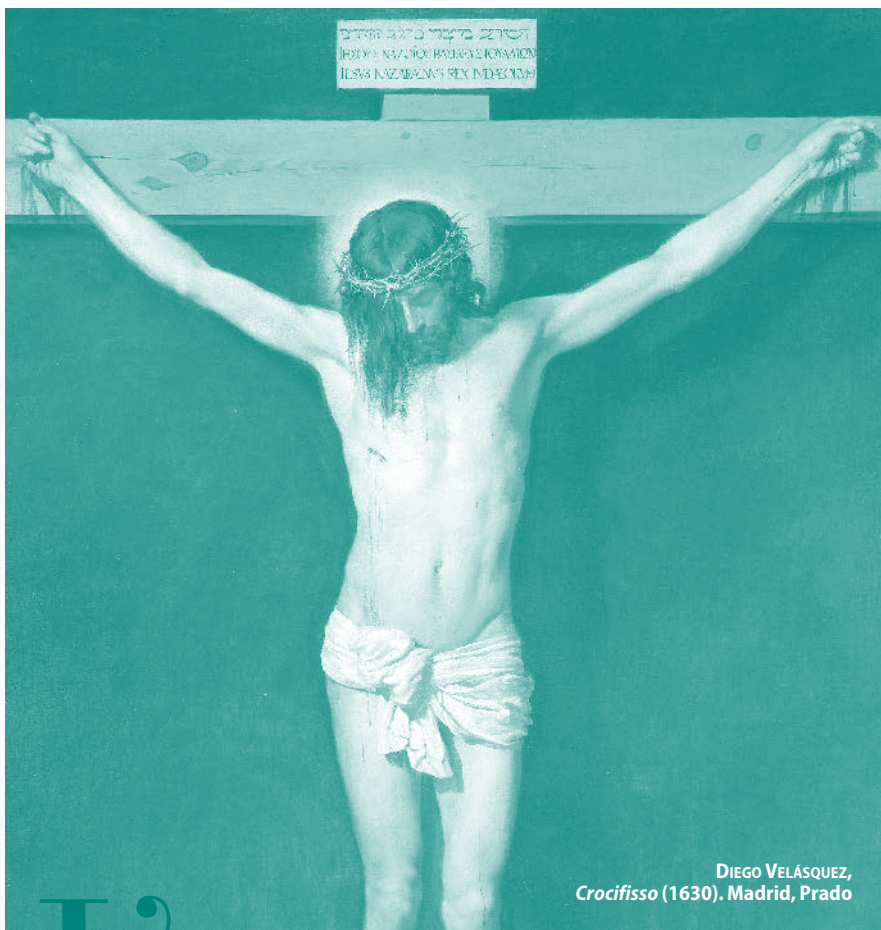


Liberare la cristologia

Teologia e filosofia. La pertinenza di una distinzione



Solamente in un *intellectus fidei* che origina dalla dossologia – dallo stupore grato – e non sacrifichi la cristologia a una necessità aprioristicamente istituita trova legittimazione una sistematica teologica in grado d'esplicitare l'interesse universale della fede cristiana nel suo impreteribile fondamento singolare.

Posta questa condizione, si comprende la netta contestazione che Holzer rivolge al modello teorico che riduce la cristologia a un *philosophème*: il teologo denuncia ogni riduzione della cristologia a principio di comprensione, di coesione e di finalizzazione di un sistema che trova la sua giustificazione al di fuori dell'evento della rivelazione.

Emblematico appare ad Holzer il piano di una *Christozentrik* che riduce l'evento cristologico al ruolo di centro di un *ordo rerum* (58), nel quale l'inaudito cristologico viene riassorbito in una prospettiva cosmologica: «La teologia cristiana si rifiuta di far coincidere le regole della sua economia con un'immagine totale del mondo, derivata da una protologia intemporale e super-essenziale, gerarchizzata secondo una gradazione di conii» (21).

