

Hugo Rahner e il suo messaggio teologico dopo 50 anni. Riflessione kerygmatica, cordiale e ludica

Lubomír Hlad*

Le ragioni per cui è opportuno soffermarsi sul nome e sull'opera di Hugo Rahner (1900-1968) sono molteplici. La prima ragione è il fatto che dalla sua morte sono passati già 50 anni, un lasso di tempo sufficiente per comprendere una costruzione di pensiero nuova, che viene spesso collegata con il Concilio Vaticano II, sul quale con il suo pensiero anche Hugo Rahner esercitò grande influsso¹.

Un'altra ragione è che la personalità di Hugo Rahner, messa parzialmente in ombra da quella di suo fratello minore Karl (1904-1984), è l'incarnazione di un uomo cristiano e sacerdote con un dono carismatico dello Spirito. Il frutto di questo dono è la sua *theologia cordis* (teologia commossa, che vuole commuovere)². Nella sua storia la vita e l'opera si illuminano a vicenda, tanto che si può dire che il modello dell'uomo cristiano disegnato da Rahner (un certo ideale antropologico), per il quale ha scelto il termine *homo ludens*, è infatti lui stesso, come affermava anche Karl H. Neufeld: «Questo uomo nuovo di una cultura occidentale sarebbe un uomo del giusto mezzo: egli infatti non si perde interamente e unilateralmente in nessuna delle due esigenze, non nello spirito e non nella materia»³. L'eccezionale profilo umano di Rahner ci vie-

* Lubomír Hlad (1974) è assistente alla Cattedra di studi religiosi dell'Università di Costantino Filosofo a Nitra (Slovacchia), dove è anche docente all'Istituto Teologico di RKCMF, nonché rettore del Centro Pastorale Universitario. Dopo gli studi presso la Pontificia Università Gregoriana a Roma, ha conseguito la licenza in Teologia dogmatica (2002) e il dottorato presso la stessa Università (2009). Si è abilitato presso la Facoltà teologica dell'Università Comenio a Bratislava con il lavoro *Le prospettive di mariologia nel postmoderno e nel tempo di nuova evangelizzazione*. E-mail: lubo_hlad@hotmail.com.

¹ «Non c'è dubbio che la teologia patristica, alla cui scoperta e valorizzazione Hugo Rahner ha tanto contribuito, ha avuto un posto molto importante nell'elaborazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio Vaticano II, specie nella scelta delle immagini che vogliono definire la realtà intima della Chiesa, lasciando da parte una rigida formulazione concettualistica», A. ROSENBERG, *Hugo Rahner*, in *Mysterium Salutis*, XII, a cura di P. Vanzan – H. J. Schultz, Brescia 1978, 470.

² Cfr. H. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015, 8.

³ K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, Cinisello Balsamo 1995, 267; la citazione è ripresa dall'articolo

ne testimoniato da Roland Fröhlich: «Chi ha incontrato Hugo Rahner veniva colpito dalla cordialità e dall'attenzione che aveva per gli altri, anche se non condivideva le loro opinioni. Questa benevolenza scaturiva dalla sua profonda comprensione per la debolezza umana – non però nel senso del continuo perdono delle mancanze umane, ma nel senso del compito di condividere il destino del prossimo»⁴. Un simile tratto personale è evidenziato anche da suo fratello Karl, quando parla di Hugo: «Chiunque abbia conosciuto mio fratello, sa che egli era una persona molto diversa da me. Era allegro, amava scherzare e, forse, aveva interessi storici più marcati»⁵.

Tuttavia il motivo più importante per il quale ci soffermiamo su un'opera non tanto estesa è la sua vitalità, la sua dinamicità e il suo spessore, grazie a cui ha oltrepassato i muri della Facoltà teologica di Innsbruck, per arrivare fino alla Cecoslovacchia. Infatti Innsbruck è stata spesso la meta di seminaristi slovacchi (tra questi per esempio il padre conciliare e futuro arcivescovo Eduard Nécsey⁶, oppure il teologo Ladislav Hanus⁷).

La vitalità dell'opera di Hugo Rahner è attestata anche dal fatto che fino ad oggi costituisce un importante punto di riferimento per numerosi teologi. Ne è un'evidente dimostrazione l'ultima edizione italiana dell'opera principale di Hugo Rahner, *Una teologia della predicazione*⁸, che è stata pubblicata nel 2015 e riporta un breve com-

Pour ce qui est des R. P. Hofmann, Rahner et Frodl que vous désireriez recevoir à Innsbruck, une demande de laisser-passar doit être adressée à la sûreté, in Korrespondenzblatt der Priestergebeitsvereins 79 (novembre 1945) 79.

⁴ Con queste parole, l'autore comprova la tesi formulata nel suo articolo in occasione del centesimo anniversario della nascita del Nostro, secondo la quale la personalità di Hugo Rahner può essere colta in modo più adeguato a partire dal suo concetto antropologico di *homo ludens*. Esso racchiude in sé un forte legame tra serietà e allegria, una capacità di abbracciare le debolezze umane nella convinzione che dietro la debolezza si nasconde la forza divina. Cfr. R. FRÖHLICH, *Zum Menschenbild Hugo Rahners*, in Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) 168.

⁵ P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986, 28.

⁶ «Uno dei protagonisti sconosciuti è proprio il Padre conciliare slovacco Eduard Nécsey (1892-1968), arcivescovo titolare e amministratore apostolico dell'antica diocesi metodiana di Nitra. Prima dell'avvento al potere dei comunisti, Nécsey aveva percorso una tipica carriera ecclesiastica di sacerdoti dotati di particolare ingegno. Il suo vescovo lo aveva inviato al prestigioso collegio dei Gesuiti, il Canisianum, ad Innsbruck dove ricevette la formazione mentre svolgeva gli studi all'Università di Innsbruck, conclusi con il dottorato in teologia dogmatica», E. HRABOVEC – V. JUDÁK: *Eduard Nécsey, un protagonista conciliare sconosciuto da oltrecortina*, in P. CHENAUX – K. PLAMEN KARTALOFF (edd.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano 2017, 119-134.

⁷ Cfr. L. HLAD, *Ladislav Hanus – jediný a jedinečný predstaviteľ kerygmatickej teológie v slovenskom prostredí*, in M. KEKELIAKOVÁ (ed.), *Ladislav Hanus v mozaike reflexií, interpretáciách, dotykoch a postojo*, Ružomberok 2010, 53-63. Fra la teologia kerygmatica di H. Rahner e la produzione teologica di L. Hanus esistono molte affinità non soltanto metodologiche ma anche di contenuto, che ci permettono di affermare che il movimento legato alla teologia kerygmatica non è un episodio limitato all'ambiente di una sola facoltà teologica.

⁸ La prima edizione italiana portava il titolo di *Teologia e kerygma* (Brescia 1958).

mento di papa Francesco, con le seguenti parole: «Uno dei libri che mi hanno fatto tanto bene». Tale affermazione, che si trova sulla copertina del libro, è contenuta nel discorso del papa al clero di Roma, in cui Francesco trattava il tema della predicazione, la quale «non deve essere semplicemente un leggere, un predicare, un annunciare, ma piuttosto un pregare sincero, un “parlare al cuore”»⁹. In riferimento all'opera di Hugo Rahner, nel contesto dell'*ars celebrandi* e di una predicazione orientata al cuore di chi ascolta, il papa ha ribadito la dimensione essenziale (e una linfa sempre vivente) della sua teologia inclusa nelle definizioni: «teologia della predicazione» e *theologia cordis*. Si può ritenere che l'interesse del papa per la predicazione nel suo magistero – espresso anche nell'enciclica *Evangelii gaudium* (2013) e nel *Direttorio omiletico* (2015) – sia intrinsecamente collegato agli impulsi teologici del Rahner maggiore. Il punto 142 dell'enciclica *Evangelii gaudium*¹⁰ si può senza dubbio intendere come un'eco delle intuizioni che si trovano nell'opera *Una teologia della predicazione*:

«Kerygma allora significa: predicazione delle verità divine rivelate secondo quella connessione in cui le ideò e anche predicò la Sapienza divina, e precisamente nel modo con cui la Chiesa fin dal principio predicò la Rivelazione di Dio nel suo “Magistero ordinario” [...]. Dal punto di vista *formale* questo significa: un predicare in quel modo stesso e con quelle stesse parole con le quali Dio si è degnato predicare tutto questo a noi. Perciò con le parole e con la semplicità della Sacra Scrittura, con la profondità ingenua della Chiesa docente, con i sussidi migliori di quella teologia, che dal principio attinse dalla catechesi [...]. Un predicare con la forza della chiarezza concettuale dei grandi Scolastici. Finalmente un predicare, che si formi sulla liturgia e sulle sue forme che furono plasmate nei tempi classici della teologia cherygmatica»¹¹.

