

LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA

Con questo titolo vogliamo cogliere la nuova impostazione della domanda su Gesù Cristo nell'epoca moderna. Di fatto, con la svolta della "modernità" cambia la domanda che guida la riflessione cristologica. Non si tratta più di conoscere Cristo nei suoi benefici, quanto piuttosto di comprendere che cosa significa, che cosa rappresenta Gesù Cristo per l'autoaffermazione della soggettività umana. La figura cristologica diventa un momento, un simbolo, una cifra o un ingrediente del compimento della coscienza emancipata della soggettività autonoma. Questo nuovo tipo di ricerca propizia una nuova fase della riflessione cristologica, che viene connotata col nome di "cristologia filosofica". Cerchiamo anzitutto di mettere in evidenza il senso e le dimensioni di questa riflessione nell'ambito della svolta moderna.

I. IMPLICAZIONI CRISTOLOGICHE DI UN MUTAMENTO EPOCALE

§ 1. *Dimensioni del mutamento*

Col XVII-XVIII secolo assistiamo a un'ulteriore svolta nella riflessione cristologica, svolta connessa al mutamento epocale della razionalità e della sua comprensione della verità: il criterio ultimo, formale e contenutistico, di ogni verità, anche teologica, diventa la certezza della ragione (*Cartesio, Leibniz*). Perciò diventa decisivo l'*autoaccertamento* della ragione e quindi l'autocoscienza del soggetto e le sue condizioni di verità¹. Il dato complessivo che emerge in questo mutato orizzonte di senso è una ricomprensione della verità di Gesù Cristo in relazione all'*auto-accertamento* della coscienza: se Cristo è la verità, ciò significa che in relazione a lui l'uomo giunge veramente e autenticamente a se stesso, diventa pienamente cosciente di sé, di ciò che è. In Cristo l'uomo giunge alla sua verità, comunque questa sia intesa: come anticipazione simbolica dell'uomo ideale, che unisce in sé imperativo etico e felicità nel simbolo del Regno di Dio (*Kant*), come persona assoluta, in cui la coscienza dell'*io* coincide col sapere assoluto (*Fichte*), come unità di finito-infinito giunta a piena consapevolezza (*Hegel, Schelling*). La verità cristologica è ricondotta nell'orizzonte di verità della coscienza del soggetto. Si può parlare in questa direzione di una vera e propria «cristologia filosofica», che raccoglie dall'epoca precedente (Riforma) la domanda sulla certezza della propria salvezza in Gesù Cristo, ma la rilegge a partire dal nuovo centro della riflessione critica, costituito dalla certezza del soggetto e dalle risorse della ragione umana naturale e universale, giunta finalmente a piena consapevolezza delle sue possibilità e della sua dignità. Ne deriva anche un'ulteriore modificazione nella comprensione dell'essere e quindi della

¹ Si veda su questo la lucida ricostruzione di P. HÜNERMANN, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff Verlag, Münster 1994, p. 267-341.

realtà intera. Verifichiamo il senso di questi due elementi, per cogliere come in relazione ad essi si modifica la comprensione del mistero di Gesù Cristo.

1.1. *La verità come certezza della coscienza: l'auto-accertamento del soggetto e le sue implicazioni cristologiche.* Nella ricerca di un nuovo punto di partenza per determinare la verità e il senso del tutto, l'uomo moderno si concentra sul procedimento dell'auto-accertamento della coscienza (*cogito ergo sum*) e in funzione di esso reinterpreta anche l'idea di Dio. Questa idea è così intima alla ragione, che è a partire da essa che il pensiero si conosce e può conoscere come finita la realtà. Dio è colto nello stesso movimento di pensiero con cui il soggetto coglie se stesso, anche se la presenza di Dio non solo è colta con la stessa certezza dell'evidenza della *cogitatio*, ma con una chiarezza maggiore. Dio quindi è l'elemento primo e fondante il pensiero quale fondamento delle altre certezze. Ne consegue che la certezza di sé porta con sé la certezza dell'esistenza di Dio. La coscienza e Dio sono uniti da subito nel punto di partenza e per questo la coscienza che si accerta di sé diventa il nuovo criterio di valutazione di tutto, anche della possibile rivelazione da parte di Dio e del suo senso. Non sono più l'autorità della rivelazione e della Chiesa o il canone biblico il criterio di autenticità della rivelazione di Dio, ma il senso che vi riconosce la coscienza unita a Dio. Certo, anche per Cartesio Dio rimane trascendente e inafferrabile: l'idea di infinito è in me ma non da me, inafferrabile in sé da parte del mio intelletto finito. Ma rimane il fatto che la filosofia che elabora questa certezza del pensiero, radicata nell'idea di Dio in noi, è la nuova base da cui deve partire la stessa teologia della rivelazione. La cristologia diventa funzione dell'unità di coscienza e infinito, simbolo o cifra del ritrovamento dell'idea di Dio in noi: si va verso una *cristologia filosofica*.

Dio è pensato in funzione dell'autoaffermazione (autentica) di sé. Da quest'impostazione del discorso deriva anzitutto che la *verità cristologica* verrà pensata in funzione di questa relazione tra Dio e il soggetto che giunge a se stesso nella coscienza di sé e del mondo: Gesù è il simbolo o il luogo speciale della vera coscienza di sé dell'uomo; la sua verità è ricondotta all'*idea Christi* che in Gesù si realizza in modo unico e insuperabile, ma che la ragione del soggetto può riconoscere in lui, *attraverso ma al di là* della sua particolarità storica. In secondo luogo questo nuovo procedimento conoscitivo rileggerà criticamente l'autorità della Scrittura e della Tradizione a partire dalle nuove esigenze della soggettività, fondamento ultimo della certezza e quindi della verità. L'analisi critica delle fonti spinge a cercare il vero volto di Gesù Cristo, in cui risplende la verità originaria che la coscienza moderna può riconoscere, al di là delle incrostazioni dogmatiche e delle deformazioni confessionali. In un'Europa stanca delle guerre di religione e divenuta scettica sulla capacità delle diverse confessioni di unificare l'umanità nella pace, si afferma la religione naturale o razionale contro le deviazioni delle religioni rivelate o positive. Ne deriva il progetto di ricondurre la religione entro i limiti della sola ragione, per purificarla da elementi mitici o simbolici e ricondurla alle esigenze etiche in cui l'uomo può giungere a se stesso, realizzandosi pienamente. Cambia quindi il modo di leggere le testimonianze bibliche su Gesù Cristo, ma anche il senso di nozioni quali vera umanità (ideale dell'uomo riuscito; coscienza di sé; autonomia) e divinità (coscienza dell'unione di finito e infinito, assoluzetza dell'autoaffermazione di sé, sapere assoluto nella coscienza dell'*io*). La cristologia ne verrà radicalmente mutata².

1.2. *Una nuova fase della "storia dell'essere" e della sua comprensione.* Con l'epoca moderna la reinterpretazione nominalista della nozione dell'essere, ossia di quella

² W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Mohr, Tübingen 1957.

nozione con cui l'uomo pensa al reale nella sua oggettività e totalità, nella sua unità e differenza, giunge al suo compimento e viene ulteriormente approfondita: ciò porterà a una nuova comprensione del lavoro teologico e in particolare del ruolo di Cristo nel sistema del sapere³. Quanto allo sviluppo della comprensione dell'essere nell'epoca moderna possiamo stabilire le seguenti tappe.

(a) All'origine del pensiero moderno si trova la definizione scotista dell'ente come *"id cui non repugnat esse"*, che apre la via a una comprensione della libertà come determinazione tra diverse possibilità (logiche) prestabilite. La definizione univoca dell'ente secondo la non contraddizione (l'ente è ciò che "non è contraddittorio che esista") è estensibile sia a Dio (infinito) che al creato (finito), sia all'ordine dei possibili che a quello reale. Tale definizione porta a una comprensione dell'ente a priori, come una realtà oggettiva in sé intelligibile e quindi autoconsistente. Tale consistenza dell'ente non-contraddittorio è come una necessità che non può essere negata neppure da Dio, anzi l'insieme di questi enti possibili costituisce la *scientia Dei*, l'insieme delle idee divine della realtà. Ma poiché ogni possibilità porta con sé il suo contrario e ogni ente in quanto tale pone possibilità alternative, con queste idee nell'intelletto divino non è offerta ancora alcuna determinazione della realtà esistente, la quale sarà contingente, ossia una possibile scelta tra possibilità alternative. La conoscenza delle cose in Dio non offre un principio di intelligibilità del mondo reale, ma solo l'infinito logico dei possibili. Si apre lo spazio per la libera determinazione da parte di Dio di un ordine di enti possibili al posto di un altro, altrettanto possibile: il mondo reale è in balia dell'arbitrio divino e la libertà di Dio è l'unico fondamento di ciò che è. La *determinatio* speciale dell'ordine vero e reale necessita della libera elezione divina. È a partire da tale decisione divina che sorge la verità determinata del contingente. Questa è costituita da una serie complessa di condizioni e determinazioni particolari, che solo mediante la libera decisione di Dio giungono a una concreta determinazione tra le tante possibilità logiche. La prima forma di intelligibilità, quella logica dei possibili per i quali non è contraddittorio esistere, necessita di una seconda forma di intelligibilità nell'ordine reale, che implica la libera decisione di Dio e il passaggio all'ordine della realtà. In questo nuovo contesto di pensiero la teologia si divide in due rami: quello speculativo (*theologia deductiva vel conclusionum*), che deduce dalle possibilità logiche i possibili ordini che non contraddicono l'essenza divina, e quello positivo (*theologia positiva*) che assume l'ordine di fatto esistente e la rivelazione positiva di Dio che lo illumina. È solo la fede nella rivelazione positiva fatta da Dio a permettere il passaggio dai possibili all'ordine esistente. La ragione rimane aperta al suo compimento di fatto nella fede, che corrisponde alla libera determinazione di Dio, rivelata.

(b) Nella cristologia barocca seicentesca di *Suarez* (che farà da modello alle cristologie manualiste) viene ripresa la distinzione tra l'ordine dei possibili (logici), derivato dalla definizione univoca dell'ente, e l'ordine di provvidenza reale, deciso da Dio. Ma *Suarez* aggiunge come principi di intelligibilità degli ordini possibili le forme di causalità (efficiente, finale, formale e esemplare) derivate da Aristotele. In tal modo

³ Anche per questa parte si veda P. HÜNERMANN, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff Verlag, Münster 1994, p. 214-222; 252-266; 267-269; 282-283; 301; 302-305; 311-313; 342-352.

introduce una serie di ragionamenti sulla convenienza di un ordine piuttosto che un altro e giunge a stabilire in che senso l'incarnazione è la realizzazione massima della comunicazione di Dio alla creatura in un ordine basato sulla perfetta giustizia (*ratio convenientiae*). Gesù Cristo è al centro del rapporto di Dio con l'uomo *secondo giustitia*, e quindi secondo un certo ordine di convenienza che articola le diverse forme di causalità. Ma le due dimensioni, umana e divina, mantengono nell'ordine logico (dei possibili) una loro intelligibilità e loro regole di funzionamento, che tengono separato il livello della forma dal contenuto concreto: la forma è data dall'orizzonte di una metafisica trascendentale di Dio e del creato (ove trascendentale dice un pensiero necessario e apriori sull'ordine dei possibili, ordine logico che precede quello reale della libertà e dell'esistenza), mentre il contenuto è verificato in Gesù Cristo, uomo-Dio. Si noti che Gesù Cristo non è più il centro mediatore della realtà, nei suoi diversi ordini, secondo la forma e il contenuto, ma solo secondo il contenuto, mentre la forma è data dalla metafisica trascendentale. In altri termini, Cristo è ancora il centro dell'unione di Dio e uomo quanto al contenuto, ma la forma della sintesi teologica è basata sulla riflessione metafisica apriori-trascendentale (l'analisi delle condizioni di possibilità logiche), intesa come orizzonte di senso separato dal suo contenuto. Ne deriva che Cristo è preso in considerazione solo in un secondo tempo, dopo aver analizzato i termini uniti nella loro intelligibilità propria⁴. Cristo risulta sintesi di due elementi precostituiti alla loro unione e come tale realizza di fatto il massimo di unità conveniente in un certo ordine di provvidenza. Gesù occupa un centro a livello *di fatto* ma non a titolo costitutivo.