Filosofia trionfante

A fronte di una cristologia integrata in una scienza generale di Dio e dell'uomo, e imperniata su di un concetto a priori di rivelazione – l'idea dell'uomo-Dio – avente la funzione – per dirla alla Schelling – di una *Critica di ogni rivelazione*, obiettivo dello studio di Holzer è di decostruire il sequestro della cristologia a opera della filosofia, ovvero il trionfo del filosofico sul teologico (25).

In questione è il superamento dell'approccio che assegna alla teologia

L'ampio saggio di Vincent Holzer,¹ docente presso l'Institut catholique di Parigi, titolare della cattedra di Filosofia e teologia «Dominique Dubarle», nonché membro ordinario della Pontificia accademia di teologia, offre una dottrina ricostruita storicamente orientata da una marcata preoccupazione teorica.

Tesi centrale del libro è che compito qualificante del discorso teologico è assumere la cristologia come principio fondamentale e architettonico del suo sviluppo. È la cristologia pertanto a costituire l'*angle unificateur* (17) anche del rapporto tra il sapere critico della fede e la filosofia: la pertinenza della distinzione tra teologia e filosofia trova determinazione in rapporto alla cristologia.

la mera funzione di fornire la *materia* e alla filosofia il ruolo di una concettualizzazione che assorba la novità indeducibile dell'evento (21).

Non è possibile restituire in breve la ricchezza del panorama storico offerto da Holzer del processo di razionalizzazione che mette a rischio l'originalità del *kerygma* cristiano. Mi limito a mettere in rilievo una linea che prende avvio dall'emergenza moderna – in particolare con Scoto e Suarez – di una scienza trascendentale come scienza dell'ente in quanto ente, la quale propugna una concezione univocista dell'universale e fa dipendere il discorso cristologico da ragioni metafisiche necessarie.

Nella cristologia del mediatore proposta da Malebranche (una teologia dell'uomo-Dio dipendente dall'attributo divino dell'infinità) Holzer ravvisa uno scotismo radicalizzato. Analoga riduzione viene rilevata nella concezione demiurgica proposta da Schelling, circa la mediazione esercitata dal Figlio nella genesi del mondo.

La realizzazione compiuta di una cristologia divenuta filosofema si deve a Hegel:² l'idea divina è il nome concettuale della Trinità, della vita divina nella sua immanenza eterna e nella sua manifestazione fenomenologica temporale (37s). La convinzione espressa da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, che «la filosofia è la teologia» è del tutto coerente a un pensiero dell'assoluto al quale la cristologia apporta solamente una conferma fenomenica seconda e derivata (249).

Da Schleiermacher a Strauss il rilievo metafisico della storicità di Gesù viene considerato un mero rivestimento, necessario ad articolare l'intuizione (la personalità di Gesù) all'idea che la supera e che ne norma la forza di obbligazione. Il principio di postulazione nell'ordine dell'agire morale garantisce sia l'idea dell'uomo-Dio sia il carattere di impressione totale che la personalità di Gesù suscita: «La cristologia divenuta filosofema si nutre (...) dell'articolazione tra l'intuizione e il concetto» (34), ma è il concetto a subordinare l'intuizione.

Significativa è la diastasi che si consolida nella seconda modernità, tra *Historie* e *Geschichte*: la vera fede non può avere un contenuto finito e contingente e la dottrina cristologica deve essere con-

cepita in modo tale che la scienza storica non possa dichiararle guerra.³

Particolare attenzione dedica Holzer al neoscotismo che vede realizzato nella cristologia trascendentale di K. Rahner. Con l'intento di superare l'estrinsecismo, Rahner fa leva sul *Vorgriff* (la pre-apprensione dell'infinità dell'essere), l'atto dello spirito che riconduce a sé e produce per sé l'unità del mondo, mediante un concetto d'essere universalmente valido (che ospita la distinzione tra finito e infinito), conseguito mediante una *reditio subjecti in seipsum*. Sotto la cifra della struttura simbolica del reale viene così elaborata una ontologia generale (*allgemeine Ontologie*) che riconduce la cristologia al dominio di una teoria critica della conoscenza.

Una critica a Rahner e una domanda: quale compito per la ragione?