Sicuramente anche il predecessore di papa Francesco, papa Benedetto XVI, era cosciente dell'importanza della predicazione e anche della necessità di «ricostruire la scienza acquisita per formare dalla teologia dogmatica quella teologia, immediatamente idonea alla grande opera a cui siamo chiamati: la predicazione»¹². Nell'in-

⁹ FRANCESCO, *Incontro con il clero romano su «Ars celebrandi»*, 19 febbraio 2015, in http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa,_il_19_febbraio_incontro_clero_romano_su_ars_celebrandi/it-1122031.

¹⁰ «La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegeti, riducono questa comunicazione tra i cuori che si dà nell'omelia e che deve avere un carattere quasi sacramentale: “La fede viene dall'ascolto e l'ascolto riguarda la parola di Cristo” (Rm 10,17). Nell'omelia, la verità si accompagna alla bellezza e al bene. Non si tratta di verità astratte o di freddi sillogismi, perché si comunica anche la bellezza delle immagini che il Signore utilizzava per stimolare la pratica del bene. La memoria del popolo fedele, come quella di Maria, deve rimanere traboccante delle meraviglie di Dio. Il suo cuore, aperto alla speranza di una pratica gioiosa e possibile dell'amore che gli è stato annunciato, sente che ogni parola nella Scrittura è anzitutto dono, prima che esigenza», FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 142, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

¹¹ RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 13-14.

¹² *Ibid.*, 13.

troduzione al suo libro *Dogma e predicazione* (1973), nella consapevolezza che «la via che conduce dal dogma alla predicazione è diventata molto faticosa» e che «non esistono più modelli di pensiero adatti a trasferire il contenuto del dogma nella vita di ogni giorno», l'allora cardinale Joseph Ratzinger scriveva: «Se questa è la situazione, una teologia non può accontentarsi di ripensare la fede nell'Eliseo della scienza ed abbandonare poi a se stesso il predicatore. Essa deve proporre delle indicazioni nella vita di tutti i giorni e trovare modelli di trasmissione dalla riflessione alla predicazione; il pensiero si conferma solo nella dicibilità. Il presente volume si propone di contribuire a quest'intento di una kerygmatica concreta»¹³.

In forza di queste considerazioni degli ultimi papi, si può considerare sempre viva la premura di Rahner di volgere l'interesse e lo sguardo della teologia verso una prassi più pastorale, senza che però diventi una teologia pastorale¹⁴. Si tratta di una teologia che non ha lo scopo di rimanere soltanto una scienza, ma di costituire «essenzialmente un *annuncio-di-salvezza*»¹⁵. Questo scopo esigeva un nuovo metodo di impostazione del vecchio contenuto (di rivelazione divina e di dottrina della Chiesa) e allo stesso tempo un impegno interiore del predicatore: «Questa rielaborazione non è

¹³ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 2005, 7.

¹⁴ Cfr. HOLDT, *Hugo Rahner*, 83-84. Rahner non formula la *teologia kerygmatica* come un gradino intermedio tra la comprensione prescientifica della fede e la teologia scientifica, o come una teologia popolarizzante, ma come una teologia di pieno valore, autentica e autonoma con una chiara dimensione kerygmatica. Nel contempo rifiuta di qualificarla come teologia pastorale. La kerygmatica è una forma di teologia a sé stante, è una forma «speciale», sia per il suo contenuto, che implica poi automaticamente anche il cambiamento del metodo, sia per il suo carattere «commovente». Da questo punto prendeva le mosse la grande discussione riguardante la teologia kerygmatica. Il problema centrale era proprio l'autonomia di questa teologia riguardo a quella scientifica. Per un approfondimento della problematica si veda l'articolo di C. FABRO, *Una nuova teologia: la "Teología della predicación"*, in *Divus Thomas* 19 (1942) 207-208, dove si legge: «Il nuovo punto di vista perciò non è "la separazione" radicale (*Trennung*) delle due teologie, e tanto meno la soppressione della teologia speculativa, quanto piuttosto l'affermazione della "autonomia" (*Eigenständigkeit*) della *teología kerygmatica*, che resta tuttavia in dipendenza della speculativa: ambedue le teologie sono indispensabili e complementari l'una dell'altra. In tutti questi tentativi per la formazione di una teologia kerygmatica – dichiara ancora Hugo Rahner – non si tratta in alcun modo di un'opposizione alla teologia scientifica, oppure di una forma di compenso rispetto alla teologia scolastica, la quale dovrebbe vedere la sua giustificazione in un maggior accostamento alla vita oppure alle questioni attuali del giorno per un uso immediato [...]. La teologia della predicazione prende un posto a sé, si fa autonoma, perché essa intraprende un compito che non può esser condotto adeguatamente a termine nella sfera pura della scienza in cui si muove la teologia scolastica. Per questo i kerygmatici parlano di teologia *aplicata*, in quanto considerano la propria teologia come un'applicazione, un'incorporazione alla vita, di quella speculativa». Per una visione più globale della discussione riguardante la teologia kerygmatica si confrontino anche: A. DE VILLALMONTE, *La teología kerigmática*, Barcelona 1963; A. A. ESTEBAN ROMERO, *Predicación viviente al día*, Madrid 1956; J. C. RUTA, *Teología de la Predicación*, in *Revista de Teología* 1 (1950) 68-72; A. STOLZ, *De Theologia Kerygmatica*, in *Angelicum* 17 (1940) 337-351; P. J. KUNICIC, *S. Thomas et theologia kerygmatica*, in *Angelicum* 32 (1955) 35-51; L. DE CONINCK, *La théologie kerygmatische*, in *Lumen Vitae* 3 (1948) 103-119.

¹⁵ RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 14.

più soltanto di stretta pertinenza dell'intelletto, come se qui si trattasse ancora di una nuova costruzione speculativa: essa è piuttosto una *theologia cordis*, genuino risultato di ciò che S. Tommaso chiama la *connaturalitas ad divina*, quel *donum sapientiae*, che soltanto la preghiera e la vita sanno raggiungere»¹⁶. Un impulso fondamentale che riguarda la metodologia viene dalle fonti della teologia, in particolare dalla Sacra Scrittura, dalla patrologia e anche dalla liturgia, dalla catechesi, dal magistero e dai grandi Scolastici. Questi ambiti dovrebbero diventare anche le fonti dei contenuti teologici¹⁷. Il cambiamento formale e di contenuto è stato espresso in modo originale dallo stesso autore nella forma di *lex orandi*, cioè di preghiera del teologo prima dello studio. Si potrebbe dire che proprio la preghiera che Hugo Rahner rivolge a Cristo – «Signore nascosto d'ogni sapienza, Re intimo dell'Università, cuore in cui si celano tutti i tesori della scienza»¹⁸ – sia un «concentrato sacramentale» dell'universo del pensiero sotteso alla sua teologia:

«Conferisci Tu al mio studiare la forma di una ricerca della tua Verità, misteriosamente celata in ogni umano sapere [...]. Solo quando, in ogni ricerca della verità, troverò Te, sarò libero. Libero dall'angustia della specializzazione scientifica, sgombro dalla mania di conseguire il successo, affrancato dalla cupidigia che alligna nel mio cuore. Solo il tuo cuore regale può insegnarmi ad amare anche il mio studio e il mio sapere, a dargli in Te un cuore, a consacrarlo come servizio reso solo a Te, nella profondità del mio amore, alla verità, alla giustizia, alla sanità dei corpi, alla dispensazione della grazia agli uomini, a cui un giorno mi manderai. Qual è la mia esistenza quotidiana, tale sarà il mio conoscere. È il mio cuore che deve fare anzitutto la verità, prima che il mio spirito la colga. Solo l'amore grande è padre d'una grande conoscenza»¹⁹.

1. Attualità della teologia kerygmatica

I termini con i quali possiamo descrivere la tendenza teologica del kerygma sono: entusiasmo pneumatologico ed entusiasmo kerygmatico, mistero, rivelazione, annuncio di salvezza, applicabilità pratica, *theoria*, visione integrale, *intuitus simplex*, *theologia ludens*, *sobria ebrietas*, *connaturalitas ad divina*, misteri divini, *donum sapientiae*, grandezza e bellezza, simbolo, *opus unguentarii*²⁰, paradosso, presentimento della gloria della divina grazia, dossologia e infine cuore, perché lo scopo di questa teologia è «un parlare affettivamente ardente e vivo sulla realtà più profonda, che ricevem-

¹⁶ *Ibid.*, 15.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 14.

¹⁸ In H. RAHNER – K. RAHNER, *Pregbiere*, Brescia 1975, 47.

¹⁹ *Ibid.*, 47-48.

