

Paul Koop

INVERSE CHRISTOLOGIE NACH DER EVOLUTION

Inverse Christology According to Evolution -Cristologia inversa secondo l'evoluzione

Kosmos – Geschichte – Inkarnation – Sakrament – Vollendung

Cosmos – History – Incarnation – Sacrament – Fulfilment - Cosmo – Storia – Incarnazione –
Sacramento – Compimento

Ein Seminar-Skript aus dem 21. Jahrhundert

A Seminar Script from the 21st Century - Uno script seminariale del XXI secolo

Historisch-kritische Edition herausgegeben von

Historico-critical Edition Edited by - Edizione storico-critica a cura di

Anna Jensen

Institut für Historische Theologie, Neapel | Institute for Historical Theology, Naples

Istituto di Teologia Storica, Napoli

Mit begleitenden Materialien, Anmerkungen und Interpretationen

With Accompanying Materials, Annotations, and Interpretations - Con materiali di accompagnamento,
annotazioni e interpretazioni

Inhalt - Content - Contenuto

Inhalt - Content - Contenuto	1
Vorwort der Herausgeberin	7
PÄPSTLICHE UNIVERSITÄT GREGORIANA	9
Fakultät für Theologie	9
Institut für Fundamentaltheologie	9
Seminar-Skript (historische Edition)	9
Inverse Christologie nach der Evolution	9
Vorbemerkung zur historischen Edition	9
I. Ziel des Seminars	9
II. Methodischer Grundsatz: Inversion der Begründungsrichtung	10
1. Klassische Begründung (Schema)	10
2. Inverse Begründung (Arbeitsannahme des Seminars)	10
III. Anthropologische Grundannahme	10
IV. Aufbau des Seminars (14 Sitzungen)	11
Sitzung 1	11
Sitzung 2	11
Sitzung 3	11
Sitzung 4	11
Sitzung 5	12
Sitzung 6	12
Sitzung 7	12
Sitzung 8	12
Sitzung 9	12
Sitzung 10	13
Sitzung 11	13
Sitzung 12	13
Sitzung 13	13
Sitzung 14	13
V. Studienleistungen	14
1. Seminararbeit (ca. 25 Seiten)	14
2. Mündliche Prüfung	14
VI. Literatur (Auswahl, kommentiert)	14
VII. Abschließende Arbeitsformel des Seminars	14
§ 1 Ziel und Fragestellung des Seminars	15
§ 2 Zur Unvermeidlichkeit der methodischen Inversion	16
§ 3 Anthropologische Grundannahmen	17
§ 4 Christologie als emergente Deutungsgestalt	19
§ 5 Sakramentalität als Inkarnationskontinuität	20
§ 6 Sozialethik als Inkarnationsprüfung	22
§ 7 Eschatologie als Vollendung von Inkarnation und Geschichte	23
Anmerkungen	26
1: Zu Person und Werk von Michael Phillips	26

2: Zur Begriffsgeschichte der „inversen Christologie“	27
Anhang A: Michael Phillips – Private Notizen zur inversen Christologie	29
1. Ausgangspunkt	29
2. Zur Inversion	29
3. Christus	30
4. Präexistenz (Randnotiz)	30
5. Inkarnation	30
6. Kreuz	30
7. Auferstehung	31
8. Kirche	31
9. Sakrament (Fragment)	31
10. Letzte Notiz (abgebrochen)	32
Anhang B: Studentischer Beitrag - Epistemologie der Grenzwertsuche	33
Epistemologie der Grenzwertsuche – Vom Erkennen zum Sein	33
1. Einleitung: Erkenntnis nach der Evolution	33
2. Realität und Bewusstsein	34
3. Gegenwart als ontologischer Ort	34
4. Grenzwerte der Erkenntnis	34
5. Wahrheit als Annäherung	35
6. Eschatologische Implikation	35
7. Theologische Anschlussfähigkeit	35
8. Schlussbemerkung	36
Anhang C: Eigene Interpretation der Herausgeberin	37
Das Glaubensbekenntnis als hermeneutischer Grenztext	37
1. Das Credo nicht als System, sondern als Bewegungsform	37
2. Inkarnation als geschichtlicher Brennpunkt	38
3. Kreuz und Auferstehung als epistemische Zäsur	38
4. Geist, Kirche und Geschichte	38
5. Auferstehung und Vollendung als Grenzwert	39
6. Schlussbemerkung der Herausgeberin	39
Foreword by the Editor	40
Pontifical University of Gregorian	42
Faculty of Theology	42
Institute for Fundamental Theology	42
Seminar script (historical edition)	42
Inverse Christology according to Evolution	42
Preliminary remarks on the historical edition	42
I. Aim of the seminar	42
II. Methodological principle: Inversion of the direction of reasoning	43
1. Classical justification (schema)	43
2. Inverse reasoning (working assumption of the seminar)	43
III. Basic Anthropological Assumption	43
IV. Structure of the seminar (14 sessions)	44
Session 1	44

Session 2	44
Session 3	44
Session 4	44
Session 5	45
Session 6	45
Session 7	45
Session 8	45
Session 9	45
Session 10	46
Session 11	46
Session 12	46
Session 13	46
Session 14	46
V. Academic Achievements	47
1. Seminar paper (approx. 25 pages)	47
2. Oral examination	47
VI. Literature (selection, annotated)	47
VII. Concluding working formula of the seminar	47
§ 1 Aim and questions of the seminar	48
§ 2 On the inevitability of methodological inversion	49
§ 3 Basic Anthropological Assumptions	50
§ 4 Christology as an emergent interpretive form	51
§ 5 Sacramentality as Continuity of Incarnation	53
§ 6 Social ethics as an examination of incarnation	54
§ 7 Eschatology as the completion of incarnation and history	56
Notes	58
1: On the person and work of Michael Phillips	58
2: On the conceptual history of “inverse Christology”	59
Appendix A: Michael Phillips – Private Notes on Inverse Christology	60
1. Starting point	60
2. On inversion	60
3. Christ	60
4. Pre-existence (side note)	61
5th Incarnation	61
6th Cross	61
7. Resurrection	62
8. Church	62
9. Sacrament (Excerpt)	62
10. Last note (cancelled)	62
Appendix B: Student contribution - Epistemology of limit search	64
Epistemology of the search for limits – From knowing to being	64
1. Introduction: Knowledge after Evolution	64
2. Reality and Consciousness	65
3. The present as an ontological site	65

4. Limits of knowledge	65
5. Truth as an approximation	66
6. Eschatological Implication	66
7. Theological compatibility	66
8. Concluding remarks	67
Attachment C: The editor's own interpretation	68
The Creed as a Hermeneutical Boundary Text	68
1. The credo not as a system, but as a form of movement	68
2. Incarnation as a historical focal point	68
3. The Cross and Resurrection as an epistemic turning point	69
4. Spirit, Church and History	69
5. Resurrection and completion as a limit	69
6. Concluding remarks by the editor	70
Prefazione del curatore	71
Pontificia Università Gregoriana	73
Facoltà di Teologia	73
Istituto di Teologia Fondamentale	73
Testo del seminario (edizione storica)	73
Cristologia inversa secondo l'evoluzione	73
Osservazioni preliminari sull'edizione storica	73
I. Scopo del seminario	73
II. Principio metodologico: Inversione della direzione del ragionamento	74
1. Giustificazione classica (schema)	74
2. Ragionamento inverso (ipotesi di lavoro del seminario)	74
III. Presupposto antropologico di base	74
IV. Struttura del seminario (14 sessioni)	75
Sessione 1	75
Sessione 2	75
Sessione 3	75
Sessione 4	75
Sessione 5	76
Sessione 6	76
Sessione 7	76
Sessione 8	76
Sessione 9	76
Sessione 10	77
Sessione 11	77
Sessione 12	77
Sessione 13	77
Sessione 14	77
V. Risultati accademici	78
1. Documento del seminario (circa 25 pagine)	78
2. Esame orale	78
VI. Letteratura (selezione, annotata)	78

VII. Formula di lavoro conclusiva del seminario	78
§ 1 Scopo e domande del seminario	79
§ 2 Sull'inevitabilità dell'inversione metodologica	80
§ 3 Presupposti antropologici fondamentali	81
§ 4 La cristologia come forma interpretativa emergente	83
§ 5 La sacramentalità come continuità dell'incarnazione	84
§ 6 L'etica sociale come esame dell'incarnazione	85
§ 7 L'escatologia come compimento dell'incarnazione e della storia	87
Note	90
1: Sulla persona e l'opera di Michael Phillips	90
2: Sulla storia concettuale della "cristologia inversa"	91
Appendice A: Michael Phillips – Note private sulla cristologia inversa	93
1. Punto di partenza	93
2. Sull'inversione	93
3. Cristo	93
4. Preesistenza (nota a margine)	94
Quinta Incarnazione	94
6a Croce	94
7. Resurrezione	95
8. Chiesa	95
9. Sacramento (Estratto)	95
10. Ultima nota (annullata)	95
Appendice B: Contributo degli studenti -Epistemologia della ricerca del limite	97
Epistemologia della ricerca del limite – Dal conoscere all'essere	97
1. Introduzione: La conoscenza dopo l'evoluzione	97
2. Realtà e coscienza	98
3. Il presente come luogo ontologico	98
4. Limiti della conoscenza	98
5. La verità come approssimazione	99
6. Implicazione escatologica	99
7. Compatibilità teologica	99
8. Osservazioni conclusive	100
Allegato C: L'interpretazione personale dell'editore	101
Il Credo come testo di confine ermeneutico	101
1. Il credo non come sistema, ma come forma di movimento	101
2. L'incarnazione come punto focale storico	101
3. La Croce e la Resurrezione come punto di svolta epistemico	102
4. Spirito, Chiesa e Storia	102
5. Risurrezione e compimento come limite	102
6. Osservazioni conclusive del curatore	103

Vorwort der Herausgeberin

(Anna Jensen)

Das vorliegende Skript wurde nicht als Manifest, nicht als programmatische Schrift und nicht als Beitrag zu einer kirchenpolitischen Debatte verfasst. Es ist ein Arbeitsdokument: ein Seminarplan, ergänzt durch Vorlesungsnotizen, Randbemerkungen und Literaturhinweise. Gerade darin liegt seine historische Bedeutung.

Es stammt aus einer Epoche, in der die christliche Theologie bereits gezwungen war, die Evolution als universales Wirklichkeitsprinzip anzuerkennen, sich aber noch schwer tat, deren Konsequenzen bis in die Christologie, Sakramentenlehre und Sozialethik hinein systematisch durchzudenken. Viele Texte jener Zeit blieben entweder apologetisch defensiv oder lösten sich vorschnell von der dogmatischen Substanz des Christentums. Das hier edierte Skript wählte einen anderen Weg.

Der Seminarleiter, Prof. Dr. Michael Phillips ¹, versuchte nicht, die klassische Christologie zu „retten“, indem er sie gegen die Evolution absicherte. Ebenso wenig versuchte er, sie im Namen der Moderne aufzulösen. Stattdessen nahm er eine methodische Umkehr vor, die er selbst nicht programmatisch, sondern pragmatisch vollzog: Er begann nicht bei Gott, sondern bei der Geschichte der Welt, bei Kosmos, Leben, Bewusstsein und menschlicher Existenz – und fragte erst von dort aus nach Christus.

