

# La Cristologia nella dimensione dell'esperienza.

Sull'interpretazione di Cristo in Edward Schillebeeckx

† Leo Scheffczyk\*

## Introduzione alla pubblicazione del saggio

Nel 1984, Leo Scheffczyk pubblicò un saggio che fino a quel momento era stato accessibile ai lettori soltanto in una traduzione inglese: *Christology in the Context of Experience: On the Interpretation of Christ by Edward Schillebeeckx*, in *The Thomist* 48 (1984) 383-408. Il traduttore, P. Prof. Dr. Richard Schenk OP, l'ultimo assistente di Scheffczyk all'Università di Monaco, presume che la pubblicazione dell'originale tedesco possa essere stata differita perché l'Autore voleva aspettare eventuali future pubblicazioni di Schillebeeckx. Sperava che il dominicano belga potesse forse modificare la sua posizione, un'aspettativa che però non si sarebbe realizzata: Schillebeeckx morì infatti nel 2009, quindi quattro anni dopo Scheffczyk. Le ultime due frasi del saggio depongono a favore di quest'interpretazione. Intanto il P. Dr. Johannes Nebel FSO, Direttore del Centro Leo Scheffczyk a Bregenz, ha preparato un'edizione critica dell'originale tedesco che verrà pubblicata prossimamente nella rivista fondata da Scheffczyk: *Christologie in der Dimension der Erfahrung. Zur Christusdeutung von Edward Schillebeeckx*, in *Forum Katholische Theologie* 4/XXXVI (2020). L'edizione critica, qui utilizzata per la traduzione italiana, si basa sul dattiloscritto tradotto in inglese, ma anche sul manoscritto stesso. Per ciò alcune finezze linguistiche e formali sono riportate con maggiore precisione. Per l'apparato critico e l'introduzione del curatore Johannes Nebel rinviamo all'edizione tedesca. Accogliamo qui, invece, il riassunto dell'articolo a cura di Nebel. Per la traduzione italiana ringraziamo il dott. Andrea Sandri.

Il confronto sul ruolo dell'esperienza è stato oggetto di una conferenza tenuta durante il Simposio internazionale in occasione del centesimo anniversario della nascita di Scheffczyk (Lugano, 14-18 settembre 2020; vedi il rapporto del sottoscritto sul congresso nella rubrica "Miscellanea" di questo quaderno). L'esegeta del Nuovo Testamento ad Eichstätt, Lothar Wehr, ha esposto il tema «Esperienza di fede nel Nuovo Testamento, nel contesto delle posizioni teologiche di Leo Scheffczyk ed Edward Schillebeeckx». Questa conferenza sarà pubblicata negli atti del Simposio, come anche la panoramica del sottoscritto sull'importanza dell'e-

\* Leo Scheffczyk (1920-2005), teologo tedesco di fama internazionale, fu elevato alla dignità cardinalizia per i suoi meriti teologici da Papa Giovanni Paolo II il 21 febbraio 2001. Per ulteriori dettagli cfr. [www.leo-cardinal-scheffczyk.org/](http://www.leo-cardinal-scheffczyk.org/).

sperienza in Scheffczyk, un articolo che riassume, apportando ulteriori elementi bibliografici, anche il testo riportato qui di seguito. Il saggio di Scheffczyk fu scritto trentasei anni fa, ma la tematica ermeneutica è tuttora attuale.

**Manfred Hauke**

Per diverse ragioni una valutazione delle asserzioni cristologiche di Schillebeeckx non è facile: in primo luogo perché l'Autore non ha trattato il tema formalmente né lo ha posto al centro dei propri studi (ma soltanto affrontato nel contesto di altre tematiche); e poi perché le sue esposizioni non hanno soltanto un carattere sistematico, ma sono caratterizzate da un pluralismo metodologico (dai metodi propri dell'esegesi, della dogmatica, della ricerca empirico-descrittiva) che spesso porta a una mescolanza di aspetti e di dimensioni che risulta non propriamente favorevole per la comprensione della verità; infine nelle asserzioni sparse in molti anni ci sono squilibri che l'osservatore critico sarà portato a interpretare come contraddizioni e che, al contrario, l'Autore presenta come sviluppo continuativo di un'idea fondamentale costante e legittima.

Se, tuttavia, si vuole connettere in un'unità queste asserzioni ed enunciare la categoria unificante, si deve (specialmente in base alle più recenti prese di posizione sul tema) ricorrere alla dimensione dell'esperienza. Ultimamente si tratta per l'Autore di una interpretazione di Cristo proveniente dall'esperienza e mirante a una nuova esperienza.

## 1. Prese di posizione “precritiche”

Tra le prime prese di posizione sul tema desta l'attenzione ciò che lo stesso Autore definisce uno «schizzo cristologico», giacché tale scritto contiene il paradigma del punto di avvio dogmatico-sistematico del suo percorso intellettuale. Nel capitolo «Das Mysterium Christi und der Dreieinigkeit» presente nella raccolta di scritti *Offenbarung und Theologie [OTh]*<sup>1</sup>, l'Autore dimostra un particolare interesse per la *condition humaine* di Cristo, un interesse che egli attribuisce ai nuovi influssi della filosofia fenomenologica e alla moderna antropologia, e che (con una leggera esagerazione) sostiene essere un impulso rivoluzionante la dogmatica (OTh 328). Egli sa tuttavia con certezza che l'uomo Gesù diviene “interessante” soltanto se si prende seriamente in considerazione il mistero, che a sua volta rinvia al mistero della Trinità, dell'unione personale con la persona divina. Pertanto Schillebeeckx riabilita in

<sup>1</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften 1) (traduzione di H. Zulau), Mainz 1965, 328-331 (it. *Rivelazione e teologia*, Roma 1966).

questo contesto il classico sviluppo teologico dottrinale quando considera come elemento propulsivo di questo sviluppo il principio fondamentale secondo cui «Cristo non è una persona umana *accanto* a una persona divina» (OTH 328); per questa stessa ragione, d'altro canto, la persona di Cristo non potrebbe essere compresa come depersonalizzata (il che corrisponde alla dottrina tradizionale dell'enipostasia della natura umana di Cristo). Benché l'affermazione della «manifestazione in forma umana» di Dio (OTH 328) non sia del tutto precisa e anche l'asserzione di un'incarnazione che continua durante tutta la vita di Gesù alluda più al crescere effettivo di un essere umano che a una realtà da fondare ontologicamente, in queste descrizioni derivanti dalla filosofia fenomenologica non si troverà alcunché di oggettivamente inadeguato.

Allo stesso orientamento della cristologia conciliare fanno riferimento le affermazioni che vengono formulate all'interno del *tentativo teologico-sacramentale di definire Cristo [CSG]*<sup>2</sup> «sacramento originario» (secondo la formula divenuta già allora usuale) (CSG 25). Anche qui l'Autore si mantiene ancora saldamente sul terreno del dogma calcedoniano e della sua definizione di Cristo come «una persona in due nature» (*ibid.*).

Anche l'interpretazione delle opere di Gesù Cristo come atti teandrici segue in tutto le tracce della tradizione, servendosi persino dell'ausilio della più precisa distinzione (secondo Tommaso) tra «operazioni miste» e «operazioni meramente umane di Cristo» alle quali, com'è giusto, è egualmente riconosciuta efficacia «sacramentale» (CSG 24). L'Incarnazione è qui descritta, in termini storici e secondo il realismo della salvezza, come «invio del Figlio sulla terra» (CSG 26), anche ricorrendo alle affermazioni del quarto Vangelo che più tardi l'Autore avrebbe considerato secondearie.

