOSE, *Ignatius von Loyola*, Herder, Freiburg 1978, 10-38. Rahner stesso ha de-

Questa «esperienza originaria di vita che l'aveva totalmente catturato quand'era ancora giovane [...] costituisce la chiave per capire la sua vita e il suo lavoro» teologico⁴³. A questa lettura del pensiero di Rahner è stata mossa l'accusa di ridurre la sua filosofia e teologia a esperienza mistica soggettiva⁴⁴. Cosa si può dire in proposito? Certo Rahner è consapevole della «relatività» degli enunciati teologici di tipo concettuale, i quali sono «coerenti a se stessi solo in un processo di autosuperamento radicale»⁴⁵. E tuttavia tali enunciati hanno una loro pertinenza. Ciò emerge dalla considerazione del rapporto tra l'esperienza e la riflessione che la oggettiva mediante il concetto. Gli eventi fondamentali dell'esistenza quali l'amore, la fedeltà, la fiducia, la speranza, l'angoscia, la preghiera... sono comprensibili soltanto nel loro effettivo esercizio e precedono ogni riflessione di tipo concettuale-oggettivo. Inoltre «la riflessione non recupera mai in se stessa, adeguatamente, l'esperienza originaria»⁴⁶: «Nessun uomo può portare completamente a una esplicita dichiarazione l'intero della sua vita [...]. Egli vive sempre più di quanto può dire in modo riflesso a se stesso e agli altri»⁴⁷. Non per questo la riflessione risulta superflua: lo dimostra, ad esempio, il fatto che «l'amore, oggetto di esperienza, può [...] risultare più profondo, puro e più libero proprio tramite il sapere riflesso sulla sua vera natura e sulle sue implicazioni»⁴⁸.

finito questo scritto il suo testamento spirituale: cf K. RAHNER, *Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre*, Herold, Wien - München 1984, 58.

⁴³ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 22.

⁴⁴ L'accusa è rivolta a Fischer da P. EICHER, «Wovon spricht die transzendente Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner», *Theologische Quartalschrift* 156 (1976) 284-295. In realtà – precisa Fischer – Rahner non si riferisce a un'esperienza mistica personale e soggettiva, bensì al concetto di esperienza tipico della spiritualità ignaziana (Dio che si trova in tutte le cose), esplicitamente fondata sull'autorivelazione storica di Dio in Gesù Cristo: cf K.P. FISCHER, «Wovon erzählt die transzendente Theologie? Eine Entgegnung an Peter Eicher», *Theologische Quartalschrift* 157 (1977) 140-142. L'ulteriore replica di Eicher si trova in P. EICHER, «Erfahren und Denken: Ein nota bene zur Flucht in meditative Unschuld», *Theologische Quartalschrift* 157 (1977) 142-143.

⁴⁵ K. RAHNER, «Riflessioni sul metodo della teologia», in Id., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1973, 99-159: 157; or.: Id., «Überlegungen zur Methode der Theologie», in *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970, 79-126.

⁴⁶ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», 208.

⁴⁷ K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, 404.

⁴⁸ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», 209-210.

2. *Il sacramento nella riflessione di Rahner*

A questo punto è pertinente chiedersi quale senso abbia l'atto cultuale, in particolare il sacramento, in rapporto all'esperienza di Dio/della grazia⁴⁹. Pur nella diversità delle sue realizzazioni concrete, la grazia «è comunque l'esistenziale presente sempre e dappertutto nella sua gratuità, al centro più intimo dell'esistenza umana»⁵⁰. Di conseguenza la natura non è mai puramente profana e la grazia opera in essa non con interventi puntuali, bensì come presenza stabile e permanente, nella linea di quella che tradizionalmente viene definita grazia «abituale». Coerentemente i sacramenti non vanno considerati come «interventi puntiformi di Dio in un mondo profano, ma come esplosioni (se così possiamo dire) nella storia della grazia intimissima e sempre presente nel mondo, grazia che è Dio stesso»⁵¹. In base a questo schema, «il culto divino della Chiesa [...] è la rappresentazione simbolica esplicita e riflessa dell'evento della salvezza che si verifica sempre e dappertutto nel mondo; la liturgia della Chiesa è la rappresentazione simbolica della liturgia del mondo»⁵². Di fronte a una cultura come quella odierna, che nella liturgia della Chiesa vede solo un ritualismo magico e antiquato,