Penalizza tutto il discorso il mantenimento della separazione tra l'orizzonte logico-formale metafisico e l'ordine reale, che è quello della libertà e dell'esistenza contingente. Ora, l'orizzonte logico-formale della metafisica è quello della ragione, che termina solo alla considerazione logica della convenienza, ma non alla comprensione dell'ordine reale e contingente. È invece nella fede che l'uomo attinge l'ordine reale nella sua verità ultima, poiché la composizione di fatto e la realizzazione concreta delle varie possibilità logiche analizzate secondo convenienza, è attuata dalla libertà di Dio e affermata liberamente nella fede: la ragione metafisica termina nell'affidamento a una sintesi di cui non dispone, ma che riceve dalla libera volontà positiva di Dio. Il nesso tra ordine dei possibili e ordine reale rimanda alla fede. La razionalità si apre a "un di più" di mistero che non rimanda tanto all'idea di sostanza quanto alla soggettività libera di Dio, alla *potestas Dei absoluta* che si determina nella *potestas ordinata*, avendo come unico limite la non-contraddizione logica, accertata dalla ragione nell'analisi dei possibili. È sempre l'arbitrio divino a stabilire il senso concreto dell'ordine reale. Ma ciò significa che l'orizzonte dell'ordine logico dei possibili perde senso e orientamento ed è affidato alla libertà di Dio, al suo arbitrio, unico fondamento adeguato del senso della realtà esistente, a cui risponde la fede.

Certo, l'ente non contraddittorio è un concetto obiettivo e grazie ai concetti obiettivi la realtà possiede una sua struttura concettuale obiettiva. A questi concetti obiettivi, del resto, corrispondono i concetti formali mentali, che sono parimenti non contraddittori. *Nel concetto di ente si trova il fondamento della correlazione tra realtà obiettiva e pensiero*. Ne deriva che l'uomo, nell'elaborazione metafisica dei concetti formali-obiettivi apriori (non legati al mondo empirico), conosce e scopre la struttura oggettiva della realtà, che corrisponde alla *veritas aeterna divina*: la metafisica rimanda alla

⁴ «*Est enim Christus Deus et homo, ex Deo et humana natura ineffabili modo compositus... Quia tamen nexus est quidam inter Deum et naturam creatam, idcirco oportuit de simplicibus extremis prius disputare, quam de illorum conjunctione tractaretur*», F. SUAREZ, *De Incarnatione*, praefatio n. 2.

scientia Dei. Ma rimane la distinzione tra verità necessarie e contingenti: *l'attuazione concreta nell'esistenza delle realtà contingenti, articolata secondo la sua struttura essenziale e i molteplici tipi di incontro libero, è di fatto realizzata in Cristo, nella sua mediazione concreta tra Dio e mondo, ed è attuata in un ordine di libertà che possiede la perfetta giustizia al massimo grado*. L'intelligibilità di Cristo è assicurata da un insieme logico-metafisico che lo precede ma che ha in lui la sua attuazione reale “secondo convenienza”. Resta lo scarto tra orizzonte intelligibile e ordine reale libero. Il nesso tra i due è assicurato dalla fede che corrisponde alla libera disposizione di Dio.

(c) Con la svolta moderna, però, i termini si capovolgono e la ragione diventa il principio di conoscenza del nesso tra ordine logico e reale, tra possibilità e realtà, mondo intelligibile e sensibile: *non è più la fede a colmare il passaggio dall'ordine possibile al reale, ma la coscienza del soggetto*. Proprio perché nella coscienza o nella libertà dell'uomo si realizza il nesso tra possibile e reale, logico e effettuale, Cristo è ridotto a simbolo o cifra o funzione della coscienza in cui si dà il nesso tra verità e fattualità, ordine logico delle verità eterne e ordine reale contingente. Questo passaggio è già visibile in *Leibniz*, per il quale il nesso tra ordine possibile e reale avviene in base alla “ragione sufficiente” delle cose e quindi degli enti, che è colta proprio dalla ragione umana.

Leibniz aggiunge alla nozione di ente come “ciò per cui non è contraddittorio esistere”, la nozione di “ragione sufficiente”, che garantisce il passaggio dall’ordine dei possibili a quello reale: esiste ciò che ha una ragione sufficiente per essere piuttosto che non essere. Ma il luogo di accertamento della ragione sufficiente è precisamente la ragione umana, in cui si riflette il nesso degli enti con la totalità. In *Leibniz* però (come già in *Cartesio*) la nozione di ragione è determinata dalla presenza di Dio. Il principio chiave del suo sistema, ossia la «ragion sufficiente», che indica ciò per cui esiste qualcosa e non il nulla, è legge del pensiero e dell’essere e determina sia il mondo dei possibili che la realtà. Ma poiché ciò che è, reale o possibile, non ha la ragion sufficiente del suo essere in sé stesso, si ottiene subito la differenza tra Dio e le creature: Dio è l’essenza che porta in sé la ragione sufficiente del suo essere e in quanto tale è fondamento di tutto il resto. Ora, questo Dio è immediatamente presente alla ragione, in quanto è la “ragione sufficiente” di sé e di tutto, e offre la via di accesso alla conoscenza di tutto e di sé stessi. Tutto è conosciuto alla luce della “ragion sufficiente” e quindi alla luce di Dio: si può dire che Dio solo è il nostro oggetto immediato al di fuori di noi e che noi vediamo tutte le cose mediante lui. Questa “ragione sufficiente” aiuta anche a spiegare il mondo reale esistente: questo mondo è semplicemente il migliore possibile, nonostante il male presente, perché Dio l’ha voluto secondo una ragione sufficiente implicante il massimo grado di perfezione possibile per la realtà contingente. Qundi alla fine è proprio nella ragione umana che si conosce la ragione sufficiente delle cose e del mondo. Non sorprende pertanto che la ragione umana tenda a diventare il criterio ultimo di verità della realtà e anche della rivelazione, da leggere alla luce del principio di “ragion sufficiente”. Si è compiuto il passaggio: la coscienza soggettiva ha in sé il principio dell’accertamento del tutto, basato sulla presenza immediata di Dio.

Alla ragione umana, impegnata nell’accertare la ragione sufficiente di ciò che è, Cristo può offrire una via di conoscenza o un fondamento in quanto ragione sufficiente della libera decisione divina di creare questo mondo.

Anche nel sistema di *Malebranche* Gesù Cristo, Dio incarnato, è la ragione sufficiente della libera decisione di Dio di creare questo mondo, in cui Dio può volere incondizionatamente se stesso, cioè la sua gloria nelle realtà finite. Nella relazione col creato infatti Dio può essere in relazione con sé stesso in Cristo Gesù, Verbo incarnato. Cristo rimane la chiave di volta della

creazione in rapporto a Dio, ma la misura del suo significato è verificata e valutata ancora dalla ragione e dal suo accertamento del senso della realtà secondo “ragione sufficiente”. L’essere e il pensiero, il reale e l’ideale coincidono nella coscienza, grazie al principio di ragione sufficiente.

Ma il vertice del capovolgimento del rapporto tra ragione e fede lo si raggiunge in Hegel, per il quale Cristo è sintesi del *logos* del processo dialettico dell’autocostituirsi dello Spirito assoluto nella realtà: avendo pensato all’ordine razionale dei possibili non come sostanza ma come spirito e soggettività che pone se stesso e si afferma, Hegel pensa al passaggio all’ordine reale come processo dialettico del realizzarsi storico-processuale di questo Spirito, che si perde nelle cose ma si ritrova, negandosi nella particolarità finita e diventando universale concreto. Cristo è simbolo, rappresentazione religiosa di questo processo nella sua logica dialettica.

La certezza della ragione è divenuta il criterio formale e materiale di ogni verità. Non in Gesù Cristo è raggiunto il massimo dell’unità secondo convenienza tra Dio e uomo, ma nella coscienza umana. La ragione è a tal punto co-realizzazione di Dio, che la certezza della ragione diventa il criterio formale e contenutistico ultimo della verità. Anche Cristo diventa funzione della realizzazione di questa certezza della ragione: la religione positiva va ricompresa in base alle esigenze della religione naturale o razionale. Dio è aperto al pensiero e nella sua luce si manifesta che la ragione si impone come criterio ultimo di verità: l’auto-accertamento del pensiero è sigillo della verità. Dio non è *al di là* della ragione ma *nella* ragione stessa, il punto più alto e più evidente della coscienza di sé, grazie al quale è possibile fondare il passaggio alla conoscenza (certa) del mondo. Il punto più alto di identità di Dio con l’uomo non è offerto nella storia dall’evento di Gesù Cristo, ma è posta nell’intimo della ragione, nell’idea di Dio che viene a coscienza in noi, rendendo possibile l’auto-accertamento della ragione. L’unità di Dio e uomo nella coscienza di sé diventa il criterio per giudicare le stesse verità di fede.

In questa nuova prospettiva cambia il *senso della cristologia*: la Parola incarnata è la luce nella quale la soggettività moderna scopre se stessa. Siamo entrati nell’ambito della cristologia filosofica, non più nel senso di una cristologia metafisica, ma in quanto il pensiero, quale luogo di unità di Dio e dell’uomo e del passaggio dal possibile al reale secondo ragion sufficiente, si struttura cristologicamente e ritrova in Cristo la cifra della sua realizzazione.

(d) Il pensiero contemporaneo si presenta però come la fine della nozione univoca dell’essere e quindi della verità: è esclusa in partenza la possibilità di fare un sistema di verità totalizzante e universale. L’esperienza attuale dell’uomo è segnata dalla scoperta della contingenza e della storicità, scoperta che nessun ordine ideale al di là del reale può rendere vana. È la grande contestazione di *Nietzsche*, che porta al nichilismo: la realtà è essenzialmente puro evento, puro accadere secondo leggi casuali (caos) e non secondo un’intelligibilità (ordine logico eterno e necessario) nascosta e prestabilita o secondo un senso che la soggettività riuscirebbe a mettere nelle cose (ragione sufficiente). Ora, nell’esperienza della realtà come avvenimento l’uomo si percepisce come costantemente esposto alla minaccia del nulla, alla negazione di ciò che è. Si impone la necessità di scegliere se anticipare nei liberi avvenimenti della vita la manifestazione di un donarsi originario che tutto custodisce e fonda, o la precarietà senza consistenza del nulla. In

questa decisione che interpella la libertà, l'uomo può ritrovare il senso dell'essere come un donarsi originario, che precede e fonda la distinzione di realtà e pensiero, ma che non può essere afferrato in sé e per sé, al di là del mondo e dell'io, in un concetto logico (univoco di ente) o in un'intuizione necessaria della soggettività. È nell'orizzonte dischiuso da questo donarsi originario nei liberi avvenimenti degli incontri della vita che l'uomo può accogliere e anticipare la verità, realizzandola nella sua storia.

In questo nuovo orizzonte di comprensione dell'essere come evento e quindi come un donarsi originario inafferrabile in sé (a priori) e storico, ritrova il suo giusto spazio l'avvenimento escatologico-definitivo di Gesù Cristo, colto nel suo storico accadere, cioè come gratuito incontro del dono di Dio con l'uomo *nella* storia. La riflessione su Gesù Cristo non può più partire da un orizzonte di senso previo, in cui è prestabilita l'intelligenza logica o metafisica delle cose. È meglio partire dalla storia concreta di Gesù, colta però nella sua portata escatologica di realizzazione-manifestazione della verità definitiva di Dio, in un incontro che consegna l'uomo a se stesso in modo nuovo, perché possa realizzare nella sua contingenza e storicità la verità che l'ha posto. La forma della verità cristologica in un pensiero dell'essere come evento è quella dell'*incontro personale* che porta salvezza.