Rispetto alla ricostruzione proposta da Holzer, ci si chiede come sia possibile sottrarsi all'abbraccio mortale del razionalismo – pure nella versione dello storicismo – senza per questo liquidare l'interrogazione radicale della filosofia?

Per dirla altrimenti e facendo ricorso ad una espressione cara a von Balthasar: è possibile – e a quali condizioni – *riguardare una filosofia a partire dalla teologia*,⁴ salvaguardando allo stesso tempo l'originalità del discorso teologico e la specifica autonomia dell'argomentazione filosofica?

Per ovviare a una cristologia soggiogata (*maîtrisée*) dalla filosofia (128-135) non basta appellarsi allo scarto (52) tra il significato teologico-dogmatico della fede rispetto all'orizzonte delle categorie filosofiche utilizzate. In questa ipotesi, infatti, la filosofia sarebbe ridotta a mera scienza ausiliaria (assisteremo così a un paradossale rovesciamento del difetto imputato al modello di una cristologia ridotta a filosofema) e, in nome dell'originalità del discorso della fede, il superamento della non distinzione verrebbe conseguito a prezzo di una separazione.

La teologia deve piuttosto pensare il *logos* di questo scarto, senza temere l'assorbimento della cristologia in un sistema della ragione. Non è proprio tematizzando questo *logos* che viene alla luce la ragione intrinseca alla teologia dell'autonomia della filosofia?

L'implosione della ragione nel sistema della rappresentazione (*Vorstellung*) ha la sua radice, secondo Holzer, nell'*abductio mentis a sensibus*. Nella sua denuncia sono posti i termini di una sfida da cogliere: riscattare l'interrogazione filosofica sulla verità dalla deriva razionalistica mediante il riconoscimento del rilievo ontologico dell'esperienza nella sua effettività incarnata.

In questa direzione appare fecondo l'apporto della linea fenomenologico-ermeneutica del pensiero contemporaneo: la coppia mente-sensi deve essere ricompresa nell'orizzonte sintetico di una libertà in azione. In nome del superamento della restrizione rappresentazionistica non si deve rinunciare al principio moderno del soggetto: la crisi dell'ideale fondazionale è la crisi di una concezione della verità come il corrispettivo di un soggetto trasparente e sicuro di sé.

Ciò che si deve discutere è appunto la radice della figura intellettualistica: un ideale dell'evidenza garantita *a monte* della responsabilità della libertà e del dramma della storia.⁵ La questione è se l'istanza ontologica (della verità e della sua universalità) e l'istanza storica (dell'originalità dell'azione) siano contrapposte. È in rapporto a questo chiarimento che si decide lo statuto (aprioristico?) del trascendentale.

Holzer diffida del lemma «ontologia della storicità», perché teme una risoluzione hegeliana. Non resta che rassegnarsi all'antinomia? Allorquando il teologo, con Michel Henry, sostiene che: «Il metodo dell'ontologia è fenomenologico» (50), si può porre l'interrogativo se, per riconoscere il valore ontologico dell'effettività dell'esperienza, il linguaggio dello svelamento (*dévoilement*, 51) sia adeguato.

Per sciogliere l'abbraccio fatale tra istanza ontologica e deriva intellettualistica si deve ripartire dall'interrogativo: «Che cosa significa che il fenomeno detiene una portata ontologica?». Per dirla nei termini della filosofia prima: il registro manifestativo onora la forma reale del fondamento incondizionato?

Nella (doverosa) contestazione della deduzione della cristologia a partire da un divino che si autocostruisce,⁶ Holzer rivendica l'originarietà «dell'atto mediante il quale [il divino] si esprime e si dona» (140). Prima di prendere in esame lo specifico significato cristologico di

questo atto, se ne può ricavare un'indicazione metodologica più generale: per superare il modello rappresentazionistico dell'evidenza si debbono tematizzare le condizioni *effettive* della costituzione della verità.

La libertà umana

L'interrogativo fondamentale riguarda il tipo d'implicazione del soggetto. Il modello della *Vorstellung* riduce l'attuazione soggettiva a un'adeguazione che rimane esterna all'oggettività appresa. Eppure è proprio nel riconoscimento del rilievo non semplicemente ontico-categoriale dell'attuazione soggettiva che si decide il destino non-idealistico della fenomenologia.