Il senso dell'Incarnazione secondo l'esempio dei Padri greci, che parlano in maniera del tutto realistica e, per così dire, sovrannaturale, è reso con l'espressione «divinazione dell'uomo» (CSG 26). La pienezza della grazia, che l'uomo Gesù doveva far propria, gli appartiene «in forza del suo essere-Dio» (CSG 26). «Cristo in quanto Dio è in tutto identico al Padre» (CSG 39). Il «mistero di Cristo» (l'«Incarnazione» o il «mistero del Natale») è «la rivelazione in atto del mistero redimente della Trinità» (CSG 46). Le opere di Gesù Cristo furono perciò al contempo il «mistero cultuale terreno» dinanzi al Padre culminante nella morte sacrificale di Gesù la cui accettazione da parte del Padre ebbe per conseguenza la Resurrezione compresa in modo assolutamente salvifico-realistico (CSG 42). Tutte queste verità e realtà divengono comprensibili soltanto in base al dato di fatto originario, caratterizzato dal mistero, per cui Cristo «nella sua umanità è il Figlio di Dio con potenza» (CSG 42) e «la seconda Persona dell'augustissima Trinità» che, in quanto tale, «in unità con il Padre» rappresenta «contemporaneamente il principio dello Spirito Santo» (CSG 43).

<sup>2</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1960 (it. *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962; 1981<sup>8</sup>).

Tutto ciò, a giudizio dell'Autore, poggia senza dubbio su un fondamento biblico che, secondo il senso e lo spirito di questa dichiarazione, non è falsificato né abbandonato dalla Tradizione della Chiesa (Calcedonia). Questo rinvio alla dottrina della Chiesa non è attenuato dal fatto che in alcune formulazioni la scelta delle parole e il modulo linguistico diventano un poco imprecisi e divulgativi. Il fatto che la persona divina del Figlio «assunse un aspetto umano» (CSG 23) è di per sé sussumibile sotto la fattispecie per la quale si rimprovera alla teologia tradizionale di non essere del tutto libera dai residui dell'eresia docetista e monofisita per quel che concerne l'umanità di Cristo. Questa stessa carenza potrebbe stabilirsi di fronte all'affermazione secondo cui Cristo «fu Dio in modo umano e uomo in modo divino» (CSG 23); infatti in un simile modo di esprimersi le nature si mutano in modalità, una natura diviene aspetto dell'altra. Anche se chiaramente non è questo l'esatto intendimento dell'Autore, si può cogliere all'opera in queste espressioni lo sforzo di abbandonare la stretta concettualità del sistematico e di passare a un uso linguistico corrente e più accessibile all'uomo contemporaneo, tale da rendere più facile la comprensione della verità in questione. Nel complesso, di questa concezione di Cristo si deve ritenere che essa esprime il mistero di Cristo in un linguaggio vivo e in qualche modo pleonastico. La definizione patristica di Cristo come di un sacramento originario, che al tempo della stesura del libro si era già affermata, e l'idea di sacramento, che è così riferita a Cristo, sono del tutto adeguate a illustrare la verità dell'Uomo-Dio nel suo significato determinante per la vita presente della Chiesa e del cristiano, nonché a incontrare l'uomo moderno al quale qui si è già fatto riferimento. Ciò avviene senza alcuna considerazione della problematica esegetica ed ermeneutica, già allora attuale, che l'Autore non poteva ignorare.

Si deve notare che questa comprensione teologico-sacramentale di Cristo fu già allora sviluppata non senza alcun ricorso all'esperienza. La categoria dell'incontro, che fu introdotta nella comprensione del sacramento, fu ridefinita in quel testo come «riferimento alla nostra naturale esperienza esistenziale» (CSG 10). Tuttavia, secondo le brevi affermazioni qui formulate, l'esperienza dell'incontro, riposta nell'esistenza dell'uomo, non era da considerarsi costitutiva rispetto alla Rivelazione e alla fede; infatti si afferma espressamente che Rivelazione e fede, che senz'altro acquistano pieno significato soltanto nell'incontro (divenuto oggetto di esperienza), sono costitutive dell'incontro con Dio. Tutto ciò è compreso in termini assolutamente moderni, ma riconosciuto, con misura e disciplina, alla dottrina della fede.

La categoria personologica dell'«incontro» determina anche la *Antwort* [PGB] che Schillebeeckx dà, nel 1964, al libro *Honest to God* del vescovo Robinson, e le tesi cristologiche ivi contenute<sup>3</sup>. Benché il vescovo anglicano metta in luce l'intera

<sup>3</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1964.

problematica della teologia applicata secondo criteri ermeneutici, Schillebeeckx non fa direttamente riferimento a queste questioni metodologiche, ma sviluppa la risposta servendosi di un'ontologia della persona, certamente segnata dal moderno personalismo, ma priva di un'essenziale considerazione della questione della comprensione e della difficile problematica che a essa si lega. Così, anche nella presentazione del mistero di Cristo ritornano le note formule nelle quali Gesù è considerato la «forma sacramentale» di Dio (PGB 72) nella quale Dio «viene incontro *immediatamente*» (PGB 73), il che, dal momento che si rifiuta il funzionalismo di Robinson, riguarda certamente la figliolanza divina di Gesù Cristo. Con riguardo al significato del “sacramento”, che l’Uomo-Dio rappresenta, c’è nella *Risposta* una frase sulla efficacia sacramentale che oggi appare persino iperortodossa: «... nulla sappiamo sulla possibilità sensata di un’elargizione della grazia al di fuori di Cristo» (PBG 73). Contro Robinson, Schillebeeckx argomenta affermando che, se è vero che Gesù (nel senso del vescovo anglicano) può essere considerato un «uomo per gli altri» (PBG 74), non può essere questa l’ultima parola su di Lui. L’ultima parola dell’Autore si riferisce all’«amore sovrastorico della Trinità» (PBG 75) che si comunica a noi in Lui e che porta non a un «incontro umano», ma a un «incontro con Dio» nella fede (PGB 75). È la fede ecclesiastica della tradizione niceno-calcedoniana che l’Autore, senza qui ricorrere all’arte dell’ermeneutica, chiaramente considera comprensibile e comunicabile, e che egli, tuttavia, in opposizione a Robinson, del tutto corrisponde allo spirito del tempo, vorrebbe far valere contro la corrente di moda.

Allo stesso tempo Schillebeeckx parla anche in un altro passo<sup>4</sup> dell’«avvento del Figlio di Dio nella dimensione della nostra storicità mondana» (OTh 20), nel quale «la salvezza si offre a noi come realtà sovrannaturale nella forma di una realtà intramondana – dell’essere-uomo di Cristo» (OTh 20). In quanto «Parola di Dio», Cristo è «Dio stesso, il Figlio, che ci parla personalmente nell'uomo Gesù» (OTh 40). Secondo Schillebeeckx, ciò compenetra l’intero Nuovo Testamento le cui professioni di fede sono comunicate nella loro interezza al periodo successivo: «Da tutto ciò risulta che le professioni di fede cristologiche della Sacra Scrittura divengono incomprendibili al di fuori della cornice trinitaria e che nel Simbolo apostolico fu formulato espressamente soltanto ciò che era l’ispirazione fondamentale del kerygma apostolico. Nel kerygma apostolico, nella catechesi originaria e nelle professioni di fede apostoliche il *mistero di Cristo* è visto come fondamentale a partire dall’universale *mistero di Dio*» (OTh 172). Qui non soltanto è riconosciuta la catena unitaria, ben serrata, della tradizione, ma anche la forza che lega gli anelli: la tradizione attiva nella forma del magistero della Chiesa: «Questa tradizione è essenzialmente unita a un soggetto vivente, la Chiesa, il vivente popolo di Dio sotto la guida del ministero ecclesiastico» (OTh 26s.) al quale, com’è naturale, appartiene anche l’infallibilità (OTh 27).

<sup>4</sup> Cfr. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, vol. 1.

Non può esserci alcun dubbio sul fatto che queste concezioni cristologiche siano strettamente orientate alla regola cattolica di fede. Pur formalmente enunciate, con maggior forza di quanto avviene nella cristologia tradizionale, in concetti personalistici ed espresse nella categoria dell'incontro, esse non sono affatto distanti dal dogma cattolico del quale, in questo periodo, l'Autore ancora afferma: «Tuttavia dobbiamo qui rimanere chiaramente consapevoli del fatto che il dogma traduce in maniera completa la realtà salvifica del contenuto della rivelazione» (OTh 220). Ancora non si avverte qui uno iato tra Scrittura e dogma o persino tra singole tradizioni della Scrittura. La problematica del processo cognitivo tra testo e autore, tra autore e futuro lettore non è qui tematizzata. Lo sviluppo del dogma è naturalmente riconosciuto, e tuttavia si afferma subito, a mo' di avvertimento, che «la nuova interpretazione del dogma può perciò avere, oltre a un significato ortodosso, anche un significato eretico» (OTh 223). La problematica ermeneutica in quanto tale non è ancora recepita e, soprattutto, non ancora applicata criticamente contro il dogma della Chiesa, come dimostrano i riferimenti soltanto incidentali a Rudolf Bultmann (OTh 219s.).

