

extract

Eastern
**Theological
Journal**

8/2
2022

La competenza e le prospettive della cristologia filosofica

Krisztián VINCZE

I. Introduzione: Xavier Tilliette – la cristologia filosofica; II. La natura della filosofia come ostacolo a una possibile cristologia filosofica; III. La fondatezza della cristologia filosofica; IV. La natura della relazione tra teologia e filosofia; V. Le proposte di Bernhard Welte

1. Introduzione: Xavier Tilliette – la cristologia filosofica

Xavier Tilliette, il filosofo e teologo francese, è conosciuto da molti a causa della sua cosiddetta cristologia filosofica. Quale specialista di Schelling, già nella sua gioventù, Tilliette aveva creato il concetto e l'idea di una cristologia che, distinguendosi dalla cristologia teologica o dalla cristologia dogmatica, porta il nome di cristologia filosofica. Il gesuita francese ha scritto più di duemila lavori: saggi, libri, recensioni. Se cerchiamo di dischiudere il contenuto complesso della sua cristologia filosofica, dobbiamo richiamare alla nostra memoria prima di tutto i seguenti libri: *Filosofi davanti a Cristo* (Queriniana, Brescia 1989), *La Settimana Santa dei filosofi* (Morcelliana, Brescia 1992), *La cristologia idealista* (Queriniana, Brescia 1993), *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica* (Morcelliana, Brescia 1996), *I filosofi leggono la Bibbia* (Queriniana, Brescia 2003), *Che cos'è la cristologia filosofica?* (Morcelliana, Brescia 2004), *Eucaristia e filosofia* (Morcelliana, Brescia 2008). Vedendo i titoli dei suoi libri si capisce bene che l'intenzione primaria di Tilliette era semplicemente di riconsiderare i testi dei filosofi europei in quanto essi formulano i loro pensieri riguardo Gesù Cristo, riguardo l'eucaristia o riguardo

la Chiesa. Come enciclopedie, gli scritti di Tilliette elencano molto spesso i ritratti dei filosofi su Gesù Cristo; riassumono le teorie caratteristiche dei filosofi attinte dal loro modo di conoscere Gesù; riscontrano il ruolo concettuale della persona di Gesù all'interno del proprio sistema filosofico. Naturalmente il progetto di Tilliette aveva anche una seconda intenzione. Questa seconda intenzione non si esauriva nel dire qualche volta una critica tenera e talora critiche molto acute verso i filosofi studiati e riassunti, mirava bensì a formulare questioni importanti che toccano anche campi teologici: la filosofia, in se stessa, quando riflette su Cristo, può essere capace di compiere qualcosa di importante, di rilevante per la cristologia teologica? A che serve una cristologia filosofica dal punto di vista della teologia? Può forse sostenere la teologia? Può aiutarla nel suo procedere rettamente, logicamente? Può, magari, amplificare la sua dimensione?

Quando si sente l'espressione "cristologia filosofica", per molti probabilmente viene nello stesso tempo richiamata alla memoria la distinzione enfaticata tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Il pensatore francese Pascal intende esprimere con questo discernimento l'opposizione acuminata tra il pensare filosoficamente su Dio e la fede religiosa personale e vissuta. Analogicamente per molti si può realizzare una simile opposizione tra il Cristo della filosofia e il Cristo della fede, della dogmatica. Di fronte alla cristologia filosofica può mostrare forti dubbi la cristologia teologica e, stranamente, dall'altra parte, la cristologia filosofica è stata osservata con forti sospetti pure dalla filosofia accademica ateista, come se la cristologia filosofica fosse la terra di nessuno. In che senso può essere svolta una cristologia filosofica? In che differisce dalla comprensione della fede, dalla teologia propriamente detta?