²⁰ Cfr. L. HLAD, *Teológia ako umenie voňavkára*, in *Verba theologica* 2 (2011) 94-95.

mo come dono dalla profondità di Dio»²¹. La varietà dei termini che descrivono il progetto kerygmatico ci permette di intuire che nella teologia di Rahner si potranno riconoscere diversi livelli e dimensioni, che in certo modo corrispondono alle fonti (*loci*) sulle quali lo stesso Rahner mette l'accento, come anche alla sua metodologia. Prendendo in considerazione i *loci*, la metodologia teologica e anche gli argomenti di teologia privilegiati, Johannes Holdt evidenzia nell'opera di Rahner le seguenti dimensioni: la dimensione patristica (quando parla del metodo patristico di Rahner), la dimensione storica (quando parla della teologia della sua storia, *Geschichtstheologie*), la dimensione simbolica (quando parla della teologia simbolica, *Symboltheologie*), la dimensione kerygmatica (quando parla della teologia kerygmatica, *Kerygmatische Theologie*) e la dimensione occidentale (quando parla della teologia dell'Occidente, *Theologie des Abendlands*)²². L'altro studio che proviene dall'ambiente della scuola gregoriana mette in rilievo nell'opera di Rahner la dimensione mistagogico-pastorale o pratica, la dimensione scolastica, la dimensione ignaziana e mistica, la dimensione psicologica e pneumatologico-affettiva, la dimensione dialettica, la dimensione mariana, la dimensione escatologica²³. In questo caso le dimensioni menzionate descrivono piuttosto il metodo di lavoro di Rahner, non tanto il suo contenuto.

Se il magistero degli ultimi papi apprezza il progetto kerygmatico per il suo orientamento verso la prassi dell'annuncio, alla quale corrisponde oggi il termine «nuova evangelizzazione», nello stesso tempo promuove anche la trasformazione interiore della teologia come tale, sia a livello di metodo, sia a livello di contenuto. Ne sono la prova i documenti della Chiesa che hanno lo scopo di portare le lunghe discussioni sulla riforma della teologia cattolica a una conclusione soddisfacente²⁴. Tutto ciò ci dà l'impressione che il progetto kerygmatico – percepito dagli storici soltanto come un episodio tra una manualistica e un grandioso progetto di rinnovamento della teologia cattolica elaborato dal fratello Karl Rahner (con il suo sviluppo antropologico, il quale sta fuori della corrente del movimento kerygmatico, anche se ne condivide la dimensione pratica) e dal Concilio Vaticano II²⁵ – racchiuda in sé tante più intuizioni/isppirazioni pneumatologiche di quanto potrebbe sembrare a un primo sguardo. Basta ascoltare con attenzione le parole di papa Francesco rivolte ai membri della Commissione Teologica Internazionale:

²¹ RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 28.

²² Cfr. HOLDT, *Hugo Rahner*, 62-87.

²³ Cfr. L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, Praha 2013, 26-53.

²⁴ Si tratta del documento della Congregazione della Fede *Donum veritatis* (1990) e il documento della Commissione Teologica Internazionale *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012).

²⁵ Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 169.

«Come avete ribadito nel recente documento “La teologia oggi: prospettive, principi, criteri”, la teologia è scienza e sapienza. È scienza, e come tale utilizza tutte le risorse della ragione illuminata dalla fede per penetrare nell’intelligenza del mistero di Dio rivelato in Gesù Cristo. Ed è soprattutto sapienza: alla scuola della Vergine Maria, che “custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore” (Lc 2,19), il teologo cerca di mettere in luce l’unità del disegno di amore di Dio e si impegna a mostrare come le verità della fede formino una unità organica, armonicamente articolata [...]. La vostra missione è quindi al tempo stesso affascinante e rischiosa. Tutte e due le cose fanno bene: il fascino della vita, perché la vita è bella; e anche il rischio, perché così possiamo andare avanti. È affascinante, perché la ricerca e l’insegnamento della teologia possono diventare una vera strada di santità, come attestano numerosi Padri e Dottori della Chiesa. Ma è anche rischiosa, perché comporta delle tentazioni: l’aridità del cuore – questo è brutto, quando il cuore si inaridisce e crede di poter riflettere su Dio con quell’aridità, quanti sbagli! – l’orgoglio, persino l’ambizione [...]. La Vergine Immacolata ottenga a tutti i teologi e le teologhe di crescere in questo spirito di orazione e di devozione, e così, con profondo senso di umiltà, di essere veri servitori della Chiesa»²⁶.

Le già accennate ispirazioni di Rahner trovano la loro l’espressione più attuale nelle recenti riflessioni teologiche di autori come Christoph Theobald²⁷, François-Marie Léthel²⁸, Manfred Hauke²⁹, i quali possono essere ricollegati a tali concezioni kerygmatiche nella loro dimensione spirituale-mistica, conservata soprattutto nelle opere dei santi, dai tempi dei Padri della Chiesa fino ad oggi.

Theobald, nella sua *Lezione di teologia* (2015), conferma innanzitutto la necessità di un orientamento pastorale della teologia: «Sostanzialmente sono stati gli studenti e le loro domande ad aiutarmi a comprendere meglio i contenuti dei testi conciliari e soprattutto a percepire la posta in gioco della loro formulazione pastorale»³⁰. Successivamente indica le fonti della fede di una cultura postmoderna determinata dal

²⁶ FRANCESCO, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 6 dicembre 2013, in [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206_Commissione-teologica.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/december/documents/papa-francesco_20131206Commissione-teologica.html).

²⁷ Cfr. C. THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide dell’insegnamento nella postmodernità*, Bologna 2015.

²⁸ «La “teologia dei santi” è un cammino di ricerca per ritrovare il legame essenziale tra santità e teologia, un tentativo di ripensare la teologia in funzione della santità alla quale siamo tutti chiamati (cfr. LG, V). L’essenza della santità cristiana è la perfezione della carità, e l’autentica conoscenza di Dio dipende principalmente dalla carità, secondo le parole dell’Apostolo Giovanni: “Chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio, invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore” (1Gv 4,7-8). In questo senso si può affermare che tutti i santi sono teologi, cioè profondi conoscitori del vero Dio che in Cristo Gesù si è rivelato come Amore. Tale teologia è sempre cristocentrica ed è sempre spirituale, in quanto è conoscenza di Cristo nello Spirito Santo, per mezzo dei suoi principali doni che sono la fede, la speranza e la carità. Secondo le parole di Paolo, questa scienza di “tutti i santi” (cioè di tutto il Popolo di Dio) è scienza “dell’Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza”, dono del Padre alla Chiesa nello Spirito Santo, chiesto e ricevuto “in ginocchio” (cfr. Ef 3,14-19)», F.-M. LÉTHEL, *I santi come teologi*, in *Teresianum* 52/1-2 (2001) 613-621.

²⁹ Cfr. M. HAUKE – A.-M. JERUMANIS, *Esperienza mistica e teologia. Una sintesi*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2001) 255-264.

³⁰ THEOBALD, *La lezione di teologia*, 5.

pluralismo: «Essendoci immersi, il pluralismo radicale in materia culturale e religiosa influisce sul rapporto intimo che intratteniamo con la nostra propria identità e più specificamente con la nostra fede. Dobbiamo riconoscere che quest'ultima è, nella maggior parte delle persone, indebolita nella sua pretesa universalistica e ultima [...]. Ottenuta o conservata a volte al prezzo di grandi fatiche o ricevuta dopo un lungo cammino più o meno caotico, questa fede si esprime soprattutto nella liturgia, suppone la comunità, oasi di pace in una società pluralistica, complessa e stressante, e si appoggia su figure istituzionali forti, capaci di diffondere un sentimento di sicurezza e di vitalità»³¹. Un'altra sua affermazione, che appare come un'eco contemporanea delle considerazioni di Rahner sulla teologia insegnata in quel tempo, vuole mostrare che, anche in condizioni diverse, le parole del padre della kerygmatica giungono a una realizzazione, anzi sono diventate ancora più incisive (soprattutto quando parla di un crollo del collegamento della teologia con la prassi e di un'applicazione inadeguata del metodo delle scienze moderne nell'ambito della teologia³²): «L'estrema complessità della teologia come scienza rischia di essere un ostacolo insormontabile per lo studente che fa fatica a orientarsi nella pluralità delle discipline esegetiche e storiche, teoriche e pratiche, ognuna con la sua propria forma e le sue specifiche esigenze metodologiche. L'oggetto proprio della teologia (la *res* o la *Sache selbst*) che è la fede in Dio³³ sembra allontanarsi sempre di più dallo studente, man mano che egli penetra nel groviglio dei testi, delle correnti interpretative, delle teorie, ecc. Pensava di trovare rapidamente alimento per la sua fede e si scontra con la stessa mancanza di trasparenza e con la stessa differenziazione interna dei campi che incontra nella società contemporanea. Di qui la grande sfida di fargli subito comprendere l'unità interna della teologia, una sfida che è più ampiamente quella di tutta la nostra civiltà postmoderna»³⁴.

Léthel nella sua teologia dei santi dice: «Dopo san Paolo e gli altri autori ispirati, i principali rappresentanti di questa “scienza divina” che è la teologia dei santi sono sant'Agostino e gli altri Padri della Chiesa, san Tommaso e gli altri Dottori del medio-

³¹ *Ibid.*, 6.