In una concezione epifanica del primato della manifestazione l'effettività dell'azione non è determinante sul piano veritativo-ontologico. Ne dà riprova lo sdoppiamento della categoria di storicità: da una parte, in capo a un'assolutezza posta a monte di un atto che rimane irrilevante; dall'altra, attinente al regime del senso considerato esterno alla verità incondizionata.

Si tratta di due varianti del medesimo dispositivo disgiuntivo. Il primato dell'*a priori* fatto valere separatamente dall'*a posteriori* dell'attuazione che autorizza, rimane formalistico (a-storico); però il primato dell'effettività fatto valere in contrapposizione all'*a priori* rimane pragmatico.

In questi rilievi s'intravede la tesi che vorrei rilanciare: un'intelligenza post-razionalistica dell'esperienza umana non è guidata da un modello della rappresentazione ma della *correlazione*: il primato della verità ha il valore di una precedenza instauratrice, perché il suo riconoscimento non si colloca all'esterno dell'appello che lo suscita.

La sintesi veritativa ha certamente lo statuto di una *adaequatio*, ma proprio in quanto assume il carattere di una *vocatio* (di una manifestazione che appella) che intenziona un'*actio*, nella quale è in gioco l'essere proprio perché è implicato il soggetto stesso. A questo proposito ci si può ricollegare alla suggestione di Heidegger in *Sein und Zeit*, secondo la quale il *Dasein* è un poter-essere che determina la verità del *Sein*.

Al cuore della questione metafisica (ch'è la questione fondamentale della ve-

rità) si dà una questione antropologica: la questione dell'unicità di ogni soggetto.

Una filosofia prima deve essere una filosofia dell'azione, che non oblitera l'effettività dell'autodeterminazione (autorizzata) della libertà. L'autonomia del momento riflessivo-concettuale non conclude ad alcuna deduzione; però questa autonomia orienta verso un modello *drammatico* dell'evidenza, perché il senso che l'assoluto incondizionato assume per la libertà finita non s'istituisce al di fuori del loro intreccio. Per ciò si può dire che la libertà vive di un dispositivo di *elezione* e di *ri-conoscimento*. È la filosofia a dirlo.

L'universale concreto

Quando la cristologia diviene metafisica, il punto di vista metafisico-razionale decide dell'interpretazione della Scrittura (44). Mette conto sostenere sull'implicito della contestazione mossa da Holzer, ovvero che il canone metodologico della teologia deve essere conforme alla forma biblica della verità.⁷

Altrimenti: «Se, per assurdo, la tesi delle *rationes necessariae* concepisse la cristologia come una forma di espressione puramente derivata, la filosofia avrebbe avuto il sopravvento sulla teologia» (241).

Ora, però, ci si chiede: pur rigettando la risoluzione razionalistica della verità della Scrittura, è possibile – e come? – mostrare il rilievo speculativo della Scrittura?

L'interrogativo muove dal presentimento di un rischio: che l'appello alla forma dossica della fede cristiana concluda a un ripiegamento positivistic. Il filo rosso dell'opera di Holzer è che il *novum* cristologico non può essere incluso (tanto meno rinchiuso) nell'universale della rappresentazione religiosa, e nemmeno in quella giuridica, culturale o mistica.

Si deve dire che nella cristologia non si dà l'incarnazione dell'universale, ma un'esistenza singolare nella quale l'universale della legge e della giustizia s'incarna nella forma di una pienezza che non è né preceduta, né obbligata da altro che da sé stessa.⁸ Però, una teologia fedele al suo principio (al principio della fede) deve pensare la cristologia in modo conforme all'ordine della sua fenomenalità, cioè seguendo l'atto (l'effettività sto-

rica, l'insieme delle relazioni fattuali) mediante il quale la verità cristologica si realizza e si manifesta.

Non basta infatti rivendicare con Barth che le proposizioni di fede – *Gesù è il Signore, Gesù è il figlio di Dio* – sono analitiche (poggiano su sé stesse) e non sintetiche.