Se cerchiamo di verbalizzare il problema cristologico, dogmatico, il problema nell'ambito teologico, dobbiamo rivolgerci ai concili di Nicea e Calcedonia. Il Concilio di Nicea ha definito la divina natura di Gesù Cristo, poi conseguentemente il Concilio di Calcedonia ha definito la fede comune nell'incarnazione: "il Cristo è Dio e uomo,

senza mescolanza né confusione, *vere Deus, vere homo*, due nature, una sola persona e ipostasi, e questa persona è la persona del Verbo di Dio, la seconda persona della Santa Trinità. La natura umana del Cristo è dunque enipostatizzata nel Logos o Figlio.¹ In stretto collegamento a questo concilio si affrontano principalmente due tendenze, la scuola di Antiochia (Teodoreto), e la Scuola di Alessandria (Atanasio, Cirillo). Entrambe le scuole difendono la teoria delle due nature, ma gli accenni sono diversi. “Antiochia sottolinea la dualità e la sua formula è il *Lógos ánthropos*, il suo pericolo, la sua eresia, è il nestorianesimo, l’insistenza sull’umanità, così che Maria è *christotókos*, ma non *theotókos*. Al contrario Alessandria sostiene una cristologia dell’unità, la sua formula è il *Verbum Caro, Lógos sárx*”.² Il pericolo di questa scuola, la sua eresia può essere sia l’apollinarismo (una forma di docetismo), sia il monofisismo (eutichianesimo).

Dopo aver ascoltato la verbalizzazione del problema cristologico teologico, ci rivolgiamo alla filosofia. Quando la filosofia cerca di identificare se stessa, constata che è opera della capacità di pensare dell’uomo, un’opera svolta con i mezzi della ragione. A questo punto una teologia protestante, per esempio la teologia di Karl Bart potrebbe dire, che la filosofia, come tale, “non deve pronunciarsi su quanto eccede ogni ragione: il soprannaturale, e il soprannaturale per eccellenza dell’incarnazione, la persona divina-umana di Gesù Cristo”.³ La filosofia non è la rivelazione e non dovrebbe offendere il territorio e il dominio della fede e della religione.

Il problema è però che alla filosofia accade molto spesso di ergersi nella sua alterità, nella sua diversità, nel rivendicare una totale autonomia, ma anche a misura ultima di ogni verità. Questa posizione della filosofia era ben percepibile nella corrente dell’*Aufklärung*,

1 Xavier Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Editrice Queriniana, Brescia 1989, 25.

2 X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, 25.

3 X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, 19.

dell'Illuminismo, che stava in un conflitto radicale con la fede. Infatti l'Illuminismo che rappresenta l'autarchia, l'autosufficienza della conoscenza umana, ha fabbricato le armi di cui, dopo tre secoli, fa uso la critica della religione.⁴ La filosofia europea sin dall'inizio della modernità non si appaga di rimanere all'interno della sua frontiera che la separa dalla teologia, ma giustappunto ha iniziato a criticarla, a rettificarla. Poi, nella prima metà del Ventesimo secolo, la filosofia – come la cima della critica di fronte alla religione – ha raggiunto la sua radicalità, pronunciando la totale insensatezza dei discorsi teologici e religiosi a causa della mancanza della referenza empirica dei concetti da essi utilizzati. Questa radicalità fu messa in atto dal Circolo di Vienna e da alcuni pensatori della filosofia analitica.

2. *La natura della filosofia come ostacolo a una possibile cristologia filosofica*

Dopo questa breve introduzione, la seconda parte della mia lettura intende riassumere rapidamente alcuni dubbi e voci scettiche che rifiutano l'idea di una cristologia filosofica. Il ben noto filosofo italiano Cornelio Fabro (1911-1995) fu, nella sua profonda conoscenza di san Tommaso d'Aquino, un critico non soltanto della cosiddetta cristologia filosofica, ma anche critico, per esempio, del grande teologo tedesco, Karl Rahner. Fabro ha espresso i suoi dubbi già durante il grande convegno – tenuto nel 1975 a Gallarate – il cui tema erano la possibilità, gli impedimenti e le cornici della cristologia filosofica. Fabro rigetta la cristologia filosofica prima di tutto a causa della dissoluzione della teologia in antropologia.