§ 2. Il senso di una “Cristologia Filosofica”

Su questo sfondo culturale l'intento della cristologia filosofica non è riducibile a una forma di “cristologia empirica”, ossia all'esposizione della comprensione di Cristo da parte dei vari filosofi e pensatori moderni⁵. Né si tratta di una panoramica sulla presenza di Cristo nelle espressioni culturali e artistiche della modernità. La presenza di Cristo nella filosofia moderna è troppo intensa e centrale per essere occasionale. *Essa esprime l'intuizione che in Cristo la ragione giunge veramente a se stessa*, al suo *logos*, per cui diventa possibile indagare quale *logos* permette di cogliere autenticamente la verità di Gesù Cristo come verità dell'uomo e del mondo. Non si tratta dunque di descrivere come compare Cristo nelle opere dei filosofi, ma di comprendere il senso di una presenza che genera pensiero, plasmando le stesse vie della riflessione filosofica⁶.

La *legittimità* di una tale indagine, al di là dei pregiudizi e della diffidenza, si impone a una considerazione obiettiva: la rivelazione e i dogmi cristiani sono massicciamente presenti nel pensiero filosofico moderno. Eppure rimane un certo sospetto:

L'idea di una cristologia filosofica suscita una legittima diffidenza. Sembra che l'epiteto determini il sostantivo e lo attiri inesorabilmente verso un simbolismo o un razionalismo: la cristologia filosofica sarà razionalista o non sarà; essa si stacca dalla cristologia teologica. Il Cristo dei filosofi è allora un genitivo oggettivo; esso si oppone al Cristo della fede come il Dio dei filosofi e dei sapienti si oppone al Dio di Abramo. [...] Se nondimeno occorre

⁵ È questo invece il senso e il limite della ricerca di B. COTTRET, *Il Cristo dei Lumi. Gesù da Newton a Voltaire (1660-1760)*, Morcelliana, Brescia 1992; F.P. BOWMAN, *Il Cristo delle barricate (1789-1848)*, Morcelliana, Brescia 1991; S. ZUCAL (ed), *La figura di Cristo nella Filosofia contemporanea*, Paoline, Cinisello B. 1993.

⁶ Per questo tipo di indagine il riferimento è l'opera di X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989; IDEM, *La cristologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993; IDEM, «Il Cristo dei filosofi», in *Atti del Colloquio di Gallarate*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 39-50; IDEM, «È possibile una cristologia filosofica?», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (ed), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, p. 173-191; IDEM, *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992; IDEM, *Il Cristo della Filosofia. Prolegomeni a una Cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997 (or. franc. 1990).

trovare un'area di espansione valida per la cristologia filosofica, è difficile prescindere da una riabilitazione della nozione di *filosofia cristiana*. Talvolta le si dà un senso molto ampio... Il senso ampio può applicarsi anche non più al filosofo credente ma al sistema stesso, se ha integrato il cristianesimo con i suoi dogmi, se si comprende solo alla luce del cristianesimo che permea il suo contenuto stesso. Il sistema hegeliano è una grandiosa filosofia cristiana, la riconciliazione compiuta tra la filosofia e la religione e un'immensa staurologia. Per il motivo opposto il kantismo può essere salutato come una filosofia cristiana dal momento che limita il sapere per far posto alla fede morale e da ultimo religiosa. Chi non vede tuttavia che tali sistemi, diversi e per molti aspetti antitetici, si accampano risolutamente nella filosofia e accolgono, in tutto o in parte, i dati della rivelazione come loro bene e loro proprietà?⁷

La cristologia filosofica dunque merita attezione da parte della teologia proprio perché negli stessi sistemi dei filosofi moderni la rivelazione è generatrice di ragione. Cristo aiuta la ragione a giungere a se stessa e quindi si può porre la questione sul tipo di ragione in grado di aprire alla rivelazione.

Ma se la ragione filosofica ha buoni titoli per rivolgersi a Cristo e trovarne alimento, rimane il sospetto che alla filosofia non possa che sfuggire il Cristo vivente. Alla fine Cristo è ridotto a cifra della ragione compiuta:

Fare astrazione dalla persona da cui scaturiscono [le idee e i principi], se è un obbligo della filosofia, sembra condurre a una cristologia senza Cristo, così come la devozione popolare si rivolge a un Cristo senza cristologia. Al contrario, laddove filosofi appassionati di autonomia filosofica hanno cercato di sviluppare una cristologia, raramente hanno disprezzato l'individualità storica e non hanno scisso le idee e i principi dal loro supporto esistenziale. Che questo richiamo conduca a distorsioni, che l'approccio teorico a Cristo tenda a sublimarlo in idea, è incontestabile. Nondimeno, nella maggior parte dei casi, si deve dar credito all'intenzione⁸.

Al di là dell'esito della ricerca, si deve prendere atto che anche i filosofi moderni si espongono alla provocazione di Cristo, raccogliendo la questione di fede del nesso tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Per questo la cristologia filosofica può essere ascoltata nell'ambito di una riflessione teologica sul mistero di Cristo:

Non meno importante è considerare l'omogeneità della cristologia filosofica nelle sue diverse forme, poiché queste gravitano tutte attorno alla dualità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede e per esse si tratta di dare un senso e un contenuto alla copula “è” della confessione di fede. Con altri strumenti, si tratta dello stesso problema che tocca la cristologia teologica: gettare il ponte tra la cristologia positiva o storica e la cristologia speculativa. Non vi sarebbe cristologia filosofica, se non si presentasse, in qualche maniera, il problema cristologico nel cuore della filosofia; sotto travestimenti variegati è il problema di ogni filosofia: l'Assoluto e il finito. Ma il filosofo, a sua volta, è invitato a dar man forte al teologo, allorquando egli si avventura a scrutare speculativamente l'essere e i modi di esistenza di Gesù Cristo⁹.

Ma come in concreto questo mistero entra nella filosofia? Si può stabilire una *tipologia del rapporto di Cristo con la filosofia e i filosofi* secondo i seguenti modelli interpretativi:

(a) I pensatori religiosi che mettono Cristo prima della cristologia, per paura della mediazione dell'idea, accedono alla strana formula *Philosophia Christus*, che oppone la

⁷ X. TILLIETTE, *Il Cristo della Filosofia*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 20.

⁸ *Ivi*, p. 33.

⁹ *Ivi*, p. 12.

filosofia pagana al Cristo e fa della conoscenza del Cristo l'unica filosofia. (b) Un atteggiamento meno radicale, ma pure tutto incentrato su Cristo, si avvarrà della formula *Philosophia Christi* cara ad Erasmo, nel duplice senso del genitivo oggettivo e soggettivo: una filosofia secondo Cristo e il suo insegnamento, docile alla sua parola e al suo esempio; una filosofia alla ricerca di Cristo, non soltanto preoccupata di mettersi in ascolto ma, così facendo, di inventariare le sue ricchezze, di comprenderlo nella misura del possibile, di aggiungere all'obbedienza, l'intelligenza di Cristo. (c) Ci sono poi i filosofi che, attratti e affascinati dalla scienza e dal mistero di Cristo, hanno tanto poco dimenticato la sua personalità magistrale da farne uno di loro: il Cristo è il filosofo per eccellenza, e come tale lo ha salutato Spinoza, *Christus summus philosophus*. (d) Ma filosofo supremo lo è Cristo per l'idea che lo sorregge e che è lui stesso: l'*Idea Christi* è il nerbo e la molla segreta di ogni cristologia che voglia presentarsi come filosofica. In essa l'idealismo ha visto la sintesi dei suoi sistemi: l'unità di finito e infinito giunta a coscienza di sé; il sapere assoluto nella coscienza personale; l'ideale dell'uomo gradito e Dio. (e) Ma il valore dell'*Idea Christi* non si fonda sul riconoscimento da parte dell'uomo del suo significato, bensì nel raccordo tra l'idea e il filosofo supremo; siamo perciò rimandati alla *scientia Christi*, ossia alla *coscienza di Cristo*, giuntura dell'esistenza e dell'idea, unità di individuo storico-personale e significato universale, vero *test* dell'ipostasi del Verbo. È a questo livello che va raccolta l'intuizione di Blondel sulla centralità della coscienza di Cristo¹⁰.

Un particolare valore in questo ambito va riconosciuto proprio alla riflessione filosofica di *M. Blondel* col suo “pancristismo”, che fa di Cristo il mezzo per comprendere il mondo nella sua consistenza oggettiva: in Cristo, Dio si è reso “paziente” dell'universo, l'ha visto coi nostri occhi, l'ha ricevuto coi nostri sensi. Questa *pazienza cosmica* di Cristo sfocia nell'agonia del Getsèmani e del Golgota, ove la coscienza del Cristo accoglie, subendole, le nostre coscienze con le loro incoscenze. La coscienza intersoggettiva, nel suo profondo, è passione e carità, perché fondamento del legame intersoggettivo è la coscienza agonizzante del Cristo:

Non c'è dubbio che Blondel, sotto il termine di pancristismo, ci abbia dato solo dei geniali e confusi abbozzi... È pure certo che molte riflessioni delle sue lettere, soprattutto sulla coscienza di Cristo, appartengono più al campo della mistica e della teologia. Ma egli è il solo... a farci vedere che cosa sarebbe una cristologia filosofica analoga a un tempio vivente... Il pensiero del pancristismo, ricco d'afflato mistico e di contemplazione eucaristica, serve a comprendere l'esistenza del mondo nella sua consistenza oggettiva. Se l'occhio non fosse una materia solare, come potrebbe cogliere la luce? Se Dio non fosse in qualche modo del mondo, come potrebbe creare e conoscere il mondo? Ma Dio, senza cessare di essere Dio, si è reso paziente dell'universo, l'ha visto coi nostri occhi, ricevuto coi nostri sensi. Questa divina passività è il fondamento ultimo della conoscenza sensibile... Il Cristo totale di Blondel è non solo la spiga e la corolla della natura ma ne è anche, in senso forte, l'origine e la ragion d'essere. La pazienza cosmica di Cristo, la passività dell'annichilimento, sfociano nella passione, nella sofferenza dell'agonia e dell'abbandono. Il Getsemani e il Golgota sono il luogo supremo in cui la coscienza di Cristo accoglie, subendole o patendole, le coscienze con le loro incoscenze. Il profondo della coscienza soggettiva è compassione, carità, perché il legame intersoggettivo è la coscienza agonizzante di Gesù. È questa una visione mistica, pascaliana, che si incorpora alla morale più alta¹¹.

La promozione del cristianesimo a filosofia e nella filosofia, permette a questa di essere rinnovata dal cristianesimo. Rimane vero però che Cristo non è un filosofo o un maestro di speculazione razionale, alla cui scuola si imparerebbe la filosofia. Ma il Cristo vivente sfugge a qualsiasi disciplina filosofica e religiosa e rimane di fronte a noi

¹⁰ Questa tipologia è ampiamente sviluppata in X. TILLIETTE, *Il Cristo della Filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 19-146.

¹¹ X. TILLIETTE, *È possibile una cristologia filosofica*, p. 190-191.

semper vivens ad interpellandum pro nobis. Si tratta di raccoglierne la provocazione anche all'interno di un percorso filosofico. Ed è proprio ciò che invitano a fare l'idealismo e la filosofia cristiana.

II. TRE FORME DI RAPPORTO TRA CRISTO E IL LOGOS FILOSOFICO

Nel nuovo orizzonte culturale aperto dalla modernità emergono con forza tre grandi forme del rapporto tra Cristo e la ragione filosofica: la separazione del Gesù storico contingente dalla ragione universale (*logos*) di cui è portatore, con la questione della *fondazione della singolarità* di Gesù Cristo (emblematicamente evocato come «*problema di Lessing*»); la realizzazione del vero *logos* in Cristo, che determina una *presenza insistente e centrale della figura cristologica nei sistemi* di pensiero della ricca produzione filosofica idealista, ove Cristo compare come il luogo in cui la ragione giunge pienamente a se stessa; infine la ricerca del *logos* più adatto a cogliere la storicità della verità di Gesù. Se è vero che il pensiero moderno è affascinato dall'intuizione che in Cristo la ragione trova la sua verità, realizzando il suo *logos*, si impone però di verificare se questo *logos* sia a sua volta realmente in grado di cogliere la verità di Gesù Cristo e del suo messaggio, oppure ne costituisca un inevitabile tradimento.