## 2. La svolta verso l'ermeneutica e la teoria critica

Nel periodo postconciliare, rispetto a questa fase della cristologia, che deve essere definita "precritica", si profila in Schillebeeckx una svolta che emerge nei saggi contenuti nel libro *Gott – die Zukunft des Menschen* [GZM]<sup>5</sup>. Qui l'autore accoglie tutto l'«arsenale» (GZM 24) dei problemi ermeneutici e la «montagna del materiale ermeneutico» (GZM 24) per sottoporli al dogma della Chiesa. Ciò avviene innanzitutto nell'intenzione positiva di promuovere l'improrogabile reinterpretazione del concetto di Dio come «Dio che è il *nostro* futuro» (GMZ 153). Qui, tuttavia, è solamente fornito e, in forma in qualche modo scolastica, predisposto lo strumento ermeneutico per il compito, ritenuto decisivo, di «riformulare, prendendo avvio dal presente» (GZM 35), la vecchia verità della Bibbia, giacché comprendiamo ogni testo «soltanto nella sua applicazione al presente» (GZM 36), ossia lo concepiamo a partire dall'autocomprensione odierna. In questo modo la problematica ermeneutica non è certamente esaurita, dal momento che ci si dovrebbe già qui domandare (per quindi trovare una risposta) che cosa succede se il testo e la auto- o precomprensione dell'uomo risultano reciprocamente contraddittori. Nel caso di una siffatta opposizione l'autocomprensione deve certamente, nonostante tutte le obiezioni, prendere il sopravvento sulla normatività del testo. Già qui si può avanzare l'ipotesi che Schille-

<sup>5</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Gott – Die Zukunft des Menschen* (traduzione di H. Zulauf e H. A. Mertens), Mainz 1969 (it. *Dio, il futuro dell'uomo* [Punti scottanti di teologia 50], Roma 1970).

beeckx (non diversamente da Bultmann) non possa tener ferma la normatività della Sacra Scrittura. L'importante questione se anche l'autocomprendizione del testo non possa essere messa in discussione, e addirittura ribaltata, non trova qui una risposta positiva.

All'altra questione, ovvero se il contenuto (cristologico) del kerygma sia pregiudicato o deformato da questo forte ricorso all'autocomprendizione e alla «situazione ermeneutica» (GZM 35), non si può ancora rispondere validamente in base a questo scritto. Emerge con evidenza che i (pochi) testi su Cristo dicono di Cristo soltanto che Dio in Lui ci ha «donato la possibilità di costruire il futuro» (GZM 153) e che ciò «che in Lui è accaduto [è] fondamento, norma e criterio di ogni attesa futura» (GZM 160). Il mistero della persona di Gesù Cristo trova ancora espressione soltanto nella formula secondo cui «anche nello stesso Gesù... il rapporto immediato con Dio, che Egli chiama Padre, [è] la base per la sua comprensione del Regno di Dio venturo» (GZM 160).

L'ermeneutica appare essere tuttavia rivalutata come istanza critica soltanto con lo scritto *Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* [BTh]<sup>6</sup> che inizia subito con una domanda incalzante: «Come sappiamo ultimamente che una nuova interpretazione attualizzante del messaggio cristiano o di un qualsiasi vecchio dogma... o della dottrina delle "due nature" (Concilio di Calcedonia) corrisponde realmente al Vangelo e che è, in tal senso, ortodossa?» (BTh 9). Qui lo strumentario ermeneutico sembra estendersi alla linguistica strutturalistica, all'analisi logica e alla filosofia fenomenologica del linguaggio, quand'anche la capacità produttiva di queste discipline per l'ermeneutica teologica venga in seguito nuovamente svalutata. Questo destino riguarda però complessivamente l'ermeneutica delle scienze dello spirito. Dopo averla lodata in un primo momento come lo strumento indispensabile per la moderna trasmissione della fede, si afferma ora, non senza una certa discontinuità, che «la semplice "ermeneutica gadameriana" delle scienze dello spirito è insufficiente per la teologia» (BTh 72). Perciò la questione fondamentale della teologia «non è tanto la questione del rapporto tra passato (Scrittura, Tradizione) e presente, ma tra teoria e prassi» (BTh 71). Così l'Autore prende congedo dall'ermeneutica delle scienze dello spirito e si rivolge alla «dialettica negativa», allora particolarmente popolare, e alla «teoria critica» (Jürgen Habermas), entrambe le quali appaiono particolarmente idonee a riflettere criticamente sulla prassi cristiana, «sull'ortoprassi», decisiva per la reinterpretazione della fede; c'è infatti «una convergenza... tra l'interesse emancipativo, dal quale la teoria critica è guidata, e la forza liberante che procede dal Vangelo, senza che del resto essi coincidano» (BTh 154). Quindi «la teoria critica della società è una scienza ausiliare per la teologia» (BTh 155). Tuttavia il rapporto tra il Vangelo

<sup>6</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (traduzione di H. Zulauf), Mainz 1971 (it. *Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, Alba 1975; cfr. *Fede e interpretazione* [Giornale di Teologia 56], Brescia 1971; 1985<sup>2</sup>).

(Chiesa e dogma) e la razionalità critica dei cristiani moderni non è completamente chiarito. Da un lato, tramite lo strumento della critica sociale (al quale sottostà anche la Chiesa), devono essere corretti fede e dogma e soprattutto essere criticati in base al criterio della loro efficacia nella prassi, in modo tale che si debba persino giungere a una «comprensione della tradizione *contro* la tradizione» (BTh 146); dall'altro, tuttavia, il dogma deve conservare ed esercitare la propria forza critica, almeno come «pericolosa formula di commemorazione» (BTh 164). Come può tuttavia ciò che deve essere criticato essere assunto come criterio della critica? Come risposta si offre qui il rinvio alla prassi e l'esperienza che da essa proviene; infatti «la prassi è un elemento essenziale dell'interpretazione attualizzante e liberante» (BTh 159) della fede cristiana. Perciò nella fede matura non vige il principio dell'«ortodossia», ma quello dell'«ortoprassi» (BTh 63; 70). Tuttavia l'Autore non è in grado di indicare che cosa significhi l'aggettivo *orthós* nel concetto di «ortoprassi» e da dove traggia il proprio contenuto. Dovrebbe trattarsi di qualcosa che sta al di sopra della prassi; il che, secondo la regola, qui ultimamente vincolante, della verifica della fede nella prassi e nell'esperienza pratica della vita, non può essere ammesso. È pur vero che l'Autore a un certo punto pone una restrizione con la quale si afferma che non è possibile dedurre le verità di fede dalla prassi esistenziale e dalle sue esperienze (BTh 16), e che tali verità esprimono piuttosto «vere esperienze umane» (BTh 15). Si pone tuttavia qui la medesima questione che si è precedentemente posta a proposito della problematica irrisolta della funzione dell'autocoscienza: come è garantito che l'uomo non identifichi le proprie esperienze con la verità di fede, e che la fede non diventi un artificio dell'uomo o che questi non riduca la fede a una misura della propria piccola esperienza umana?

L'aporia della questione di Dio emerge con particolare chiarezza in un passaggio in cui l'Autore ammette che di Dio non ci può essere alcuna esperienza. Come può, allora, l'esperienza pratica valere come criterio di verificazione della fede in Dio? Qui l'autore si serve di una scappatoia verbale sostenendo che Dio «nell'esperienza umana è *sperimentato* come colui che non è immediatamente sperimentabile» (BTh 37). Qui si vede anche che il concetto di esperienza non è chiarito; infatti generalmente il momento dell'immediatezza è assegnato proprio all'esperienza<sup>7</sup>.