In termini propositivi, come si ricordava sopra, il compito può essere così tracciato: la tradizione teologica che vuol sottrarsi a ogni forma di deduzione della cristologia da un divino che si autocostruisce nella sua differenza *non* può pensare la verità cristologica *indipendentemente dall'atto mediante il quale si esprime e si dona* (140).⁹ Contro ogni riduzione concettuale della *veritas fidei* e della carne del *Logos* (142-148) compito fondamentale della teologia è di tematizzare il dinamismo intrinseco di tale atto.

In forma sintetica si può esprimere in questi termini: la cristologia cristiana (*versus* cristologia della ragione) «non consiste nell'affermazione della sola incorporazione del *Logos*, ma dell'incarnazione singolare della Legge-Torah nella parola e nell'esistenza di colui che la porta e l'apre all'universalità di una promessa inclusiva» (143).

Nella linea trascendentale scotista Holzer ravvisa il rischio di obliare la successione degli atti (la distensione reale delle relazioni fattuali) corrispondente al volere grazioso di Dio, in nome di una univocità della grazia stabilita su di un piano ontologico a priori (203). Vengono citate come figure emblematiche di questa riduzione K. Rahner, come anche il tentativo di integrare la cristologia in una filosofia critica della conoscenza a opera di M. Henry.¹⁰

Quando la rivelazione viene alleggerita del suo contenuto economico, per legarsi a un principio dell'*arché*, tende a disgiungersi dal suo significato teologico (249).

Ma come spiegare la via economica della costituzione del discorso teologico? La logica della continuità viene spezzata in nome di una asimmetria originaria, la quale però dispiega un'energia instauratrice.

Tematizzare le modalità di questa instaurazione/implicazione è condizione per svincolarsi da una contrapposizione – intrinsecismo *versus* estrinseci-

simo – che farebbe cadere la teologia nella trappola d'identificare la fede con la rappresentazione dottrinale.

Secundum Scripturas

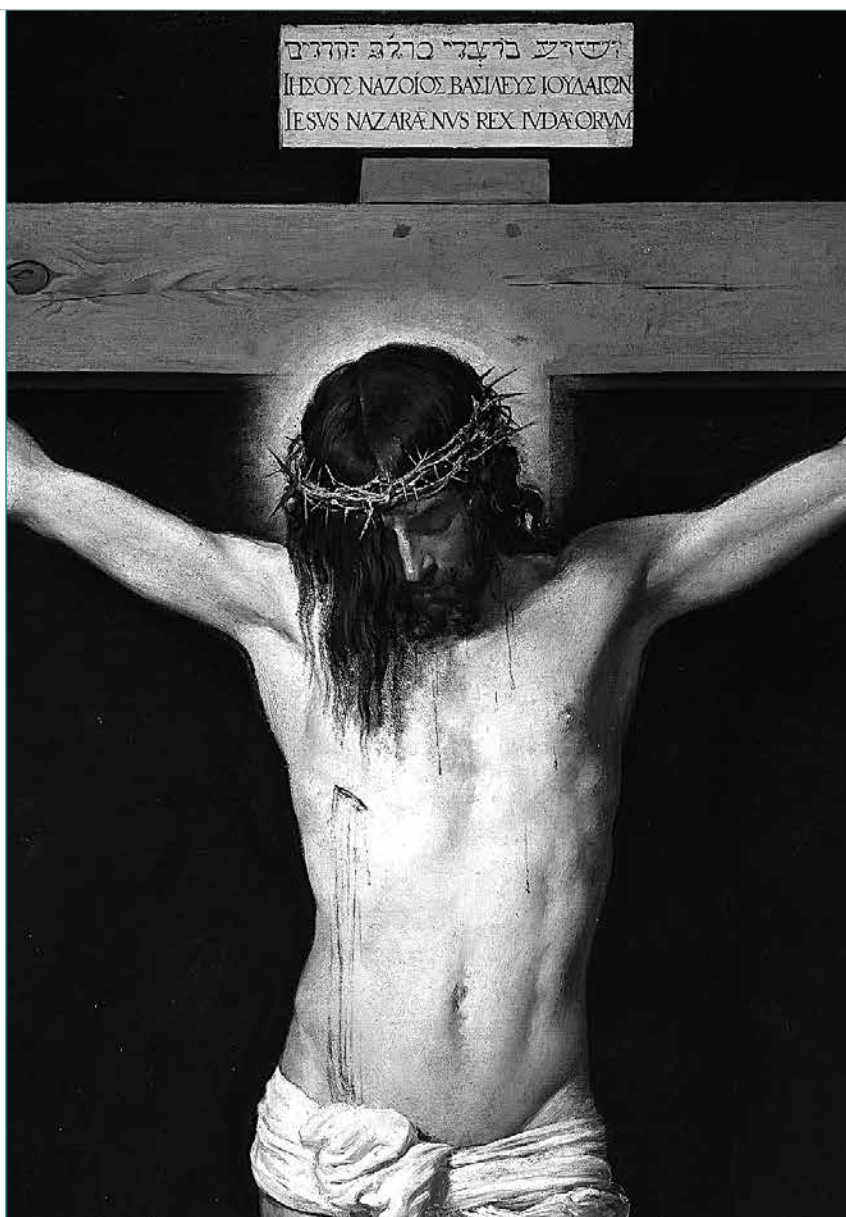
Il ritmo fondamentale di una *theologia secundum Scripturas* è scandito dal rapporto tra creazione e incarnazione. Dalle differenti articolazioni di tale rapporto discendono modelli cristologici che non onorano allo stesso modo l'economia della rivelazione.