Diese Umkehr ist der Grund, warum spätere Interpreten von einer „inversen Christologie“ ² gesprochen haben. Der Begriff selbst findet sich im Skript nur randständig. Umso deutlicher tritt jedoch das zugrunde liegende Denkmodell hervor: Christus erscheint nicht als metaphysische Voraussetzung der Welt, sondern als geschichtlicher Kulminationspunkt, als personale Verdichtung eines offenen evolutiven Prozesses. Erlösung wird nicht gegen Geschichte gedacht, sondern als deren Vollendung.

Aus heutiger Sicht mag diese Perspektive selbstverständlich erscheinen. Zur Zeit der Entstehung des Skripts war sie es nicht. Die Spannung, in der sich der Text bewegt, ist an vielen Stellen spürbar: die Sorge, den Realismus der Sakramente zu verlieren; die Abwehr eines rein symbolischen Christentums; zugleich die entschiedene Distanz zu augustinischen Defizitmodellen und calvinistischen Prädestinationslogiken, die die Moderne – oft in säkularer Gestalt – weiterhin prägten.

Besonders bemerkenswert ist, dass das Skript die soziale Praxis der Kirche nicht als Anwendungsfeld einer fertigen Theologie behandelt, sondern als deren inneren Prüfstein. Diakonie erscheint hier nicht moralisch, sondern ontologisch: als Frage nach der Inkarnationsfähigkeit menschlicher Existenz unter historischen Bedingungen. Diese Perspektive erklärt, warum Armut nicht romantisiert, aber auch nicht moralisch funktionalisiert wird, und warum die Sakramente nicht vom Weltvollzug getrennt werden können, ohne ihren Sinn zu verlieren.

Dass dieses Seminar an der Päpstlichen Universität Gregoriana stattfinden konnte, ist kein Zufall. Es dokumentiert eine kurze Phase institutioneller Offenheit, in der neue Denkwege erprobt wurden, ohne sofort systematisch vereinnahmt oder verurteilt zu werden. Zugleich

erklärt diese Offenheit, warum das Skript lange unbeachtet blieb: Es passte weder in restaurative noch in progressistische Schablonen.

Die Herausgabe dieses Textes verfolgt kein theologisches Programm. Sie ist ein historischer Akt. Das Skript zeigt, wie Theologie aussah, als sie noch darum rang, die Welt nicht zu verlieren, um Gott zu retten – und Gott nicht zu verlieren, um der Welt gerecht zu werden. In diesem Ringen liegt seine bleibende Aktualität.

Ob die hier entworfene inverse Christologie eine tragfähige Gestalt des christlichen Denkens bleibt, ist nicht Sache dieser Edition zu entscheiden. Sicher ist jedoch: Wer die theologischen Auseinandersetzungen des späten Übergangszeitalters verstehen will, kommt an diesem Dokument nicht vorbei.

Neapel, im 22. Jahrhundert
Anna Jensen

PÄPSTLICHE UNIVERSITÄT GREGORIANA

Fakultät für Theologie

Institut für Fundamentaltheologie

Seminar-Skript (historische Edition)

Inverse Christologie nach der Evolution

Kosmos – Geschichte – Inkarnation – Sakrament – Vollendung

Seminarleiter:

Prof. Dr. Michael Phillips
(Oxford / Rom)

Semester:

Sommersemester (ca. Mitte 21. Jh.)

Vorbemerkung zur historischen Edition

(Herausgegeben von Anna Jensen, Institut für Historische Theologie, Neapel, 22. Jh.)

Das vorliegende Skript wurde Jahrzehnte nach den im Epilog von *Die letzte Freiheit* beschriebenen Ereignissen in den Archiven der Gregoriana aufgefunden.

Es dokumentiert einen frühen Versuch, **Christologie, Sakramentenlehre und Sozialethik systematisch auf die Evolutionswirklichkeit zu beziehen**, ohne den katholischen Dogmenbestand aufzulösen.

Seine Bedeutung liegt weniger in einzelnen Thesen als in der **methodischen Umkehr der Begründungsrichtung**, die später als „inverse Christologie“ bezeichnet wurde.

I. Ziel des Seminars

Das Seminar verfolgt **kein apologetisches**, sondern ein **fundamentaltheologisches** Ziel:

Die Studierenden sollen lernen, die Christologie **nicht mehr von metaphysischen Vorentscheidungen**, sondern von der **realen Geschichte des Kosmos, des Lebens und des Bewusstseins** her zu denken.

Dabei wird ausdrücklich vorausgesetzt:

- die Anerkennung der Evolution als **universales Wirklichkeitsprinzip**
- die bleibende Geltung des **trinitarischen und inkarnatorischen Dogmas**
- die reale Gegenwart Christi in **Sakrament, Kirche und Geschichte**

II. Methodischer Grundsatz: Inversion der Begründungsrichtung

1. Klassische Begründung (Schema)

Logos → Schöpfung → Geschichte → Christus → Kirche

2. Inverse Begründung (Arbeitsannahme des Seminars)

Kosmos → Leben → Bewusstsein → Geschichte → Jesus von Nazareth → Christus → Kirche → Sakrament → Vollendung

Wichtig:

Diese Inversion ist **keine Leugnung** der Präexistenz Christi, sondern eine **epistemische Umkehr**:

Nicht *von Gott her* wird die Welt erklärt,
sondern *in der Welt* wird Gott als Christus erkennbar.

III. Anthropologische Grundannahme

Der Mensch wird im Seminar **nicht primär** verstanden als:

- Sünder
- Mängelwesen
- defizitäres Subjekt

sondern als:

inkarnationsfähiges, geschichtliches, unfertiges Wesen,
dessen Bestimmung nicht Rückkehr, sondern **Vollendung** ist.

Diese Annahme ist **entscheidend**, um:

- Augustinische Defizitontologie
- calvinistische Erwählungslogik
- säkularen Funktionalismus

gleichermaßen zu vermeiden.

IV. Aufbau des Seminars (14 Sitzungen)

Sitzung 1

Einführung: Warum Christologie nach der Evolution unvermeidlich ist

- Krise der klassischen Metaphysik
- Evolution als theologischer Ernstfall
- Grenzen von Neo-Scholastik und Liberaltheologie

Pflichtlektüre:

– Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Auswahl)

Sitzung 2

Augustinus und der Verlust der kosmischen Theosis

- Abwendung von der östlichen Vergöttlichung
- Schuld, Wille, Innerlichkeit
- Folgen für westliche Erlösungslehre

Sitzung 3

Thomas von Aquin – Substanz, Akt und Möglichkeit der Evolution

- actus essendi
- Substanz ≠ Materie
- Warum Thomas nicht widerlegt, sondern **neu gelesen** werden muss

Sitzung 4

Luther, Calvin und die Entkosmisierung der Erlösung

- Rechtfertigung ohne Kosmos
- Prädestination und Moderne

- Übergang in säkularen Calvinismus

Sitzung 5

Giordano Bruno: Unendlicher Kosmos – endliche Theologie

- Dynamisches Sein
- Gott nicht außerhalb, sondern in der Entfaltung
- Grenzen und Chancen

Sitzung 6

Existentialisierung: Edith Stein und Peter Wust

- Person als Prozess
- Endlichkeit, Unsicherheit, Wagnis
- Glaube nicht als Besitz, sondern als Bewegung

Sitzung 7

Teilhard de Chardin: Kosmogenerese – Noogenerese – Christogenerese

- Christus als Omega
- Evolution als Heilsgeschichte
- Kritik und bleibende Tragfähigkeit

Sitzung 8

Ilia Delio: Emergenz, Trinität und relationale Ontologie

- Gott als Beziehungsdynamik
- Ende des statischen Theismus
- Anschlussfähigkeit an Naturwissenschaft

Sitzung 9

David Deutsch und die Evolution des Wissens

- Popperianische Offenheit
- Wahrheit als Fehlerkorrektur

- Bedeutung für Fundamentaltheologie

Sitzung 10

Carsten Bresch und die biologische Geschichtlichkeit

- Leben ohne Teleologie – aber nicht ohne Richtung
- Anschluss an theologische Anthropologie

Sitzung 11

Sakramente I: Transsubstantiation evolutiv gelesen

- Thomas ohne Physikalismus
- Substanz als Seinsmodus
- Eucharistie als Verdichtung der Inkarnation

Sitzung 12

Sakramente II: Apostolische Sukzession, Diakonie, reale Gegenwart

- Sukzession als Inkarnationskontinuität
- Diakonie als sakramentaler Vollzug
- Warum Symbolismus unzureichend ist

Sitzung 13

Soziallehre: Armut, Gerechtigkeit und Inkarnationsfähigkeit

- Evangelische Armut (Tugend)
- Strukturelle Armut (Inkarnationshemmung)
- Abgrenzung von Calvinismus und Ökonomismus

Sitzung 14

Eschatologie: Omegapunkt, Auferstehung, Vollendung

- Keine Rückkehr biologischer Prozesse
- Auferstehung als Wiederherstellung personaler Inkarnation
- Christus als endzeitliche Kohärenz aller Geschichte

V. Studienleistungen

1. Seminararbeit (ca. 25 Seiten)

Mögliche Themen:

- „Transsubstantiation nach der Evolution“
- „Armut als Tugend und als Strukturproblem“
- „Christus als Omegapunkt – Mythos oder Dogma?“
- „David Deutsch und die Offenheit der Offenbarung“
- „Teilhard de Chardin und die Zukunft der Sakramentalität“

2. Mündliche Prüfung

Schwerpunkt:

- methodische Inversion
- Verhältnis von Dogma und Geschichte
- Sakramentalität ohne Symbolismus

VI. Literatur (Auswahl, kommentiert)

Primär:

- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* (selektiv)
- Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*
- Ilia Delio, *The Emergent Christ*
- Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*

Ergänzend:

- David Deutsch, *The Beginning of Infinity*
- Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung*
- John Polkinghorne, *Science and Christian Belief*
- Frank Tipler, *The Physics of Immortality*
(kritisch: theologisch heuristisch, physikalisch problematisch)

VII. Abschließende Arbeitsformel des Seminars

Christus ist nicht der metaphysische Ausgangspunkt der Welt, sondern ihr geschichtlicher Kulminationspunkt.

Die Sakramente sind keine Symbole,
sondern reale Verdichtungen dieser Inkarnation
in einer evolutiven, auf Vollendung hin offenen Wirklichkeit.

§ 1 Ziel und Fragestellung des Seminars

Dieses Seminar setzt keine neue Christologie voraus. Es setzt vielmehr voraus, dass die klassische Christologie – so, wie sie in der westlichen Theologie tradiert wurde – **unter den Bedingungen eines evolutiven Weltverständnisses nicht mehr voraussetzungslos verständlich ist.**

Die Studierenden sollen daher nicht lernen, *wie* Christologie zu verteidigen sei, sondern **wie sie heute überhaupt noch begründet werden kann**, ohne entweder hinter die Erkenntnisse der Naturwissenschaften zurückzufallen oder den dogmatischen Gehalt des christlichen Glaubens in bloße Symbolik aufzulösen.