Formulazioni come le seguenti dimostrano che questi principi di un'ermeneutica critico-pratica già condizionano efficacemente le affermazioni su Cristo, quand'anche la cristologia non sia fatta oggetto di discussione: l'evento umano di Gesù è l'atto con cui Dio si rivela nella storia (BTh 21); Gesù è per i cristiani la rivelazione di Dio ovvero «la presenza escatologica di Dio» (BTh 43); Gesù è la «manifestazione di Dio» (BTh 51). Il cambiamento di punto di vista si palesa, tra l'altro, nell'affermazione secondo cui un'ortoprassi, nella quale Gesù è apprezzato (anche dai non cristiani)

<sup>7</sup> Cfr. J. B. LOTZ, *Transzendentale Erfahrung*, Freiburg 1978, 20s.

come qualcosa di unico e di assoluto, può essere più «ortodossa» della dottrina di una persona in due nature (BTh 74). La discutibilità di queste affermazioni non sta nel fatto che descrivono Gesù come l'evento di Dio nella storia (il che è corretto), ma piuttosto nel fatto che non attingono più al mistero dell'uomo-Dio, né vogliono più pervenirvi; e ciò non senza una ben precisa conseguenza, dal momento che (secondo quel che afferma lo stesso Schillebeeckx) Dio non può essere nel mondo oggetto di esperienza, poiché altrimenti diverrebbe una parte oggettivata della realtà. Evidentemente il momento dell'esperienza e della prassi, che oggi nessuno bandirebbe dall'interpretazione della fede, deve essere introdotto nella teologia e nella cristologia in maniera completamente diversa da come qui avviene.

### 3. Il Gesù dell'esperienza

Nelle opere del periodo successivo, che fanno diretto riferimento alla cristologia, l'Autore non ha tuttavia corretto, bensì addirittura accentuato, l'aspetto problematico di questo approccio all'esperienza. Qui, per la prima volta, trova applicazione concreta il ricco arsenale dell'ermeneutica e determina anche la sistematica, sempre tenuta ben presente, in maniera tale che con l'analisi dei principi ermeneutici ogni elemento contenutistico è già pregiudicato. Nel libro *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* [JGL]<sup>8</sup> l'approccio esperienziale trova espressione già nel titolo, dal momento che il Gesù storico è presentato come vivente e sperimentabile senza che qui sia preso in considerazione il problema specifico dell'esperienza di un accadimento o di una vita nel passato, ossia di un'esperienza anamnetica e del ricordo che richiede una determinata "contemporaneità" tra soggetto e oggetto dell'esperienza. Secondo il principio dottrinale cattolico, soltanto la Chiesa e la sua tradizione vivente possono creare questa contemporaneità. In realtà questa funzione è riconosciuta in poche indicazioni della Chiesa, come quando si afferma che la Chiesa è «la norma della nostra comprensione della fede» (JGL 51). Tale proposizione è, tuttavia, seguita da un'altra nella quale si afferma che l'Autore condivide i dubbi sul «Cristo della Chiesa» (JGL 28) e vuole anche prescindere dal dogma.

Conformemente alle «esigenze della razionalità critica» (JGL 26), l'Autore vorrebbe pervenire a questa contemporaneità esibendo l'origine della fede in Gesù (JGL 27). Tutta l'attenzione dell'opera è guidata dalla questione dell'identità di Gesù di Nazareth (JGL 28). In essa, perciò, fede e critica storica si accompagnano e l'os-

<sup>8</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. 1975<sup>3</sup> (it. *Gesù. La storia di un vivente* [Biblioteca di Teologia Contemporanea 26], Brescia 1974; 1980<sup>3</sup>).

servatore non tarda a domandarsi a quale istanza, in caso di dubbio, spetti il potere di decidere; infatti l'Autore (come si è visto) esprime i propri dubbi sul «Cristo della Chiesa» (JGL 28). Tuttavia, secondo Schillebeeckx, nemmeno si può giungere al Cristo storico, giacché la ricerca storica non «può mai produrre il vero Gesù di Nazareth» (JGL 28). Pertanto l'Autore rivolge la propria critica anche all'esegesi e al metodo storico-critico, dal momento che questo, se applicato in maniera esclusiva, porta alle conclusioni più diverse (JGL 31). Il suo strumento è un'«esegesi teologica» (JGL 32) nella quale il momento teologico non è quello dogmatico dedotto dalla fede ecclesiastica, ma l'esperienza cristiana, che, già all'origine, fu costitutiva della fede cristiana. È la fondamentale «esperienza della rivelazione» (JGL 50), la quale non costituisce soltanto il principio di verifica di ciò che la Bibbia riferisce su Gesù, ma attraversa anche l'intera storia della fede in Gesù. Il contenuto di questa esperienza è determinato dal fatto di vivere «la salvezza in Gesù» (per es. JGL 499).

Il problema, che qui si pone, sta in questo, ossia che già nel Nuovo Testamento sono riscontrabili molte esperienze e interpretazioni reciprocamente discordanti di Gesù (JGL 44). E deve essere perciò postulato un fattore concreto di unità la cui determinazione, tuttavia, risulta essere meramente formale. Si tratta dell'«indicazione», presente in tutte le esperienze, «dell'unico Gesù» (JGL 48) ovvero del fenomeno che indusse gli uomini del Nuovo Testamento «a determinare il senso più alto della loro vita nell'indicazione di Gesù di Nazareth» (JGL 48). Essi fanno, dunque, propriamente esperienza non di Gesù, bensì soltanto di un suo riflesso e di una sua indicazione. Pertanto, né Gesù Cristo da solo né la primeva comunità cristiana costituiscono l'origine del Cristianesimo, «ma entrambi congiuntamente, come offerta e risposta» (JGL 51). In questo modo, l'esperienza della comunità (e ogni esperienza successiva) diviene di fatto costitutiva dell'evento di Cristo e del Cristianesimo. La figura stessa di Cristo è soltanto ciò che sta di fronte, l'unico polo della realtà salvifica sperimentata. Non perché i discepoli e i primi cristiani avessero riconosciuto realmente in Gesù il Signore, il Figlio dell'uomo o il Messia, ma poiché essi, a causa sua, sperimentarono determinati cambiamenti nella loro vita, gli diedero questi titoli onorifici (JGL 49). Gesù fu soltanto il punto di partenza o la condizione del sorgere della fede dei cristiani. Ma l'elemento autenticamente contenutistico e produttivo venne dall'esperienza esistenziale della comunità che, a sua volta, era plasmata dall'ambiente socio-culturale. Gesù non sarebbe perciò alcunché senza la comunità. Gli elementi costitutivi del Cristianesimo appaiono qui ripartiti su entrambi questi fattori o forze efficienti. E tuttavia, secondo la logica interna, l'esperienza della comunità sta al di sopra di Gesù; a partire da questa esperienza si desume infatti chi fu Gesù e che cosa egli fece. Essa conferisce, innanzitutto, all'evento di Gesù un insieme di contenuti e significato. Il «fattore costante» nell'origine biblica del Cristianesimo, come nel suo sviluppo, è «la vita mutevole della "comunità di Dio" ovvero della "comunità di Cristo", l'esperienza che dà forma alla comunità» (JGL 49). Se è vero che all'offerta di Gesù conviene una

priorità temporale, il contenuto dell'offerta è determinato dalla risposta della comunità. La questione, che a questo punto si impone, se la comunità non possa essersi ingannata nel trasporre in Cristo le proprie aspettative e i propri aneliti, non viene posta. La “teoria della proiezione” non è qui esclusa né confutata.