In particolare Holzer ravvisa nell'attrazione dell'incarnazione nel disegno della creazione il tentativo di elaborare una cristologia a priori, racchiusa in un *ordo universalis*. Anche quando l'incarnazione viene proposta come il doppio mimetico dell'atto di generazione intratrinitario, il paradosso cristologico viene neutralizzato (120s). Nonostante il richiamo alla *Faktizität*, analogo trascendentalismo viene rilevato nella proposta barthiana di subordinare la creazione all'Alleanza, in ragione del principio quasi assiomatico dell'elezione eterna di Gesù Cristo (168s; 292).

A partire da questi rilievi si può raccogliere una preziosa indicazione di metodo: per superare la sterile alternativa tra l'apriorismo di una teologia *remota Scriptura* (senza la Scrittura) e il rinvio acritico (positivistico) all'evento, si deve mettere a tema la *ratio* intrinseca alla distinzione necessaria tra creazione e incarnazione nella loro correlazione originaria, ossia la mediazione antropologica essenziale all'effettività storica di Dio.

Nell'*ordo revelationis*, la nozione di *mediazione* riveste un doppio significato: da un lato segnala il carattere incondizionato dell'iniziativa di Dio (l'elezione come verità della creazione e il dono del Figlio come pienezza del tempo costituiscono le realizzazioni fondamentali dell'asimmetria originaria della grazia): l'iniziativa di Dio è dis-continua, cioè sottratta a ogni logica di maggiorazione, come anche dell'eccesso.

Dall'altro, *allo stesso tempo*, la nozione di mediazione sta a dire che l'azione umana non viene superata nell'evento dell'autorivelazione di Dio. Della rilevanza dell'attuazione antropologica sul piano teologico l'evento di Gesù di Nazaret è realizzazione compiuta e definitiva: in lui non si dà mera comparazione



analogica di nature, ma un'effettiva interazione.¹¹

L'insistenza sul *paradosso* cristiano potrebbe celare ancora un apriorismo. Analogo rischio in una *ontologia crucis* disancorata da una *ontologia vitae Jesu*, perché neutralizza la storia di Gesù, ricapitolandola come forma di un dramma intradivino. La novità cristologica non può essere compresa solamente in termini epifanici.

Non basta appellarsi alla differenza ontologica – avvicinandola alla differenza nella composizione reale di essere ed essenza, come fa von Balthasar – per liberare lo spazio del dono inaudito di Dio, perché si rimarrebbe in un orizzonte neo-platonico, di una partecipazione *dall'alto*.