§ 1. *Il tema di Lessing*

La prima figura del rapporto tra Cristo e la ragione ha la forma di una separazione tendenziale e problematica. Si avverte cioè un fossato, una frattura tra la storicità di Gesù e la verità universale e necessaria che intende portare. Ciò che costituisce la verità per ogni uomo deve essere disponibile alla ragione di tutti e di ciascuno, al di là della mediazione storica contingente: è vero non perché l'ha detto Gesù. Piuttosto: Gesù l'ha detto, perché è vero.

1.1. Il cosiddetto “tema di Lessino”, cifra di un conflitto tra ragione e rivelazione e quindi tra religione naturale (legata a verità di ragione) e religione positiva o rivelata (utile per l'educazione dell'umanità ma provvisoria e funzionale alle verità morali della ragione), può essere formulato come segue: «Verità storiche, contingenti, non potranno mai assurgere ad argomenti razionali necessari»¹² Dalla certezza storica alle verità di fede non vi può essere alcun passaggio, dal momento che si tratta di generi di verità fra loro incommensurabili. Ora, i miracoli e le profezie potevano essere argomenti con una grande forza per i discepoli che li sperimentarono, ma per noi oggi non sono altro che notizie di miracoli e profezie e quindi semplici dati contingenti, al limite verità storiche: un simile genere di verità non può costringere la ragione a credere. Tra le pretese prove storiche del cristianesimo e il mio atto di fede c'è un “salto” che Lessing non si sente di fare. La pretesa di poter costruire su casuali verità storiche una classe del tutto diversa di verità, cioè un sistema di concetti metafisici e morali, i quali non possono venir dedotti da quelle testimonianze storiche, è un atto arbitrario. Ma come è possibile allora passare

¹² Per questa parte si veda A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello B. 1996.

dai fatti storici all'ordine sovrastorico della verità? C'è un salto tra verità storiche e verità di ragione, che nessuna strategia di pensiero può compiere. L'alternativa è quella di fondare la religione sulla verità interiore: il Vangelo non è vero perché apostoli e profeti l'hanno insegnato, ma al contrario costoro l'hanno insegnato perché è vero. Non è la Bibbia a fondare la verità della religione, ma è la religione a fondare la verità della Bibbia. La stessa dinamica si applica a Cristo:

Anzitutto, io non nego – precisa Lessing – che in Cristo si siano compiute le profezie, che Egli abbia fatto anche miracoli: quel che io nego è che questi miracoli, dopo che la loro verità storica è completamente cessata, possano diventare ancora al presente come miracoli attuali; dopo cioè che essi altro non sono che notizie di miracoli (siano pure queste notizie non contraddette e incontrovertibili quanto si voglia), esse non sono in grado e non possono darmi la minima fede nelle dottrine ulteriori di Cristo. Queste dottrine ulteriori io le assumo da fondamenti ulteriori¹³.

Non c'è dunque alcuna connessione o comunicazione fra la realtà del fatto contingente della storia e il valore assoluto delle verità di pura ragione. Le verità di storia e di ragione sono incommensurabili e dalle une non si può passare alle altre. Riprendendo *H.S. Reimarus*, Lessing sottolinea l'elemento razionale della religione naturale:

La pura dottrina di Cristo, così come è discesa dalla sua bocca, per tutto quanto di essa non rientra particolarmente nella religione giudaica, ma può assumere valore universale, ha come suo contenuto il nucleo di una religione ragionevole volta all'azione. E di conseguenza ogni uomo dotato di ragione, se abbisognasse di una denominazione per la sua religione, potrebbe sinceramente chiamarsi cristiano¹⁴.

1.2. *Kierkegaard* riprende il tema di Lessing in un pensiero caratterizzato da nuove coordinate, ossia meno attento alla speculazione e ai problemi della conoscenza positiva e più sensibile all'esistenza e alle dinamiche della decisione e della soggettività¹⁵. Riesce così a dare un senso differente al "salto" della fede: «*Johannes Climacus* espone subito il suo problema: una beatitudine e una infelicità eterna si decidono nel tempo per via di un rapporto a qualcosa di storico... Il paradosso è questo: che una decisione eterna venga decisa nel tempo. Io dico: questo non lo si può comprendere: lo si deve credere, cioè si tratta di un paradosso»¹⁶. Il problema di Lessing assume un altro significato. L'incommensurabilità di finito e infinito, tempo ed eternità viene assunta nel salto della fede e quindi nella decisione esistenziale che nell'attimo, nel momento speciale mette il singolo di fronte all'eterno. In questo salto della fede non fa molta differenza il lavoro preparatorio di ricerca, l'analisi delle fonti o la contemporaneità con l'evento dell'uomo-Dio, in cui sono congiunti tempo ed eterno, finito e infinito. Nella decisione di fede ogni uomo è messo come singolo di fronte all'eterno. Scrive Kierkegaard:

Può mai una felicità eterna essere decisa in un momento del tempo, ovvero si può decidere un'eternità nel tempo? Così si può dal punto di vista della filosofia obiettare al cristianesimo e rispondere negativamente. Dunque la filosofia può negare che una cosa eterna (la felicità o la salvezza) possa essere decisa nel tempo... Il cristianesimo è l'unico fenomeno storico il quale, malgrado la sua realtà storica e contingente, anzi precisamente grazie alla sua realtà

¹³ *Ivi*, p. 27.

¹⁴ *Commento introduttivo al primo frammento*, *Ivi*, p. 38.

¹⁵ *Ivi*, p. 43-149.

¹⁶ *Diario VII*, p. 117-118, citato *Ivi*, p. 53.

storica, ha voluto essere per il singolo il punto di partenza per la sua coscienza eterna, ha voluto interessarlo ben altrimenti che dal punto di vista storico, ha voluto fondare la sua felicità eterna nel suo rapporto a qualcosa di storico – ciò che nessuna filosofia, nessuna mitologia nessun sapere storico sono mai riusciti a fare¹⁷.

Kierkegaard riconosce a Lessing il merito di aver mantenuto la differenza invalicabile tra eterno e temporale, evitando la tentazione idealista (hegeliana) di abbassare l'eternità a realtà storica e di tentare di comprendere la necessità della storia. Occorre recuperare il paradosso: non c'è nessuna affinità immanente che stia a fondamento tra il temporale e l'eterno, perché l'Eterno stesso è venuto nel tempo e qui vuole costituire la parentela¹⁸. La felicità eterna non si può basare dunque su un sapere storico o speculativo, ma solo sulla decisione di fede esistenziale di fronte al paradosso dell'Incarnazione, dell'Eterno nel tempo, ossia di fronte al mistero di Gesù Cristo. La fede trasforma il fatto storico rivelato perché vi riconosce due grandezze eterogenee che si manifestano contemporaneamente. Questo fatto non può essere compreso storicamente o speculativamente, ma va incontrato vitalmente nella fede. Il paradosso attira lo sguardo dell'uomo e la decisione di fede si mette in contatto con l'eterno nel tempo. L'elemento paradossale sta appunto, per Kierkegaard, nel nucleo del problema di Lessing, vale a dire nel fatto che il cristianesimo rapporta costantemente il tempo all'eternità:

«Prima viene giustamente quel dubbio di Lessing che “non si può fondare una salvezza eterna su di un fatto storico”. Dunque qui esiste un fatto storico, il racconto della vita di Gesù Cristo. Ma è anche storicamente certo? A ciò bisogna rispondere che, anche se fosse la cosa più certa di tutta la storia, questo non conta; non si può direttamente fare un passaggio da un fatto storico, per fondare su di esso una salvezza eterna. Ciò è qualcosa di qualitativamente nuovo»¹⁹. La risposta alla domanda di Lessing è dunque la seguente: non solo il punto di partenza della beatitudine eterna è storico (l'esistenza del Cristo è l'unico punto di riferimento, limitato e tuttavia universalmente valido), ma è ancora nel tempo che l'uomo si avvia verso questa beatitudine. In altri termini, il realismo storico dell'esistenza dell'uomo-Dio è tale che accentua l'esistenza storica al punto da dargli la preminenza su ogni forma di intemporalità²⁰.

Lessing rappresenta dunque la situazione di dubbio a partire dalla quale si può instaurare per il singolo la decisione di fede. Mentre la speculazione ricerca con il pensiero l'eterno quale fondamento della realtà storica, la fede, mediante il paradosso, realizza la trasformazione del singolo nell'esistenza, in modo che a partire da una situazione storica si colga la possibilità di acquisire una beatitudine eterna. Nell'orizzonte della fede accade che nel tempo si verifichi qualcosa che riguarda l'eternità.

1.3. *L'esito tendenziale della cristologia filosofica*, quale emerge da questo tipo di problematiche, sarà *la separazione di Gesù (storia) dal Cristo (significato universale)*. La separazione è esigita dal ruolo mediatore della razionalità moderna. Infatti, a partire dall'istanza illuminista che contesta la possibilità di un rapporto con la verità basato sulla sola rivelazione, la strategia del discorso tende a *dissociare Gesù da Cristo*, poiché un'individualità storica e contingente non può pretendere un'universalità, una

¹⁷ *Diario XI*, p.26-27, citato *Ivi*, p. 79.

¹⁸ *Ivi*, p. 93.

¹⁹ *Diario VII*, p. 76, citato *Ivi*, p. 138.

²⁰ *Ivi*, p. 142.

normatività, un'assolutezza quale il cristianesimo intende riconoscere a Gesù di Nazaret. La storia seguente si è incaricata di mostrare come la dissociazione di Cristo da Gesù ha prodotto due movimenti: l'uno ha portato a separare l'universale di Gesù dalla sua storicità singolare, fino ad approdare alla riduzione della stessa universalità ad una variabile dell'antropologia o ad una coincidenza con la visione dell'uomo dei singoli autori; l'altro invece, per recuperare l'originalità della fede per rapporto al Cristo o alla cristologia, è arrivato a fare della vicenda di Gesù il luogo e l'occasione dell'evento salvifico, in relazione all'essere credenti. In ambedue le direzioni la dissociazione tra Cristo e Gesù ha operato nel senso della svalutazione del Gesù storico: tendenzialmente ridotto alla cifra di una dimensione antropologica o alla figura dell'essere credente²¹. Questa problematica filosofica del nesso tra verità e storia mette in luce la difficoltà della razionalità moderna (ma anche l'importanza per la fede cristologica) a *pensare alla verità non come qualcosa di precostituito (nel concetto o nella soggettività) rispetto all'accadere storico*. La *storicità dell'evento* (cristologico) è invece *costitutiva della sua stessa verità*, per cui l'avvenimento, nel suo svolgimento concreto, rimane la norma e la via di accesso alla verità che in esso *si realizza* (e non semplicemente si mostra o si significa). Bisognerà trovare una forma di pensiero (*logos*) capace di mantenere il nesso tra contenuto e forma di rivelazione, dono e mediazione, verità ed evento.