⁴⁹ Un'efficace sintesi in proposito si trova in K. RAHNER, «Sulla teologia del culto divino», in ID., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi VIII*, Edizioni Paoline, Roma 1982, 271-283: 271; or.: ID., «Zur Theologie des Gottesdienstes», *Theologische Quartalschrift* 159 (1979) 162-169. Rahner stesso dichiara che le riflessioni svolte in questo saggio si ricollegano a quanto esposto in K. RAHNER, «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», in ID., *Nuovi saggi V*, Edizioni Paoline, Roma 1975, 509-542; or.: ID., «Überlegungen zum personalem Vollzug des sakramentalen Geschehens», in *Schriften zur Theologie X*, Benzinger, Einsiedeln 1972, 405-429. Il tema del sacramento è affrontato da Rahner in «una ricca serie di testi che sviluppano l'argomento a partire da prospettive diverse», sempre comunque all'interno del «progetto complessivo di ripensamento dei contenuti della fede alla luce del metodo trascendentale»: A. BOZZOLO, «L'evento fondatore e l'azione liturgica», in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 37-84: 50. Tra i contributi più rilevanti, ricordiamo K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965; or.: ID., *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1960.

⁵⁰ K. RAHNER, «Sulla teologia del culto», 273.

⁵¹ K. RAHNER, «Sulla teologia del culto», 274. Rahner si premura di precisare che «la grazia non si comunica solo e in primo luogo nei sacramenti, bensì ovunque un uomo accetta e attua liberamente la propria esistenza con il suo orientamento radicale alla vicinanza immediata di Dio»: *ivi*, 275.

⁵² K. RAHNER, «Sulla teologia del culto», 278.

occorre in primo luogo una mistagogia (se così possiamo dire) della vita quotidiana; occorre mostrare che colui che chiamiamo Dio è già da sempre presente là come offerta infinita, come amore silente, come futuro assoluto e che anzi è già da sempre accolto ovunque un uomo ha infranto con la fedeltà alla propria coscienza le mura carcerarie del proprio egoismo. [...] Una simile mistagogia è un presupposto necessario per capire il culto divino ecclesiale⁵³.

La mistagogia si configura qui come la riflessione che porta a oggettivare l'originaria esperienza della grazia e, in tal modo, consente di vivere i riti liturgici per quello che effettivamente sono: la «manifestazione (*Erscheinung*, apparizione)» della grazia che, sia pure in modo velato, pervade il mondo, santificandolo e redimendolo⁵⁴. Pare di avvertire in queste considerazioni le premesse di quanto la teologia secolarista degli anni '70 renderà dirompente: l'atto liturgico-sacramentale celebra il (già) vissuto e quindi si riduce tendenzialmente a reduplicazione indebolita e puramente rappresentativa/manifestativa di ciò che realmente avviene nella vita. Dalla riflessione rahneriana sui sacramenti, dunque, non sembra emergere in modo abbastanza chiaro e semplice il motivo per cui i sacramenti esistono⁵⁵.

3. Notazioni critiche

La critica più consistente mossa nei confronti di Rahner è legata proprio al fatto che l'impostazione trascendentale del suo pensiero determina una considerazione inadeguata della storicità dell'uomo. In effetti, la storia sembra avere rilievo solo come *medium*, che consente all'uomo il raggiungimento di ciò che egli è come essere trascendentale⁵⁶. Il discorso svolto vale anche per il darsi sacramentale della grazia, che resta tutto

⁵³ K. RAHNER, «Sulla teologia del culto», 282.

⁵⁴ K. RAHNER, «Riflessioni sopra la celebrazione», 520.

⁵⁵ «Es ist aber eine markante Schwäche dieses Gedankens, nicht klar und einfach genug sagen zu können, weshalb es die Sakramente überhaupt gibt»: A.A. HAÜSSLING, «Odo Casel», 379.