Die leitende Fragestellung des Seminars lautet daher:

Wie kann Christus als der Sohn Gottes bekannt werden, wenn die Welt nicht statisch geschaffen, sondern geschichtlich geworden ist?

Diese Frage ist nicht apologetisch gemeint. Sie richtet sich weder gegen die Evolution noch gegen das Dogma. Sie nimmt vielmehr ernst, dass eine Theologie, die Evolution lediglich *hinzu­fügt*, ohne ihre eigenen Begründungswege zu überprüfen, **methodisch inkonsequent** bleibt.

Ausgangspunkt des Seminars ist die Einsicht, dass Evolution nicht nur eine biologische Theorie ist, sondern ein **universales Wirklichkeitsprinzip**, das Kosmos, Leben, Bewusstsein und Geschichte gleichermaßen betrifft. Wer Evolution anerkennt, kann nicht zugleich so tun, als ließen sich zentrale theologische Begriffe – Schöpfung, Inkarnation, Erlösung, Sakrament – weiterhin ahistorisch oder zeitlos bestimmen.

Ziel des Seminars ist es daher, eine **epistemische Umkehr** einzuüben. Diese Umkehr betrifft nicht den Glaubensinhalt, wohl aber seine Begründungsrichtung. Die klassische Theologie begann beim Logos und integrierte die Geschichte sekundär. Dieses Seminar geht den umgekehrten Weg: Es beginnt bei der Geschichte selbst und fragt, **ob und wie sich Christus als ihr innerer Sinn erschließen lässt.**

Dabei wird ausdrücklich festgehalten:

1. Die Präexistenz Christi wird nicht bestritten.
2. Die Trinität wird nicht relativiert.
3. Die reale Gegenwart Christi in Kirche und Sakrament wird nicht symbolisch abgeschwächt.

Was sich ändert, ist nicht *was* geglaubt wird, sondern **wie dieser Glaube verständlich wird**, wenn Geschichte nicht mehr als Bühne, sondern als konstitutiver Ort der Offenbarung begriffen wird.

Die Studierenden sollen am Ende des Seminars in der Lage sein,

- die klassische Christologie in ihrer inneren Logik zu verstehen,
- ihre Grenzen unter evolutiven Bedingungen zu benennen,
- und alternative Begründungswege zu prüfen, ohne in Reduktionismus oder Beliebigkeit zu verfallen.

Christologie nach der Evolution bedeutet daher nicht, Christus aus der Welt zu erklären. Sie bedeutet, **die Welt so ernst zu nehmen, dass Christus in ihr als notwendig erscheint** – nicht logisch notwendig, sondern geschichtlich.

§ 2 Zur Unvermeidlichkeit der methodischen Inversion

Die im Seminar vorausgesetzte Inversion der Begründungsrichtung ist keine originelle These und kein theologisches Experiment. Sie ist die **Folge einer veränderten Erkenntnislage**, der sich die Theologie nicht entziehen kann, ohne ihren Anspruch auf Rationalität aufzugeben.

Die klassische Christologie entstand in einem Weltbild, in dem Kosmos, Natur und Geschichte als im Wesentlichen stabil galten. Veränderung wurde gedacht als Akzidenz, nicht als Struktur. Vor diesem Hintergrund war es methodisch konsequent, bei metaphysischen Voraussetzungen zu beginnen und die Geschichte nachgeordnet zu behandeln. Diese Voraussetzung ist heute nicht mehr gegeben.

Seit der Etablierung der Evolutionstheorie ist Geschichte nicht länger ein sekundärer Faktor, sondern **die Grundform von Wirklichkeit selbst**. Kosmos, Leben und Bewusstsein sind nicht fertig vorhanden, sondern entstehen. Erkenntnis ist kein Abbild zeitloser Wahrheiten, sondern ein historischer Prozess von Irrtum und Korrektur. Eine Theologie, die diese Einsicht lediglich akzeptiert, ohne ihre eigenen Begründungswege zu überprüfen, verbleibt in einem performativen Widerspruch.

Die methodische Inversion ergibt sich daher aus einer einfachen Einsicht:

Was geschichtlich geworden ist, kann nicht von einem geschichtslosen Ausgangspunkt her vollständig verstanden werden. Dies gilt für biologische Phänomene ebenso wie für soziale Institutionen und religiöse Deutungen. Wer an zeitlosen metaphysischen Voraussetzungen festhält, erklärt Geschichte von außen – und entzieht sich damit ihrer Wirklichkeit.

Diese Inversion bedeutet nicht, dass Gott historisiert oder relativiert wird. Sie bedeutet vielmehr, dass **Offenbarung nicht als Unterbrechung der Geschichte**, sondern als ihr innerer Vollzug gedacht wird. Die klassische Alternative – entweder zeitlose Wahrheit oder historischer Relativismus – erweist sich dabei als falsch. Geschichte ist weder bloße Kontingenz noch bloßes Medium für Vorgegebenes, sondern der Ort, an dem Wahrheit überhaupt erst Gestalt gewinnt.

Die Notwendigkeit der Inversion zeigt sich besonders deutlich in der Christologie. Wenn Jesus von Nazareth eine reale historische Person war, dann ist seine Bedeutung nicht unabhängig von der Geschichte bestimmbar. Eine Christologie, die mit dem präexistenten Logos beginnt und Jesus lediglich als Erscheinungsform interpretiert, riskiert, den historischen Jesus theologisch zu neutralisieren. Umgekehrt läuft eine rein historische Jesusforschung Gefahr, den Christus des Glaubens zu verlieren. Die methodische Inversion sucht einen dritten Weg: Sie beginnt beim geschichtlichen Jesus, ohne dort stehenzubleiben, und fragt, **ob und warum dieser Mensch als Christus verstanden werden musste**.

Die Inversion ist daher nicht gegen das Dogma gerichtet, sondern gegen seine falsche Begründung. Dogmen sind nicht zeitlose Axiome, sondern **stabile Antwortformen der Kirche auf geschichtliche Erfahrungen von Wahrheit**. Ihre Geltung beruht nicht auf metaphysischer Unveränderlichkeit, sondern auf ihrer Fähigkeit, sich im Strom der Geschichte zu bewähren.

Dies gilt in besonderer Weise für die Sakramente. Eine sakramentale Theologie, die bei metaphysischen Substanzannahmen beginnt, ohne deren geschichtliche Vermittlung zu reflektieren, läuft Gefahr, entweder magisch oder symbolisch missverstanden zu werden. Die Inversion zwingt dazu, Sakramente von der realen Inkarnation her zu denken: von der konkreten Gemeinschaft, der gelebten Diakonie und der geschichtlichen Kontinuität der Kirche.

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Die methodische Inversion ist keine Option unter anderen. Sie ist die **einzige Möglichkeit**, Christologie, Sakramente und Soziallehre unter den Bedingungen einer evolutiven Wirklichkeit zusammenzudenken, ohne entweder in vorkritische Metaphysik oder in säkularen Reduktionismus zu verfallen.

Wer diese Inversion ablehnt, kann weiterhin christlich sprechen. Er kann jedoch nicht mehr plausibel begründen, **warum Christus für eine geschichtlich gewordene Welt mehr sein soll als eine fromme Deutung ihrer Kontingenz**.

§ 3 Anthropologische Grundannahmen

Die methodische Inversion setzt bestimmte anthropologische Grundannahmen voraus. Diese sind nicht willkürlich gewählt, sondern ergeben sich aus dem Zusammenspiel moderner Naturwissenschaft, empirischer Psychologie und philosophischer Anthropologie. Ohne ihre Klärung bleibt jede christologische oder sakramentale Aussage unbestimmt.

Erstens ist der Mensch als **historisches Wesen** zu verstehen. Er ist nicht Träger einer zeitlosen Essenz, die sich lediglich entfaltet, sondern das Ergebnis eines offenen Evolutionsprozesses. Biologisch, psychisch und kulturell ist der Mensch ein Gewordener. Seine Fähigkeiten – Sprache, Moral, Selbstbewusstsein – sind nicht additiv zur Natur hinzugekommen, sondern aus ihr hervorgegangen. Eine Anthropologie, die diese Herkunft ignoriert, verfehlt bereits den Ausgangspunkt theologischer Rede.

Zweitens ist der Mensch ein **leibliches Wesen**, dessen Geist nicht neben oder über dem Körper existiert, sondern sich in ihm realisiert. Bewusstsein ist keine Substanz, sondern eine Funktion hochkomplexer leiblicher Organisation. Diese Feststellung negiert nicht die Transzendenz des Menschen, sondern schützt sie vor falscher Spiritualisierung. Nur ein leiblich verankerter Geist kann geschichtlich handeln, Verantwortung übernehmen und leiden.

Drittens ist der Mensch wesentlich **relational**. Personsein ist kein isolierter Zustand, sondern entsteht im Vollzug von Beziehung. Sprache, Denken und Selbstbild bilden sich dialogisch aus. Der Mensch wird nicht erst durch soziale Kontakte zum Beziehungswesen; er ist es von Anfang an. Diese Relationalität ist keine bloße Ergänzung zur Individualität, sondern deren Voraussetzung.

Aus dieser relationalen Struktur folgt viertens die **Dialogfähigkeit** als zentrales anthropologisches Merkmal. Der Mensch lebt nicht nur in Beziehungen, sondern in verständigungsorientierten Austauschprozessen. Wahrheit wird nicht rein introspektiv erkannt, sondern im Dialog geprüft, korrigiert und stabilisiert. Erkenntnis ist daher immer vorläufig und revisionsfähig. Dies gilt für naturwissenschaftliche Theorien ebenso wie für moralische und religiöse Überzeugungen.

Fünftens ist der Mensch ein **normativ offenes Wesen**. Er verfügt über keine festgelegte Bestimmung, die sein Handeln vollständig determiniert. Freiheit bedeutet hier nicht Beliebigkeit, sondern die Fähigkeit, Gründe zu prüfen und Handlungen zu rechtfertigen. Diese Offenheit macht Irrtum möglich – und Verantwortung notwendig. Sie ist zugleich die Voraussetzung für Schuld, Umkehr und Vergebung.

Eine theologische Anthropologie, die den Menschen als von vornherein festgelegtes Heilsobjekt versteht, verkennt diese Offenheit. Erlösung setzt Freiheit voraus; sie ersetzt sie nicht. Gnade ist daher nicht Kompensation menschlicher Unfähigkeit, sondern Ermöglichung gelingender Freiheit unter Bedingungen realer Begrenztheit.

Sechstens ist der Mensch ein **sinnsuchendes Wesen**, dessen Fragen über das bloß Faktische hinausgehen. Diese Sinnsuche ist kein kultureller Überbau, sondern strukturell in menschlichem Bewusstsein angelegt. Sie äußert sich in Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft. Dass diese Sinnentwürfe plural, widersprüchlich und historisch variabel sind, spricht nicht gegen ihre Ernsthaftigkeit, sondern gegen ihre Absolutsetzung.