§ 2 L'«*Idea Christi*» nell'idealismo tedesco

Cambia decisamente il senso del rapporto tra ragione e Cristo nella speculazione dei grandi sistemi dell'idealismo. Qui il *Cristo diventa quella verità (logos) in cui la ragione giunge veramente a se stessa*:

La cristologia filosofica conosce la sua più bella fioritura nel periodo dell'Idealismo tedesco. Ciò si può spiegare col fatto che tutti i suoi rappresentanti, tranne Kant, cioè Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, hanno una prima formazione teologica e non hanno mai smesso di preoccuparsi dei problemi teologici... L'Illuminismo consegna ai suoi eredi l'immagine di un Maestro sublime, la figura insuperabile di un Modello di virtù e di moralità... E tuttavia, i Lumi non hanno bisogno di Gesù, poiché non hanno bisogno della Redenzione. Gli uomini camminano sulla via del progresso infinito, sulla strada della perfettibilità illimitata. Quindi una vera e propria salvezza non può accadere, il male è estrinseco e oppone soltanto la sua esteriorità opaca, la sua fatalità, da vincere e da superare... L'umanità dunque è impegnata in un lento processo di maturazione aiutato dall'educazione, che è *Erziehung*, educazione, ma anche *Bildung*, formazione, conformità a modelli... Il lavoro educativo dell'umanità necessita di educatori, di istruttori. Senza dubbio il più grande *Lehrer* e Maestro fu Gesù... L'Illuminismo non fa altro che riprodurre e proporre il suo insegnamento. Ciò che Egli voleva, annunziava, adesso lo realizza la società "illuminata" del Settecento... Ora l'*Aufklärung* vive con Kant il suo mezzogiorno e il suo tramonto. Kant esalta il progresso e i risultati già palesi, ma nello stesso tempo non si lascia ingannare né dall'idolo della scienza né dalla virtù innata dell'uomo. *Aufklärung* è nel suo nucleo libertà del pensiero, anziché miglioramento dell'umanità... È il merito di Kant, erede dell'Illuminismo, di non avere nascosto le ombre della natura umana, l'irriducibilità di un male radicale, versione laica del peccato originale. La presenza di una radicale irremovibile radice di malizia e di cattiveria nel cuore umano danneggia la rappresentazione di un progresso morale faticoso, magari lento, ma continuo e sicuro... In tale prospettiva l'idea della giustificazione, sebbene con prudenza, recupera un significato e la rivelazione un'utilità

²¹ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, p. 40-44.

fondamentale; il Regno di Dio – interiore e non in mezzo a noi – non appartiene a questo mondo, e fronteggia escatologicamente il Regno di Satana. Nel *duellum mirandum* la figura storica di Gesù non può essere ridotta all’edificazione e alla predica del *Lehrer*, ripiglia quindi una rilevanza simbolica e si riallaccia all’*Idea Christi*, cioè a un Ideale della Ragion Pura. È ovvio però che la sede dell’ideale è la ragione stessa e che su Gesù, testimone della lotta e magari Salvatore storico, cade solo un raggio indiretto, un riflesso²².

La *cristologia idealista* raccoglie anzitutto la problematica illuminista dell’incommensurabilità di finito e infinito e quindi di storia e verità universale, mantenendo la tensione tra Cristo della fede e Gesù della storia. Opera perciò un passaggio *dal fatto all’idea*, riconducendo Cristo alla figura del vero filosofo, al rivelatore di sapienza, all’uomo ideale. Viene così ripresa l’idea del *Christus summus philosophus*, archetipo dell’*amor Dei intellectualis* (Spinoza).

Con *Kant* però si rovescia la prospettiva: non si passa più dal fatto all’idea, poiché la cristologia trascendentale si appoggia sull’*idea personificata del Principio buono*, sull’idea dell’uomo perfettamente gradito a Dio:

In effetti Gesù ha manifestato nella storia l’Idea morale, Idea individualizzata e quindi ideale della ragione: è l’Idea personificata del Bene, del Principio buono, ossia l’archetipo dell’uomo gradito a Dio... È palese che lo schema dell’Incarnazione e del destino del Verbo giovanneo, inclusa la morte come vittima dell’odio verso il Giusto, è ricavato dall’apparizione storica del Gesù della fede... eppure Kant ribadisce che sono soltanto schematismi, lineamenti di un monogramma della Ragione pura. L’idea dell’uomo gradito a Dio, personificazione del buon Principio, obbediente sino alla morte sulla croce, ha il suo *topos*, la sua residenza nella ragione²³.

L’idea dell’uomo moralmente gradito a Dio risiede nella nostra ragione, ove ha la sua verità e necessità oggettiva. La realizzazione empirica resta in sospeso ed è letta nella vicenda di Gesù al modo di una deduzione trascendentale. Gesù dunque è l’archetipo dell’uomo ideale amato da Dio. La cristologia si incentra sull’*Idea Christi*, ideale della ragione. L’incarnazione simbolizza l’inabitazione dell’ideale nella sensibilità e nella vita empirica, e Gesù Cristo è l’ideale personificato dell’uomo gradito a Dio. In quanto ideale archetipo nella sua rappresentazione storica, la verità di Cristo consiste nella sostanza interiore di ogni uomo. La realtà storica è accaparrata, stilizzata, simbolizzata e solo così Cristo ci raggiunge come verità dell’uomo.

Fichte e *Schleiermacher* invertiranno il punto di vista, trasferendosi all’interno della coscienza di Cristo, al centro del suo essere: Cristo è la ragione assoluta divenuta coscienza di sé immediata²⁴. L’esito è che si innesta la teoria di Cristo nella stessa persona di Gesù. Mentre *Kant* proietta l’ideale archetipo sulla figura di Cristo, precisando che la sua verità si trova in ognuno di noi, *Fichte* interiorizza l’esempio e il comportamento di Cristo, ne assorbe l’idea nella coscienza e nella soggettività: non è importante essere graditi a Dio, ma essergli uniti, omogenei. L’intuizione di Cristo, nella sua autocoscienza, realizza l’immagine nascosta in lui, l’immagine di Dio, il Figlio.

L’umanità ha bisogno dell’immagine soprasensibile del suo destino, ossia di un’immagine prodotta dalla libertà (in tal senso soprasensibile) e che a sua volta sia in grado di fondare la libertà: la libertà deve essere fondata da un’immagine che sia creata dalla stessa libertà.

²² X. TILLIETTE, *Sulla Cristologia idealista*, in “Filosofia e Teologia” (1989) 1, p. 23-25.

²³ *Ivi*, p. 26.

²⁴ Sulla cristologia di Schleiermacher si veda S. SORRENTINO, *La cristologia di Schleiermacher. Saggio di lettura cristica*, in “Filosofia e Teologia” (1989) 1, p. 40-69.

Come è possibile? È proprio Gesù Cristo a chiudere il cerchio: la storia ha bisogno di un'immagine (un *Bild*) per far scattare e per calamitare il suo sforzo morale; orbene, l'umanità non può abbozzare tale immagine di libertà senza possedere già la libertà. La persona che congiunge ideale e libertà, Gesù, risolve l'aporia. Il fenomeno “Gesù” è irripetibile: per lui era storico ciò che per noi è metafisico, cioè la coscienza immediata della sua unione con Dio, la sua coscienza filiale. Così Gesù diventa un “individuo unico e insuperabile”, un fenomeno definitivo proprio nella sua concretezza storica, nella sua persona irripetibile e insuperabile, depositaria di una vocazione divina unica.

Fichte soggettivizza e interiorizza l'*Idea Christi* che è l'intima unione tra uomo e Dio, finito e infinito. Quest'idea è in Gesù un'evidenza, un concetto individualizzato. Gesù è il Cristo (unione di Dio e uomo) *in Idea*.

Hegel e *Schelling* radicalizzano quest'impostazione, inserendo Gesù Cristo nelle pieghe dell'*Idea* e del suo sviluppo in un sistema. Così Cristo perde la sua fatticità storica e viene inserito nel processo dello Spirito assoluto che guida e fa la storia. Nei grandi sistemi dell'idealismo domina l'idea del Dio-uomo e il principio dell'incarnazione, che però è risolto in legge del sistema, stemperando l'unicità dell'evento storico nell'universalità del concetto. Gli umanesimi prometeici derivati dall'idealismo si presentano come una cristologia a rovescio.

Data l'importanza che ha assunto anche in teologia la cristologia di Hegel ne riprendiamo le due intuizioni centrali per valutarne poi il contributo. I due fuochi della cristologia hegeliana sono la *Menschwerdung* (incarnazione) e la “morte di Dio”²⁵. Al centro del sistema si trova Dio: «Dio è l'oggetto uno ed unico della filosofia; occuparsi di Dio, tutto riconoscere in lui, ricondurre tutto a lui, come pure dedurre da lui ogni particolare e tutto giustificare solamente in quanto si origina da lui, mantenersi in connessione con Dio, vivere nel suo raggio e avere la sua anima; questo è il compito della filosofia. La filosofia è perciò teologia e l'occupazione con Dio, o piuttosto in Dio, è per sé servizio divino»²⁶. Non si tratta però di restaurare la metafisica classica, ma di portare a pensiero l'intuizione di Dio come *Spirito*: «L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto», ed è «il contenuto della religione cristiana far conoscere Dio come spirito»²⁷. Si tratta dunque di riesporre filosoficamente una verità già data storicamente col cristianesimo. Ma il significato dei termini in verità è cambiato. La caratteristica dello “spirito” per Hegel è l'autoconoscenza, la conoscenza di sé, l'autoriflessione, cioè la caratteristica peculiare che i moderni hanno riconosciuto al soggetto. Dire spirito significa dire autotrasparenza e manifestazione di sé a se stesso. Quindi il passaggio dalla rappresentazione religiosa al concetto non è una semplice riesposizione speculativa di dati cristiani, ma un radicale ripensamento e una riformulazione del contenuto cristiano entro le coordinate della modernità. Hegel dissolve il Dio fondamento trascendente e lo risolve nelle coordinate del pensiero moderno della soggettività. Si tratta di una vera e propria «secolarizzazione del Dio della metafisica classica». (a) *L'incarnazione*. In questo processo di secolarizzazione svolge un ruolo centrale la categoria dell'*incarnazione* (*Menschwerdung*). Essa indica infatti il movimento fondamentale della secolarizzazione, ovvero il farsi mondo da parte di Dio, il suo risolversi nella natura e nella storia, il suo dissolversi come essere supremo separato e trascendente rispetto al finito. L'incarnazione è un evento necessario alla stessa natura dell'assoluto, deducibile dalla natura spirituale di Dio: «Lo spirito deve avere coscienza, deve differenziarsi, altrimenti non è spirito; questo dunque è in esso il momento della finitezza. Lo spirito deve avere in se stesso la determinazione

²⁵ Per questa parte si veda il lucido contributo di L. CORTELLA, *Secolarizzazione del Dio metafisico: Hegel e l'incarnazione*, in “Filosofia e Teologia” (1999) 1, p. 100-111. Per una più ampia esposizione delle idee centrali del saggio si veda anche L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, Milano 1995. Per una prima presentazione della cristologia di Hegel si veda M. BORGHESSI, *La figura di Cristo in Hegel*, Edizioni Studium, Roma 1983. Una lettura più sistematica si trova in E. BRITO, *La Christologie de Hegel. Verbum crucis*, Beauchesne, Paris 1983.

²⁶ *Lezioni sulla Filosofia della Religione*, Laterza, Bari 1983, vol. I, p. 29.