Confessando Gesù morto e risorto *secondo le Scritture*, il *kerygma* riconosce

che il processo storico è costitutivo della sua novità: la temporalità dalla creazione detiene il valore di una anticipazione reale. Il *logos tou staurou* non si manifesta al di fuori di questa trama.

Giustamente Holzer rinvia al tema soteriologico come banco di prova di una cristologia che voglia proporsi come fedele alla Scrittura: «La soteriologia cristiana non poggia su di una logica di continuità, di perfezionamento o di riempimento. *Bisognerebbe che il dono non si mutasse surrettiziamente in un trascendentale*» (425s). L'autonomia e l'incondizionatezza dell'autorivelazione di Dio è certamente *articuluis stantis vel cadentis soteriologiae*, ma a condizione di pensare la forma propria (l'economia) della sua realizzazione.

Come intendere la *reconnaissance mutuelle* nell'incontro reso possibile per

e dalla grazia? Nelle poderose sintesi dogmatiche del periodo moderno Holzer ravvisa il limite di un accostamento. Ma anche la formula balthasariana dell'estasi bilaterale¹² lascia intendere un fronteggiamento statico.

Il Gesù storico

«Comprendere Gesù non in termini di natura, ma per rapporto alla totalità della storia (sotto Ponzio Pilato) non è un'opzione, ma un vincolo imposto al discorso della fede». ¹³ Le formulazioni patristiche del *connubium* e dell'*admirabile commercium* di Dio con l'uomo debbono essere comprese entro la drammatica delle libertà di Dio e dell'uomo. Tale mi sembra il rilievo speculativo del principio di creazione: l'iniziativa incondizionata di Dio crea una alterità senza riassorbirla, fondando una responsabilità le cui determinazioni non rimangono semplicemente *ad extra* del *thelema theou* (del disegno d'amore della sua volontà, cf. *Ef* 1,5).

L'assunto barthiano citato a p. 294: «Si dà un cammino dalla cristologia verso l'antropologia, ma non si dà un cammino dall'antropologia verso la cristologia», è inoppugnabile nella misura in cui segnala una asimmetria; ma questa enunciazione si espone al soprannaturalismo allorquando sottace il valore di anticipazione che l'evento cristologico con-

ferisce all'azione umana, reale, secondo le Scritture, dalla creazione. Il rilievo speculativo (universale) dell'evento cristologico si manifesta non nell'abbandono, ma nella riformulazione in chiave drammatica dell'istanza ontologica.¹⁴

In Gesù, Dio si rivela non solamente come differente *dall'uomo*, ma anche come l'altro *dell'uomo*. «Il medio antropologico non è facoltativo, poiché esso costituisce una componente essenziale della verità cristologica e della sua identità con la verità eterna di Dio». ¹⁵ Ciò che si trova al cuore della fede – la forma critica della salvezza – rivela la dignità teologica della nostra umanità.

L'appello di Holzer a una teologia post-metafisica non può significare la rinuncia a esplicitare le condizioni di universalità dell'evento di rivelazione sul piano dell'accertamento critico delle condizioni di istituzione della verità. La *ratio* della *fides biblica* pungola la riflessione filosofica a tematizzare il regime del senso *à l'intérieur du primat de la vérité*.

Il superamento non positivistico della trascendentalizzazione della cristologia è sospeso al riconoscimento della ragione antropologica intrinseca alla ragione teologica; così come per ovviare alla figura razionalistica del trascendentale non si deve obliterare il rilievo ontologico dell'attuazione antropologica

nella costituzione della verità. Una *theologia etsi Christus non daretur* è correlativa ad una *metaphysica etsi homo non daretur*.

Quale paradigma per una distinzione della filosofia dalla teologia che non concluda a una separazione e nemmeno si areni in un parallelismo? Come si può mostrare che per il filosofo «il teologo è un partner e non un censore» (254)?

Ciò che per la fede cristiana ha valore d'argomento è una storia disponibile come una narrazione. Ora, la forma testimoniale della rivelazione assegna un rilievo veritativo – non semplicemente manifestativo – alla storicità dell'azione umana («creazione» è il nome di una fede nell'istituzione di un'autentica alterità). L'istanza trascendentale relativa a questa implicazione è un'ontologia della relazione, il cui significato non può essere anticipato all'effettività della sua realizzazione.