³² «La “teologia-di-scuola” per molti aspetti non appariva più applicabile alla vita: pareva diventata pura “scienza”. L'esegesi sembrava un po' perdersi in questioni d'introduzione, in filologia e in polemiche contro l'esegesi liberale. La dogmatica scolastica, insegnata in latino, poteva sembrare a noi un sottile filosofare sulle verità della rivelazione. Le singole “discipline” rimanevano disarticolate; spesso si superava la teologia come si supera uno strano ostacolo», RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 9.

³³ L'allontanamento da quello che forma l'oggetto principale della teologia, quindi da Dio, è evidenziato anche da Manfred Hauke, là dove osserva: «Il compito vero e proprio della “teologia” è il discorso su Dio. Alle volte, però, c'è l'impressione che i teologi si occupino di tante cose in qualche maniera legate al mistero di Dio (come la cura per la creazione messa a rischio dal cambiamento climatico, la giustizia sociale, la liberazione dei poveri...), ma che trascurino la riflessione su Dio stesso», M. HAUKE, *Edito-riale: Gli attributi di Dio*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2011) 5-11.

³⁴ THEOBALD, *La lezione di teologia*, 7-8.

evo, san Francesco d'Assisi e san Giovanni della Croce con gli altri Mistici. Nella loro complementarità, i Padri, i Dottori e i Mistici costituiscono come un "prisma" che fa risplendere l'unica Luce che è Cristo, manifestandone i colori più belli»³⁵.

Hauke si pronuncia chiaramente per una ispirazione spirituale-patristica della teologia contemporanea, perché in essa si rispecchia la fede intatta, la santità, il riconoscimento della Chiesa, il legame con la Sacra Scrittura, perché il fatto di conoscerla è «indispensabile per accogliere in modo sicuro l'insegnamento della Sacra Scrittura al momento presente»³⁶. I Padri della Chiesa presenti nei trattati teologici sono quelli che secondo lui «proteggono la Chiesa attuale contro "un'ermeneutica della rottura"»³⁷. Un altro contributo dei Padri importante per la teologia è l'ecumenismo: «I Padri della Chiesa, oltre a tenere presente alla Chiesa le proprie origini, sono anche un ponte con le altre confessioni cristiane, almeno in quanto esse valorizzano l'importanza della Chiesa antica»³⁸. I Padri infine possono esemplificare anche come accogliere criticamente le sfide dell'inculturazione del vangelo, che dovrebbe essere un frutto bramato dell'impegno per la nuova evangelizzazione: «I Padri, non per ultimo, possono esemplificare anche come accogliere criticamente in un determinato momento le sfide dell'inculturazione. Loro hanno cercato una "assimilazione" del pensiero filosofico, ma anche una necessaria "disassimilazione", hanno rifiutato gli errori e il sincretismo "così diffuso nella cultura ellenistica allora dominante", ma anche il "razionalismo che minacciava di ridurre la fede ai soli aspetti accettabili per la razionalità ellenica". Incomincia in questo spirito duplice (assimilazione e disassimilazione) "la grande opera di inculturazione cristiana, come si suole chiamarla oggi". Sono diventati l'esempio di un incontro fecondo tra fede e cultura, tra fede e ragione»³⁹. A tale riguardo va ricordato che l'opera più vasta di Hugo Rahner è quella che tratta della relazione tra cristianesimo e cultura ellenica, dal titolo *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (1957)⁴⁰.

³⁵ LÉTHEL, *I santi come teologi*, 614-615.

³⁶ M. HAUKE, *Editoriale: Attualità dei Padri*, in *Rivista Teologica di Lugano* 2 (2009) 213-218.

³⁷ *Ibid.*, 214.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 214-215. L'autore si rifà, nell'articolo, al documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *Inspectis dierum* 31; 32.

⁴⁰ Cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 2011, 17-70.

2. «*Theologia cordis*», «teologia della predicazione», «*theologia ludens*»: tre definizioni e tre impulsi profetici per il rinnovo della teologia

Il capovolgimento metodologico di Rahner, orientato alle fonti storiche della teologia (soprattutto la patristica), è stato nella sua opera così rilevante che gli interpreti della sua opera lo inseriscono piuttosto tra gli storici e i patrologi che tra i teologi dogmatici. L'autore cerca sistematicamente nelle fonti dei primi cristiani tutto ciò che conserva la freschezza originale e anche la profondità spirituale-mistica. Una teologia che si orienta alla «fragranza dello Spirito»⁴¹, che suscita nel cuore il desiderio di Dio e della sua pace, ossia una teologia dei Padri, che si esercita nella forza dello Spirito, che mira all'anima dell'ascoltatore e che esprime nel modo più profondo quello che è la *theologia cordis*. Questa visione è stata recentemente delineata da Giuseppe Forlai, il quale a proposito del servizio ecclesiale del teologo afferma:

«L'esercizio carismatico della professione del teologo significa che il teologo "vive" letteralmente del Mistero che investiga e del quale si pone umilmente in ascolto e a servizio. Egli è il credente distolto da sé (se-dotto) verso un Altro che si rivela come il custode del suo sé autentico. Un "fare teologia" non scandito dalle tappe di crescita dell'esperienza spirituale e comunitaire, pagata anche con l'incomprensione, non potrà mai assurgere ad *intellectus fidei*. Una teologia con la pretesa della "rilevanza" per la comunità non può che essere una teologia "confessante", che eviti cioè, la mondanizzazione dei contenuti della fede (quasi che il teologo fosse un analista che non vive di ciò che indaga) [...]. Bisogna comprendere la teologia come ministerialità della predicazione: ovvero come servizio-annuncio della Parola, che renda giustizia alla necessità che il popolo di Dio sia reso consapevole del suo dono profetico»⁴².

Un altro aspetto che caratterizza l'impresa teologica di Rahner è la *teologia della predicazione*. Il termine mostra che la teologia deve essere tutta al servizio del kerygma e della prassi dell'annuncio⁴³. Per questo motivo possiamo affermare che essa è «costruzione teologica che metta in luce più chiaramente l'intrinseca coordinazione e organicità delle verità rivelate alla loro funzione salvifica, al loro valore salvifico»⁴⁴. La teologia compresa in questo modo diventa «eloquenza della dottrina salutare»,

⁴¹ Cfr. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 110.

⁴² G. FORLAI, *L'irruzione della Grazia. Per una rilettura ecumenica del dogma dell'Immacolata*, Cinisello Balsamo 2010, 482-484.

⁴³ «Uno dei maggiori compiti al quale possiamo collaborare con Cristo risorto è l'annuncio della Sua gioiosa novella in tutti i luoghi da noi toccati durante il pellegrinaggio terreno», P. MATURKANIĆ, *L'annuncio del Vangelo in Europa: come diffondere la fede cristiana nella Repubblica Ceca nel contesto del XIII Sinodo dei Vescovi per la nuova evangelizzazione*, in *Angelicum* 1 (2012) 65.

⁴⁴ RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 7.

con lo scopo di innalzare gli ascoltatori dal visibile «all'invisibile dei misteri divini»⁴⁵. Una teologia che possieda un obiettivo così chiaro e ben definito non può non apprezzare anche la concettualità scolastica e la precisione logica, perché la preservano dai pericoli della disgregazione e della dispersione. Secondo Rahner, «scolastica e teologia di scuola [...] non sono affatto sinonimi di aridità e di dottrinarismo cerebrale: esse sono invece nelle loro classiche forme piuttosto *sobria ebrietas*, quella limpida sobrietà che erge gli argini entro i quali soltanto può scorrere con sicurezza il fiume dell'entusiasmo»⁴⁶. Nella concezione della teologia della predicazione Rahner inserisce le idee dei grandi manualisti Bernhard Bartmann⁴⁷ e Mathias Joseph Scheeben⁴⁸. Qui è di nuovo opportuno ricordare che anche la teologia di oggi, dopo un certo allontanamento dalla Scolastica, sente la necessità di ritornare sui temi che erano propri di quest'ultima e che formano l'oggetto proprio della teologia (ossia gli attributi di Dio)⁴⁹.

A descrivere in modo estremamente appropriato i parametri teologici di Rahner è la terza definizione: *theologia ludens*. Questa definizione della propria teologia è usata dall'autore per la prima volta nell'opera *L'homo ludens*⁵⁰, nella quale chiarisce come

⁴⁵ *Ibid.*, 8.

⁴⁶ *Ibid.*, 12.

⁴⁷ B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, Alba 1949 (or. ted. 1932). Del manuale di Bartmann, Rahner adotta innanzitutto la visione unitaria della dogmatica stessa che deve essere «l'esposizione scientifica, ossia in forma organica e con unità sistematica, delle verità e dei fatti soprannaturali concernenti la salvezza e i contenuti nella Rivelazione». La somiglianza emerge anche nel comune obiettivo spirituale delle due opere, che consiste nel differenziarsi dal puro intellettualismo teologico («la teologia non può essere semplice ginnastica intellettuale») per essere il nutrimento della fede, dell'amore, della preghiera e della contemplazione: «Maledetta la teologia che non tende all'amore» (cfr. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, 5-8; 106).