²⁷ *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1989², p. 375.

della finitezza. Ciò può apparire blasfemo; ma se lo spirito non ha in sé la finitezza, la finitezza sta davanti a lui dall'altra parte, e allora la sua infinitezza è una cattiva infinitezza»²⁸. All'autocoscienza è necessaria la differenza, vale a dire la distinzione tra sé come soggetto e sé come oggetto: altrimenti non è spirito. La moderna filosofia del soggetto stabilisce le coordinate della natura di Dio. Il punto centrale dell'argomento è la necessità dell'assoluto di farsi altro da sé, la necessità dell'unità assoluta di farsi differenza, la necessità per l'infinito di farsi finito. È proprio nell'incarnazione che la differenza riceve il suo diritto, il diritto della diversità. Dio può continuare ad essere se stesso a patto di farsi finito. Senza la fine della sua trascendenza, della sua separazione dal mondo, senza il suo risolversi nel mondo, Dio non può mantenere la sua assolutezza. L'incarnazione non è dunque il farsi mondo di un Dio che rimane trascendente, grazie alla distinzione (propria della rappresentazione religiosa) di Padre e Figlio. Nel Figlio si risolve totalmente il Padre, poiché la verità concettuale della rappresentazione religiosa del Figlio è costituita proprio dalla fine dell'opposizione tra natura divina e natura umana: l'una si è risolta nell'altra e la loro identità costituisce la verità dell'assoluto. Non si tratta di una perdita da parte di Dio, anzi l'incarnazione costituisce la vera manifestazione di Dio nella sua piena divinità. La finitezza, la differenza, la negatività non sopraggiungono dall'esterno alla natura divina e quindi non la indeboliscono: «Il Figlio è l'altro dal Padre, e l'alterità è la differenza, altrimenti non ci sarebbe lo spirito; ma l'altro è Dio, ha in sé tutta la pienezza della natura divina. Al fatto che l'altro è il Figlio di Dio, quindi è Dio, la determinazione dell'alterità non porta alcuna diminuzione»²⁹. Nell'incarnazione non è il fintio che si risolve nell'infinito, ma è questo che si deve “finitizzare”. In realtà entrambi i movimenti sono necessari all'assoluto, che è costituito dal risolversi dell'uno nell'altro. (b) *La «morte di Dio»*. Ma se con l'incarnazione Dio si abbandona al finito, al mondo, alla caducità, si fa esistenza sensibile, immediatezza naturale, mero esserci, subendone gli effetti più radicali, la morte è il vertice e la logica conseguenza dell'incarnazione di Dio: «La più alta finitezza non è la vera vita temporale, bensì la morte, il dolore della morte è la più alta negazione, la più astratta, lo stesso limite temporale, la finitezza nel suo più alto estremo». Ecco dunque «la più alta alienazione dell'idea divina: “Dio è morto, Dio stesso è morto”: è una straordinaria terribile rappresentazione, che porta alla rappresentazione del più profondo abisso della scissione»³⁰. Il dolore e la morte non sono realtà estranee a Dio, ma elementi costitutivi della sua natura, anzi condizioni della sua divinità: «La divinità è appunto in questa identità universale con l'alterità, la morte. L'amore è questa immensa unificazione di questi estremi assoluti»³¹. Che Dio sia amore, si mostra proprio nell'incarnazione, cioè nel farsi identico con l'altro da sé. Solo nell'abbandono all'altro l'assoluto si manifesta come tale e in ciò consiste il suo dolore necessario, la sua necessaria negazione, «il negativo dell'infinito dolore dell'amore». L'amore conduce Dio alla morte, al suo annientamento. Infatti se Dio è morto, Dio non è più, e rimane solo la caducità, la scissione, il dolore del mondo: «Dio è morto, questo è il pensiero più terribile, che tutto ciò che è eterno, vero, non è. La negazione è il Dio stesso. A ciò si ricollega il più alto dolore, il sentimento della completa perdizione, la rinuncia a tutto ciò che vi è di più elevato»³². Il processo di secolarizzazione del Dio metafisico è giunto al capolinea. Dio si è fatto mondo e ne è stato travolto, subendo la legge della finitezza. Dio è abbandonato e impotente nel mondo, consegnato alla sua caducità, cioè incapace di offrire un fondamento trascendente, un senso a tutto ciò che è. «Però il corso non si ferma qui, ma avviene il capovolgimento, Dio persiste in questo processo che è solo la morte della morte: Dio ritorna in vita, si tramuta così nel contrario»³³. La risurrezione è l'ultima parola: alla finitizzazione dell'infinito corrisponde l'assorbimento del finito nell'infinito. Ma la risurrezione di Gesù va intesa in modo hegeliano, non cristiano. Si tratta del compimento della dimensione profonda della morte di Gesù: essa non è solo l'estrema manifestazione e conseguenza della finitezza, ma è anche la morte della finitezza, ovvero la negazione di

²⁸ *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. III, p. 5.

²⁹ *Ivi*, p. 126.

³⁰ *Ivi*, p. 141-142.

³¹ *Ivi*, p. 142.

³² *Ivi*, p. 160.

³³ *Ivi*, p. 149.

quell'esistenza sensibile in cui si concludeva il processo dell'incarnazione. L'alienazione dell'assoluto, giunta alla conclusione estrema della morte, diventa una "negazione della negazione". La risurrezione è già tutta qui. Si tratta però di capire bene in cosa consista questo superamento dell'esistenza naturale immediata, rappresentata dalla figura dell'ascensione al cielo. La finitezza era già in sé piena manifestazione del divino: nel Figlio si manifesta pienamente il Padre e la negatività è un momento del divino: «Dio stesso è morto si dice in un canto luterano. Con ciò è espressa la coscienza che l'uomo, il finito, ciò che è fragile, la debolezza, il negativo, sono pure un momento divino, che tutto ciò è in Dio, che la finitezza, la negatività, l'alterità non sono fuori di Dio e che l'alterità non è un ostacolo per l'unità con Dio»³⁴. Il farsi finito di Dio esprimeva un'essenziale non-finitezza del finito: esso non può essere *solo* finito, perché si tratta di un finito che è l'alienazione dell'infinito. In sé il finito è infinito, l'alterità è identità, la scissione è unità. Già l'incarnazione realizzava la verità, cioè l'unità di finito e infinito. La risurrezione aggiunge a tutto ciò semplicemente la *consapevolezza* di questa unità: «La verità, cui gli uomini sono giunti per mezzo di questa storia, quello di cui essi sono divenuti coscienti in tutta questa storia, è che l'idea di Dio è divenuta per essi una certezza, che l'uomo ha raggiunto la certezza della sua unità con Dio, che l'umano è immediatamente spirito presente»³⁵. La vittoria sulla morte in cui consiste la risurrezione è dunque la consapevolezza che il finito non sta fuori dell'infinito, che il mondo non sta di contro a Dio, che ha fine l'opposizione dell'uomo con Dio. Il superamento della finitezza non consiste dunque in un processo grazie al quale Dio, sollevandosi al di sopra dell'orizzonte mondano, riguadagna, dopo l'alienazione nel finito, la propria natura trascendente. *La risurrezione significa invece solo una nuova autocoscienza del finito che riconosce la propria natura infinita e divina*. Il capovolgimento della risurrezione è il ritorno di Dio presso di sé nel finito, l'avvento dello spirito: «La morte è l'amore stesso; è perciò intuita come amore assoluto. È l'identità del divino e dell'umano, per la quale Dio nell'umano, nel finito, è presso di sé, e questo finito, nella morte stessa, è determinazione di Dio. Dio ha riconciliato il mondo con la morte e si riconcilia eternamente con se stesso. Questo ritornare è il suo ritorno in se stesso, perciò è spirito»³⁶. Questo passaggio si realizza come passaggio dal Figlio allo Spirito, come trasformazione della sensibilità naturale in spiritualità, vale a dire come un passaggio dalla pura esistenza finita ed esteriore dell'assoluto all'*autoconsapevolezza* dell'assoluto *in questa stessa finitezza*. In quanto il finito raggiunge questa consapevolezza esso supera *in ciò* la sua mera caducità e limitatezza: esso non è mera finitezza ma è spirito. D'altra parte a Dio è necessaria la mediazione del finito: senza la mediazione del finito Dio non raggiungerebbe la coscienza di sé e dunque non potrebbe porsi come spirito. Solo attraverso la coscienza umana Dio giunge a conoscere se stesso, in quanto Egli è mediato solo dalla coscienza dello spirito finito, cosicché egli deve finitizzarsi per divenire sapere di se stesso attraverso questa finitizzazione. Dio si conosce solo nell'uomo, il suo "sapere di sé" è la sua autocoscienza nell'uomo e il sapere che l'uomo ha di Dio, che progredisce al sapersi dell'uomo in Dio. È la lezione di *M. Eckart*: l'occhio con il quale Dio mi vede è l'occhio con il quale io lo vedo. Il mio occhio e il suo fanno uno. Nella giustizia io sono posto in Dio e Dio in me. Se Dio non fosse, io non sarei, se io non fossi, Dio non sarebbe. Certo, questo movimento dell'*autoconoscenza* di Dio nell'uomo non può essere opera del singolo, bensì in essa il singolo viene superato nella *comunità religiosa*. È in essa che Dio raggiunge la sua conoscenza di sé, ed è la formazione della comunità il vero esito e significato del processo di risurrezione e ascensione: come spirito Dio non è solo un'essenza astratta, che si riferisce a sé, ma, proprio perché spirito, ha come determinazione il porsi come immagine dinanzi alla comunità che lo conosce, nella quale soltanto egli può vivere come spirito. Dio si pone come spirito nel riconoscimento della comunità, nella Chiesa: Dio è spirito solo in quanto è nella comunità. Il completo dispiegamento dell'essenza di Dio consiste nel sapere di Dio raggiunto all'interno della comunità, ossia nella religione. Porre Dio come spirito significa comprenderlo come *religione*, intesa come l'*autoconoscenza* di Dio nella comunità. Il processo dell'incarnazione è giunto al suo esito estremo, che ha dissolto l'esteriorità della

³⁴ *Ivi*, p. 154.

³⁵ *Ivi*, p. 154.

³⁶ *Ivi*, p. 149.

trascendenza astratta dell'assoluto, risolvendolo nell'interiorità dello spirito che si realizza nel soggetto, non in quanto singolo, ma in quanto comunità. La secolarizzazione di Dio è compiuta. Si noti, infine, che non viene operata una semplice e immediata identificazione tra l'autocoscienza umana e l'assoluto, poiché nella sua unità con l'assoluto l'autocoscienza perde ogni tratto di finitezza e naturalità e si riconosce come assoluta. In quanto l'autocoscienza si pone come spirito assoluto, essa perde le sue caratteristiche naturali ed individuali. Essa si pone solo come "puro sapere", in cui scompare la finitezza. Dio si pone come spirito nell'autoposizione del concetto, in quel puro sapere che è processo riflessivo in cui il concetto pone se stesso, la sua assolutezza. Lo spirito è soggettività assoluta che, in virtù della sua *autotrasparenza*, nel vedere se stessa pone la propria realtà e al tempo stesso risolve la propria realtà in quel processo di autoriflessione. Dio è risolto in un sapere, anzi nella coscienza di sé di questo sapere: Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché egli è lo spirito. Il segreto del concetto hegeliano di spirito si conferma essere la soggettività moderna, nel suo esito estremo. In questo processo di autoriflessione la fede è superata nella testimonianza dello spirito a se stesso: l'unica vera giustificazione dei contenuti della religione è il rapporto che lo spirito ha con se stesso, il sapere che esso ha di sé. Nella sua riflessione sull'incarnazione Hegel ha dunque cercato di *recuperare un Dio perduto, salvandolo nel soggetto*, ossia nel sostituto del vecchio fondamento ontologico. In tal modo ha pensato di redimere la storia dall'insensatezza della morte di Dio, conferendole un senso, una direzione, una finalità. Ma alla fine egli ha riempito l'esperienza dell'assenza di Dio con l'assicurazione che del vecchio buon Dio non c'è più bisogno, poiché il senso ultimo del tutto rimane ancorato saldamente ai meccanismi della soggettività moderna. In tal modo l'incarnazione, anziché significare la salvezza del finito, è venuta a rappresentare solo un ennesimo tentativo di assolutizzare la finitezza, al di là di ogni limite. In tal modo Gesù si trova risolto nel *logos* del dinamismo dell'autocoscienza, intesa come il sapere riflessivo dell'unità pienamente riconciliata di finito e infinito. Il Cristo non è altro che la cifra della legge del processo del venire a sé dell'Assoluto nell'altro da sé.