Secondo la tesi di Fabbro “il Cristo dei filosofi” dovrebbe essere il Cristo della ragione e dell'evidenza razionale. Può darsi, infatti, che qualche filosofo, anche non credente, resti profondamente ammirato

4 Cf. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, 21.

dalla dottrina e dalla personalità di Cristo e lo trovi perfino come filosofo superiore a Socrate. Ma Cristo non si è presentato come filosofo, bensì come Figlio di Dio, Uomo-Dio. Può darsi ancora che qualche altro filosofo riconosca in Cristo un senso ed una partecipazione incomparabile alle sofferenze dell'uomo, una misericordia inesauribile verso i più miseri. In Cristo si potrebbe ammirare l'ideale della morale della compassione, però Cristo è persona viva e concreta, non come semplice uomo, ma come Figlio di Dio. Egli non è semplicemente un ideale, ma il Modello che si è mostrato e si è offerto ad ogni uomo, e che una volta, esattamente alla fine della storia, giudicherà i vivi e i morti, tutti, e tutta la storia dell'umanità. Vale a dire che il momento etico e antropologico in Cristo è derivato, però il suo statuto originario è metafisico e teologico cioè quello di essere Dio, Verbo eterno di Dio e Figlio di Dio, Uomo-Dio.⁵

È molto importante tenere in evidenza che per la pura filosofia, per la ragione pura, Cristo è lo scandalo ovvio: è esemplare dello scandalo perché dichiarava di essere Dio, e ha preteso dai suoi discepoli di essere riconosciuto come Figlio di Dio. Certamente la ragione che rimane fuori del territorio della fede non può accettare il Cristo come Uomo-Dio. La ragione lavora con le sue categorie, con i suoi concetti esatti e ben definiti. La ragione mira a definire con la più possibile precisione la natura delle cose, la natura dei viventi. Nell'epoca dell'Illuminismo più filosofi hanno rappresentato l'idea, secondo la quale Cristo, il Cristo ritratto nei vangeli sia ammirabile, sia stupendo come visualizzatore di una etica mai prima sentita. Ma Lui non può essere Dio, è un uomo come noi, anche se i suoi attributi umani erano del grado massimo. Per la filosofia dell'Illuminismo Cristo era l'uomo ideale, l'uomo esemplare, ma mai un uomo nello stesso tempo Dio.

5 Cf. Cornelio Fabro, *L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in Giuliano Sansonetti (ed.), *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari – Gallarate 1975, Morcelliana, Brescia 1976, 52-87, 53-54.

La ragione scandalizzata viene appropriatamente espressa quando Søren Aabye Kierkegaard – nel mezzo della sua protesta contro il razionalismo hegeliano – scrive:

E il filosofo potrebbe dire: Non si è ancora mai sentita una vanità così terribile o meglio così pazzesca che un semplice uomo pretenda di essere Dio! – è una cosa finora inaudita. Non si è mai vista una simile forma di pura soggettività, di pura negazione, spinta così all'estremo. [...] Che l'individuo pretenda di essere qualche cosa, questa è in generale una presunzione della soggettività, ma che il Singolo voglia spacciarsi per Dio, questa è una pazzia. Se fosse vera questa pazza ipotesi che un uomo particolare possa essere Dio, bisognerebbe di conseguenza adorare quest'uomo particolare: non è possibile concepire una bestialità filosofica più grande.⁶

Se la ragione vuole evitare lo scandalo, e non vuole cadere in una “bestialità filosofica”, deve definire nella sua competenza la religione, e deve definire i contenuti della religione. La filosofia si sentiva costretta a cercare la soluzione per evitare lo scandalo con la riduzione della religione. Una delle iniziative riduttive si è realizzata quando in Europa si è affacciato il concetto della religione naturale. La religione naturale respingeva la rivelazione come fatto storico normativo, e cercava di sostituirsi ad essa in quanto si determinava come sviluppo della ragione. Suo compito era di eliminare ogni religione senza appello. La religione naturale aveva sviluppata una delle sue forme nel deismo. Cornelio Fabro constata che nel deismo si delineano due indirizzi: si vede una versione radicalmente atea – come per esempio nel deismo di Thomas Hobbes, David Hume, Thomas Morgan. Per questi autori Cristo, gli Apostoli, i primi cristiani che credettero e divulgarono la divinità di Cristo, erano degli impostori. C'è poi una versione più moderata del deismo – come per esempio è visibile nel caso di Shaftesbury. Questa versione moderata tiene Cristo per un