⁴⁸ Il suo pensiero dogmatico è esposto in vari libri tra i quali spiccano: *Natur und Gnade*, Mainz 1861; *Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade*, Freiburg 1862; *Handbuch der katholische Dogmatik*, Freiburg 1873-1887; *Mysterien*, Mainz 1931. L'ispirazione scheebeniana di Rahner è evidente in vari campi della sua teologia: il punto di partenza teologico (le sfide attuali lanciate dalla mentalità moderna) e il modo di procedere metodologico: il modo di vedere tutta la realtà, sia soprannaturale che naturale, attraverso la categoria del mistero; il pensiero riguardante l'uomo e l'antropologia (mistero dello stato originale, del peccato originale, della soprannatura, del destino escatologico umano). Tutto questo ci permette di affermare che la teologia kerymatica non si distacca programmaticamente dalla scolastica, ma che attinge a quanto nella stessa scolastica c'è di vivo e di plausibile.

⁴⁹ La necessità di ritornare ai temi teologici autentici è messa in risalto dagli autori dei contributi presenti nella Rivista Teologica di Lugano 1 (2011) e 2 (2011): J. M. GALVÁN, *La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità*; G. SAMEK LODOVICI, *L'ira secondo Tommaso d'Aquino*; G. PAXIMADI, *Pecatatori nelle mani di un Dio adirato? Alcuni spunti biblici sul tema dell'ira divina*; M. HAUKE, *L'immutabilità e l'impensabilità di Dio secondo i Padri della Chiesa*; K. CHARAMSA, *L'immutabile Dio dei cristiani. Rivedendo la dottrina di Tommaso d'Aquino*.

⁵⁰ H. RAHNER, *L'homo ludens*, Brescia 1969, 15.

il concetto di gioco abbracci l'essenza dell'essere del cristiano, di Dio e della Chiesa. L'affermazione fondamentale è che «l'*homo ludens*» è «librato tra serenità e serietà, tra scherzo e tragicità, che i greci definirono inimitabilmente con la formula uomo serio-sereno»⁵¹. L'uomo redento è un uomo «“serio-allegro” capace di sorridere anche fra le lacrime»⁵², che si trova «tra amore al mondo e fuga dal mondo, tra abbraccio e distacco»⁵³. Tuttavia il termine gioco, applicato a Dio, significa che Dio crea «in un modo logico, ma non necessario, cioè liberamente»⁵⁴; che il Logos è «nello stesso tempo il re e anche il bambino, irrefrenabile nella sua onnipotenza e nel contempo genialmente spensierato»; che la sua creazione è logica (regale), però non necessaria (fanciullesca)⁵⁵. La *theologia ludens* descrive la Chiesa come una realtà paradossale, ossia come una realtà divino-umana che nasce come frutto del gioco amoroso tra Cristo (uomo) e natura umana (donna); Cristo la forma, la educa, la libera, perché possa diventare la sua sposa (*Ecclesia sancta*). In un'ottica simile a quella dell'unione dei poli, la *theologia ludens* vede la Chiesa come un luogo nel quale si unisce «la pazienza» della Rebecca biblica con «il sorriso» dell'Isacco biblico (*Logos divino*)⁵⁶.

Si tratta di affermazioni a carattere paradossale, così come tutti i grandi misteri del cattolicesimo⁵⁷. Quindi possiamo dire che le linee principali della teologia di Rahner siano la paradossalità e la dialettica, o, per meglio dire, la capacità di unire i poli del paradosso⁵⁸. La *theologia ludens* è quindi una teologia orientata all'equilibrio: porta e

⁵¹ *Ibid.*, 14.

⁵² *Ibid.*, 31-32.

⁵³ *Ibid.*, 42.

⁵⁴ *Ibid.*, 17.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 19-20.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 49.

⁵⁷ «In teologia possiamo incontrare alcune dupli realtÀ, che sono accostate in una tensione: Dio è uno e nello stesso tempo trino; Dio è immanente al mondo e nello stesso tempo trascendente; Cristo è Dio vero e uomo vero; le salvezza è un dono, ma nello stesso modo dipende dalla libertà e dall'agire dell'uomo; il sacramento è un segno visibile, che al contempo contiene un invisibile significato misterioso; la Chiesa è invisibile e nel contempo una comunione visibile [...]. Fondamentalmente ogni mistero della fede possiede questa struttura bipolare, che è paradossale, perché costituisce un qualcosa di inaspettato e al primo sguardo entrambi i componenti stanno accanto l'uno all'altro in un certa antitesi», C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří 2005, 115.

⁵⁸ Già a un primo contatto con le opere di Hugo Rahner si può osservare che esse rivelano evidentemente una natura dialettica. In modo particolare, la dialettica si può scoprire già nel metodo adoperato dall'autore che, nella riflessione, prosegue molte volte mettendo insieme binomi opposti o due concetti antitetici: visibile-invisibile (*Una teologia della predicazione*); umanesimo marxista-umanesimo cristiano; individuo-massa (*L'uomo nella storia*); serietà-allegria (*L'homo ludens*); rivelazione cristiana-cultura ellenistica pagana (*Miti greci nell'interpretazione cristiana*); forza-debolezza (*Die Kirche*); figura di Maria-Chiesa (*Maria e la Chiesa*); sicurezza-insicurezza salvifica (*Simboli della Chiesa*). In ultima analisi, si può dire che il progetto stesso della teologia kerygmatica non è altro che un'aspirazione a creare un ambiente teologico dialettico e polifonico, contrapponendo alla teologia scientifico-scolastica

spiega paradossi della rivelazione cristiana, e a tale equilibrio è sottoposto anche il metodo, specialmente la forma del linguaggio. Questa è una componente che suppone la contemplazione dei misteri e che permette la contemplazione da parte dell'ascoltatore. In un certo senso si può dire che la teologia di Rahner è la vivificazione dell'appello da lui espresso più tardi, ossia che il parlare di Dio (la teologia) non può trascurare il fatto che i misteri abbiano un carattere di paradosso, come osserva Rino Fisichella: «Un linguaggio teologico che vuole essere fedele al proprio contenuto da pronunciare, sa fin dall'inizio della paradossalità del proprio essere. Da una parte, non può parlare di Dio se non assumendo le forme che lui stesso ha dato, e per questo si qualifica come teologico; dall'altra, ha bisogno di rimanere legato alla natura umana perché altrimenti non sarebbe più linguaggio»⁵⁹. Un'espressione simile si può trovare anche presso il teologo fondamentale Felix-Alejandro Pastor, nelle sue regole del linguaggio necessarie per poter parlare di Dio. La regola principale da lui formulata così recita: «Il linguaggio su Dio non deve dimenticare che suo referente è sempre il Dio ineffabile. Questa regola afferma il paradosso che è alla base del linguaggio religioso, ricordandoci che la teologia cerca di parlare di un Dio che è impossibile circoscrivere adeguatamente in un discorso. Il linguaggio teologico può esistere unicamente conciliando affermazione e mistero»⁶⁰. Da questa realtà risulta la seconda regola, che dice: «Il linguaggio cristiano su Dio non può ridursi a un tipo di uso linguistico. Per esempio, il linguaggio della dossologia nel culto sarà prevalentemente espressivo della speranza cristiana; l'uso dell'analogia in teologia sarà tendenzialmente informativo; il linguaggio di un simbolo di fede o di una dichiarazione dogmatica manifesterà un uso linguistico di preferenza normativo»⁶¹. Infine il paradosso del mistero cristiano

la teologia alternativa. La spiegazione di un simile procedimento teologico è presente nel libro *L'omo ludens*, dove Rahner, prendendo in considerazione due concezioni molto concrete come la serietà e l'allegria, accenna alla necessità generale della tensione dialettica nel processo gnoseologico, quindi al fatto che la verità diventa più appariscente nella tensione dei poli e sullo sfondo del suo contrasto: «L'ineliminabile dialettica di questa "gai scienza" si annida proprio qui: la serietà più profonda non può essere colta compiutamente senza che vi si contrapponga la serenità, anzi il ridicolo [...]. Infatti, senza la conoscenza del ridicolo è impossibile capire davvero la serietà. E in genere non si giunge alla piena conoscenza se non si colgono entrambi gli elementi del contrasto». La dialettica rahneriana però non si ferma qui e non lascia concezioni opposte l'una accanto all'altra, ma fa un passo avanti: egli cerca quasi sempre di unire e armonizzare le due concezioni opposte prese in considerazione, e lo fa seguendo la logica calcedonica, come si evince dal libro *Miti greci nell'interpretazione cristiana*: «non mescolato ma indiviso». Rahner trova ispirazione da autori come H. Hesse (*Unità degli opposti*) e R. Guardini (*Principio di polarità*): cfr. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 42; H. HESSE, *Jednota protikladov* (*Unità degli opposti*), Banska Bystrica 2006, 9-11; 14-18; R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, in Id., *Scritti filosofici*, I, Milano 1964; HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, 34-36.