Questa proposta cristologia idealista perde di fatto il Gesù storico reale. È questo il senso della contestazione kierkegaardiana: poiché il mediatore è inteso come figura della mediazione logico-dialettica dell'assoluto, Cristo è tolto nella cristologia e l'incarnazione è svuotata. Hegel, infatti, nega che Gesù, cioè un uomo singolo, sia Dio apparso nel tempo. Cristo è tolto per dare risalto all'elemento concettuale del cristianesimo, ridotto ormai a una sintesi speculativa di infinito-finito, totalmente afferrabile sul piano della ragione: «La confusione moderna è riuscita a ridurre tutto il cristianesimo a comunicazione diretta, lasciando fuori cioè il comunicante, l'Uomo-Dio»³⁷. Occorre invece accettare il comunicante che è l'Uomo-Dio quale segno di contraddizione. Ma ciò rende impossibile qualunque comunicazione diretta. Nel caso di Cristo, infatti, non solo la sua persona è più importante della sua dottrina, ma ciò che dice di sé è un paradosso, uno scandalo, che non può diventare evidente: *quest'uomo* è Dio con noi. Hegel riduce l'uomo-Dio a designazione dell'uomo divino in generale, a cui sono state tolte le determinazioni di temporalità, contemporaneità e realtà, risolvendolo in un modello concettuale eterno. Si comprende l'accusa di gnosticismo rivolta alla riflessione cristologica hegeliana e la risoluzione della teologia in antropologia, attraverso la cristologia: l'uomo-Dio è risolto nel simbolo dell'*anthropos* universale. Di più: Dio è risolto nell'uomo. Infatti l'incarnazione comporta la negazione del Padre come essere in sé distinto e trascendente. In tal modo l'incarnazione non designa più l'unione delle due nature, bensì il passaggio dall'una all'altra: Dio diventa uomo nel senso che l'essenza di Dio è di cessare di essere Dio per diventare uomo. Dio è

³⁷ S. KIERKEGAARD, *Esercizio di cristianesimo*, Borla, Roma 1971, p. 186

essenzialmente «atto di svuotamento di sé», un diventare altro nell’estraneazione di sé da sé, per recuperarsi nell’altro. In questo processo, come già il Padre, così anche il Figlio è tolto nello Spirito. Nella morte di Dio in Cristo si realizza quindi un duplice processo: la negazione dell’Assoluto come altro dal mondo, dell’infinito come diverso dal finito e insieme il superamento dell’identificazione tra l’Assoluto e la persona individua di Gesù. Il Padre e il Figlio sono “tolti” nella morte di Gesù e si risolvono in momenti del processo dell’Assoluto come Spirito, immanente alla totalità del finito. Lo Spirito assoluto è realtà universalizzante ma non personalizzante, poiché esige il superamento di ogni individualità finita nell’ideale-impersonale. Cristo è tolto nel *logos* che rappresenta.

§ 3. *La ricerca del “logos” di Gesù*

Alla luce di quanto fin qui esposto si delinea il problema centrale di una cristologia filosofica: per quale (tipo di) ragione (*logos*) Gesù è il Cristo e come tale rilevante per noi e per ogni uomo? Di fatto la ragione dell’universalità di Gesù come il Cristo viene cercata in diverse direzioni, che risultano però estrinseche rispetto alla concreta vicenda storica del Nazareno. La questione aperta è dunque la seguente: se è vero che Gesù Cristo porta la ragione umana alla sua verità, al suo *logos* autentico e riuscito, quale *logos* permette di cogliere la verità di Gesù come il Cristo nel suo libero e concreto avvenimento storico?

Analizziamo la soluzione proposta recentemente da due diverse scuole di pensiero: una di matrice tedesca e di impostazione trascendentale (*Th. Pröpper*), l’altra di area francese e di impostazione fenomenologica (*M. Henry*). Si tratta di due percorsi promettenti, che cercano di tenere in vista l’importanza di Cristo per il pensiero, mantenendo il presupposto che proprio lo sforzo di cogliere la ragione per cui Gesù, nella sua concreta storicità, è il Cristo universale realizza la forma della ragione nella quale l’uomo giunge alla verità di sé e della storia.

3.1. La proposta trascendentale-pragmatica individua nella *libertà* il *principio filosofico* della teologia, intesa come comprensione critica dell’autocomunicazione di Dio in Cristo³⁸. Si tratta di un interessante tentativo di ripensare la qualità teologica dell’accadimento storico di Gesù alla luce della “libertà” quale mediazione concettuale e filosofica adeguata della teologia.

Per il pensiero moderno Gesù Cristo è elemento integrante della realizzazione dell’umanità dell’uomo al modo di una cifra, di un simbolo, metafora o sigla dell’uomo nuovo, in cui sono espresse le precomprensioni di volta in volta messe in gioco dagli autori in campo. Una simile impostazione smarrisce l’elemento essenziale della fede cristologica, cioè il fatto che non è in un contenuto o simbolo afferrabile in sé, indipendentemente dalla forma della sua mediazione storica concreta, che Gesù realizza e salva l’uomo. Occorre mantenere al centro della comprensione di Gesù l’inscindibilità

³⁸ Per questa promettente linea di pensiero si veda soprattutto TH. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Matthias-Grünewald, Mainz 1976; IDEM, *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg 2001; IDEM, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Queriniana, Brescia 1990. Una lucida applicazione di queste tesi al problema della libertà di Gesù si può trovare in G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Verlag Pustet, Regensburg 2001.

di forma e contenuto. È proprio nello stesso avvenimento storico, che realizza un'unità inscindibile tra rivelazione di Dio e forma della sua mediazione (rivela attuando, realizzando) che si dà la determinazione ultima del senso assoluto dell'umano. In questa direzione risultano centrali le categorie dell'incontro interpersonale e del riconoscimento dell'altro. Infatti, l'esigenza emersa è pienamente tutelata se quest'evento che compie è pensato al modo del riconoscimento della libertà dell'uomo nella sua incondizionatezza nell'amore, un riconoscimento che è possibile solo mediante realtà simboliche e storiche. In esse è la libertà che si determina e interpella l'altra libertà a compiersi in maniera conforme all'incondizionatezza del senso esibito e realizzato nei gesti che lo mediano. In tal senso si deve parlare della *verità di Dio in Cristo* come di *un indeducibile e libero rivolgersi di Dio all'uomo in un riconoscimento d'amore incondizionato, che nella storia libera di Gesù si realizza in maniera definitiva e insuperabile*. Tale espressione vuole significare la portata universale del darsi concreto e fattuale di una possibilità di senso dischiusa da Gesù Cristo. Tale possibilità non è accessibile all'uomo già da sempre, al modo di una verità precostituita rispetto al suo accadimento storico-concreto, ma solo nella storia concreta, al modo di un evento unico e sorprendente. Ma ciò significa che l'uomo è aperto a un senso assoluto non immediatamente, secondo una necessità atemporale (rischio della prospettiva trascendentale astratta), bensì *nella sua esperienza storica*.

La *domanda di senso* l'uomo la pone e ne cerca una risposta in ciò che fa e per cui si decide (nella sua storia): posso volere me stesso assolutamente, affermare me stesso incondizionatamente e mettermi in gioco totalmente nelle cose che faccio e che cerco, se queste cose sono finite, limitate e contingenti? Tale domanda è dischiusa dall'atto stesso della libertà, che a livello formale è affermazione di sé incondizionata, che non trova però un contenuto che ne adegui l'incondizionatezza. Ci può essere un senso assoluto che riempia a livello contenutistico l'orizzonte di senso incondizionato dischiuso dalla libertà? Oppure la libertà si deve "vergognare" dell'assolutesza che dischiude nei suoi atti e anticipa nelle sue scelte, cercandola nelle cose e negli incontri, e deve ridimensionare le sue pretese? Nella sua radicalità la domanda di senso può ricevere una risposta solo all'interno di un *riconoscimento* da parte dell'altro e non nella relazione soggetto-oggetto: che io «debba essere» può essere solo riconosciuto in modo assoluto eppure gratuito da parte dell'altro. La domanda di senso è quell'aprirsi della libertà attraverso i suoi gesti all'esigenza di incondizionatezza che la abita e che solo il riconoscimento (incondizionato) da parte della libertà dell'altro può riempire. La mediazione della risposta alla domanda di senso si dà nella dinamica del riconoscimento dialogico-interpersonale. In questa prospettiva Dio stesso è una «promessa» rivolta alla libertà dell'uomo, il possibile fondamento dell'incondizionato riconoscimento della creatura nella luce dell'intenzione del Creatore. L'uomo è libertà convocata, chiamata a essere se stessa dal rivolgersi a lei di Dio stesso nel dialogo della relazione creaturale. È questa "promessa" che rende possibile la libertà dell'uomo come autodeterminazione di sé (ossia come possibilità di volersi e di scegliersi incondizionatamente negli atti della libertà), poiché la apre a partire dalla possibilità dischiusa dal riconoscimento dell'Altro. *Il senso diventa allora ciò che la libertà pone per corrispondere al riconoscimento che riceve: laddove il riconoscimento è incondizionato, c'è spazio per un senso incondizionato e quindi assoluto.* Ma la risposta alla domanda di senso in cui la libertà si apre al riconoscimento incondizionato da parte dell'altro non può diventare reale e certa nella riflessione o nella ricerca astratta e intellettuale. Se l'esperienza di un senso assoluto viene mediata alla libertà finita attraverso la libertà storica dell'altro, essa si dà pienamente solo al modo del gesto simbolico di un amore incondizionato, in cui si svela nel suo stesso realizzarsi una promessa assoluta. La libertà finita vive di un senso solo se può anticipare nei suoi gesti un riconoscimento incondizionato di una libertà assoluta, riconoscimento che può essere solo anticipato liberamente (credendoci) in relazione a retà storico-simboliche (concrete), poiché

non può mai essere tematizzato esaustivamente nell'esperienza finita, ma soprattutto perché il riconoscimento deve essere gratuito, e perciò irriducibile a un orizzonte di senso previo e necessitante. Questo senso è dunque affidato alla libertà umana perché lo realizzi nella storia reale e così lo comunichi. Si comprende il mistero dell'uomo-Dio che è Gesù: il rivolgersi incondizionato di Dio che riconosce l'uomo, deve accadere concretamente in una libertà umana che lo riceve, anticipandolo in gesti simbolici che lo realizzano e quindi lo comunicano. Questo è il luogo del costituirsi del senso assoluto, e non solo della manifestazione di un senso prestabilito e preesistente rispetto alla sua mediazione e realizzazione storica. Ma se la manifestazione del senso assoluto ha la forma della realtà storica, deve avere le caratteristiche del simbolo. Il senso assoluto può essere svelato solo simbolicamente, cioè realizzato in eventi storici che ne esplicitano il contenuto, e quindi simbolicamente percepito (fede). Ma queste condizioni sono realizzate solo se il senso assoluto si dà al modo dell'amore incondizionato che, riconoscendo l'altro assolutamente, fonda la possibilità di un senso assoluto della vita. In tale prospettiva l'evento di Gesù Cristo inteso come realizzazione del senso assoluto per l'uomo viene compreso adeguatamente come l'accadere concreto e insuperabile del libero rivolgersi da parte di Dio all'uomo in un riconoscimento incondizionato che offre all'uomo una libertà nuova e quindi la salvezza (senso assoluto). In un tale rivolgersi di Dio, lo stesso Dio si rende presente personalmente: ciò significa che in Gesù Cristo si compie il definitivo e insuperabile rivolgersi di Dio all'uomo e la sua immediata comunicazione. Un tale evento non può essere inteso indipendentemente dal suo libero accadere storico, ma solo in esso, e nel suo accadere il contenuto e la forma della mediazione, il senso e il gesto sono inseparabilmente dati insieme. La verità di Gesù, cioè il libero rivolgersi di Dio a noi nell'autocomunicazione che è dono di sé, è inseparabile dal suo accadere storico concreto e la sua storia è l'unica forma di accesso adeguata alla sua verità. Ma ciò significa che non posso cogliere la verità che è in gioco nella vicenda di Gesù se non nella misura in cui vi anticipo nella fede quel senso simbolicamente chiuso e realizzato in questa stessa vicenda che è il libero rivolgersi incondizionato di Dio nel riconoscimento dell'altro.

Il rivolgersi definitivo dell'amore di Dio in Gesù implica quindi che questi non sia riconducibile a una verità anche altrimenti accessibile, essendone l'attuazione insuperabile e unica, e inoltre implica che Gesù Cristo sia ciò a cui si deve tornare perché questa verità dell'amore sia realizzata oggi come riconoscimento della mia libertà: è proprio lì, in Gesù, che Dio si determina (in relazione al contenuto simbolico) in modo da riconoscere incondizionatamente la mia libertà. Non torno a Gesù perché lì trovo un esempio da imitare o un'ideale concretizzato da portare avanti o delle regole per vivere bene, ma perché è in lui che Dio fonda la mia libertà, determinandola col suo riconoscimento d'amore. L'accadere in Gesù di questo rivolgersi di Dio (la forma) è costitutivo della sua verità (il contenuto) e questa verità è riconoscimento della mia libertà e quindi fondamento nuovo che in essa si realizza se viene accolto in libertà (fede).