Contro il principio stabilito secondo cui la ricerca storico-critica «mai può restituire il vero Gesù di Nazareth» (JGL 28) e il tentativo di trovare il Gesù storico è la ricerca «di un “fantasma”» (JGL 61), l'Autore con grande naturalezza si accinge di fatto al compito di «entrare nel terreno “autenticamente gesuano”» (JGL 127) e di intraprendere un'«indagine storico-critica di ciò che realmente si afferma a proposito di Gesù» (JGL 90), naturalmente soltanto nella reazione e nel riflesso della comunità dei discepoli. Per questa ragione, in seguito, si tratta dell'individuazione dell'«aspetto reale» (JGL 56), delle «tradizioni attendibili» (JGL 50) o dei rapporti pertinenti della comunità con il Gesù storico rispetto (in contrapposizione) a proiezioni e ad approcci arbitrari (JGL 56) o a «sovraposizioni kerygmatiche» (JGL 76). Tuttavia, a partire dal principio fondamentale dell'esperienza, anche tali «sovraposizioni» dovrebbero in realtà essere riconosciute come autentiche esperienze e riferimenti al “polo” Gesù. L'Autore, nel prosieguo del lavoro, riconosce peraltro come autentiche soltanto quelle esperienze che, come la fonte dei *logia*, appartengono al più antico deposito storico-tradizionale del Nuovo Testamento e che non fanno menzione alcuna di ogni pretesa personale o persino regale di Gesù. A questo scopo si ricorre ancora a quelle parti dei vangeli sinottici che riportano la prassi esistenziale puramente umana di Gesù, e così persino la professione messianica di Pietro è fatta passare per un malinteso, suppostamente corretto da Marco (Mc 8,27-33), poiché non si tratterebbe di una professione di fede, ma di un «completo malinteso» (JGL 286) della prospettiva esistenziale di Gesù. «[P]er Marco è una cristologia eretica del *theios aner*» (JGL 286).

Nell'individuazione di questa immagine storica di Gesù l'accento cade sull'«avveduto dominio di Dio sull'umanità» annunciato da Gesù (JGL 124), sulle parabole che contraddicono l'agire convenzionale degli uomini (JGL 139) come anche sulle beatitudini nelle quali tuttavia Gesù vuole esprimere soltanto il no radicale alla storia di dolore dell'uomo fino a quel momento (un'interpretazione che rende particolarmente evidente l'influsso di un moderno schema di comprensione per l'interpretazione del Nuovo Testamento). Al contrario l'esortazione di Gesù alla *metanoia* non è particolarmente sottolineata, dacché Gesù, secondo la comprensione di Schillebeeckx, non era un predicatore di sventura (come Giovanni Battista). «Giovanni [appariva] al popolo... come un canto funebre,... Gesù [appare] come una canzone» (JGL 123).

Per ciò che riguarda la prassi esistenziale di Gesù che influenzò particolarmente i discepoli, essa è determinata dal «fare-il bene» umano (JGL 160), dai «rapporti con gli uomini che riempiono di letizia» (JGL 177), dai pasti con gli umili e con coloro che sono esclusi dalla società (JGL 183ss.). Tutti i tratti gesuani che vanno oltre il

solamente-umano vengono spinti alla periferia o addirittura trascurati. Così la storia dell'infanzia di Gesù è liquidata come irrilevante, quantunque, in base al “princípio di esperienza”, anche ad essa non possa essere negata una relazione con Gesù come punto di riferimento (Mt 1,18-23; Lc 1,5-2,52). «La sua nascita a Betlemme è un teologumeno ebraico, vale a dire una visione interpretativa, non un'affermazione storica» (JGL 102). Diviene qui ancora evidente che sono considerate valide soltanto quelle esperienze che non contraddicono lo schema riduzionistico dell'uomo Gesù.

Ciò vale anche per le opere potenti e i miracoli di Gesù che sono presentati come ambivalenti dal punto di vista storico e non possono essere compresi letteralmente (JGL 160s.). Che anche qui una diversa categoria di giudizio – categoria che fondamentalmente rimane in tutte le interpretazioni il fermento segreto e la misura della legittimazione o del rigetto delle esperienze di Gesù, ossia il significato per l'uomo moderno o per l'autocomprendione moderna – sconfini nel giudizio storico-critico, che dovrebbe presumibilmente riguardare soltanto le pretese del testo e del contesto storico-sociologico di quei tempi, è indicato dall'affermazione finale sugli atti miracolosi di Gesù: «Infatti, anche se, secondo la lettera, Gesù avesse compiuto ciò storicamente, che cosa significa tutto questo per noi oggi?... Quale vantaggio portano i miracoli di Gesù di allora per un operatore umanitario dei nostri giorni?» (JGL 161). Appare qui evidente che all'Autore non importa ultimamente il recupero del Gesù storico (che, a dispetto di tutti questi sforzi, presumibilmente [secondo Schillebeeckx] non può essere afferrato) e nemmeno delle esperienze che i discepoli fecero della potenza e della capacità di fare miracoli di Gesù, bensì della critica attraverso l'autocomprendione moderna, un'autocomprendione che, tuttavia, non è quella della fede della Chiesa.

L'utilizzo assolutamente selettivo del metodo storico-critico e del principio di esperienza ad esso connesso appare soprattutto evidente, tra tutti gli interpreti che si sforzano di dimostrare la mera umanità di Gesù, nella presa di posizione di Schillebeeckx rispetto alla parola di Gesù sul mistero della propria persona in Mt 11,27, a quello che una volta era detto “passo giovanneo” e che si trova nel paesaggio dei Sinottici come un masso erratico. Mentre molti esegeti moderni esprimono la convinzione che non sia dimostrabile la provenienza di questo *logion* dalla comunità post-pasquale e l'Autore stesso ammette che questa parola può essere considerata «nel suo nucleo» (JGL 235) autenticamente risalente a Gesù, il «nucleo» viene poi (del tutto in contraddizione con la sua possibile provenienza da Gesù) presentato (senza una vera e propria prova) come il prodotto di influenze ellenistiche, giudeo-cristiane, tardo-giudaiche e persino cassidiche, in modo tale che in esso trova ultimamente espressione soltanto una semplice consapevolezza di Gesù di essere portatore di un messaggio (JGL 235)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des*

Che in questa concezione (nonostante tutte le opposte affermazioni verbali dell'Autore) un Gesù storico e non kerygmatico rimanga il postulato e il *leitmotiv* della spiegazione, è dimostrato dall'elusione delle formule paoline di confessione egualmente risalenti alla più antica tradizione nella quale viene in evidenza l'immagine «divina [gottheitlich]» di Cristo con i tratti della preesistenza e della uguaglianza con il Padre nonostante il riconoscimento dell'umile condizione di Colui che è divenuto carne (vedi a tal proposito per es. Fil 2,6-11; 1 Cor 15,3-5).

Il centro dal quale nello stesso Gesù storico origina il significato religioso della salvezza, e a partire dal quale è ultimamente fondata «la salvezza da Dio», è il suo particolare rapporto con il Padre, sicché Gesù è qui nuovamente giudicato sotto l'aspetto dell'esperienza religiosa. Dopo alcune restrizioni a proposito della valenza teologica del concetto di Padre nelle parole di Gesù, si ammette infine che «questo *Abba-Erlebnis* [esperienza dell'Abba]» può essere considerato «*come* l'anima, la fonte e il fondamento dell'annuncio, della prassi e di tutto il comportamento di Gesù» (JGL 235s.). A questo punto viene però alla luce un dilemma che riguarda tanto l'approccio ermeneutico quanto la struttura sistematica di questa «cristologia». A proposito di questo *Abba-Erlebnis* di Gesù l'Autore pone la questione (che in linea di principio dovrebbe essere posta anche in relazione a tutte le esperienze dei discepoli) se – come potrebbero affermare i critici – ciò non sorga anche da un inganno e se Gesù con questa eccezionale esperienza non sia caduto in un'illusione, la cui naturale conseguenza è stata che anche le successive esperienze cristiane di Gesù e l'intero Cristianesimo siano stati inevitabilmente contrassegnati come illusori. La risposta, nella sua consequenzialità procedente dall'approccio esperienziale ultimamente non oggettivabile, è interessante: secondo Schillebeeckx è possibile squalificare l'esperienza dell'*Abba* come illusione. È importante avere fiducia in Gesù (JGL 239), eppure si deve concludere che questa fiducia non può essere fatta oggetto di dimostrazione. Non è preceduta da alcun giudizio di probabilità e di credibilità, né è fondata oggettivamente in Gesù stesso, bensì nel riflesso di Gesù nell'esperienza dell'uomo. Si tratta di una determinazione di tipo decisionistico. In questo modo tutto il laborioso pensiero ermeneutico porta, in maniera sistematica, nella prossimità di un'opzione arbitraria.