⁵⁶ «Lo storico è semplicemente la traduzione adeguata del trascendentale, mentre questo viene per così dire ipostatizzato, cioè rappresentato come se si realizzasse a monte delle forme effettive dell'esperienza. La conseguenza è che la riflessione sul rapporto tra l'uomo e Dio viene ad essere decisa dalla struttura *a priori* della soggettività, mentre le determinazioni concrete della storia perdono di rilevanza»: A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 57.

sommato formale rispetto a ciò che la grazia divina è⁵⁷. L'impostazione trascendentale della teologia rahneriana sembra dunque riflettersi sul discorso sacramentario, determinandone la debolezza strutturale. Il sacramento tende infatti a risolversi nella «celebrazione della profondità divina della vita quotidiana», ossia nell'«esplicitazione di quanto l'uomo ha già da sempre in sé»⁵⁸. La concreta forma rituale attraverso cui il sacramento è celebrato non ha invece rilievo determinante nella strutturazione della fede cristiana⁵⁹.

4. Confronto tra Casel e Rahner

1. Sia per Casel che per Rahner il «mistero» riveste un ruolo centrale in ordine al lavoro teologico, il quale non può che prendere le mosse dall'esperienza dell'incontro con esso; esperienza in cui l'uomo si percepisce preceduto dal mistero stesso. Detto con l'incisiva formulazione rahneriana, l'esperienza dell'«essere afferrati» (*ergriffen*) dal mistero precede ogni umano «concepire» (*begriffen*). Tuttavia la realtà cui il termine «mistero» si riferisce è sensibilmente diversa nei due autori. Per Casel, mistero è anzitutto il «mistero del culto», quale attualizzazione dell'evento salvifico di Cristo. Per Rahner, invece, mistero è in prima battuta Dio stesso nella sua incomprendibilità.

2. In coerenza con la diversa percezione di cosa sia mistero, i due autori divergono sensibilmente nel modo di configurare l'incontro con esso. Per Casel, infatti, il «luogo» proprio di tale incontro è la celebrazione liturgica, *in primis* quella eucaristica. Per Rahner invece il momento celebrativo ha un rilievo piuttosto marginale. Il mistero, infatti, partendo dal «centro più intimo» dell'uomo, sempre di nuovo si apre un passaggio attraverso le fondamentali esperienze umane ed è percepibile soprattutto in avvenimenti nei quali l'uomo si trova riconfrontato con se stesso in maniera ra-

⁵⁷ Cf S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 176-177.

⁵⁸ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 57.

⁵⁹ In effetti la vera liturgia si realizza «nelle scelte della soggettività trascendentale, cui il rito può offrire di fatto solo rappresentazione, senza però concorrere in modo determinante a plasmarne le condizioni di effettuazione e senza poter così introdurre nella vicenda dell'uomo una vera novità. [...] Per Rahner l'azione liturgica non svolge il ruolo di mediazione vincolante dell'evento fondatore, ma è piuttosto il tipo di agire che rappresenta la grazia universalmente all'opera»: A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 58.

dicale. Non a caso l'esperienza spirituale fondamentale che sta alla radice della teologia rahneriana sembra essere quella degli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola.

3. Se dunque il pensiero di entrambi gli autori ha una «struttura mistagogica», bisogna riconoscere che l'idea di mistagogia messa in campo è sensibilmente diversa. In Casel l'iniziazione/mistagogia, cioè l'introduzione nella *gnosi* come «unione viva e amante con la verità divina»⁶⁰ rivela in Cristo, non può avvenire se non attraverso la concreta messa in atto dell'azione liturgica. La mistagogia rahneriana deve invece introdurre al senso profondo delle esperienze della vita quotidiana come «luogo» nel quale Dio è già da sempre presente. Se dunque in Casel, la mistagogia avviene nel/attraverso/mediante il culto, in Rahner essa rappresenta un presupposto necessario per comprendere e vivere la liturgia in modo sensato⁶¹.

4. Sintomatico del diverso approccio nei confronti dell'azione liturgica è anche il fatto che, mentre Casel confessa che l'intuizione generatrice della sua riflessione lo illuminò durante la messa solenne nella sua abbazia, Rahner esplicitamente dichiara che di norma una celebrazione liturgica comunitaria non è in grado di introdurre immediatamente il fedele in quella radicalità dell'incontro con Dio, che invece gli Esercizi spirituali sono in grado di propiziare:

Un benedettino che nel coro deve fare attenzione a cantare bene il corale ed è legato a una determinata sequenza di parole non può avere quella relazione immediata (*Unmittelbarkeit*) con Dio ultima, radicale, nuda, al di sopra di ogni mediazione, cui aspira Ignazio. Con questo non voglio dire che una tale liturgia comunitaria sarebbe del tutto insensata e sbagliata o che non sia necessaria. Essa può essere preparazione e conclusione di un'esperienza mi-

⁶⁰ O. CASEL, «Glaube, Gnosis und Mysterium», 172.