Gesù è unico proprio perché in lui il Dio che si rivolge incondizionatamente all'uomo e la libertà umana che si riceve totalmente da tale riconoscimento e lo attualizza si realizzano nella reciprocità, così da determinarsi reciprocamente nello stesso accadimento storico. Solo una filosofia della libertà permette di cogliere il segreto di Gesù, ossia la perfetta corrispondenza e unità di forma e contenuto della rivelazione (essendo la sua verità un dono d'amore, inscritto nel riconoscimento incondizionato dell'altro). L'evento di Gesù Cristo è quel contenuto (storico-simbolico) che permette all'uomo di autodeterminarsi secondo l'incondizionatezza che abita la sua libertà. Offre infatti un orizzonte di senso assoluto, che corrisponde all'esigenza di riconoscimento incondizionato da parte dell'altro nell'amore.

3.2. Nell'ambito della fenomenologia francese si è invece fatta strada la proposta di pensare l'accesso alla verità di Gesù come fenomenologia della vita, in cui ciò che si manifesta e l'orizzonte del suo apparire coincidono (interiorità)³⁹. La difficoltà a identificare il *logos* adeguato che permette di accedere alla verità cristologica deriva dal fatto che la rivelazione di Gesù Cristo è una manifestazione (fenomeno) che trasgredisce la verità di questo mondo e quindi non può essere accolta a partire da un orizzonte di manifestazione previo, pacifico, autoevidente, disponibile all'uomo e alla sua coscienza (ragione), ma esige piuttosto una conversione, che disponga a ricevere il fenomeno a partire dalla luce che lui stesso dispiega nel suo accadere. È questa, in estrema sintesi, l'idea centrale che la fenomenologia di M. Henry elabora nella sua fenomenologia della verità cristologica⁴⁰.

La verità del mondo è strutturata in modo tale che nei fenomeni che appaiono si dà una distinzione tra il mostrarsi (luce) e ciò che si mostra (le cose). Il mondo è l'orizzonte di questo mostrarsi, in cui le cose si mostrano. Questo mondo può essere percepito come una realtà a sé (essere) o come una proiezione della coscienza (soggettività), ma ciò che conta è che altro è il mostrarsi e altro ciò che si mostra. La verità del mondo è l'orizzonte di visibilità delle cose, che diventano visibili non in quanto si mostrano a partire da sé, me nel loro entrare nell'orizzonte del mondo. Tale orizzonte è come un campo esteriore, articolato nel tempo come un flusso continuo. Ciò implica che il mondo faccia apparire, vedere le cose gettandole fuori, estraniandole da se stesse, così che entrino nel suo orizzonte di visibilità. In quanto costringe le cose a gettarsi fuori di sé, il mondo se ne impadronisce, svuotando le cose della loro sostanza, della loro interiorità: è un mostrare che distrugge. Il mondo è indifferente a ciò che rischiara con la sua verità, ma ciò che appare nell'orizzonte del mondo è svuotato di sé e consegnato in una pura apparenza transitoria (tempo). Rispetto a questo modo di far apparire le cose nella verità del mondo, il cristianesimo rivendica una verità differente. Non è la verità di uno stato di cose e delle proposizioni che lo esprimono: ciò riporterebbe la verità del cristianesimo nella verità del mondo, poiché uno stato di cose deve essere manifesto nella verità del mondo e quindi "gettato fuori" di sé, perché si mostri e compaia nell'orizzonte del mondo come fenomeno. In tal modo però l'apparire dello stato di cose è ancora subordinato all'apparire del mondo, alla sua apparizione come mondo. Piuttosto, la verità del cristianesimo è verità fenomenologica pura, in senso assoluto. Essa concerne il mostrarsi e il fatto di apparire e non ciò che appare nell'orizzonte del mondo. Riguarda quindi la «fenomenicità» (l'apparire, il mostrarsi, la manifestazione). Se ci si chiedesse «cosa si manifesta, si rende vero, si rivela?», si dovrebbe rispondere: non qualcosa a sé, un potere dietro alla manifestazione. È la verità stessa nel suo dispiegamento a rendere vero, è la manifestazione in quanto si manifesta a rendere manifesto (non il mondo). Se la verità del mondo manifesta collocando la cosa fuori di sé, nell'esteriorità e separando così manifestazione e cosa manifestata, la verità cristiana al contrario è interiorità, è manifestazione che si dispiega: non differisce da ciò che rende vero. La "fenomenicità" pura è una sostanza la cui essenza è di apparire, mostrarsi. Ciò che si manifesta è la manifestazione stessa, un'autorivelazione nella sua folgorazione immediata e originale. In quanto autorivelazione assoluta, Dio è la rivelazione pura che non rivela altro che se stesso: Dio si rivela. È, in altri termini, la Vita che si auto-genera. Non è rivelazione di un contenuto estraneo alla sua essenza, ma autorivelazione. Il cristianesimo è la teoria della partecipazione dell'uomo all'autorivelazione di Dio. Questa rivelazione che «fenomenizza la sua fenomenicità» non è vista nel mondo, ossia "messa di fronte", esteriorizzata. Una tale verità come auto-generazione non può che essere rivelata dal Figlio, ossia dall'autorivelazione di

³⁹ M. HENRY, *Io sono la Verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997; IDEM, *Parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003; IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Editions du Seuil, Paris 2000.

⁴⁰ Un'idea analoga si trova diversamente elaborata anche nella fenomenologia del dono/donarsi e quindi della carità di J.L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1995.

Dio, a cui siamo invitati a partecipare (Mt 11,25s). Anzi, il Figlio è quest'*autorivelazione* di Dio che appare a partire da sé, dispiegando se stessa, senza perdersi nell'apparire nell'orizzonte del mondo. E se la mira del pensiero presuppone sempre l'apertura preliminare di un mondo in cui appaiano le cose, nel caso della verità cristiana il pensiero viene meno, perché è assente la verità del mondo. L'uomo partecipa alla verità cristiana in una conversione radicale a un'evidenza nuova, in cui si riceve in modo nuovo dal manifestarsi di Dio, anzi dal manifestarsi che è Dio. Un accesso a Dio inteso come autorivelazione secondo una fenomenicità a lui peculiare, si produce laddove tale autorivelazione avviene e nel suo modo proprio. Tale *autorivelazione* avviene nella *Vita* come l'essenza di questa, poiché la vita non è altro che ciò che si autorivela, l'autorivelazione come tale, il fatto di autorivelarsi (la vita non è qualcosa che sta oltre a ciò che si rivela). Dove c'è vita, c'è autorivelazione. Dio è l'essenza della vita e questo lo sappiamo non come verità del mondo ma partecipando alla vita stessa, per effetto del suo autorivelarsi. *Autorivelazione* significa che è la vita stessa a rivelarsi e che essa si rivela a se stessa: *autorivelazione* originale ed essenziale è il rapporto della vita con se stessa, nella sua interiorità. La vita si *autorivela* non solo perché è essa stessa che compie la rivelazione, ma perché è essa stessa a rivelarsi in tale rivelazione. La vita non getta fuori ciò che rivela, ma lo tiene, lo stringe a sé, al punto che ciò che rivela è se stessa. Perciò è essa stessa ciò che prova ed è provato. Nell'autorivelazione della vita nasce la realtà. La realtà risiede nella vita perché ciò che la vita prova, essendo provato senza distanza né differenza di alcun genere, non si è svuotato di sé nel "fuori da sé" del mondo. Ciò che essa prova è ancora se stessa. Ciò che rivela è ciò che è rivelato nella vita. È questa l'autorivelazione di Dio nella sua essenza fenomenologica: autogodimento della vita assoluta, intesa come Amore.

Questo tipo di fenomenologia offre di fatto un *logos* per leggere la testimonianza evangelica sul Gesù, che nella sua manifestazione è in unità *via* (ciò che manifesta: l'accesso a Dio), *verità* (manifestazione, apparire) e *vida* (cioè l'*autorivelazione*, l'unità di ciò che appare e della sua manifestazione). Questa manifestazione è l'autorivelarsi di Dio, cioè il Figlio come autogenerazione di Dio, che viene dal Padre, è inviato nel mondo eppure è sempre unito a lui, è una cosa sola con la sorgente della vita (Padre), di cui rende presente l'originario comunicarsi.

La comprensione della vita come essenza fenomenologica, come autorivelazione e verità, fornisce la premessa indispensabile alla comprensione dell'insegnamento del cristianesimo. Per chi penetra nell'essenza intima della Vita, il contenuto enigmatico del cristianesimo si illumina subito e tutto viene sconvolto, poiché ciò che prima appariva evidente (il mondo con le sue certezze, le cose che vi si trovano, gli affari degli uomini) cade nell'insignificanza.

«Benché renda testimonianza a me stesso, la mia testimonianza ha vero valore perché so *donde vengo* e dove vado. Ma voi non sapete né donde vengo né dove vado» (Gv 8,14). Solo Cristo può rendere testimonianza a se stesso perché sa da dove viene, ossia dalla sorgente della vita, come Figlio che porta la Vita in se stesso, che è l'*autorivelazione* della Vita: «Il Padre che mi ha inviato mi ha reso testimonianza» (Gv 5,37). Se è Dio, la Vita nella sua essenza, a rendere testimonianza a Gesù, bisogna dunque conoscere Dio per riconoscerne la testimonianza in Cristo. La sua testimonianza ha valore per chi conosce Dio e gli appartiene, in quanto è da lui generato: la conoscenza di Gesù Cristo come Figlio passa attraverso la partecipazione all'autogenerazione della Vita. *Il cammino che conduce al Cristo non può che essere la ripetizione della sua nascita originaria e trascendente in seno al Padre*, ossia il processo di autogenerazione della Vita che lo ha generato nella sua condizione di primo vivente (Verbo, Figlio). Se la vita non si fosse gettata in sé per autoprovarsi nel suo gioire di sé (relazione Padre-

Figlio), nulla sarebbe apparso nella vita (e la vita era la luce degli uomini: Gv 1,4). Nella verità del mondo ogni uomo è figlio di un uomo, e quindi anche di una donna. Nella verità della Vita, ogni uomo è figlio della vita, ossia di Dio stesso. Ma nel mondo e nell'esteriorità del suo “gettare fuori” la vita dei figli è impossibile, è perdita di sé, estraneità, svuotamento. Ciò che invece è la nascita della verità della Vita occorre chiederlo a Cristo, l'apparizione della Verità che è la Vita, il Figlio in cui tutti siamo figli, il primo vivente in cui la vita prova se stessa e gioisce pienamente di sé: «E della sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1,16). Non è possibile esaminare la condizione di Figlio alla luce di una verità diversa da quella della Vita (il mondo non l'ha conosciuto), né si può parlare diversamente da come ha fatto Cristo stesso, poiché Figlio e nascita sono possibili solo nella Vita e venire alla vita non è concepibile che a partire dalla vita stessa. Siamo rimandati a Gesù Cristo stesso e invitati a fare una fenomenologia del suo apparire concreto, nella sua peculiarità. Non è possibile comprendere Cristo se non in Cristo, a partire dal dono che ci fa di sé, ossia del suo nascere dal Padre.

L'indicazione preziosa e irrinunciabile di questo approccio fenomenologico al mistero di Gesù consiste nell'invito a riconsiderare *la nozione cristiana di verità*. Ma con ciò siamo rimandati alla questione dell'assoluzza del cristianesimo e al senso della pretesa cristiana di essere la verità definitiva di Dio, dell'uomo e della storia. Entriamo così nell'ambito del più recente dibattito sulla *pretesa di verità del cristianesimo* all'interno del dialogo interreligioso: quale verità c'è in gioco nella fede? Come va intesa nel confronto con gli orizzonti di senso propri delle altre religioni?