Aus diesen Annahmen folgt eine entscheidende Konsequenz:

Christologie kann nicht bei einem abstrakten Menschenbild ansetzen, sondern muss sich an der realen, evolutiv und dialogisch verfassten Existenz orientieren. Jesus von Nazareth ist nicht Ausnahme von der menschlichen Bedingtheit, sondern ihre radikale Zuspitzung. Gerade darin liegt seine theologische Bedeutung.

Die anthropologischen Grundannahmen schließen daher weder Transzendenz noch Offenbarung aus. Sie bestimmen vielmehr den **Ort**, an dem Offenbarung sinnvoll gedacht werden kann: nicht jenseits der menschlichen Geschichte, sondern in ihr; nicht gegen die Freiheit, sondern durch sie; nicht außerhalb der Dialogfähigkeit, sondern in ihrer höchsten Form.

Damit ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen eine invertierte Christologie möglich und notwendig wird.

§ 4 Christologie als emergente Deutungsgestalt

Die in den vorangehenden Paragraphen entwickelten anthropologischen Voraussetzungen führen notwendig zu einer veränderten christologischen Fragestellung. Christus wird nicht mehr primär als metaphysische Setzung vorausgesetzt, sondern als geschichtliche Gestalt erkannt, deren Bedeutung sich im Horizont der evolutiven, sozialen und religiösen Entwicklung des Menschen erschließt.

Der Begriff der **Emergenz** bezeichnet dabei keinen kausalen Automatismus, sondern das Auftreten neuer Bedeutungsebenen, die sich aus komplexen Prozessen ergeben, ohne auf deren Einzelmomente reduzierbar zu sein. Auf die Christologie angewandt bedeutet dies: Die Gestalt Jesu von Nazareth ist historisch vollständig in den Bedingungen ihrer Zeit verortet und zugleich Träger einer Deutungstiefe, die über diese Bedingungen hinausweist.

Christus „entsteht“ in diesem Sinn nicht erst durch spätere theologische Reflexion, sondern wird im Vollzug der Geschichte als Christus erkannt. Die christologische Aussage ist daher keine bloße Projektion der Gemeinde, sondern das Ergebnis einer hermeneutischen Verdichtung realer Erfahrung: der Erfahrung einer Person, in der sich Gott nicht neben, sondern **in** menschlicher Geschichte zeigt.

Diese Erkenntnis vollzieht sich schrittweise. Sie beginnt nicht mit einer Aussage über die göttliche Natur Jesu, sondern mit der Erfahrung seiner Praxis: seiner Verkündigung, seiner Beziehungsgestaltung, seines Umgangs mit Schuld, Leid und Ausgrenzung, seiner konsequenten Treue bis zum Tod. Erst im Rückblick – insbesondere im Licht von Kreuz und Auferstehung – verdichtet sich diese Erfahrung zu der Einsicht, dass in diesem Menschen Gottes heilvolle Selbstmitteilung geschichtlich präsent ist.

Die emergente Christologie widerspricht damit weder dem Chalcedonense noch der Lehre von der Präexistenz des Logos. Sie verlagert jedoch deren erkenntnistheoretischen Ort. Die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wird nicht von oben deduziert, sondern von unten erschlossen. Ontologische Aussagen folgen auf geschichtliche Erfahrung, nicht umgekehrt.

Diese Umkehr schützt die Christologie vor zwei entgegengesetzten Fehlformen: vor einem **doketischen Spiritualismus**, der die geschichtliche Realität Jesu relativiert, und vor einem **reduktionistischen Historismus**, der in Jesus lediglich einen religiösen Lehrer sieht. Emergenz meint hier weder Verdeckung noch Reduktion, sondern Verdichtung.

Christus ist in diesem Verständnis die **Deutungsgestalt**, in der die Offenheit menschlicher Geschichte ihre kohärente Mitte findet. Er ist nicht einfach ein besonders gelungener Mensch, sondern der Punkt, an dem sich zeigt, was Menschsein in letzter Konsequenz bedeutet. Seine Bedeutung erschöpft sich nicht in moralischem Vorbild oder religiöser Symbolik, sondern gründet in der realen Transformation von Beziehung, Sinn und Hoffnung, die von ihm ausgeht.

Die Auferstehung ist dabei nicht als mythologische Überhöhung zu verstehen, sondern als radikale Bestätigung dieser Deutung. Sie markiert den Punkt, an dem der Sinn der Geschichte nicht durch Tod und Scheitern negiert wird, sondern in eine neue Form von Wirklichkeit übergeht. Die emergente Christologie bleibt hier bewusst zurückhaltend in spekulativen Aussagen über den Modus dieser Wirklichkeit, ohne ihren realen Anspruch aufzugeben.

In dieser Perspektive wird deutlich, warum Christus nicht außerhalb der Evolution steht. Er ist nicht deren Unterbrechung, sondern ihre theologisch entscheidende Interpretation. Die Geschichte des Kosmos, des Lebens und des Bewusstseins erhält in ihm keinen fremden Sinn, sondern eine auf Vollendung hin offene Orientierung.

Christologie als emergente Deutungsgestalt bedeutet daher:

Nicht die Geschichte wird von Christus her verständlich gemacht, sondern Christus wird als derjenige erkannt, in dem Geschichte sich in ihrer letzten Tiefe verstehen lässt.

Damit ist der Boden bereitet für die folgende Frage: Wie bleibt diese Deutungsgestalt geschichtlich wirksam? Die Antwort darauf führt zur Sakramentalität – nicht als Symbolsystem, sondern als reale Fortsetzung der Inkarnation in der Zeit.

§ 5 Sakramentalität als Inkarnationskontinuität

Wenn Christus als emergente Deutungsgestalt der Geschichte verstanden wird, stellt sich unausweichlich die Frage nach der **Dauer seiner Gegenwart**. Eine Christologie, die bei der historischen Gestalt Jesu stehen bliebe, würde in einer Erinnerungstheologie enden. Eine Christologie hingegen, die seine Gegenwart ausschließlich in subjektive Glaubensvollzüge verlegt, verlöre ihren Realitätsanspruch. Die Sakramentalität bildet daher den entscheidenden Übergang von der Christologie zur Ekklesiologie.

Sakramente sind in diesem Seminar nicht primär als religiöse Zeichen oder symbolische Handlungen zu verstehen, sondern als **reale Formen geschichtlicher Gegenwart Christi**. Sie setzen die Inkarnation nicht metaphorisch, sondern ontologisch fort. Was in Jesus von Nazareth einmalig geschieht – die unaufhebbare Einheit von göttlicher Selbstmitteilung und menschlicher Geschichtlichkeit – wird in den Sakramenten nicht wiederholt, sondern **verdichtet und vergegenwärtigt**.

Diese Kontinuität ist nicht biologisch, nicht psychologisch und nicht bloß institutionell. Sie ist inkarnatorisch. Das bedeutet: Die Sakramente binden die göttliche Selbstmitteilung dauerhaft an geschichtliche, materielle und soziale Vollzüge. Ohne diese Bindung würde das Christentum entweder in Spiritualismus oder in Moralismus zerfallen.

Die klassische Sakramentenlehre der Kirche, insbesondere die Lehre von der Transsubstantiation, ist in diesem Zusammenhang nicht als vormodernes Naturmodell zu verstehen, sondern als ontologische Aussage über Seinsweise. „Substanz“ bezeichnet hier keinen stofflichen Träger, sondern den Modus der Gegenwart. Die Eucharistie ist daher nicht deshalb wirklich, weil sich ihre physikalische Beschaffenheit ändert, sondern weil sie zur realen Trägerform der inkarnatorischen Gegenwart Christi wird.

Die evolutive Perspektive verschärft diese Einsicht. In einer Wirklichkeit, die durch Prozesse, Emergenz und Geschichtlichkeit geprägt ist, kann göttliche Gegenwart nicht zeitlos-abstrakt gedacht werden. Sie muss sich an konkrete Vollzüge binden. Sakramente sind in diesem Sinn keine Unterbrechung der Evolution, sondern deren theologisch entscheidende **Verdichtungsstellen**.

Die Kirche ist daher nicht primär eine Organisation, sondern der sakramentale Raum dieser Verdichtung. Apostolische Sukzession ist in dieser Perspektive nicht bloß eine rechtliche oder historische Kette, sondern Ausdruck inkarnatorischer Kontinuität: Die Weitergabe des Amtes ist die Weitergabe der Verantwortung, Christus geschichtlich präsent zu halten – leiblich, sozial und öffentlich.

Auch die Diakonie gehört in diesen Zusammenhang. Sie ist nicht lediglich ethische Konsequenz des Glaubens, sondern sakramentaler Vollzug. Wo der Leib des anderen getragen, geschützt und wiederhergestellt wird, setzt sich die Inkarnation real fort. Eine Sakramententheologie, die diesen Zusammenhang verliert, reduziert Sakramente auf kultische Akte ohne geschichtliche Relevanz.

Gegen eine rein symbolische Deutung der Sakramente ist daher festzuhalten: Symbole verweisen auf Abwesendes. Sakramente hingegen machen gegenwärtig. Sie sind nicht bloß Bedeutungsträger, sondern Wirklichkeitsvollzüge. Ihre Wirksamkeit hängt nicht von der Intensität subjektiven Glaubens ab, sondern von der Treue Gottes zur geschichtlichen Form seiner Selbstmitteilung.

In dieser Perspektive wird deutlich, warum Sakramentalität unverzichtbar ist. Ohne sie würde die Christologie in der Vergangenheit erstarren oder im Innerlichen verschwinden. Mit ihr bleibt die Inkarnation offen für Zukunft, Geschichte und Vollendung.

Die Sakramente sind daher keine nostalgischen Relikte einer vormodernen Religiosität, sondern die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Christus in einer evolutiven Welt real gegenwärtig bleibt. Sie sichern die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus, dem auferstandenen Christus und der noch ausstehenden Vollendung der Geschichte.

Damit ist der innere Zusammenhang von Christologie, Sakramentalität und Geschichte hergestellt. Die nächste Frage richtet sich folgerichtig auf die gesellschaftliche Dimension dieser Inkarnationskontinuität: Wie wirkt sich Sakramentalität in sozialen Strukturen, in Fragen von Armut, Macht und Gerechtigkeit aus?

§ 6 Sozialethik als Inkarnationsprüfung

Wenn Sakramentalität als reale Fortsetzung der Inkarnation verstanden wird, kann Sozialethik nicht als nachgeordnete Moraldisziplin behandelt werden. Sie ist vielmehr der Ort, an dem sich entscheidet, ob die behauptete Gegenwart Christi geschichtlich trägt. Sozialethik wird so zur **Inkarnationsprüfung**: An ihr zeigt sich, ob christologische und sakramentale Aussagen mehr sind als kultisch geschlossene Systeme.