6 Søren Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, I., Studium, Roma 1971, 111.

filosofo, un Socrate nuovo, ma non lo tiene per Figlio di Dio. Dato che la ragione può trattare soltanto ciò che sia dentro dei suoi confini, la divinità di Cristo doveva essere negata. Per i pensatori deisti, per i pensatori della religione naturale “la persona e l’opera di Gesù Cristo è ridotta a quella di un impostore oppure, nei casi più benevoli, di un utopista e moralista. In concreto la polemica deistica mirava a livellare il cristianesimo a religione naturale e ridurre i suoi dogmi a verità della ragione [...]”⁷ Si vede bene, che dall’inizio della modernità si è sviluppato un abisso tra le verità della ragione e le proposizioni della religione che non potevano trovare posto all’interno della ragionevolezza. L’abisso tra loro poi si è allargato sempre di più.

Dopo aver esaminato alcuni elementi della filosofia moderna, illuminista, deista, Cornelio Fabro ci invita a riconoscere che il Cristo dei filosofi non può essere mai il Cristo del Nuovo Testamento, il Cristo della ragione non può mai essere il Cristo della fede annunciata. La filosofia non si può accostare dal significato storico di Gesù alla sua importanza metafisica. Il Cristo dei filosofi rimane – alla fine – solo un maestro della ragione speculativa. Infatti, dopo il tardo Illuminismo si vede una progressiva dissoluzione dei contenuti dogmatici del cristianesimo che riguardano i miracoli di Cristo, la sua divinità, il suo essere uomo-Dio. Da questi contenuti dogmatici elaborati dalla Chiesa si sganciava gradualmente la cristologia filosofica della modernità, avvicinando il cristianesimo a una dottrina, riducendolo in un contenuto morale e razionale.

3. La fondatezza della cristologia filosofica

Peter Henrici pensa che le cristologie dei filosofi si rivelano quasi senza eccezione insoddisfacenti per un credente, anzi più di una volta

7 Cornelio Fabro, *L’eliminazione dell’Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in Giuliano Sansonetti (ed.), *Il Cristo dei filosofi*, 58.

apertamente eretiche. Un errore di fondo sta nella loro tendenza a dissolvere Cristo, persona storica, in una dottrina speculativa, così il loro Cristo appare svuotato rispetto al Cristo della cristologia teologica. Tuttavia ci sono tante prove giustificative della necessità e della possibilità di una cristologia filosofica. Prima di tutto dobbiamo prendere atto che per il filosofo la figura di Cristo, in un primo approccio, si presenta “non diversamente dagli altri dati o fenomeni che costituiscono la materia prima del suo pensiero”. Il filosofo vede la figura di Cristo come “un fatto storico, un dato della coscienza cristiana, un fenomeno religioso descritto dalle scienze religiose”, descritto naturalmente anche dalla teologia “la quale, da un filosofo, va recepita dapprima a livello puramente fenomenologico, come ogni altra scienza”. Questo dato diventa rilevante per il filosofo in quanto può inserirsi nell’insieme di un discorso speculativo di natura filosofica. “Questo significa che il filosofo non si interroga tanto sulla persona di Cristo in sé, quanto sulla funzione di questa persona per me o per il mondo o per una comunità religiosa.”⁸ A questo punto notiamo che anche il teologo comincia la sua riflessione su un livello fenomenologico, poi deve elevarsi alle questioni dogmatiche, come per esempio la filiazione divina di Gesù o la costituzione ontologica della sua persona. Un tale innalzamento dal livello puramente fenomenologico fu giustappunto lo sviluppo del dogma cristologico fino alle definizioni di Nicea e di Calcedonia.⁹ Effettivamente questo

8 Peter Henrici, *Panlogismo o pancristismo?*, in Giuliano Sansonetti (ed.), *Il Cristo dei filosofi*, 113-135, 114.

9 „Nella fenomenologia di Gesù acquista un particolare significato l’autorità che Gesù terreno attribuisce alla sua predicazione, in quanto egli la considera uguale o addirittura superiore alla Parola di Dio contenuta nell’Antico Testamento, ugualmente importanti risultano la sua speciale relazione con Dio, la sua prassi di rimettere i peccati con potere personale, il chiamare alla sua sequela col diritto di chi è dotato di pieni poteri. Il suo modo di esigere e di comportarsi, di parlare e di trattare, oltrepassa i limiti di ciò che fino allora si conosceva e tutti gli schemi presupposti da profeti e uomini di Dio.” Arno

sviluppo metteva sempre più chiaramente in evidenza, assodandolo con formule sempre più definite, che la figura di Cristo non poteva intendersi soltanto funzionalmente.