⁶¹ «Gewiß ist jedenfalls: die Erfahrung der Liturgie war – anders als eben bei Odo Casel – nicht grundlegend»: A.A. HAÜSSLING, «Odo Casel», 375, n. 43. «Bei aller Gleichsinnigkeit von Casels mystagogischem Bemühen zu Rahners Mystagogie liegt hier, in der liturgischen Konzentration seiner durchaus breit ausgreifenden Mystagogie, die eigentliche Differenz»: A. SCHILSON, «Die Gegenwart des Ursprungs», 21, n. 29. «Questa diversa concezione dell'idea della mistagogia viene suggerita a Rahner più dagli Esercizi spirituali di s. Ignazio che dalla liturgia; mentre Rahner muove dalla necessità dell'esperienza religiosa personale, Casel parte dalla esperienza di Dio vissuta nella celebrazione dei misteri»: D. SARTORE, «Mistagogia ieri e oggi: alcune pubblicazioni recenti», *Ecclesia Orans* 11 (1994) 181-199: 196.

stica di Dio, che però come tale non può essere abitualmente compiuta nella liturgia, ma alla quale aspira Ignazio nei suoi Esercizi⁶².

In questa linea, alle celebrazioni solenni Rahner preferisce la messa «piana», possibilmente celebrata da solo, come spazio di concentrazione personale⁶³. È lecito chiedersi quale peso abbia in questa diversa sensibilità dei due autori l'appartenenza a due ordini religiosi – i benedettini e i gesuiti – tradizionalmente piuttosto distanti nel modo di considerare il rapporto tra contemplazione mistica e rito liturgico e, parallelamente, tra preghiera privata e liturgia ecclesiale⁶⁴.

V. LINEE SINTETICHE E PROSPETTIVE

1. Con una formulazione estremamente sintetica e densa, G. Colombo ha definito «la teologia come l'autocritica della fede», che della fede vuol far emergere la credibilità e l'intrinseca sensatezza⁶⁵. La determinazione dell'identità della teologia presuppone dunque la chiarificazione di cosa si intenda per fede; il che – a sua volta – chiede di mettere a fuoco la realtà cui la fede è strutturalmente correlativa, cioè la rivelazione. Benché con sottolineature e interessi diversi, sia Casel che Rahner hanno preso le distanze da un contesto neo-scolastico, che tendeva a ingabbiare la rivelazione entro una concettualità e un linguaggio di stampo razionalistico. Hanno così contribuito a far maturare l'acquisizione centrale della teologia contemporanea, recepita e rilanciata dal Vaticano II: il superamento di una visione dottrinalistica della rivelazione e il riconoscimento del suo carattere storico. In effetti, la rivelazione di Dio si configura non come comunicazione di verità teoriche relative alla sua identità, bensì come autocomunicazione di Dio nella storia singolare di Gesù di Nazareth, culminante nella Pasqua. A questo modo di intendere la rivelazione, corrisponde una rinnovata comprensione della fede, che nella sua forma radicale si configura come relazione con Gesù Cristo e con la sua storia. In sintesi: rivelazione è la storia di Gesù; fede è partecipazione e coinvolgimento in

⁶² K. RAHNER, *Im Gespräch. Band 2: 1978-1982*, Kösel-Verlag, München 1983, 40.

⁶³ Cf H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner*, 29.

⁶⁴ Sintomatica in proposito la disputa che all'inizio del XX secolo oppone il benedettino M. Festugière al gesuita J.-J. Navatel: cf A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 87-92.

⁶⁵ G. COLOMBO, *Perché la teologia?*, La Scuola, Brescia 1983² (1980¹), 45.

essa da parte del credente⁶⁶. Poiché la verità di Dio che si autocomunica non è riducibile a una formula concettuale, «il sapere che la attinge [cioè la fede] ha radicalmente la forma dell'atto pratico con cui il soggetto si consegna al suo apparire». D'altra parte, l'atto di fede non si confonde minimamente con l'automanifestazione di Dio, «perché proprio nell'atto con cui la libertà si dispone nella forma del consenso, essa riconosce l'alterità del proprio fondamento»⁶⁷, cioè della verità di Dio che si comunica.