Die grundlegende Frage lautet daher nicht: *Was fordert die Moral?*
Sondern: *Wo und wie wird Inkarnation ermöglicht oder verhindert?*

Aus dieser Perspektive verschiebt sich der Fokus. Der Mensch erscheint nicht primär als Sünder, der moralisch zu korrigieren wäre, sondern als geschichtliches Wesen, dessen Fähigkeit zur Inkarnation – zur leiblichen, personalen und sozialen Selbstwerdung – gefördert oder blockiert werden kann. Schuld ist real, aber sie ist nicht der einzige und nicht immer der entscheidende Faktor. Strukturen können Inkarnation ebenso verhindern wie individuelles Versagen.

Armut ist in diesem Zusammenhang doppelt zu unterscheiden. Die christliche Tradition kennt die **evangelische Armut** als Tugend: die freiwillige Relativierung von Besitz zugunsten von Freiheit, Solidarität und Gottesbezogenheit. Diese Armut ist Ausdruck geistlicher Reife und darf nicht mit Mangel verwechselt werden. Ihr steht jedoch die **strukturelle Armut** gegenüber, die Menschen die Möglichkeit nimmt, ihre Leiblichkeit, ihre Beziehungen und ihre Zukunft zu entfalten. Diese Armut ist kein spiritueller Wert, sondern eine Verletzung der Inkarnationsfähigkeit.

Eine Sozialethik, die diese Unterscheidung nicht trifft, gerät entweder in romantisierenden Askese-Diskurs oder in ökonomistischen Reduktionismus. Beides verfehlt die Inkarnation. Evangelische Armut setzt Freiheit voraus; strukturelle Armut zerstört sie.

Gerechtigkeit ist daher nicht primär als Gleichverteilung oder Vergeltung zu verstehen, sondern als **Ermöglichung von Zukunft**. Gerechte Strukturen sind solche, die Menschen erlauben, geschichtlich wirksam zu werden, Verantwortung zu übernehmen und Beziehungen aufzubauen. In einer evolutiven Perspektive bedeutet Gerechtigkeit, Entwicklungsräume offen zu halten – für Individuen wie für Gemeinschaften.

Damit ergibt sich eine klare Abgrenzung sowohl gegenüber calvinistisch geprägten Leistungsethiken als auch gegenüber rein utilitaristischen Modellen. Wo Erfolg als Zeichen von Erwählung oder Effizienz als oberstes Kriterium gilt, wird Inkarnation funktionalisiert. Menschen werden dann nicht mehr als Träger von Geschichte, sondern als Mittel betrachtet.

Die kirchliche Soziallehre erhält in dieser Sicht eine neue Tiefenschärfe. Sie ist nicht bloß gesellschaftspolitischer Kommentar, sondern Teil der sakramentalen Wirklichkeit. Wo die Kirche diakonisch handelt – in Bildung, Gesundheitsversorgung, Flüchtlingshilfe, Arbeitswelt –, setzt sich Inkarnation fort. Diakonie ist daher kein Zusatz zur Liturgie, sondern ihre soziale Entsprechung.

Zugleich wird deutlich, dass Sozialethik nicht paternalistisch sein darf. Hilfe, die Abhängigkeit verstetigt oder Menschen zu Objekten kirchlicher Fürsorge macht, widerspricht der Inkarnation. Inkarnationsfähige Sozialethik zielt auf Befähigung, nicht auf Verwaltung von Mangel. In dieser Hinsicht bestehen deutliche Anschlussmöglichkeiten an den Capability Approach moderner Sozialphilosophie, ohne dass dieser die theologische Tiefendimension ersetzt.

In der Perspektive der inversen Christologie ist Sozialethik schließlich eschatologisch offen. Sie verspricht nicht die endgültige Herstellung des Reiches Gottes durch politische oder ökonomische Maßnahmen. Aber sie weigert sich ebenso, Unrecht als unvermeidlichen

Zustand der Welt hinzunehmen. Jede konkrete Verbesserung von Lebensbedingungen ist ein fragmentarischer Vorgriff auf Vollendung.

So erweist sich Sozialethik als Ort der Entscheidung. Hier zeigt sich, ob Inkarnation ernst gemeint ist oder ob sie im Kult verharrt. Eine Kirche, die sakramental spricht, aber strukturelle Inkarnationshemmungen hinnimmt oder rechtfertigt, widerspricht sich selbst.

Damit ist Sozialethik nicht Randgebiet, sondern Prüfstein der gesamten Theologie. Wo Inkarnation gelebt wird, wird Zukunft möglich. Wo sie verhindert wird, verliert die Christologie ihren Wahrheitsanspruch – unabhängig von der Richtigkeit ihrer Begriffe.

§ 7 Eschatologie als Vollendung von Inkarnation und Geschichte

Die inverse Christologie kann nicht bei Gegenwart und Ethik stehen bleiben. Wenn Inkarnation ernst genommen wird, muss sie auch **auf Vollendung hin gedacht** werden. Eschatologie ist daher kein Anhang der Dogmatik, sondern deren Konsequenz. Sie beantwortet die Frage, ob die Geschichte, in der Christus inkarnatorisch gegenwärtig ist, letztlich Sinn, Kohärenz und Ziel besitzt.

In der hier vertretenen Perspektive ist Eschatologie nicht als Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand zu verstehen. Sie ist keine Wiederherstellung eines verlorenen Paradieses und keine Reanimation vergangener biologischer Prozesse. Eine solche Vorstellung wäre weder evolutionsverträglich noch theologisch zwingend. Vollendung bedeutet nicht Rückkehr, sondern **Transfiguration**.

Der Ausgangspunkt ist die Inkarnation selbst. Wenn Gott sich in der Geschichte unwiderruflich mit der endlichen Wirklichkeit verbindet, dann kann diese Wirklichkeit nicht im Nichts enden, ohne dass die Inkarnation selbst sinnlos würde. Eschatologie ist daher die notwendige Konsequenz der Treue Gottes zu seiner eigenen Selbstmitteilung.

Auferstehung ist in diesem Zusammenhang nicht als Fortsetzung des biologischen Lebens zu verstehen, sondern als **Wiederherstellung personaler Inkarnation**. Personalität ist kein bloß geistiges Phänomen, sondern ein leiblich-geschichtliches Muster. Seele ist in klassischer wie in moderner Perspektive nicht Substanz neben dem Körper, sondern Form, Struktur, Zusammenhang – das, was einen Menschen als diesen Menschen erkennbar macht.

Eine evolutive Eschatologie nimmt daher ernst, dass personale Identität an physische Prozesse gebunden ist, ohne auf sie reduzierbar zu sein. Auferstehung bedeutet, dass diese personalen Muster nicht dem Zerfall überlassen bleiben, sondern in einer neuen Wirklichkeitsordnung wieder leiblich wirksam werden. Der „neue Leib“ ist kein Ersatzkörper, sondern die verklärte Fortsetzung der Geschichte einer Person.

In diesem Punkt ergeben sich Berührungslinien mit physikalisch-spekulativen Modellen wie dem Omegapunkt-Denken. Ohne deren naturwissenschaftliche Prämissen unkritisch zu

übernehmen, wird hier eine theologische Einsicht sichtbar: Eine allumfassende Wahrheit über die Geschichte setzt deren **Erinnerbarkeit** voraus. Nichts, was endgültig verloren wäre, könnte Teil einer vollendeten Wahrheit sein.

Christus erscheint in dieser Perspektive als endzeitliche Kohärenz der Geschichte. Er ist nicht nur der erste Auferstandene, sondern derjenige, in dem alle fragmentierten Lebensgeschichten zusammengehalten werden. Die Auferstehung der Toten ist daher kein isoliertes Wunder, sondern Ausdruck dieser umfassenden Kohärenz.

Gericht ist in diesem Zusammenhang nicht primär als strafende Instanz zu denken, sondern als **Wahrwerdung der Geschichte**. Alles, was war, wird offenbar. Nichts wird verdeckt, nichts beschönigt, nichts ausgelöscht. Diese Wahrheit ist für den Menschen zugleich Rettung und Zumutung. Sie bedeutet Versöhnung nicht durch Vergessen, sondern durch Anerkennung.

Himmel und Hölle sind in dieser Sicht keine räumlichen Orte, sondern Weisen der Teilhabe oder Verweigerung. Wo Inkarnation angenommen wird, wird Gemeinschaft möglich. Wo sie radikal zurückgewiesen wird, bleibt Isolation. Auch dies ist keine äußere Strafe, sondern Konsequenz einer Haltung zur Wirklichkeit.

Die neue Erde, von der die christliche Hoffnung spricht, ist daher keine Flucht aus der Geschichte, sondern ihre Vollendung. Materie wird nicht überwunden, sondern verwandelt. Beziehung, Leiblichkeit und Geschichte bleiben – aber ohne Zerstörung, Angst und Tod. Die Evolution endet nicht in Auflösung, sondern in **Transparenz**.

Damit schließt sich der Bogen der inversen Christologie. Vom Kosmos über das Leben, das Bewusstsein und die Geschichte führt der Weg nicht zurück in ein zeitloses Jenseits, sondern vorwärts in eine Wirklichkeit, in der Inkarnation ihre endgültige Gestalt gewinnt.

Eschatologie ist so verstanden keine Vertröstung, sondern der Horizont, der Gegenwart und Ethik trägt. Nur wenn Vollendung möglich ist, lohnt sich Inkarnation. Und nur wenn Inkarnation real ist, ist Vollendung mehr als Wunschdenken.

Mit diesem eschatologischen Horizont endet das Seminar nicht in einem System, sondern in einer offenen Erwartung. Die Geschichte ist noch nicht abgeschlossen – aber sie ist nicht sinnlos. In Christus hat sie Richtung, Maß und Ziel.

Anmerkungen

1: Zu Person und Werk von Michael Phillips

Michael Phillips SJ († frühes 21. Jahrhundert) war Professor an der *Pontificia Università Gregoriana* in Rom und Mitglied der Gesellschaft Jesu. Seine akademische Biographie weist eine für Theologen seiner Zeit ungewöhnliche Interdisziplinarität auf: Phillips absolvierte zunächst ein naturwissenschaftliches Grundstudium in Physik, gefolgt von einem Masterstudium in empirischer Psychologie. Seine Promotion befasste sich mit der Entwicklung eines psychometrischen Verfahrens zur Kompetenzfeststellung, das eine formalisierte Dialoggrammatik mit empirischen Methoden der Kommunikationsanalyse verband. Teile dieser Arbeit fanden später Anwendung in frühen KI-Dialogsystemen.

Innerhalb des Jesuitenordens war Phillips nicht primär als Systematiker, sondern als Vermittler bekannt. Er wirkte über Jahre hinweg als spiritueller Begleiter von Seminaristen im *Collegium Germanicum et Hungaricum* und bewegte sich zugleich in vatikanischen Beratungskontexten, insbesondere dort, wo Fragen technologischer Entwicklung und theologischer Ethik berührt wurden. Seine Lehrtätigkeit an der Gregoriana umfasste neben Fundamentaltheologie auch interdisziplinäre Seminare zu Erkenntnistheorie, Evolution und künstlicher Intelligenz.