⁵⁹ R. FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 644.

⁶⁰ F.-A. PASTOR, *Il Dio della rivelazione*, in LATOURELLE – FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, 326.

⁶¹ *Ibid.*, 326.

sta anche alla base della cosiddetta «regola del paradosso», che dice: «Il linguaggio su Dio esprime il carattere paradossale dell'affermazione credente»⁶². Non c'è dubbio che il linguaggio teologico proposto e usato da Hugo Rahner segua i parametri di un linguaggio teologico in grado di comunicare i misteri inesprimibili e la paradossalità della rivelazione divina, rispondendo così all'invito alla nuova evangelizzazione.

3. Temi principali della kerygmatica di Rahner

Dal fatto che il fondamento del nuovo «movimento dogmatico»⁶³ è la missione sacerdotale, la cura d'anime e la predicazione basata sul kerygma interpretato soprattutto a partire dai Padri della Chiesa, risulta che il tema principale della kerygmatica che emerge dalla rivelazione è la salvezza: «La Dogmatica è l'esposizione scientifica, ossia in forma organica e con unità sistematica, delle verità e dei fatti soprannaturali concernenti la salvezza e contenuti nella rivelazione»⁶⁴. Questo termine, che esprime l'essenza della rivelazione divina e il nucleo del kerygma – salvezza, vita nuova, partecipazione alla vita trinitaria, partecipazione alla scienza divina, partecipazione in e per Cristo alla Chiesa e ai sacramenti, divinizzazione dell'uomo – rimanda ad altri misteri, i quali formano le componenti delle due linee della teologia di Rahner: quella visibile e quella invisibile. La linea del trascendente-invisibile è: *Trinitas – elevatio creaturae in consortium Trinitatis, peccatum originale – Unio hypostatica – Corpus mysticum Ecclesiae – gratia Christi sanctificans – visio beata Trinitatis*. La linea del visibile nello spazio e nel tempo: *Vita Iesu – Ecclesia visibilis – sacerdotium visibile – sacramenta – carnis resurrectio et nova terra*⁶⁵. I temi principali della kerygmatica seguono la logica trinitaria, dove «il Padre [è] principio fontale e beato fine; Cristo, il grande mediatore; la Chiesa, suo corpo, che insieme col Capo ritorna al Padre»⁶⁶. Quindi al cuore della teologia sta la salvezza in Cristo e nella Chiesa. A partire dai temi che formano il nucleo della kerygmatica (Trinità, peccato originale, unione ipostatica, vita di Gesù, Chiesa, sacramenti, sacerdozio, visione beatifica e risurrezione della carne), proviamo a sottolineare soltanto ciò che l'autore stesso raccomanda ai predicatori

⁶² *Ibid.*, 327.

⁶³ H. Rahner paragona la corrente della teologia kerygmatica con i movimenti religiosi, perciò usa l'espressione «movimento dogmatico» (cfr. RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 9).

⁶⁴ RAHNER, *Una teologia della predicazione*, 10 (dove si cita BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, I, 8).

⁶⁵ *Ibid.*, 22-23.

⁶⁶ *Ibid.*, 23.

del vangelo e che è importante per il loro operare, nella forma di brevi indicazioni talora in tono imperativo. Possono servirci come guida per l'indagine scientifica, ma possono servire anche per la vita spirituale del teologo. Rispetto alle singole realtà, che nell'opera di Rahner sono una realizzazione del progetto della teologia kerygmatica, possiamo esporle tramite il prisma delle sue opere successive, soprattutto tramite quelle in cui è riconoscibile una forza kerygmatica di «commuovere» e un «dono carismatico dello Spirito»⁶⁷. Il principale presupposto metodologico per un ragionamento teologico dei misteri rivelati, che necessariamente implicano anche la spiritualità del teologo, viene espresso da Rahner nella riflessione sul mistero della Trinità:

«La predicazione deve procedere dal modo con cui Dio stesso si è degnato parlarcene. Il nostro kerygma perciò, proprio qui, dove si tratta del dolce mistero del cuore di Dio, dev'essere un riecheggiare dello stesso kerygma divino [...]. Occorre [...] predicare questo mistero, così centrale, con lo stesso rigore, con la stessa perentorietà divina della *locutio Dei attestans*, con qui ne parlò il Logos Incarnato, che “è nel seno del Padre”, e “che solo sa chi è il Padre”. È dunque compito inderogabile del sacerdote rendersi familiare questa divina cherigmatica trinitaria mediante la Scrittura e la Tradizione. [...] Occorre che il sacerdote componga e serbi dentro di sé queste parole, le ripeta continuamente come Gesù, vi accordi il suo dire, “conservi sulle sue labbra la *Sapienza*”, sia appassionatamente convinto di essere inviato per parlare agli uomini»⁶⁸.

Partendo dalle profondità della Sacra Scrittura (perché «la nostra teologia deve ridiventare molto più biblica»), dalla Tradizione, dal linguaggio patristico trinitario, dai grandi Scolastici (soprattutto da san Tommaso, dove non troviamo soltanto la speculazione, ma un parlare affettivamente ardente e vivo), dai santi (per esempio sant'Ignazio di Loyola), è importante riflettere sui temi tradizionalmente trinitari come «le processioni divine» delle persone divine, perché la comprensione di questi temi è decisiva per poter comprendere la salvezza come una divinizzazione e una filiazione (il procedere del Figlio) e anche per poter capire la vita spirituale (il procedere dello Spirito Santo). A una fonte simile deve attingere anche la riflessione sulle persone divine, sulla generazione, sull'incarnazione, sullo Spirito Santo (dottrina che è la poesia, la lirica della Rivelazione)⁶⁹. E alla stessa fonte deve attingere anche la riflessione sul mistero dello stato originale, sul peccato originale, sul soprannaturale in genere, perché la gnosi «giunse fino ai giorni nostri, nei quali in una nuova ubriacatura umanistica si tende ad ogni costo a minimizzare il soprannaturale»⁷⁰. Per la teologia kerygmatica l'anima della teologia è la soprannatura, perciò «cancellare qualcosa in questo campo è un peccato contro

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 8.

⁶⁸ *Ibid.*, 26-27.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 29-36.

⁷⁰ *Ibid.*, 38.

lo Spirito»⁷¹. Rispetto al fatto che esista realmente una profonda connessione tra tutte le verità dogmatiche, nel contesto delle riflessioni del mistero dello stato primitivo, del peccato originale e della salvezza, Rahner consiglia di introdurre il tema «del mistero dell'unione ipostatica» nella consapevolezza che «il mistero dell'Incarnazione di Dio si rivela come il nuovo e insieme originario ed eterno centro di tutta la predicazione: siamo a contatto con il kerygma stesso di Dio»⁷². Il contesto della riflessione della nascita del Logos dal Padre e dalla Vergine permette di parlare anche della Vergine Maria in un modo kerygmatico, il che significa far propria l'idea dominante della teologia e della predicazione patristica e medievale: «Dio è nato, il Logos dal Padre, e l'Uomo dalla Vergine, affinché noi avessimo la figliolanza: ciò significa che noi possediamo questa figliolanza in un modo simile alla nascita eterna, mediante una generazione del Logos dal Padre, e alla nascita dalla Vergine Madre»⁷³. La Vergine Maria controbilancia le teorie degli gnostici di tutti tempi, in quanto è testimone della natura umana di Cristo e della sua vera vita umana. Maria attesta che Gesù «è realmente nato, ha realmente mangiato e bevuto», e dunque ciò che caratterizza il Gesù terreno è «lo squisito pensiero [...] per le cose quotidiane, la sua comprensione e partecipazione alle piccole cose d'ogni giorno, che intessono la vita dell'uomo»⁷⁴. Questa vita terrena è «il prototipo di questo perfetto assoggettarsi alla volontà della Maestà di Dio [...]. La vita di Gesù, nella sua concreta storicità [...], è così il prototipo della *nostra* vita cristiana. Non [...] nel senso di una imitabilità, ma nel senso sacramentale-teologico del *mysterium* del Corpo di Cristo continuantesi nei cristiani, le cui sorti sono misteriosamente prefigurate nella stessa vita di Gesù [...]. La grazia è un venire generati da Dio, una con-figliolanza, un venir con-crocifissi, un con-risorgere, un co-assidersi sul trono del Padre»⁷⁵. Un punto fermo della soteriologia di Rahner è, analogamente ai Padri della Chiesa, la vita terrena di Gesù Cristo, cioè la sua natura umana, perché «ogni cosa in questa vita è per noi di un valore inestimabile [...]. Tutte cose che sono *semeia*, segni, quasi veli fattisi trasparenti, sotto i quali noi intravediamo la sua *doxa*»⁷⁶.