2. Che la fede abbia radicalmente la forma dell'atto pratico con cui il soggetto si consegna all'apparire della verità di Dio è affermazione che accomuna i nostri due autori. La determinazione di quale sia questo atto pratico li vede invece portatori di due sensibilità piuttosto diverse. Per Casel, tale atto è essenzialmente l'atto liturgico-sacramentale: attraverso la modalità simbolico-rituale che gli è propria, esso realizza compiutamente la fede come relazione con la storia di Gesù, la quale, nello stesso gesto simbolico-rituale, realmente si fa presente e si offre all'accoglienza credente. Per Rahner, invece, l'atto pratico che (anche in modo anonimo) dà corpo alla fede è quello con cui, nelle fondamentali esperienze umane, l'uomo accetta di essere riconfrontato con se stesso, venendo così a contatto col mistero che vive nel «centro più intimo» della sua esistenza. Il momento celebrativo, invece, per quanto non sia misconosciuto, ha un rilievo piuttosto marginale. Entrambi le prospettive non sono esenti da rilievi critici. A Casel è stato rimproverato di risolvere la fede nel suo momento liturgico. Sul versante opposto, è stata rilevata la sostanziale insignificanza del momento liturgico nella riflessione rahneriana, che tendenzialmente riduce l'azione rituale a reduplicazione puramente manifestativa dell'esperienza trascendentale della grazia. Il nodo fondamentale sembra quello del rapporto tra l'atto liturgico-sacramentale e la vita dell'uomo nel suo complesso. La questione è rilevante anche in ordine all'individuazione di quale sia il punto di avvio del lavoro teologico: è il momento liturgico-sacramentale, oppure la vita (cristiana) con le sue esperienze fondamentali (l'amore, la fiducia, la fedeltà, la speranza...)?

⁶⁶ «Il cristianesimo [...] viene così a configurarsi come l'offerta che Dio dà agli uomini di potersi immedesimare nella libertà di Cristo, percorrendo in Lui e attraverso di Lui – più precisamente attraverso il suo sacrificio – la stessa traiettoria pasquale»: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 163.

⁶⁷ G. BIANCARDI - A. BOZZOLO, «Epifania del Signore», *Catechesi* 74 (2004) 17-27: 23, n. 18.

3. Senza la pretesa di esaurire il discorso, osserviamo semplicemente che la contrapposizione tra celebrazione sacramentale e vita cristiana suona estranea alla coscienza credente. Il sacramento infatti non è fine a se stesso, né può costituire il tutto della vita cristiana. Esso è piuttosto la condizione perché l'esistenza possa essere cristiana, cioè plasmata dalla relazione con Cristo e con la sua Pasqua. Il dinamismo della libertà nella sua quotidiana fedeltà al Vangelo «è possibile soltanto attraverso e in forza di un'azione che in modo sintetico ha realizzato anticipatamente il senso di ciò che il credente, di volta in volta, farà oggetto di singola scelta»⁶⁸. In questa linea, l'atto sacramentale non è la celebrazione del (già) vissuto; è invece la vita cristiana che si configura come il dispiegarsi nell'agire di quanto è avvenuto grazie all'incontro sacramentale con Cristo. Ciò può essere illustrato mediante il riferimento all'ultima cena. Quanto Gesù compie in quella cena ha la struttura caratteristica dell'azione rituale: i suoi gesti e le parole che li accompagnano (prendere il pane/il calice, rendere grazie...) ricapitolano in maniera estremamente concentrata un'esperienza distesa nel tempo (la vita di Gesù, culminante nella croce e «riassunta» nel corpo dato e nel sangue versato), ne rivelano il senso (è vita data «per la moltitudine», in vista dell'alleanza definitiva con Dio) e la offrono al consenso della fede dei discepoli, la quale, accogliendo quel pane/corpo e quel vino/sangue, si attua come partecipazione alla vita donata di Gesù. Il comando che impone ai discepoli di «fare questo quale memoriale» del Signore include quindi sia la ripetizione dei gesti rituali della cena (prendere il pane/il calice, rendere grazie...), sia la conformità dei discepoli a quella vita donata del Signore, cui essi prendono parte attraverso la mediazione del gesto rituale. O meglio, connettendo più profondamente i due aspetti: il «questo» che i discepoli devono fare è il rito eucaristico come condizione di una vita conforme all'esistenza del Signore, data «per la moltitudine»⁶⁹. È pertanto sensato che l'eucaristia – ma più in generale l'azione liturgico-sacramentale – venga assunta come punto d'avvio della

⁶⁸ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 134.