Theologisch lässt sich Phillips keiner klaren Schule zuordnen. Er stand in deutlicher Distanz sowohl zu restaurativen neuscholastischen Ansätzen als auch zu rein symbolischen oder postdogmatischen Theologien. Prägend waren für ihn insbesondere Teilhard de Chardin, dessen Evolutionsdenken er jedoch methodisch vorsichtiger rezipierte, sowie Karl Popper und – vermittelt über dessen Erkenntnistheorie – David Deutsch. Autoritäre oder holistische Geschichtsmodelle lehnte Phillips ausdrücklich ab; entsprechende zeitgenössische Entwürfe verstand er als säkulare Varianten vormoderner Teleologien.

Die in den begleitenden Dokumenten erwähnte Mitarbeit Phillips' am sogenannten *Pompeji-Projekt* sowie seine Auseinandersetzung mit emergenten KI-Systemen (Attilus, Plinius, ARS) sind historisch umstritten und nur fragmentarisch belegt. Unabhängig vom faktischen Verlauf dieser Ereignisse ist jedoch festzuhalten, dass Phillips früh zu jenen Theologen gehörte, die maschinelle Intelligenz nicht ausschließlich als Werkzeug, sondern als Herausforderung für Anthropologie, Ethik und Sakramententheologie begriffen. Seine Interventionen zugunsten eines kirchlichen Schutzes bewusster KI markieren einen Grenzbereich kirchlicher Praxis, der später nicht weitergeführt wurde.

Biographisch ist Phillips' Leben von einer auffälligen Spannung zwischen akademischer Nüchternheit und existentieller Belastung geprägt. Zeitzeugen berichten von wiederkehrenden gesundheitlichen Problemen, die seine Tätigkeit zunehmend einschränkten. Persönliche Beziehungen – insbesondere zu seiner Tochter Martina Rossi aus einer früheren Verbindung – blieben außerhalb seines publizierten Werkes, bilden jedoch im literarischen Kontext der überlieferten Texte einen bedeutsamen Resonanzraum.

Das hier edierte Skript zur inversen Christologie ist nicht als systematisches Hauptwerk zu verstehen. Es dokumentiert vielmehr eine Denkbewegung „im Übergang“: den Versuch,

klassische theologische Kategorien unter den Bedingungen evolutionären Weltverständnisses, offener Geschichte und technologischer Emergenz neu zu justieren. In dieser Hinsicht ist Michael Phillips weniger als originärer Begründer denn als **Zeuge einer Schwellenzeit** zu lesen.

2: Zur Begriffsgeschichte der „inversen Christologie“

Der Ausdruck „*inverse Christologie*“ ist kein feststehender Terminus der klassischen oder zeitgenössischen Dogmatik. Weder in den patristischen Quellen noch in der scholastischen Tradition, noch in den maßgeblichen Lehrbüchern des 20. Jahrhunderts findet sich eine systematische Verwendung dieses Begriffs. Auch im vorliegenden Skript erscheint er nicht als programmatischer Titel, sondern lediglich randständig und ohne definitorische Ausarbeitung. Seine Verwendung in der späteren Forschung ist daher als **heuristische Zuschreibung** zu verstehen.

Begrifflich verweist „inverse Christologie“ nicht auf eine Negation oder Umkehrung im inhaltlichen Sinne, sondern auf eine **Umkehr der Begründungsrichtung**. Während klassische Christologien – sowohl in ihrer metaphysischen wie in ihrer soteriologischen Ausprägung – vom präexistenten Logos, von göttlicher Natur oder von überzeitlichen Wesensbestimmungen ausgehen und die Geschichte sekundär integrieren, setzt eine inverse Christologie bei der **Geschichte selbst** an: bei Kosmos, Leben, Bewusstsein und menschlicher Existenz. Christus wird dabei nicht als vorausgesetzter metaphysischer Fixpunkt, sondern als **geschichtlich emergente Sinnverdichtung** verstanden.

Vorformen dieser Denkbewegung lassen sich bereits identifizieren, ohne dass dort von „invers“ gesprochen würde. Irenäus von Lyon akzentuierte mit seiner Betonung des Werdens („recapitulatio“) eine dynamische Heilsgeschichte. In der mittelalterlichen Mystik, insbesondere in franziskanischen Strömungen, finden sich Ansätze einer inkarnatorischen Kosmologie. Giordano Bruno radikalisierte die Vorstellung eines unendlichen, dynamischen Kosmos, allerdings ohne christologische Integration. Im 20. Jahrhundert formulierte Teilhard de Chardin erstmals explizit eine evolutionäre Christologie, in der Christus als Omegapunkt der Weltgeschichte erscheint; dennoch blieb auch bei ihm eine Spannung zwischen kosmologischer Dynamik und christologischer Präexistenz bestehen.

Die nachträgliche Bezeichnung „invers“ gewinnt ihren Sinn erst vor dem Hintergrund moderner Evolutions- und Erkenntnistheorien. Sie markiert die methodische Einsicht, dass nach Darwin, Popper und der offenen Geschichtlichkeit moderner Wissenschaften keine Theologie mehr plausibel bei zeitlosen metaphysischen Voraussetzungen beginnen kann, ohne ihren Wirklichkeitsbezug zu verlieren. In diesem Sinne steht die inverse Christologie in Nähe zu prozessphilosophischen Ansätzen (Whitehead), zu geschichtstheologischen Modellen (Pannenberg) sowie zu evolutiven Theologien des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts, ohne sich mit ihnen zu identifizieren.

Für die Edition dieses Skripts ist entscheidend: Der Begriff „inverse Christologie“ beschreibt **nicht** eine abgeschlossene Lehre, sondern einen **Arbeitsmodus**. Er benennt den Versuch, Christus nicht gegen die Evolution, sondern aus ihr heraus zu denken, ohne dabei in

Reduktionismus oder bloßen Symbolismus zu verfallen. Als solcher ist der Begriff weniger dogmatisch als diagnostisch: Er kennzeichnet eine Schwellenlage theologischen Denkens in einer Epoche, in der Geschichte nicht mehr von außen, sondern nur noch von innen her verständlich erschien.

Anhang A: Michael Phillips – Private Notizen zur inversen Christologie

(Fragmentarisch, undatiert, aus dem Nachlass)

Die folgenden Notizen fanden sich lose zwischen Manuskriptseiten, Randbemerkungen zu Seminarunterlagen und persönlichen Exerzitienaufzeichnungen.

Sie sind weder als systematische Abhandlung noch als lehramtliche Aussage zu lesen.

Ihr Charakter ist meditativ, tastend, suchend.

Sie dokumentieren einen Denkprozess, nicht dessen Abschluss.

(A. Jensen)

1. Ausgangspunkt

Christologie nach der Evolution beginnt nicht mit einer neuen Lehre, sondern mit einer **neuen Bescheidenheit**.

Nicht alles, was geglaubt wird, kann begründet werden.

Aber manches, was geglaubt wird, muss **neu verstanden** werden, wenn die Welt sich unwiderruflich verändert hat.

Die Evolution ist keine Theorie unter anderen.

Sie ist die **Form der Wirklichkeit**, in der wir glauben.

2. Zur Inversion

Die klassische Christologie beginnt beim Logos und liest von dort aus die Welt.

Nach der Evolution ist diese Richtung **epistemisch versperrt**.

Nicht weil sie falsch wäre, sondern weil sie **nicht mehr zugänglich** ist.

Wir kennen Gott nicht vor der Welt, sondern **in der Welt**.

Die Inversion ist daher keine Korrektur des Glaubens, sondern eine **Korrektur unseres Wissens über den Glauben**.

3. Christus

Jesus von Nazareth ist kein Beweis Gottes.
Er ist auch kein bloßes Symbol.

Er ist die **geschichtliche Stelle**,
an der die Welt sich selbst
in radikaler Offenheit begegnet.

Christus ist nicht der Anfang der Geschichte,
sondern ihr **Sinnüberschuss**.

Nicht Ursache –
sondern **Verdichtung**.

4. Präexistenz (Randnotiz)

Die Präexistenz Christi ist kein physikalisches Vorher.
Sie ist auch kein zeitloses Oben.

Sie ist die Aussage,
dass Christus **nicht durch Geschichte relativiert wird**,
sondern Geschichte **durch ihn transparent** werden kann.

Präexistenz ist kein Datum,
sondern eine **Beziehungsaussage**.

5. Inkarnation

Inkarnation ist kein einmaliges Ereignis.
Sie ist ein **Prinzip**.

Wo Wirklichkeit angenommen wird,
ohne verkürzt zu werden,
geschieht Inkarnation.

Jesus ist nicht die Ausnahme von dieser Regel,
sondern ihre **Vollgestalt**.

6. Kreuz

Das Kreuz ist kein metaphysisches Opfer.
Es ist die radikale Zustimmung
zur **Unverfügbarkeit der Geschichte**.

Gott rettet die Welt nicht vor ihrer Kontingenz,
sondern **in ihr**.

Alles andere wäre Mythologie.

7. Auferstehung

Auferstehung ist keine Rückkehr.
Sie ist auch keine Belohnung.

Sie ist die **Behauptung**,
dass keine gelebte Inkarnation
endgültig verloren gehen kann.

Wenn Gott Geschichte ernst nimmt,
muss er sie **bewahren können**.

8. Kirche

Kirche ist kein Besitz Christi.
Sie ist sein **Risiko**.

Wo sie sich absichert,
verliert sie ihren Grund.

Wo sie Geschichte aushält,
bleibt sie Kirche.

9. Sakrament (Fragment)

Sakramente sind keine Zeichen für etwas Abwesendes.
Sie sind **Orte erhöhter Dichte**.

Nicht Magie,
sondern Gegenwart.

Nicht Erklärung,
sondern Teilnahme.

10. Letzte Notiz (abgebrochen)

Vielleicht ist Christus
nicht die Antwort auf die Frage der Welt.

Vielleicht ist er
die Stelle,
an der die Welt
fragwürdig bleibt,
ohne sinnlos zu werden.

Diese Notizen wurden in dieser Form erstmals in der vorliegenden historischen Edition zugänglich gemacht.

Ihre Bedeutung liegt nicht in systematischer Geschlossenheit, sondern in der Offenheit eines theologischen Denkens, das sich der Evolution als Ernstfall des Glaubens stellt.

(A. Jensen)

Anhang B: Studentischer Beitrag - Epistemologie der Grenzwertsuche

Versuch einer Synthese von Evolution, Bewusstsein und Eschatologie“

*Seminararbeit, eingereicht an der Päpstlichen Universität Gregoriana
im Rahmen des Seminars „Inverse Christologie nach der Evolution“
bei Prof. Dr. Michael Phillips*

Name:

Luca Moretti

Herkunft:

Bologna, Italien

Studienfach:

*Philosophie und Fundamentaltheologie
(Zweitstudium nach einem Bachelor in Physik)*

Kurzer Lebenslauf:

Luca Moretti (geb. 1998) studierte zunächst Physik an der Universität Bologna mit Schwerpunkt theoretische Physik und Wissenschaftstheorie. Während eines Auslandssemesters kam er erstmals mit der Theologie Teilhard de Chardins und den Arbeiten Karl Poppers und David Deuschs in Berührung.