La fede non è in carico alla filosofia, ma ciò di cui la filosofia s'incarica – l'antropologia – è essenziale per il realismo della rivelazione. La questione epistemologica della necessaria distinzione tra filosofia e teologia nella reciproca autonomia è relativa al riconoscimento che la finitezza umana non viene superata nell'evento di Dio.

Massimo Epis

¹ V. HOLZER, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophie* «Philosophie & théologie», Cerf, Paris 2017. I numeri che compaiono tra parentesi tonde si riferiscono alla paginazione originale del testo.

² «Hegel riconduce in modo immediato l'insegnamento di Cristo a una forma superiore di espressione, quella che consiste precisamente nell'incarnare l'idea divina, non tanto per ragioni attinenti all'ordine proprio del discorso della fede, ma per ragioni che si situano sul piano della scienza, ovvero di una ricerca dei principi del sapere e del suo sviluppo. Quest'atto di integrazione della cristologia nell'avvenimento possibile di una scienza dell'universale s'esplica in modo sorprendente nel fatto che nell'uomo-Dio la perfetta adeguazione tra il concetto e l'essere diviene storicamente manifesto (*geoffenbart*), dopo essere stato posto come evidente nell'assoluto» (38).

³ Sull'accusa di distruzione del cristianesimo come religione da parte di un pensiero liberale approdato ad una *gesuologia* (a causa della dissezione della cristologia, l'evento di Gesù viene considerato più sul piano di alcune parole, dal tenore di aforismi e sentenze; cf. 254) è illuminante la sarcastica diagnosi di Nietzsche citata alle pp. 134s.

⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Lethielleux – Culture et vérité, Paris – Namur 1983, 175-187.

⁵ Oppure nella totalità di una dialettica che travalica la singolarità del singolo. È significativo che, nell'epigono hegeliano della modernità, il processo dell'assoluto comporti la perdita della coscienza effettiva.

⁶ Come si legge nella *Fenomenologia dello Spirito* (141), l'idea hegeliana d'incarnazione si separa dalla sua fonte cristologica, legandosi a un assoluto pre-formato e sviluppando una traiettoria autonoma, dettata dal ritmo della dialettica.

⁷ Addirittura, nella nota 1 di p. 149 si fa appello a un ritorno alla Scrittura

al quale viene associato un progressivo abbandono delle sole categorie della metafisica.

⁸ «Il dono non è un trascendentale a partire dal quale sarebbe possibile operare una sintesi tra l'autotrascendenza umana e il dono di Dio che la compie» (426).

⁹ Perché, altrimenti, come accade nella grandiosa sintesi hegeliana, la cristologia non avrebbe alcuna ragion d'essere, perché Dio non sopporta alcuna esterità (cf. 142).

¹⁰ «L'assoluto di M. Henry si dona *en amont* della sua figura fenomenale e cristologica. È preformata a quest'ultima e le conferisce la sua configurazione propria» (240).

¹¹ È in questa linea interpretativa che ritengo si debbano cogliere nel loro fondamentale rilievo sistematico gli asserti di Holzer: «Per approcciarsi alla realtà della Trinità non si dà che una sola via, comandata dal principio di una economia integralmente e organicamente sviluppata» (325s). «Se la cristologia conduce alla fede trinitaria, necessariamente ne «affetterà» i contenuti dottrinali» (108).

¹² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Herlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I: Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln 1961, 118.

¹³ P. BEAUCHAMP, «L'interrogation de l'exégèse», in *Transversalités*, 73 (2000) 86.

¹⁴ È in questa accezione che si può ripensare la formulazione programmatica di A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Paris 1930, vol. I, 472, secondo cui «la teologia è una filosofia della rivelazione».

¹⁵ A. BERTULETTI, *Dio mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, 37. Le ricerche di A. De Libera hanno documentato in modo convincente la rilevanza filosofica (antropologica fondamentale) della fede cristologica nella gestazione del principio di soggettività del pensiero moderno.