⁶⁹ Quanto detto giustifica e in parte illustra la nota affermazione conciliare, secondo cui l'eucaristia è *fons et culmen* dell'esistenza cristiana; o meglio, invertendo i termini, essa «si colloca nel momento conclusivo della vita di Gesù e ne rappresenta il *culmine*»; ma «è anche la *fonte* della vita cristiana in quanto consente al credente di attingere all'evento del Cristo nello Spirito»: C. SCORDATO, «Eucaristia fonte e culmine», *Rassegna di Teologia* 52 (2011) 399-422: 399.

riflessione teologica. E ciò avviene non ponendo l'eucaristia in alternativa all'esistenza cristiana, bensì ritrovando in essa la radice della vita cristiana, di quella vita in relazione con Cristo nella quale consiste la fede.

4. Il superamento di una visione dottrinalistica della rivelazione, della fede e della teologia non implica come necessaria conseguenza la delegittimazione del procedimento concettuale. Se infatti risulta inadeguata una concettualità di stampo razionalistico che pretenda di sostituirsi all'esperienza, d'altro lato il momento riflessivo resta ineludibile, perché qualsiasi approccio alla realtà implica che ad essa si dia nome. In questo senso, alcune considerazioni di Rahner appaiono illuminanti. Nella controreplica a Casel, egli riconosce che la teologia autentica «nasce dal grazioso legame con Cristo, alimentato e vissuto nel sacrificio [della messa], nel sacramento e nella preghiera»⁷⁰. Nel contempo, però, rileva che «ogni teologia (la teologia dei Padri non meno che la Scolastica) lavora (esplicitamente o irriflessamente) con concetti e presupposti filosofici, cioè con strumenti razionali (*rationalen Mitteln*) e sempre necessariamente ripropone la verità della fede attraverso tali concetti»⁷¹. Di conseguenza, quando in teologia si cerca di respingere il procedimento razionale e concettuale, «il risultato non è una teologia della fede più pura»; è piuttosto l'utilizzo di una metafisica che, in quanto «irriflessa e perciò incontrollata», si rivela alla fine «più pericolosa»⁷². Il punto non è dunque eliminare la concettualità, quanto piuttosto verificare se la concettualità presupposta è in sé corretta e adatta all'interpretazione della rivelazione. Ciò è richiesto dalla rivelazione stessa, la quale «ha una forma *logica*, perché questa è la struttura fondamentale di ogni realtà e di qualsiasi possibile conoscenza ed esperienza». Certo, gli enunciati teologici, formulati in maniera concettuale, non possono pretendere di esaurire la comprensione della rivelazione e sono quindi «coerenti a se stessi solo in un processo di autosuperamento radicale»⁷³. D'altra parte, però, tali enunciati non possono essere sostituiti

⁷⁰ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 211.

⁷¹ K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 217.

⁷² K. RAHNER, *Zu den Ausstellungen*, in T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ», 213.

⁷³ K. RAHNER, «Riflessioni sul metodo», 157.

con un silenzio adorante, benché precisamente tale silenzio rappresenti il punto verso il quale essi tendono.

5. Quanto alla funzione propria degli enunciati di tipo razionale è sempre Rahner a indicare una pista interessante. A suo giudizio, «nessun uomo può portare completamente a una esplicita dichiarazione l'intero della sua vita» o le esperienze più profonde della sua esistenza; in effetti ogni uomo «vive sempre più di quanto può dire in modo riflesso a se stesso e agli altri»⁷⁴. Non per questo, però, la riflessione risulta superflua: lo dimostra, ad esempio, il fatto che «l'amore, oggetto di esperienza, può [...] risultare più profondo, puro e più libero proprio tramite il sapere riflesso sulla sua vera natura e sulle sue implicazioni»⁷⁵. Si può forse andare più in là, dicendo che senza una riflessione sulle ragioni dell'amore, prima o poi l'amore rischia di spegnersi. Se non dico a me stesso le ragioni per cui amo una persona, prima o poi smetterò di amarla. Le ragioni che dico per amare quella persona non sono l'amore e non sono neppure l'elemento decisivo dell'amore; ma se non dico a me stesso e agli altri perché amo quella persona, a un certo punto non la amerò più. Un discorso analogo vale per la fede. Le ragioni della fede non sono la fede e non sono neppure l'atto di fede; ma senza ragioni, la fede è debole e prima o poi sparisce. L'esigenza di esprimere in maniera tematizzata e concettuale le ragioni della fede è legata inoltre alla possibilità di comunicare la fede stessa. È vero infatti che la fede è l'esperienza di una relazione con Dio in Gesù Cristo; la fede è una vita, direbbe Casel, ma «è impossibile trasmettere la vita senza un minimo di formule che cerchino di esplicitare questa esperienza»⁷⁶. Un'esperienza, la fede cristiana, che non si risolve in un fatto soggettivo e incomunicabile, ma riveste un profilo pubblico:

coinvolge oggettivamente tutta l'umanità, ha un'identità propria, che deve poter essere esibita – perché possa essere accolta – e «verificata», cioè ristabilita nella sua autenticità contro tutte le possibili falsificazioni e motivata nella sua «credibilità» e quindi nelle ragioni che la sostengono e la raccomandano⁷⁷.

⁷⁴ K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, 404 (trad. nostra).

⁷⁵ K. RAHNER, «Esperienza di Dio oggi», 209-210.

⁷⁶ A. LOUF, *L'uomo interiore*, Qiqajon, Magnano 2007, 35.

⁷⁷ G. COLOMBO, *Perché la teologia?*, 45.

6. Un'eco del dibattito che abbiamo recensito sembra si avverta ancora oggi nella tendenza abbastanza diffusa a considerare in termini piuttosto riduttivi la teologia eucaristica del secondo millennio, sulla base di una contrapposizione piuttosto netta tra la riflessione patristica del primo millennio e la speculazione medievale e moderna del secondo⁷⁸. In proposito va recuperato l'invito di Rahner affinché il legittimo richiamo a un periodo passato della Chiesa si coniughi con l'attenzione a evitare due esiti problematici: da un lato, una sorta di canonizzazione dell'epoca patristica, quasi fosse la norma assoluta di ogni autentica teologia; dall'altro, una considerazione esclusivamente negativa dello sviluppo della teologia e del culto dal Medioevo in poi. In questa linea, oltre a sottoporre a più attenta verifica storica la tesi di un «frattura» tra antichità patristica e periodo medievale, gli studiosi dovrebbero evitare letture eccessivamente schematiche e oppostive. In effetti il sorgere del problema speculativo a proposito dell'eucaristia e il conseguente sviluppo di una riflessione sulle sue implicazioni ontologiche non può essere sbrigativamente ricondotto alla *curiositas* germanica e al pensiero oggettivante che l'accompagna. Non è «l'uomo gotico» che solleva la questione ontologica nell'ambito del mistero eucaristico, come non fu «l'uomo bizantino» a riflettere speculativamente sul mistero trinitario: è l'uomo come tale – l'uomo *tout court* – che avverte l'esigenza di affermare la verità della propria fede, dandone ragione di fronte alle domande che emergono all'interno di un determinato quadro culturale⁷⁹.

23 maggio 2012

PIERPAOLO CASPANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (Va)

⁷⁸ Questa tendenza accomuna autorevoli studiosi dell'eucaristia da A. Gerken a C. Girauda a E. Mazza.

⁷⁹ Cf in proposito le osservazioni di G. LAFONT, «Dimensions théologiques de l'eucharistie. A propos de: Cesare Girauda, "Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia"», *Ecclesia Orans* 8 (1991) 207-218: 216-218.

SUMMARY

The debate that in the early '40s of the XX century opposes Rahner to Casel put forward the comparison between two different ways of practicing theology: one that configures the access to the truth in terms of mystagogy, the other that consider absolutely necessary the appeal to a process logical and conceptual. In the conviction that such a comparison still maintains today its interest, the article reconstructs the debate between the two authors, verifying, in addition to the diversity of perspectives, the presence of common elements. In fact, in both cases, the faith has radically changed the shape of the practice with which the subject is delivered to the truth of God. Different, on the other hand, is the determination of that act: for Casel is the liturgical-sacramental action, while for Rahner is decisive the act with which, in fundamental experiences of life, the man is compared with itself, and he can thus come into contact with the mystery that lives in the "center more intimate" of his existence.