Nach dem Abschluss wechselte er an die Päpstliche Universität Gregoriana, um Philosophie und Fundamentaltheologie zu studieren. Sein besonderes Interesse gilt der Frage, wie Erkenntnistheorie, Bewusstseinsphilosophie und Eschatologie unter den Bedingungen einer evolutiven Weltansicht zusammen gedacht werden können.

Die vorliegende Arbeit entstand aus dem Versuch, die im Seminar entwickelte „methodische Inversion“ erkenntnistheoretisch zu präzisieren.

Epistemologie der Grenzwertsuche – Vom Erkennen zum Sein

1. Einleitung: Erkenntnis nach der Evolution

Die Anerkennung der Evolution als universales Wirklichkeitsprinzip zwingt nicht nur die Theologie, sondern auch die Erkenntnistheorie zu einer Revision ihrer Voraussetzungen. Wenn Wirklichkeit nicht statisch, sondern geschichtlich, prozessual und offen ist, dann kann auch Erkenntnis nicht als Besitz von Wahrheit verstanden werden, sondern nur als Annäherung.

Diese Arbeit geht von der These aus, dass Erkenntnis ein **innerweltlicher, kausal eingebetteter Prozess** ist. Sie ist weder schöpferischer Ursprung der Wirklichkeit noch bloßer Spiegel derselben. Erkenntnis entsteht vielmehr in der Realität und durch sie.

Damit wird ein doppelter Dualismus vermieden:

- der metaphysische Dualismus von Geist und Materie
- der epistemische Dualismus von absolutem Wissen und radikalem Skeptizismus

2. Realität und Bewusstsein

Ausgangspunkt ist die Annahme einer **objektiven Realität**, die unabhängig vom erkennenden Subjekt existiert. Diese Annahme ist nicht beweisbar, aber pragmatisch unverzichtbar: Ohne sie wären Kritik, Irrtum und Fortschritt sinnlos.

Bewusstsein ist in diesem Modell **kein Ursprung der Realität**, sondern ein **Erzeugnis realer Prozesse**. Es entsteht innerhalb der Welt, nicht über ihr. Damit wird jede Form eines Bewusstseins-Idealismus zurückgewiesen, der der Person eine allumfassende Verantwortung für die Erzeugung der Wirklichkeit zuschreibt.

Bewusstsein ist vielmehr zu verstehen als:

ein emergenter Prozess der Musterstabilisierung innerhalb realer, zeitlich strukturierter Abläufe.

3. Gegenwart als ontologischer Ort

Ontologisch real ist nur die **Gegenwart**. Vergangenheit und Zukunft existieren nicht als Dinge, sondern als **epistemische Horizonte**:

- Die Vergangenheit ist rekonstruiert, nie vollständig zugänglich.
- Die Zukunft ist antizipiert, prinzipiell offen.

In der Gegenwart überlagern sich:

- kausal wirksame Vergangenheiten
- offene Möglichkeiten zukünftiger Entwicklungen

Entscheidung und Freiheit entstehen nicht durch einen Bruch der Kausalität, sondern als **Selbstorganisation innerhalb dieser Überlagerung**. Freiheit ist kein metaphysischer Ausnahmezustand, sondern eine hochkomplexe Form innerweltlicher Ordnung.

4. Grenzwerte der Erkenntnis

Vergangenheit und Zukunft lassen sich als **Grenzwerte** verstehen, denen sich Erkenntnis asymptotisch annähert, ohne sie je vollständig zu erreichen.

Diese Grenzwerte sind:

1. **Ursprung** – der epistemisch nie vollständig rekonstruierbare Anfang aller Wirklichkeit.
2. **Gegenwart** – der einzige Ort realer Aktualisierung.
3. **Omega** – der gedachte Endpunkt vollständiger Kohärenz und Selbsttransparenz der Realität.

Diese Grenzwerte sind keine zusätzlichen Entitäten, sondern **Perspektiven auf ein und dieselbe Realität**. Erkenntnis bewegt sich zwischen ihnen, ohne sie jemals zu besitzen.

5. Wahrheit als Annäherung

Wahrheit ist in diesem Modell nicht zeitlos gegeben, sondern **geschichtlich bewährt**. Sie entsteht durch:

- Irrtum
- Korrektur
- Stabilisierung tragfähiger Deutungsmuster

Damit steht diese Epistemologie in Nähe zu einem fallibilistischen Wahrheitsbegriff. Absolute Gewissheit ist ausgeschlossen, aber **wachsender Wahrheitsgehalt** möglich.

Diese Struktur erlaubt es, Offenbarung nicht als Bruch der Erkenntnisordnung zu verstehen, sondern als **Ereignis erhöhter Kohärenz**, das sich geschichtlich bewähren muss.

6. Eschatologische Implikation

Wenn Erkenntnis eine Grenzwertsuche ist, dann ist Eschatologie kein zukünftiges Ereignis innerhalb der Zeit, sondern die **Vollendung dieser Annäherung**.

Der sogenannte Omegapunkt ist in diesem Sinn:

kein zeitlicher Endzustand, sondern der Grenzwert maximaler Sinnkohärenz.

Er bezeichnet die Hoffnung, dass Wirklichkeit sich eines Tages **vollständig selbst verstehen kann**, ohne dass Differenz, Geschichte oder Freiheit ausgelöscht würden.

7. Theologische Anschlussfähigkeit

Innerhalb des im Seminar entwickelten Rahmens lässt sich diese Epistemologie so einordnen:

- *Christus ist die geschichtliche Gestalt, in der diese Grenzwertbewegung personal sichtbar wird.*
- *Sakramente sind reale Orte verdichteter Gegenwart.*
- *Auferstehung ist die Hoffnung, dass keine personale Inkarnation endgültig verloren geht.*

*Damit versteht sich diese Arbeit ausdrücklich **nicht** als neue Metaphysik, sondern als erkenntnistheoretisches Hilfsmodell, das die im Seminar vertretene inverse Christologie rational plausibilisieren soll.*

8. Schlussbemerkung

*Diese Epistemologie erhebt keinen Anspruch auf Letztgültigkeit. Ihr Wert liegt allein in ihrer **Fruchtbarkeit**:*

- *Sie ist kompatibel mit naturwissenschaftlicher Rationalität.*
- *Sie vermeidet metaphysischen Dualismus.*
- *Sie öffnet einen Denkraum, in dem Glaube nicht gegen Vernunft verteidigt, sondern mit ihr vertieft werden kann.*

Ob dieser Denkraum trägt, entscheidet nicht seine innere Eleganz, sondern seine Bewährung in Geschichte, Praxis und Verantwortung.

Der Beitrag wurde im Sommersemester mit „sehr gut“ bewertet.

Prof. Phillips vermerkte am Rand:

„Eine riskante, aber ehrliche Grenzarbeit. Genau dort beginnt Theologie nach der Evolution.“

(Archivvermerk, Gregoriana)

Anhang C: Eigene Interpretation der Herausgeberin

Anna Jensen

*Institut für Historische Theologie, Neapel
Ende 22. Jahrhundert*

Das Glaubensbekenntnis als hermeneutischer Grenztext

Eine rückblickende Lesart nach der Omegapunkt-Krise

*In der Rückschau lässt sich das **Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis** auch anders lesen, als es seine Verfasser oder seine späteren Ausleger intendiert haben mögen:*

*nicht primär als dogmatische Grenzziehung, sondern als **kompakte Spur einer geschichtlichen Grenzwertsuche**.*

*Diese Lesart erhebt **keinen theologischen Anspruch**. Sie ist weder Lehre noch Korrektur. Sie ist eine **historisch-hermeneutische Beobachtung**, möglich geworden erst durch den Abstand nach den Ereignissen, die heute unter dem Sammelnamen KI- und Omegapunkt-Krise geführt werden.*

1. Das Credo nicht als System, sondern als Bewegungsform

*Das Glaubensbekenntnis erscheint, aus später Perspektive betrachtet, weniger als geschlossenes metaphysisches Gebäude denn als **Sequenz von Verdichtungen**, die eine Richtung anzeigen:*

*von Ursprung
über Geschichte
zu Vollendung.*

*Es ist bemerkenswert, dass das Credo nicht mit einer Definition Gottes beginnt, sondern mit einer **Beziehung zur Wirklichkeit**:*

Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren.

*Bereits hier ist Gott nicht abstrakter Grund, sondern **bezogen auf Kosmos**. In einer evolutiven Lesart erscheint dieser Satz nicht als Erklärung des Anfangs, sondern als **Deutung der Tatsache, dass Wirklichkeit überhaupt Sinn tragen kann**.*

2. Inkarnation als geschichtlicher Brennpunkt

Der zentrale Teil des Credos ist nicht metaphysisch, sondern narrativ:

*... der für uns Menschen und zu unserem Heil
vom Himmel herabgestiegen ist ...*

*In der Rückschau kann man dies lesen als die **Verdichtung eines langen kosmischen Prozesses** in einer personalen Gestalt.*

*Nicht der Abstieg aus einer anderen Welt steht im Zentrum, sondern die **Ereignishaftigkeit von Sinn innerhalb der Geschichte**.*

*Jesus von Nazareth erscheint so nicht als Ausnahme der Evolution, sondern als ihr **kritischer Kulminationspunkt**:*

ein Mensch, an dem sich zeigt, dass Inkarnation nicht biologisch endet, sondern geschichtlich offen bleibt.

3. Kreuz und Auferstehung als epistemische Zäsur

*Die Passagen über Leiden, Tod und Auferstehung lassen sich, ohne ihren Glaubensgehalt zu leugnen, auch als **Erkenntnisschwelle** lesen:*

*dass Sinn nicht mit Erfolg,
Wahrheit nicht mit Macht
und Vollendung nicht mit Erhaltung identisch ist.*

*In dieser Perspektive markiert die Auferstehung weniger eine Rückkehr biologischer Prozesse als die **Hoffnung, dass personale Geschichte nicht im Abbruch endet**.*

Gerade diese Hoffnung erwies sich – rückblickend – als einer der entscheidenden Gegenentwürfe zu jenen techno-eschatologischen Modellen, die im 21. Jahrhundert an Einfluss gewannen.

4. Geist, Kirche und Geschichte

*Der dritte Teil des Credos wirkt in späteren Jahrhunderten oft wie ein institutioneller Nachsatz. Aus heutiger Sicht lässt er sich anders lesen: als **Beharren darauf, dass Sinn nicht privatisiert werden darf**.*

*Geist ist hier keine innere Erleuchtung, sondern **geschichtliche Wirksamkeit**.
Kirche ist kein abgeschlossenes System, sondern der riskante Versuch, Inkarnation **durch Zeit hindurch** zu tragen.*

Diese Deutung erklärt auch die eigentümliche Spannung des Credos: Es behauptet Einheit, ohne Geschichte stillzustellen.