Si può facilmente intuire come in un siffatto schema umano di comprensione, oscuramente commisurato all'autocomprendione moderna, non rientri anche una concezione salvifico-realistica della morte e della resurrezione di Cristo. Certamente l'Autore non nega che Gesù comprese la sua morte come conseguenza del suo servizio di amore agli uomini e della sua solidarietà verso di loro, ma in nessun modo come «salvezza o sacrificio espiatorio» (JGL 276). Questa morte fu una prova della fedeltà di Gesù al suo compito, ma anche un'indicazione prepasquale del fatto che «l'opera

---

*Christentums* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte Jg. 1982, Heft 3), München 1982.

di Gesù» continua. Da questa immagine storica di Gesù e delle sue opere, delle quali occasionalmente lo stesso Autore ammette che la ricostruzione è «piuttosto vaga e “misera”» (JGL 283), dipende poi anche l'interpretazione degli eventi pasquali e dei racconti dell'apparizione che rappresentano soltanto l'espressione dell'esperienza della conversione che tuttavia i discepoli fecero attraverso la rammemorazione del Gesù storico. Queste «visioni» sono «estrapolazioni del carattere gratuito» dell'agire di Dio sui discepoli. Ogni ulteriore considerazione è un «“raggiro” soprannaturalistico» (JGL 576). In questa interpretazione, il cui carattere ipotetico appare con estrema evidenza, trova conferma anche il principio soggettivistico dell'esperienza dell'Autore; infatti, secondo questa spiegazione, l'«esperienza della Pasqua» non si verifica come conseguenza di un nuovo evento oggettivo dopo la morte in croce, ma è piuttosto un processo conoscitivo nei discepoli, una conversione in divenire e un ricordo del Gesù storico che, a sua volta, serve soltanto da punto di avvio e di collegamento di un'esperienza interna all'uomo.

Pertanto le «esperienze pasquali» nemmeno hanno il significato e la forza di elevare e di oltrepassare la validità e la normatività della semplice immagine del Gesù prepasquale. L'affermazione normativa del Nuovo Testamento sul mistero della persona di Cristo rimane quella del profeta escatologico. «*Da parte di Dio* Gesù è presente per gli uomini suoi prossimi, egli è il dono di Dio a tutti gli uomini: tale è la prospettiva finale del Nuovo Testamento su Gesù di Nazaret e, per così dire, sulla sua definizione essenziale» (JGL 493). Di conseguenza, i detti di Cristo del quarto Vangelo sono considerati di rango inferiore; essi costituiscono una «teologia di “secondo grado”» (JGL 482). *Logos* e *Pneuma* devono comprendersi soltanto come concetti astratti che possono essere assunti tanto poco come prove di una preesistenza quanto l'asserzione della preesistenza della Torah giudaica (JGL 483). Una minore importanza è in particolare attribuita all'ulteriore sviluppo teologico nella Chiesa antica, nella misura in cui tale sviluppo rappresenta soltanto un'elaborazione unilateralmente dell'interpretazione di Cristo nel quarto Vangelo, la quale non dovrebbe essere «compresa in maniera così altamente cristologica» (JGL 390). Dunque, Gesù non dovrebbe essere interpretato a partire dalla Trinità, poiché ciò corrisponderebbe a una «teologia di “terzo grado”» (JGL 593). Ciò nondimeno, alla fine, l'Autore intraprende il tentativo di collegare la vita di Gesù con il mistero della Trinità, che trova però qui un'interpretazione del tutto diversa. Secondo questo tentativo Gesù è compreso, a partire dalla sua natura creata e dalla sua umanità, come Figlio del Padre in virtù della relazione essenziale con il Padre creatore, ma ultimamente distinto dagli altri uomini soltanto mediante la sua *Abba-Erfahrung* (JGL 583s.). Per questo, a proposito della dottrina nicena (con cui non concorda la ricostruzione di Schillebeeckx sul Gesù dei sinottici), si afferma che essa «non [era] necessaria» (JGL 390). Similmente la dottrina di Calcedonia è squalificata come espressione di «sofistiche altamente filosofiche dello spirito greco» (JGL 500), il che contraddice palesemente i dati e i fatti della storia

dei dogmi. In questo modo anche il titolo “Figlio di Dio” è sottoposto alla critica, perché in nessuna parte del Nuovo Testamento Gesù si definisce tale (JGL 487). Di conseguenza, è rigettata anche la professione della Chiesa di un Dio-uomo, perché «Dio-uomo» sarebbe un «*mixtum* pensabile o impensabile». Il «Dio-uomo» sarebbe «una “icona divina”» che «la forza critica di Dio stesso» è destinata a «neutralizzare» (JGL 596). Si può dunque comprendere come i critici abbiano identificato questa interpretazione di Gesù con il Gesù della teologia liberale o ne abbiano cercato il modello nel Gesù etico di Albrecht Ritschl che intendeva la “divinità” di Gesù soltanto come indice della sua rilevanza etica<sup>10</sup>.

Tuttavia non è assolutamente necessario criticare o confutare dall'esterno l'Autore nella sua interpretazione di Gesù. Un confronto tra i suoi inizi con il «Cristo sacramentale» e il suo approdo con il verdetto contro Cristo come «icona divina» dimostra che lo stesso Autore si contraddice.

Su questi principi di un'ermeneutica e di una sistematica che rappresentano più un gesuanismo che una cristologia (giacché questa è sospettata di ideologia), si fonda anche l'opera *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* [CCGL]<sup>11</sup>. Qui è principalmente affrontata la questione del modo in cui il Cristianesimo neotestamentario ha sperimentato la salvezza e la grazia, esperienza che anche oggi deve rimanere orientativa. Per quel che concerne le affermazioni rilevanti per la cristologia e la sua fondazione ermeneutica, non si devono constatare differenze essenziali. In relazione alla descrizione dell'esperienza della grazia è attribuita una maggiore importanza alla teologia paolina e al paolinismo rispetto all'opera precedente. Per Paolo la salvezza è, in modo definitivo ed esclusivo, «salvezza in Cristo come dono di Dio» (CCGL 171). Qui il significato universale di Cristo (nella Lettera ai Colossei) e la comprensione cosmo-politica (nella Lettera agli Efesini) sono fortemente enfatizzati e posti in relazione con la moderna «teologia politica» come anche con la «teologia della liberazione» (CCGL 205). Anche le maestose affermazioni su Cristo come «irradiazione della Gloria di Dio» (Eb 1,3) [2 Cor 4,4 nel testo], o come immagine di Dio e mediatore della creazione (Eb 1,3), sono addotte per contraddistinguere la coscienza neotestamentaria della fede (CCGL 240) e comprese come attualizzazioni della fede normativa nella «salvezza in Gesù come dono di Dio» (CCGL 239).

Qui si parla in termini più positivi anche della cristologia, prima giudicata unilaterale, seppure con la riserva derivante dalla convinzione dell'Autore secondo cui questa cristologia sia soltanto funzionale e che per Giovanni Gesù stia solamente «in un rapporto incomparabile e al di sopra di tutto con Dio» (CCGL 417). Anche

<sup>10</sup> Cfr. R. SLENCKA, recensione di E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg et al. 1975, in *Theologische Literaturzeitung* 103 (1978) 423-426, qui 425.

<sup>11</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. 1977 (it. *Il Cristo: la storia di una nuova prassi* [Biblioteca di Teologia Contemporanea 37], Brescia 1980).

i «solenni titoli di Cristo» (CCGL 420) contenuti nell'Apocalisse sono riconosciuti come attualizzazioni del credo fondamentale cristiano scaturito da una particolare situazione di persecuzione della Chiesa (CCGL 422). Si fa ricorso all'apocalittica, qui dominante, persino come base di una teologia cristiana della liberazione nella cui raccomandazione sfocia tutta l'opera (CCGL 446).