La tesi di Xavier Tilliette è che la “teologia suppone una cristologia filosofica se si interroga sull’essere di Cristo”. La sua seconda tesi ribadisce che una cristologia filosofica non dissolve la cristologia teologica in antropologia. “La cristologia filosofica ci prende nella misura in cui può contribuire a rischiarare ed a sollecitare la cristologia teologica che, del resto, si carica sempre di più di filosofia.”¹⁰

Se volessimo elencare inoltre le giustificazioni che sono in favore della cristologia filosofica, potremmo menzionare come seconda l’antinomicità nella natura umana, che pretende quel modo di pensare che oltre a sottolineare la ragionevolezza cerca di tenere insieme verità a prima vista opposte. C’è una retta dialettica che oltrepassa la ragionevolezza degli illuministi, c’è una ragione che non soltanto esamina e critica, ma è capace di aprirsi a forme superiori, e capace di aprirsi verso un altro modo di pensare.

Secondo la tesi di Alberto di Giovanni, anche nello specchio della sua lettura di Pascal, per i filosofi la concupiscenza è anzitutto orgoglio. Contro questo orgoglio del filosofo combatte la comprensione retta della dialettica che costituisce l’uomo. Si conoscono bene le frasi più famose di Pascal che visualizzano questa dialettica, che è una vera e propria antinomicità drammatica che non ha soluzione se non nel Cristo. L’antinomicità dell’uomo è ben espressa e ben conosciuta: “Le grandezze e le miserie dell’uomo sono così evidenti che è necessario che la vera religione ci insegni che c’è in lui qualche gran principio di grandezza e un grande principio di miseria, e ci renda ragione

Schilson – Walter Casper, *Cristologie oggi*, Analisi critica di nuove teologie, Paideia Editrice, Brescia 1979, 24.

¹⁰ X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, 10.

di così stupefacenti contrasti.¹¹ Da un lato la grandezza umana sta proprio nell'atto del riconoscimento della propria miseria, secondo il frammento 397.¹² Essere uomo cioè, secondo l'antropologia di Pascal, "comprende molte verità che sembrano contraddirsi"¹³, è perciò necessario "al termine di ciascuna verità, aggiungere che ci si rammenta della verità opposta"¹⁴. Come nella teologia, similmente nell'antropologia, "la fonte di tutte le eresie è esclusione di queste verità" apparentemente opposte ed escludentisi, sicché "non riuscendo a concepire il rapporto tra due verità opposte e credendo che l'affermazione di una importi esclusione dell'altra"¹⁵, ci si attacca all'una escludendo l'altra. L'uomo di Pascal è quindi l'uomo di cui è evidenziata la radice dialettica della natura, di cui sono rilevate le tendenze che sono irrinunciabili e nello stesso tempo inappagabili tramite la propria potenza umana. In base a questa antropologia per Pascal Gesù Cristo sarà "degnò di venerazione" "perché ha conosciuto pienamente l'uomo" – ringrazia Cristo per il dischiudere del vero uomo, e dall'altra parte gli rende grazie perché ha "conosciuto veramente Dio"¹⁶. La domanda della natura della ragione umana nello specchio della filosofia di Pascal permette di fare la distinzione tra la ragione che critica e vuole sempre esaminare e la ragione che è aperta verso un allargamento che viene dalla fede. La fede in questo caso non è qualcosa di opposto alla ragionevolezza, ma è lo stimolo che amplia l'orizzonte della ragione. Un'altra giustificazione in favore della cristologia filosofica è la proposta seguente:

11 Blaise Pascal, *Pensieri*, trans. P. Serini, Torino 1970³, Frammento 430. La numerazione dei Pensieri segue questa edizione.

12 "La grandezza dell'uomo sta in questo: che esso ha coscienza della propria miseria." B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 397.