La materia che segue è logicamente l'escatologia. Quando si devono affrontare problemi ed esigenze sociali, Rahner è convinto che «è proprio questo il momento di far nuovamente risuonare l'escatologia della Rivelazione»⁷⁷. L'escatologia è una consolazione per il mondo, soprattutto perché può offrirgli un orientamento all'eternità e un senso

⁷¹ *Ibid.*, 45.

⁷² *Ibid.*, 60.

⁷³ *Ibid.*, 83.

⁷⁴ *Ibid.*, 133.

⁷⁵ *Ibid.*, 126; 128.

⁷⁶ *Ibid.*, 120.

⁷⁷ *Ibid.*, 109.

interiore. Dunque l'escatologia è il profumo dello Spirito Santo, secondo la suggestiva descrizione che ne fa l'autore: «Sempre nella storia della Chiesa è avvenuto così: la fragranza dello Spirito riempie tutta la casa, soltanto quando l'alabastro è stato spezzato. Questo profumo dello Spirito poi è dolce aspettazione delle cose venture [...]. Tale profumo dovrebbe aromatizzare tutto il nostro kerygma»⁷⁸. Per questa ragione «l'escatologia è l'anima della predicazione cristiana»⁷⁹.

Viene poi la dottrina sulla Chiesa, l'ecclesiologia, che sottolinea la paradossalità della sostanza della Chiesa (che è *corpus mysticum* e nello stesso tempo *corpus humilitatis* – contro docetismo e gnosticismo ecclesiologico)⁸⁰, la quale rivela la propria bellezza e importanza nel motivare il nostro amore ecclesiale: «Noi amiamo la Chiesa: diversamente non potremmo amare Cristo. La amiamo perché sappiamo per fede: soltanto nelle sue mani, soltanto comprendendone la visibilità noi possiamo entrare nelle profondità dei misteri di Dio [...]. Lo ha già espresso Cipriano in un passo famoso [...]. Questo ardente amante della Chiesa scorge il mistero della visibilità terrena unito col mistero della Trinità»⁸¹. La Chiesa come riunione di tutti i misteri divini, il grande sacramento, il segno visibile che cela e presenta in sé l'invisibile grazia, il *sacramentum pietatis*, l'epifania del nascosto, l'incarnazione dell'invisibile, si compie nell'*adesso* della Chiesa, nella visibilità degli apostoli, dei profeti e dei sacerdoti, nell'azione sacramentale che trasmette la grazia⁸². Quindi «dobbiamo imprimere nei fedeli la quasi ipostatica unità di segno visibile e di grazia invisibile»⁸³.

Fedele alla sua impostazione kerygmatica, mediante la quale vuole toccare il cuore dei suoi ascoltatori, Rahner espone la dottrina sui sacramenti, sottolineando la grande attualità e necessità di questa materia dogmatica: «Noi possiamo innalzarci all'amore delle cose invisibili soltanto mediante il divino che si è fatto visibile: nella parola, nel miracolo, nel segno sacro [...]. I Sacramenti sono segni e simboli di unità ecclesiale e di discriminazione tra fedeli e infedeli, segni della *krisis* della visibilità della Chiesa, segni della Chiesa spirituale fattasi umile, percepibile e tangibile [...]. I sacramenti domano e comprimono la superbia dello spirito umano e ci esercitano nell'umiltà, ci costringono ad assoggettarci ad elementi sensibili, per renderci ubbidienti a Dio»⁸⁴. Nello sforzo di

⁷⁸ *Ibid.*, 110.

⁷⁹ *Ibid.*, 238.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 138. Il confronto di Rahner con il docetismo e lo gnosticismo è felicemente in sintonia con l'Esortazione di papa Francesco *Gaudete et exsultate*, dove nei punti 35-62 menziona lo gnosticismo moderno come un pericolo sempre attuale, ossia una veste nuova in cui si presentano le eresie dei primi tempi del cristianesimo.

⁸¹ *Ibid.*, 154.

⁸² Cfr. *ibid.*, 163-164.

⁸³ *Ibid.*, 166.

⁸⁴ *Ibid.*, 167.

rendere visibile la bellezza dei sacramenti, che si esprime in un modo singolare attraverso le immagini patristiche (per esempio la *tunica della fede*), ma anche attraverso la Scolastica o il Catechismo romano, si spiega anche il tema tradizionale del numero dei sacramenti e della loro efficacia: «quindi noi deduciamo la convenienza del numero settenario dalla configurazione individuale e sociale della vita umana: "venire alla luce, crescere, nutrirsi, reintegrare le energie debilitate, essere retti da un'autorità e da un comando e infine trasmettere questa vita": ecco la settemplice sostanza della vita naturale, corrispondente a quella vita *qua anima Deo vivit*»⁸⁵. Ogni sacramento opera quella soprannaturalizzazione, quella santificazione specifica che i teologi chiamano *gratia sacramentalis*, la quale in ogni sacramento significa la filiazione in Dio riacquistata o accresciuta, sempre con una fisionomia particolare: il morire al peccato e diventare membro di Cristo (Battesimo); la fortezza fino all'eroismo nella difesa di questa filiazione (Confermazione); la potestà sempre rinnovantesi di chi è inviato a generare e testimoniare la filiazione divina (Ordine sacro); lo spirito di sacrificio nel condividere la comunanza di tutta la vita per la propagazione della vita naturale chiamata all'adozione divina (Matrimonio); il conforto e il sollievo ristoratore nell'attimo della decisione definitiva nei confronti della figliolanza divina (Estrema Unzione)⁸⁶; «il procedere dell'Eterna Parola del Padre, Parola udibile fin nell'infima fra le parole umane, in una parola sussurrata, [...] come un rivo fecondante l'arida sabbia del deserto della nostra visibilità, rivo scaturiente dalle onde vive dello Spirito, nelle quali è ancora udibile il rimbombante suono della marea divina» (Penitenza)⁸⁷; «la partecipazione al Corpo di Cristo, già glorioso, [...] il sopragiungere della parusia sotto le forme, sotto i veli della vittima, e quindi Sacramento della risurrezione della carne, "pegno della gloria ventura e della beatitudine senza fine" [...] ; comunione che edifica il suo Corpo mistico pellegrinante verso la gloria»⁸⁸ (Eucaristia).

Se tentassimo di individuare il filo rosso dell'opera teologica di Hugo Rahner, potremmo dire che è costituito dal tema della salvezza. Dunque la salvezza dell'uomo in Cristo e nella Chiesa (*Simboli della Chiesa*), la cui immagine definitiva è la visione beatifica della Trinità e la risurrezione del corpo (*Maria e la Chiesa, L'homo ludens*), che si raggiunge mediante la partecipazione ai sacri misteri, cioè ai sacramenti (*I miti greci nell'interpretazione cristiana, Cor Salvatoris*) e mediante l'agire morale nel mondo presente e nella storia umana (*L'uomo nella storia, L'homo ludens, Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*). Questa è una fondamentale linea kerygmatica che si snoda non solo nella prima opera di Rahner, ma anche attraverso tutte le sue opere seguenti, sia quelle maggiori sia quelle minori. Tra le maggiori si possono annoverare: *Una teologia*

⁸⁵ *Ibid.*, 171.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 177-178.

⁸⁷ *Ibid.*, 228.

⁸⁸ *Ibid.*, 235.

della predicazione (1939)⁸⁹; *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (1957)⁹⁰; *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri* (1964)⁹¹, e tra quelle minori: *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo* (1943)⁹²; *Mater Ecclesia* (1944)⁹³; *L'homo ludens* (1949)⁹⁴; *Cor*

⁸⁹ H. RAHNER, *Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939 (tr. it. *Teologia e kerygma*, Brescia 1958; nuova edizione col titolo *Una teologia della predicazione*, Brescia 2015).

⁹⁰ H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957 (tr. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971). L'opera formalmente segue l'idea della chiarezza, dell'intelligibilità, dell'erudizione, ma anche della persuasività e della piacevolezza, della metodologia kerygmatica. Rahner, da grande kerygmatico qual è, coglie i problemi del mondo attuale, dell'uomo e della civiltà occidentale «diventata barbarica», come anche le proposte e le idee dei vari pensatori dell'epoca, molte volte frammentarie e insufficienti. Sullo sfondo del libro si trova l'aspirazione a far brillare il kerygma cristiano come unica vera risposta alle difficoltà del tempo. Il teologo mostra che il cristianesimo non è un concetto chiuso in se stesso, ma è un concetto universale, aperto, sempre capace di dialogare con qualsiasi cultura, mitologia, dottrina; che è una dottrina disposta a lasciarsi arricchire dal di fuori e a lasciarsi sfidare; una dottrina sempre giovane, attraente e bella.

⁹¹ H. RAHNER, *Simbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 (tr. it. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Milano 1995). Il libro è, in sostanza, una raccolta dei vari articoli pubblicati prevalentemente sulla rivista *Zeitschrift für katholische Theologie* dal 1935 in poi. Le singole parti dell'opera sono nate dall'appassionato amore di Rahner per il grande mistero della Chiesa. Proprio l'aspirazione ad «entusiasmare» ed «infiammare» l'amore per la Chiesa è una delle connotazioni fondamentali della nota corrente kerygmatica. La fedeltà agli scopi fondamentali, corrispondenti all'impostazione kerygmatica, appare anche nel campo teologico-metodologico, cioè nell'aspirazione a «liberare la teologia dal ghetto del razionalismo».