A prescindere da questa applicazione ermeneuticamente avventata delle affermazioni bibliche a problemi e ad esigenze moderne, si potrebbero comprendere queste stesse affermazioni come elementi certi di una cristologia che getta un solido ponte verso il dogma della Chiesa antica. Tuttavia non è evidentemente questo l'intento dell'Autore. Infatti tutte le suddette affermazioni devono essere messe a confronto con il messaggio protocristiano di Gesù come «profeta escatologico» e, se si applica questo parametro, devono essere considerate secondarie. Ciò viene anche fondato sostenendo che alla Scrittura in quanto tale e nel suo complesso non appartiene alcuna autorità formale, bensì solamente una cosiddetta autorità esistenziale che nasce dall'esperienza, ultimamente dall'esperienza originaria che i discepoli fecero del Gesù storico. Tutte queste interpretazioni successive stanno sotto il segno negativo delle teologie di “secondo” e di “terzo grado”, delle quali, nell'opera qui menzionata per prima, si afferma espressamente in un passaggio (che può facilmente sfuggire) che l'ortodossia cristiana fondamentale è costituita dalle affermazioni *first-order* (JGL 485) e che si è già cristiani se ci si attiene al semplice gesuanismo dell'originaria tradizione biblica.

A ciò corrisponde, nel secondo libro su Gesù, la svalutazione, chiaramente emergente, del materiale tradizionale delle lettere pastorali, tramandato in maniera «immutata» e «non-attualizzata», che viene offerto «sotto la forma di cliché» (CCGL 283) e che deve essere criticato applicando il parametro dell'esperienza primeva di Gesù (CCGL 61), tanto più che si rende qui già percepibile un illegittimo «incremento istituzionale» dell'esperienza originaria di Gesù attraverso l'autorità giuridica e formale della Chiesa (CCGL 62). Anche la canonizzazione delle Sacre Scritture è perciò giudicata criticamente e viene respinta la dottrina della conclusione della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo (CCGL 62). Laddove infatti avviene una legittima attualizzazione della «storia originaria» [*Urgeschichte*] di Gesù, la rivelazione prosegue in senso proprio. In base a tale concezione, all'autentico processo della rivelazione appartiene la rivelazione che scaturisce dall'incontro con Gesù.

Deve inoltre continuare ad essere riconosciuta la «salvezza da Dio in Gesù» in senso gesuano come costante che ha effetto su tutte le ulteriori “rivelazioni” e come esperienza fondamentale, mentre le mutevoli esperienze interpretative continuano a occupare il posto delle variabili dipendenti. Dove la variabile è sperimentata come qualcosa di conforme al «profeta sofferente Gesù» (quindi nell'esperienza soggettiva non identificabile come tale) ossia dove ha successo l'attualizzazione contemporanea della testimonianza esistenziale originaria, sorge un «quinto vangelo» (CCGL 2), una pretesa che dimostra in quale estrema modalità la situazione temporale o persino

il singolo individuo con un'esperienza siano qui costitutivamente inclusi nella "rivelazione". «L'attuale racconto della vita dei cristiani... appartiene al nucleo della cristologia» (CCGL 2). A questo punto, nonostante ogni accento posto su ciò che è contemporaneo e nuovo in questa rivelazione che continua e mai si conclude, ci si chiede che cosa di nuovo sia qui realmente generato. Già nel primo libro su Gesù spicca il fatto che le interpretazioni spacciate per nuove della persona e dell'operare di Gesù (essere-se-stesso nella dedizione radicale, difensore degli uomini, mistico ed esegeta di Dio) siano soltanto dilatazioni verbali dell'essere-uomo di Gesù, a proposito delle quali ci si può domandare se esse siano particolarmente adeguate all'uomo moderno. Questo vale anche per i predicati di Gesù presentati nel secondo libro, i quali sono ancora soltanto: mistico di Dio, essere umano nostro prossimo che ha vissuto «l'essere-uomo fin nella sua profondità» e, al contempo, ha dato «espressione a Dio» (CCGL 828). In pratica non sono qui introdotte esperienze di Gesù realmente nuove, ma esperienze drappeggiate con parole nuove. Ma anche queste, come la concezione giudaizzante delle affermazioni *first order*, non colgono il mistero della fede del Dio-uomo Gesù Cristo.

#### 4. Approssimazioni al dogma?

In entrambi i voluminosi libri su Gesù di Schillebeeckx risulta evidente il tentativo di avvicinare Gesù e la «sua causa» all'uomo moderno, che presumibilmente non può più credere al dogma tradizionale, sotto l'aspetto di ciò che è umano e che appartiene alla realtà naturale della storia, così come questa realtà si presenta nella forma originaria del Vangelo, per poter cogliere questo Gesù nella categoria dell'esperienza umana quotidiana, la quale, allo stesso modo, non deve essere espressamente religiosa. All'occasione, si è caratterizzato questo tentativo, che vuole offrire soltanto dei *prolegomena* a una "cristologia", con il titolo, oggi di uso corrente, di una "cristologia dal basso". L'Autore non riconosce questa espressione dal momento che, secondo la sua opinione, in questo approccio "dal basso" è già inclusa la fede come un fattore che proviene "dall'alto". Tuttavia qui si presentano già i problemi che derivano dal principio di fede e dottrinale cattolico nella misura in cui si voglia continuare ad attenersi ad esso. E si delinea quindi una serie di questioni di tipo ermeneutico e sistematico che divengono particolarmente urgenti per il fatto che l'abbondanza del materiale raccolto in queste opere non è completamente penetrato dalla chiarezza e dalla coerenza del pensiero teologico. Si pone, tra l'altro, questa domanda: che tipo di fede è quella orientata a un uomo profetico e alla sua imponente *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti)? Questa domanda si impone sotto due aspetti, giacché in tutta l'opera la differenza tra fede ed esperienza non è fatta sufficientemente oggetto di riflessione né è così colta la distinzione tra fare esperienza, da un lato, e discernere,

giudicare e comprendere, dall'altro. In questo modo, l'assenso della fede, che si riferisce alla verità divina trascendente la ragione, eppur resa a questa stessa accessibile dalla rivelazione, è egualigliato all'assenso dell'esperienza il cui motivo è l'*evidentia sensibilis*.

L'accentuazione esagerata del momento soggettivo dell'esperienza, dal quale non può ultimamente essere esclusa la plurivocità, con la conseguenza che alla fine si opta, in modo meramente decisionistico, per una determinata esperienza ed è attenuata la vincolatività di altre esperienze (soprattutto le successive esperienze della Chiesa), porta alla fine anche a una diversa interpretazione della rivelazione e delle sue testimonianze normative, così come riecheggia nel discorso pretenzioso, ma, ancora una volta, non univoco, del "quinto vangelo". Se si pensa alle conseguenze di queste asserzioni, da esse sembra trapelare una comprensione della rivelazione in base alla quale l'autorità della rivelazione coincide con l'autorità dell'esperienza (cristiana) (CCGL 55). L'esperienza appartiene costitutivamente all'evento della rivelazione.

Con il verdetto contro l'erezione di una «grossolana contrapposizione» (CCGL 36) tra rivelazione ed esperienza (che in quanto tale non è eretta da nessuno), l'Autore – nonostante qualche opposta affermazione espressa verbalmente – si approssima a una sintesi di entrambe le realtà che non è sostenibile né sul piano teologico né su quello ermeneutico. Questa sintesi equivale a un fraintendimento della situazione ermeneutica fondamentale dell'uomo, che non è caratterizzata da una co-costituzione dei testi attraverso gli interpreti, della lettera attraverso colui che la legge, del contenuto di una missiva attraverso il suo destinatario, bensì mediante una ricezione ragionevole, l'accoglimento e l'ascolto di ciò che è detto, in seguito a cui può aver luogo l'acquisizione oppure il rifiuto delle cose dette (o rivelate). Leggendo Schillebeeckx si ha non di rado la sensazione che egli faccia delle condizioni umane qui evocate e della ricettività umana, che include ogni elemento umano e perciò anche l'esperienza, una causa efficiente e formale originaria. È come se (per addurre un esempio un po' drastico) il destinatario di una lettera dovesse egli stesso giudicarne il contenuto, redigerla, per comprenderla e recepirla. Riflettendo coerentemente su questo approccio, non sarebbe infondato chiedersi perché soprattutto il destinatario debba ancora aprire e leggere la lettera, se il contenuto è da lui stesso com-posto e co-costituito. In realtà la questione, occasionalmente emergente dalle opere di Schillebeeckx, della ragione per cui l'esperienza umana rilevante per la salvezza possa sorgere soltanto da Gesù, rimane senza risposta. Qui fu forse più coerente Herbert Braun, quando rispose che non c'era alcun'altra esperienza disponibile (il che indica i limiti dell'esperienza).