13 B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 862.

14 B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 567.

15 B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 862.

16 B. Pascal, *Pensieri*, Fr. 187.

Sembra che possa e debba distinguersi nel Cristo dei filosofi o, piuttosto, nella cristologia filosofica, come una cristologia *a priori* ed una *a posteriori* rispetto al Cristo. Mentre la cristologia teologica è sempre posteriore, de facto e de iure, al Cristo realtà storica, quella filosofica è cristologia *a priori* rispetto al Cristo, quando nell'abisso della natura umana ne indaga antinomica presenza-assenza del divino, l'ulteriorità potenzialmente infinita, di cui solo potrebbe essere Mediatore, vivente dialessi, un Uomo-Dio.¹⁷

Un esempio per una cristologia *a priori* è il pensiero di Bernhard Welte, in quanto definisce l'uomo come ente aperto all'essere, come ente aperto (*Offen-Sein*) verso gli altri enti (*Beim-Anderen-Sein*), e lo definisce come spirito che è così *quodammodo omnia*. L'uomo porta in sé la sua apertura trascendentale, e come tale, come spirito l'uomo è *quodammodo amplum et infinitum*. Questa antropologia di Bernhard Welte rende possibile la concepibilità del compimento della natura umana quando la natura umana indossa l'infinitezza divina nella persona di Gesù Cristo.

4. La natura della relazione tra teologia e filosofia

Nel secolo Ventesimo molti pensatori cattolici hanno rappresentato l'idea fondamentale secondo la quale se si vuole comprendere il cristianesimo si deve capire prima di tutto l'uomo. Il motto formulato da Franz Rosenzweig – che ha ispirato numerosi autori – ci ammonisce che le questioni teologiche si devono tradurre in problemi dell'uomo, e i problemi dell'uomo li si deve inoltrare, trasmettere alla teologia.¹⁸ Una conseguenza di questo motto è stata l'intenzione, frequente e

17 Alberto di Giovanni, *Per una cristologia filosofica: Pascal*, in Giuliano Sansonetti (ed.), *Il Cristo dei filosofi*, 183-192, 189.

18 Franz Rosenzweig, *Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung*, in Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, Gesammelte Schriften, Bd. III, Haag: Nijhoff, 1976, 139-161, 153.

vistosa, delle elaborazioni di nuove antropologie di diventare risposte preliminari possibili a problemi teologici. Dagli anni '60 del XX secolo si parla della svolta antropologica della teologia, che – secondo il progetto di Karl Rahner – significa che la teologia dogmatica deve essere svolta come antropologia teologica, affinché sia più proficua. Certamente la centralità dell'Uomo di questa svolta non vuole cambiare la centralità di Dio o la centralità di Cristo: il nuovo accento nella teologia mira molto di più a poter prevalere come principio di una sinergia che per conseguenza sia capace di fare da ponte tra l'autentica e reale autoconoscenza dell'uomo e quella teologia che veramente sia in grado di condurre l'uomo al suo Creatore. Se la teologia vuole farsi capire dall'attuale atmosfera intellettuale, se la teologia vuole comunicare le sue proposizioni in una forma comprensibile, deve realizzare la sua comunicazione con il veicolo dell'autocoscienza dell'uomo. Rahner temeva che la teologia talvolta usasse un linguaggio nel quale non è possibile afferrare veramente la pretesa di verità dei suoi enunciati. Se l'ascoltatore non capisce in che modo la verità teologica si riferisca alla sua vita concreta, alle sue proprie esperienze, il messaggio della teologia andrà perduto.

Se la svolta antropologica è da noi interpretata come carattere essenziale della teologia attuale, il suo metodo può essere specificato come segue: tutte le domande e tutte le risposte della teologia devono esprimersi nel loro riferimento immediato all'uomo. Una teologia appropriata deve contenere l'attenzione antropologica che affronta l'attuale atmosfera intellettuale, affronta le diverse correnti filosofiche. Tra gli altri, anche Karl Rahner pensava che, tramite l'attenzione antropologica,¹⁹ fosse possibile per la teologia recuperare quei ritardi

19 Una notevole definizione di Karl Rahner si trova nel suo lavoro *Teologia dell'incarnazione*. Qui leggiamo la frase seguente: “La cristologia è la fine e l'inizio dell'antropologia e tale antropologia, nella sua realizzazione più radicale, la cristologia, è per eternità teologia.” Karl Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, in Karl Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia* (BCR 63), Paoline, Roma

e quei distacchi che si erano generati in relazione agli sviluppi antropologici.