⁹² H. RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln-Köln 1943 (tr. it. *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano 1979). Il libro è un altro frutto della corrente kerygmatica che mette in evidenza come il cristianesimo coincida con le aspirazioni umane più profonde e possa essere per l'uomo un vero arricchimento esistenziale. Questa realtà viene documentata dalla storia della Chiesa, a cui si riferisce l'autore nel suo libro, parlando dei rapporti tra la Chiesa delle origini e le strutture politiche, ossia l'impero romano. Sullo sfondo del rapporto tra Stato e Chiesa, viene mostrata la capacità del cristianesimo di entrare in rapporto con realtà e strutture terrene e umane (istituzioni politiche) e di essere in questo rapporto una forza vivificante, che merita di essere protetta dallo Stato stesso.

⁹³ H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln-Köln 1944 (tr. it. *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano 1975). Anche quest'opera lascia trasparire un'evidente dimensione kerygmatica. Il libro vuole proporsi come un canto spirituale ed affascinante per gli uomini che subiscono l'influsso della mentalità moderna occidentale, come afferma l'autore stesso: «In queste pagine vogliamo cantare per gli uomini dei nostri giorni quegli inni del primo amore cristiano per la Chiesa». Ripresentando e cantando gli inni, che sono le testimonianze dell'amore e dell'entusiasmo primitivo, Rahner cerca di risvegliare l'amore, l'interesse, l'attenzione, l'adesione alla Chiesa, e ciò proprio nel tempo del disinteresse e della stanchezza per la Chiesa stessa: «Infatti, in mezzo a tutte le sofferenze terrene, noi siamo pure diventati stanchi della Chiesa», RAHNER, *Mater Ecclesia*, 7.

⁹⁴ H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Zürich 1949 (tr. it. *L'homo ludens*, Brescia 1969). Se l'obiettivo essenziale della teologia kerygmatica era di avvicinarsi all'uomo moderno, entusiasmarlo ed infiammarlo per l'ideale cristiano, questo volume è indubbiamente un capolavoro della stessa corrente kerygmatica. L'ideale cristiano dell'uomo – *homo ludens* – viene presentato come riempimento, compimento e realizzazione della dimensione antropologica più profonda dell'uomo, ossia quella ludica. Da questa impostazione traspare la dimensione dialogica della teologia kerygmatica, cioè la capacità di cogliere la predisposizione antropologica dell'ascoltatore e articolare in modo comprensibile e accettabile la risposta cristiana.

Saluatoris (1954)⁹⁵; *Maria e la Chiesa* (1951)⁹⁶; *L'uomo nella storia* (1959)⁹⁷.

4. Conclusione

Ogni opera di Rahner è una testimonianza della sua fedeltà alla fondamentale linea kerygmatica. Il sogno di Hugo Rahner è il rinnovamento del cristianesimo occidentale attraverso un uomo nuovo, redento, nel suo intimo, quindi «cristiano come uomo convinto e avvinto dal mistero, entusiasta pneumatico e carismatico, con il cuore ardente e trabocante, individuo libero, etico, impegnato, responsabile rispetto al mondo e alle strutture temporali in cui vive, individuo ludico, equilibrato, distaccato dal mondo eppure efficacemente presente in esso, umoristico, serio e allegro, l'uomo virtuoso in modo mariano, nuovo Ulisse»⁹⁸. Dunque, se il nuovo cristiano occidentale è un navigatore diretto al porto eterno, che veleggia sulla nave della Chiesa attraverso il mare amaro del mondo, che vince le tentazioni delle sirene con la Croce di Cristo,

⁹⁵ H. RAHNER, *Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit*, in J. STIERLI (hg.), *Cor Salvatoris*, Freiburg 1954, 46-72 (tr. it. *Fondamenti biblici della devozione al sacro cuore di Gesù*, in J. STIERLI [ed.], *Cor Salvatoris*, Brescia 1956, 27-69). Nella linea kerygmatica si muove anche l'opera successiva di Rahner, *Fondamenti biblici della devozione al Sacro Cuore di Gesù*, che fa parte di un progetto più ampio dei vari teologi del suo tempo (R. Gutzwiler, J. Stierli, K. Rahner), concentrato sul rinnovamento della mentalità del cristianesimo occidentale mediante la devozione al Sacro Cuore. Se l'ideale dell'umanità è stato descritto attraverso il concetto di *homo ludens*, la figura di Cristo e del suo Cuore, così come l'interpretano i Padri della Chiesa, è in fondo il modello e la sorgente dello stesso ideale. La corrispondenza tra il cuore ludico e il Cuore di Gesù si fa evidente quando Hugo Rahner, spiegando la profondità del concetto di *cuore* a partire dai passi biblici vetero e neotestamentari (Ger 30,21-24; Is 53,12; Sal 22; Mt 27,46 e altri), riporta alla luce la dimensione bipolare del cuore di Cristo, cioè la capacità di collegare e armonizzare i poli opposti, di vivere nella gioia e nella serietà, quindi con la dimensione *serio-allegra* di un tale uomo.

⁹⁶ H. RAHNER, *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951 (tr. it. *Maria e la Chiesa*, Milano 1991³). Già le parole iniziali dell'autore indicano che si tratta di un'opera di carattere kerygmatico. L'autore segue lo scopo comune a tutte le opere appartenenti alla teologia kerygmatica, cioè presentare nel modo più attraente possibile le verità cristiane, dialogando con l'uomo moderno, cercando di facilitare il suo accostamento alla fede, alla prassi cristiana, e quindi suscitare la disponibilità più gioiosa e più matura verso i misteri cristiani, tra i quali spicca il mistero della Chiesa che si cela nel mistero di Maria e viceversa.

⁹⁷ H. RAHNER, *Sinn der Geschichte, Persönlichkeit und Geschichte*, Kevelaer 1959 (tr. it. *L'uomo nella storia*, Torino 1969). Come nelle opere precedenti, e nella riflessione del senso della storia, possiamo notare le principali linee della kerygmatica. Mentre nell'opera programmatica di teologia kerygmatica (*Una teologia della predicazione*) si pone l'attenzione sui singoli eventi della storia della salvezza cercando di mostrare la loro bellezza interiore, nello scritto *L'uomo nella storia* si rivolge l'attenzione alla storia come tale, per cui la storia della salvezza diventa un oggetto delle riflessioni, che hanno lo scopo offrire una risposta cristiana alla domanda sul senso della storia umana. Dunque quest'opuscolo si inserisce fra le tante riflessioni degli anni '50 e '60 sul senso della storia, sia dal punto di vista filosofico, sia da quello teologico.

⁹⁸ HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, 20.

che custodisce la gioia del bambino che gioca sotto la vigilanza della madre Chiesa e di Maria, allora Hugo Rahner è diventato una voce profetica, che delinea i punti fermi di una riflessione teologica adatta per la nuova evangelizzazione nel terzo millennio. La nuova evangelizzazione è raffigurata nell'immagine del cammino attraverso il deserto verso il Padre; il successo di questo cammino dipende soltanto da questo, cioè se avremo ciò che è più importante: «il dono dello Spirito, Gesù come guida, la verità della sua parola, il Pane eucaristico, la fraternità della comunità ecclesiale, l'entusiasmo dell'amore e la Stella della nuova evangelizzazione: la Madonna»⁹⁹, la quale invita a fare proprio il paradigma del primato del cuore e dell'interiorità prima di qualsiasi attività (*prius corde quam corpore*¹⁰⁰).

Riassunto

Lo scopo di questo articolo è di presentare l'opera di Hugo Rahner, che è conosciuta con i termini di *theologia cordis* oppure di *teologia della predicazione*. Partendo dall'invito attuale, indirizzato alla teologia contemporanea, che nasce dalla necessità di una nuova evangelizzazione, si può percepire la costruzione teologica del teologo di Innsbruck come una fonte di ispirazione per il rinnovamento della teologia dal punto di vista dell'annuncio.

Abstract

The scope of the article is to present the work of Hugo Rahner who is known by expressions like *theologia cordis* and *theology of predication*. Starting from the invitation of our days, founded on the necessity of the new evangelization, the theological construction of the theologian of Innsbruck can be perceived as a source of inspiration to renew the theology from the point of view of the announcement.

⁹⁹ SINODO DEI VESCOVI SULLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Messaggio al popolo di Dio*, 14, in <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ostatne-dokumenty/c/biskupska-synoda-o-novej-evanjelizacii-posolstvo-boziemu-ludu>.

¹⁰⁰ Cfr. H. RAHNER, *Prius corde quam corpore*, in *Communio. Mezinárodní katolická revue* 1 (2012) 85.