Nelle sue più recenti opere minori [A / ME]<sup>12</sup>, l'Autore affronta le obiezioni sol-

<sup>12</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Quaestiones Disputatae 78) (traduzione di H. Zulauf), Freiburg i. Br. et al. 1979 (A) (it. *La questione cristologica: un bilancio* [Giornale di Teologia 127], Brescia 1980; 1985<sup>2</sup>); *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg i. Br. 1979 (ME) (it. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo: un breve bilancio* [Giornale di Teologia 161], Brescia 1985).

levate dai critici, respingendole tuttavia, nel loro complesso, come inesatte. Il modo di procedere è un esempio, degno di riflessione da parte di tutti, di quanto la crescita esplosiva di questioni e di pre-questioni ermeneutiche possa aggravare e offuscare il processo originario di comprensione. Tuttavia, nel giro di breve tempo, alcune posizioni si manifestano in maniera ancor più pronunciata e in una forma più grossolana. Così la teologia cristiana è ricondotta a due fonti del suo pensiero, ossia alla rivelazione e all'esperienza, le quali sono entrambe costitutive (A 13). «L'esperienza interpretativa appartiene essenzialmente al concetto di rivelazione» (A 20s.), anche se gli uomini non fondano la rivelazione (e in questo modo, di fatto, è già tolta la pretesa di un momento essenzialmente costitutivo). A proposito di Gesù si afferma ora con ancor maggiore chiarezza che egli è soltanto «il punto di partenza per una comprensione in senso salvifico del Nuovo Testamento» (ME 31). Si chiarisce anche che Gesù fece agli uomini solamente un'offerta alla quale essi hanno corrisposto con le loro proiezioni. Egli fu soltanto «lo stimolo, l'innesto delle loro proiezioni denominanti» (A 33). In un'interessante digressione si dice che la circostanza scatenante era posta in ciò «che egli *apparve* essere con la sua vita e la sua morte» (A 33; il corsivo è nostro). Quindi le proiezioni indicano qualcosa di incerto e apparente.

Né, d'altro canto, si può respingere l'impressione che l'Autore non sia rimasto del tutto indifferente alle critiche. Così il supposto pluralismo delle cristologie neotestamentarie è limitato dal cenno al fatto che nel loro incontrarsi avrebbe potuto senz'altro verificarsi una concordanza dell'unica fede (A 55). In questo contesto anche la tradizione cristiana (tuttavia soltanto come tradizione esperienziale) appare essere fondamentalmente rivalutata. Così si assicura che alle affermazioni *second-order* non è attribuibile il significato di affermazioni di secondo rango (A 111). In alcuni passi la comprensione della Resurrezione è chiarita nel senso che «tanto il sepolcro quanto le visioni dell'apparizione» non dovrebbero essere negati in quanto «realtà storica» (A 89s.) (tuttavia a p. 102 [in A] la «resurrezione corporale» è avvicinata a un modello interpretativo). Schillebeeckx riconosce una cristologia che sin dall'inizio include nel proprio processo il dogma e, con il suo tentativo, vuole soltanto «condurre i fedeli a *una cristologia*» (A 114). Così si può forse nutrire la speranza che possa ancora realizzarsi il passo verso il riconoscimento del *vere homo vere Deus*, passo che, se si prende seriamente in considerazione il credo allegato dall'Autore, non è ancora stato fatto; infatti la professione del «Figlio di Dio unicamente amato» non è identica, né nel senso né nell'oggetto, all'*in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum* del simbolo niceno-costantinopolitano. Una teologia ermeneutica non dovrebbe trascurare questa differenza.

## Riassunto

Nel suo articolo apparso in inglese nel 1984 e qui per la prima volta tradotto in italiano secondo l'edizione critica della versione originale tedesca inedita, Leo Scheffczyk studia attentamente gli scritti di Edward Schillebeeckx inerenti alla cristologia apparsi fino all'inizio degli anni '80. Egli distingue una prima fase "pre-critica" dalle opere cristologiche principali e conclude le sue osservazioni esaminando due scritti più brevi della fase tardiva. A proposito delle pubblicazioni iniziali di Schillebeeckx, Scheffczyk constata ancora una fedeltà alla dottrina ecclesiale in conformità con la Rivelazione; il domenicano belga si limitò a porre in una nuova luce la dottrina ricorrendo alle categorie moderne dell'incontro, dell'esperienza e dell'umanità. Nella svolta postconciliare di Schillebeeckx verso un'ermeneutica critica, tuttavia, l'esperienza umana sarebbe diventata il criterio decisivo, insieme al rapporto con la prassi. Questa concezione emerge, con tutte le sue conseguenze, dal suo fondamentale volume *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (*Gesù. La storia di un vivente*): la persona di Gesù è presentata – senza legittimazione metodologica e in maniera unilaterale – a partire dall'esperienza di comunità del cristianesimo primitivo, ricostruito secondo un'autocomprendizione moderna. Scheffczyk conclude la sua indagine sostenendo che Schillebeeckx non concede né alla fede né alla Rivelazione alcuna consistenza concettuale rispetto all'esperienza umana (di allora e di oggi) e che trasforma entrambe arbitrariamente. Scheffczyk è sensibile all'argomentazione di Schillebeeckx, di cui esamina la coerenza intellettuale e la chiarezza concettuale. L'analisi di Scheffczyk rimane degna di nota perché anche oggi esistono delle visioni teologiche di Gesù che derivano almeno indirettamente da tali modelli di argomentazione. Soprattutto si coglie nella presentazione di Scheffczyk il modo in cui lo sviluppo intellettuale di un autore dipenda in modo decisivo anche dalla precedente omissione di certi chiarimenti o dall'oscuramento di talune questioni. Lo studio di Scheffczyk fornisce altresì un punto di riferimento per la reazione intellettuale a pensieri diversi dai nostri: egli dà il proprio assenso a preoccupazioni legittime, come per esempio, alla fine della seconda parte principale, riguardo all'importanza odierna dell'esperienza e della prassi. Inoltre, alla fine, l'Autore tiene aperto il discernimento critico per rendere possibili dei futuri sviluppi positivi.

### Abstract

In his article published in 1984 in English and now for the first time translated into Italian according to the critical edition of the inedited German original, Leo Scheffczyk examines in detail the writings of Edward Schillebeeckx, which are relevant for Christology and were published until the early 1980s. For this purpose, he distinguishes a “pre-critical” early phase which differs from the main Christological works. Scheffczyk then allows his observation to fade abate while concentrating on two later smaller writings. For Schillebeeckx’ early publications, Scheffczyk acknowledges fidelity to the church doctrine according to Revelation, only placed into a new light using modern categories such as encounter, experience and humanity. In Schillebeeckx’s post-conciliar turn to critical hermeneutics, however, human experience had become decisive, accompanied by the reference to practice. The full impact is reached in his central book *Jesus. Die Geschichte von einem Leben-den* (*Jesus. An experiment in Christology*): without any methodological legitimation, the person of Jesus is unilaterally depicted as the result of an experience of early Christian communities reconstructed from modern self-understanding. Finally, Scheffczyk summarizes that Schillebeeckx does not allow a conceptual autonomy either to faith or to revelation in relation to human experience (then as well as today’s). He thus subjectively and arbitrarily re-embossed revelation and faith. Scheffczyk is sensitive to Schillebeeckx’s line of reasoning, examines mental coherence and conceptual clarity. Scheffczyk’s analysis remains remarkable, because even today there are theological images of Jesus that depend at least indirectly on such patterns of argumentation. Above all, however, Scheffczyk’s account shows how an author’s spiritual development is partly due to a prior omission of certain clarifications or suppression of questions. Scheffczyk’s study also provides a benchmark for mental response to thought movements which differ from one’s own: in doing so, legitimate concerns are affirmed, e.g. at the end of the second main part today’s importance of experience and practice. In addition, at the very end, the critical sighting is kept open for the possibility of future positive development..