5. *Le proposte di Bernhard Welte*

Bernhard Welte, il pensatore cattolico, individua tre punti, tre presupposti che sono condizioni necessarie alla teologia per poter rimontare i distacchi e i ritardi. Questi tre presupposti si possono realizzare tramite la filosofia, per mezzo dell'interazione vivace tra filosofia e teologia. Prima di tutto è necessario disambiguare il bisogno dell'uomo di essere redento. Se l'esistenza umana non portasse in se stessa il bisogno di redenzione, se l'essere umano non fosse racchiuso in una frammentazione che deve essere trasportata verso un'unità integrale, a che cosa servirebbe il cristianesimo? L'attenzione antropologica deve puntare il muro, i confini dell'esistenza umana nei quali l'uomo dolorosamente incorre. Sotto l'aspetto della vita individuale e personale, sotto l'aspetto della vita comune dell'umanità, e sotto l'aspetto della storia dell'umanità ci sono insuperabili sbarramenti, che però nello stesso tempo possono risvegliare il desiderio della redenzione. I confini della nostra esistenza rimandano alla possibilità di una fuga trascendente, alla possibilità di una redenzione trascendente.²⁰ Ad una tale cristologia filosofica – cioè con il motivo di aver dimostrato il grave bisogno dell'essere redento – potrebbe equivalere la filosofia di Simone Weil. Xavier Tilliette apprezza la sua cristologia filosofica. La pensatrice ritratta commoventemente

1967, 115. = „Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie“, in Karl Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in *Schriften zur Theologie*, vol. IV., Benzinger, Einsiedeln 1960, 151.

²⁰ Cf. Bernhard Welte, *Zur Vorgehensweise der Theologie und zu ihrer jüngeren Geschichte*, *Gesammelte Schriften IV/3*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 165-166.

l'infelicità dell'uomo che è estenuante e irrimediabile. All'infelicità appartengono la sofferenza fisica, la degradazione sociale, il disprezzo, il disgusto di sé, la vergogna. Per Weil in questa situazione umana appare Cristo, che nella sua decreazione rivela l'amore di Dio. L'infelicità dell'uomo si può capire soltanto nel silenzio di Cristo sulla croce. La kenosi di Cristo è il ponte tra l'uomo e Dio.

Secondariamente la teologia non può dimenticare – ribadisce Bernhard Welte – che si deve muovere nel linguaggio attuale, si deve fare capire con le categorie sussistenti dell'epoca attuale. Se la teologia non capisce, fraintende, o non usa il linguaggio dell'epoca attuale, non avrà opportunità di farsi capire e trasmettere il suo messaggio.

Tutte le proposizioni di fede si conformano al modo di concepire il mondo e alle espressioni di pensiero del loro tempo e sono intimamente condizionate dalle categorie e della lingua dell'epoca, non le si può semplicisticamente isolare dal cambiamento storico dei tempi e degli ambienti, del pensiero, del linguaggio, del comportamento. La loro verità, quel significato più profondo incorruttibile, si esprime quindi costantemente in una forma legata al tempo, e perciò, mutate le condizioni, deve essere formulata di nuovo e diversamente.²¹

Similmente formula il documento *Mysterium ecclesiae* quando dice: "...il senso contenuto nelle enunciazioni di fede dipende, in parte, dalla peculiarità espressiva di una lingua usata in una data epoca e in determinate circostanze".²² Per Xavier Tilliette nel sistema del pensiero di Pierre Teilhard de Chardin si trova una cristologia filosofica illustre. Il paleontologo e filosofo francese ritrae Cristo come il motore del mondo evolutivo. Il gesuita, attraverso il linguaggio scientifico del secolo Ventesimo, ci fa vedere un mondo nel quale senza la cristogenesi non si potrebbe spiegare la cosmogenesi, la biogenesi,

21 A. Schilson – W. Casper, *Cristologie, oggi*, 14.

22 Congregazione per la Dottrina della Fede, *Mysterium Ecclesiae*, in *Osservatore Romano*, 6. Luglio, 1973, 5.

e neanche la noogenesi. Il progresso del mondo è indissociabile dall'energia del Cristo, che riprende dall'inizio il gigantesco sforzo cosmico ed umano. Sul filo dell'evoluzione come del suo compimento, occorre che la maturazione planetaria, noosferica, e la parusia (la manifestazione) coincidano.

In ultima analisi – dice Bernhard Welte – compito della teologia è di far conoscere il modo di vita del cristiano, e presentare dettagliatamente le conseguenze e i momenti della vita cristiana. Il compito è di disegnare la vita di un cristiano che agisce, vive giorno per giorno in base alla propria fede personale in Dio. In questo compito, di nuovo, la teologia deve poggiare sulla filosofia. Per Xavier Tilliette il terzo pensatore illustre – a causa della cristologia filosofica – è Maurice Blondel. L'intenzione fondamentale del lavoro blondeliano, *L'Action*, è di delineare la scienza dell'azione e, svolgendo dialetticamente la catena e le serie delle azioni necessarie, mostrare che essa culmina sempre, necessariamente, in un'opzione pro o contro il soprannaturale. Anche testi più tardivi di Blondel, in quanto si muovono nell'ambito della cristologia filosofica, molto spesso rilevano quella tensione che è causata dalla decisione dell'uomo pro o contro il soprannaturale.

Alla fine di una tale lettura probabilmente portiamo in noi l'impressione di ecletticismo. Il fondamento di questa impressione è – almeno a mio parere – che è difficile asserire che esiste una cristologia filosofica unitaria, che si può precisamente circoscrivere, ma sicuramente esiste il Cristo dei filosofi, il Cristo delle correnti filosofiche. Non è una faccenda semplice segnare a dito la cristologia filosofica. Sono i filosofi, i diversi pensatori, che nella loro filosofia raffigurano il loro proprio Cristo. Queste raffigurazioni sono talvolta insoddisfacenti, talvolta eretiche, di tanto in tanto però ispirative, illuminanti, come se fossero prolegomeni alla cristologia teologica.

A questo punto notiamo ancora che fino alle fine del Medioevo la differenza tra filosofia e teologia non era una questione di grande rilevanza. La modernità ha portato con sé la separazione della filosofia

dalla teologia. Dopo questo periodo la filosofia ha pensato che sulla base della ragione potesse procedere sempre impeccabilmente, e la teologia ha pensato che la filosofia dovesse essere usata soltanto come *ancilla (theologiae)*. Ambedue hanno avuto torto! La ragione non è capace di pensare senza difetti, spesso è vittima della propria impostura. E la teologia – volente o nolente – racchiude in se stessa la filosofia: la filosofia per la teologia non è uno strumento, ma ben più un momento inerente. Se la teologia vuole verbalizzare il suo messaggio, ha bisogno della filosofia, e ha bisogno sempre anche della consapevolezza della propria dipendenza dalla filosofia.

A che serve la cristologia filosofica? A che serve il Cristo dei filosofi? Serve a sostenere e a motivare la teologia, serve a poter riconoscere il contenuto vero e il contenuto falso, serve a poter distinguere il vero dall'eretico. Per noi credenti il Cristo di certi filosofi può aiutare ad amare, a conoscere e a trattare meglio il Cristo della nostra fede.

Abstract

Der vorliegende Artikel versucht den Begriff und die Konzeption der philosophischen Christologie zu beleuchten, ihre Plausibilität und ihre Erforderlichkeit zu begründen. Die Konzeption der philosophischen Christologie wurde von dem französischen Theologen, Xavier Tilliette, erfunden, der meinte, die dogmatische Christologie setze die philosophische vor. Die Gegner dieser Konzeption fürchten aber, dass die philosophische Christologie beinahe immer ungenügend, oft irreführend, bisweilen sogar irrgläubig sei. Damit man sich für eine dieser zwei Stellungnahmen entscheiden könne, lohnt es sich, unsere Aufmerksamkeit auf jene Erkenntnisse von Karl Rahner und von Bernhard Welte zu richten, die die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie erläutern.



HU ISSN 2416-2213

ISSN 2416-2213



9 772416 221003 >