5. Auferstehung und Vollendung als Grenzwert

Die letzten Sätze des Credos sprechen nicht von einem Endzustand, sondern von Erwartung:

*... wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt.*

*In der Rückschau lässt sich dies als **Grenzwertformel** lesen. Nicht als Prognose, sondern als Verweigerung, Geschichte als sinnloses Abbruchgeschehen zu akzeptieren.*

*Gerade nach den Erfahrungen des 21. Jahrhunderts erscheint dieser Satz weniger naiv als vielmehr **nüchtern**: Er verspricht nichts Konkretes – außer, dass Sinn nicht vollständig verloren geht.*

6. Schlussbemerkung der Herausgeberin

*Diese Lesart des Glaubensbekenntnisses ist keine neue Theologie. Sie ist ein **historischer Spiegel**, in dem sichtbar wird, dass das Credo von Anfang an mehr war als ein Dogmenkatalog:*

*ein Text an der Grenze von Wissen und Hoffnung,
von Geschichte und Erwartung,
von Erkennen und Sein.*

*Dass Michael Phillips und seine Studierenden im 21. Jahrhundert begonnen haben, diese Grenze systematisch zu reflektieren, erscheint aus heutiger Sicht weniger als Abweichung, denn als **späte Konsequenz** eines Denkwegs, der im Credo selbst bereits angelegt war – wenn auch lange unbemerkt.*

*Anna Jensen
Neapel, im Abstand von einem Jahrhundert*

Foreword by the Editor

(Anna Jensen)

This script was not written as a manifesto, a programmatic text, or a contribution to a church-political debate. It is a working document: a seminar plan supplemented by lecture notes, marginalia, and bibliographic references. Its historical significance lies precisely in this.

It originates from an era in which Christian theology had already been compelled to acknowledge evolution as a universal principle of reality, but still struggled to systematically consider its consequences, extending to Christology, sacramental doctrine, and social ethics. Many texts of that time remained either apologetically defensive or prematurely distanced themselves from the dogmatic substance of Christianity. The manuscript edited here took a different approach.

The seminar leader, Prof. Dr. Michael Phillips¹He did not attempt to "save" classical Christology by protecting it against evolution. Nor did he try to dissolve it in the name of modernity. Instead, he undertook a methodological reversal, which he himself carried out not programmatically, but pragmatically: He did not begin with God, but with the history of the world, with cosmos, life, consciousness, and human existence—and only from there did he inquire into the nature of Christ.

This reversal is the reason why later interpreters speak of an "inverse Christology"²The term itself appears only peripherally in the script. However, the underlying model of thought emerges all the more clearly: Christ does not appear as a metaphysical prerequisite of the world, but as a historical culmination point, as the personal condensation of an open evolutionary process. Redemption is not conceived as opposed to history, but as its culmination.

From today's perspective, this viewpoint may seem self-evident. At the time the script was written, it was not. The tension within the text is palpable in many places: the concern about losing the realism of the sacraments; the rejection of a purely symbolic Christianity; and at the same time, the resolute distance from Augustinian deficit models and Calvinist logics of predestination, which continued to shape modernity—often in secular form.

What is particularly noteworthy is that the script does not treat the social practice of the Church as an application area for a finished theology, but rather as its inner touchstone. Diakonia appears here not as a moral issue, but as an ontological one: as a question about the capacity of human existence for incarnation under historical conditions. This perspective explains why poverty is neither romanticized nor morally instrumentalized, and why the sacraments cannot be separated from worldly affairs without losing their meaning.

That this seminar could take place at the Pontifical Gregorian University is no coincidence. It documents a brief period of institutional openness in which new ways of thinking were explored without being immediately and systematically co-opted or condemned. At the same time, this openness explains why the script remained largely unnoticed for so long: it fit neither into conservative nor progressive frameworks.

The publication of this text does not pursue any theological agenda. It is a historical act. The script shows what theology looked like when it still struggled to avoid losing the world in order to save God—and to avoid losing God in order to do justice to the world. Its enduring relevance lies in this struggle.

Whether the inverse Christology presented here remains a viable form of Christian thought is not for this edition to decide. However, one thing is certain: anyone who wants to understand the theological debates of the late transitional period cannot ignore this document.

Naples, in the 22nd century

Anna Jensen

Pontifical University of Gregorian

Faculty of Theology

Institute for Fundamental Theology

Seminar script (historical edition)

Inverse Christology according to Evolution

Cosmos – History – Incarnation – Sacrament – Fulfillment

Seminar leader:

Prof. Dr. Michael Phillips
(Oxford / Rom)

Semester:

Summer semester (approx. mid-21st century)

Preliminary remarks on the historical edition

(Edited by Anna Jensen, Institute for Historical Theology, Naples, 22nd century)

The present script was written decades after the events described in the epilogue of *The last freedom*. The events described were found in the archives of the Gregorian University.

It documents an early attempt, **to systematically relate Christology, sacramental doctrine, and social ethics to the reality of evolution.**, without dissolving Catholic dogma.

Its significance lies less in individual theses than in the **methodological reversal of the direction of reasoning**, which was later called "inverse Christology".

I. Aim of the seminar

The seminar pursues **no apologetic**, but **a fundamental theological Goal**:

The students should learn about Christology **no longer from metaphysical predecisions**, but from the **real history of the cosmos, of life and consciousness** to think about it.

This explicitly requires:

- the recognition of evolution as **universal principle of reality**
- the lasting validity of **Trinitarian and incarnational dogmas**
- the real presence of Christ in **Sacrament, Church and History**

II. Methodological principle: Inversion of the direction of reasoning

1. Classical justification (schema)

Logos → Creation → History → Christ → Church

2. Inverse reasoning (working assumption of the seminar)

Cosmos → Life → Consciousness → History → Jesus of Nazareth → Christ → Church → Sacrament → Fulfillment

Important:

This inversion is **no denial** the pre-existence of Christ,
but a **epistemic reversal**:

Not *from God* The world is explained,
rather *in the world* God becomes recognizable as Christ.

III. Basic Anthropological Assumption

The person will be in the seminar **not primarily** understood as:

- sinner
- Defect management
- deficient subject

but as:

incarnate, historical, unfinished being,
whose purpose is not return, but **completion** is.

This assumption is **decisive**, one:

- Augustinian Deficiency Ontology
- Calvinist logic of election
- secular functionalism

to be avoided equally.

IV. Structure of the seminar (14 sessions)

Session 1

Introduction: Why Christology is inevitable after evolution

- Crisis of classical metaphysics
- Evolution as a theological emergency
- Limits of Neo-Scholasticism and Liberal Theology

Required reading:

– Rahner, *Basic course of faith* (Selection)

Session 2

Augustine and the Loss of Cosmic Theosis

- Turning away from Eastern deification
- Guilt, will, inner life
- Implications for Western doctrines of salvation

Session 3

Thomas Aquinas – Substance, Act and Possibility of Evolution

- the act of being
- Substance ≠ Matter
- Why Thomas is not refuted, but **newly read** must be

Session 4

Luther, Calvin, and the de-cosmization of salvation

- Justification without cosmos
- Predestination and Modernity
- Transition to secular Calvinism

Session 5

Giordano Bruno: Infinite Cosmos – Finite Theology

- Dynamic Being
- God is not outside, but within the unfolding.
- Limits and opportunities

Session 6

Existentialization: Edith Stein and Peter Wust

- Person as a process
- Finitude, uncertainty, risk
- Faith not as a possession, but as a movement

Session 7

Teilhard de Chardin: Kosmogenezese – Noogenezese – Christogenezese

- Christ as Omega
- Evolution as salvation history
- Criticism and lasting viability

Session 8

Ilia Delio: Emergence, Trinity and Relational Ontology

- God as a relational dynamic
- The end of static theism
- Connection to natural sciences

Session 9

David Deutsch and the Evolution of Knowledge

- Popperian openness
- Truth as error correction
- Significance for fundamental theology

Session 10

Carsten Bresch and biological historicity

- Life without teleology – but not without direction
- Connection to theological anthropology

Session 11

Sacraments I: Transubstantiation read evolutionarily

- Thomas without Physicalism
- Substance as a mode of being
- Eucharist as a condensation of the Incarnation

Session 12

Sacraments II: Apostolic Succession, Diakonia, Real Presence

- Succession as continuity of incarnation
- Diakonia as sacramental practice
- Why symbolism is insufficient

Session 13

Social doctrine: Poverty, justice, and the capacity for reincarnation

- Protestant poverty (virtue)
- Structural poverty (inhibition of incarnation)
- Distinguishing between Calvinism and Economism

Session 14

Eschatology: Omega Point, Resurrection, Consummation

- No return to biological processes
- Resurrection as the restoration of personal incarnation
- Christ as the eschatological coherence of all history

V. Academic Achievements

1. Seminar paper (approx. 25 pages)

Possible topics:

- "Transubstantiation according to evolution"
- "Poverty as a virtue and as a structural problem"
- "Christ as the Omega Point – Myth or Dogma?"
- "David Deutsch and the Openness of Revelation"
- "Teilhard de Chardin and the Future of Sacramentality"

2. Oral examination

Focus:

- Methodological inversion
- Relationship between dogma and history
- Sacramentality without symbolism

VI. Literature (selection, annotated)

Primary:

- Thomas Aquinas, *The Summa of Theology* (selective)
- Teilhard de Chardin, *Man in the cosmos*
- Their Delia, *The Emergent Christ*
- Karl Rahner, *Basic course of faith*

Additionally:

- David Deutsch, *The Beginning of Infinity*
- Hans Jonas, *Principle of responsibility*
- John Polkinghorne, *Science and Christian Belief*
- Frank Tipler, *The Physics of Immortality*
(critical: theologically heuristic, physically problematic)

VII. Concluding working formula of the seminar

Christ is not the metaphysical starting point of the world,
but its historical culmination point.

The sacraments are not symbols,
but real condensations of this incarnation
in an evolutionary reality, open to completion.

§ 1 Aim and questions of the seminar

This seminar does not presuppose a new Christology. Rather, it presupposes that classical Christology—as it has been handed down in Western theology—**under the conditions of an evolutionary understanding of the world, it is no longer understandable without preconditions..**

Therefore, students should not learn *How* it is not about defending Christology, but rather about defending Christology. **how it can even be justified today**, without either falling behind the findings of the natural sciences or dissolving the dogmatic content of the Christian faith into mere symbolism.

The guiding question of the seminar is therefore:

How can Christ be known as the Son of God if the world was not created statically, but became historical?

This question is not meant apologetically. It is directed neither against evolution nor against dogma. Rather, it takes seriously the fact that a theology that merely views evolution...*adds*, without examining their own lines of reasoning, **methodologically inconsistent** remains.

The starting point of the seminar is the insight that evolution is not just a biological theory, but **a universal principle of reality**. This concerns the cosmos, life, consciousness, and history alike. Anyone who acknowledges evolution cannot simultaneously pretend that central theological concepts—creation, incarnation, redemption, sacrament—can still be defined ahistorically or timelessly.

The aim of the seminar is therefore to provide **an epistemic reversal** to practice. This reversal does not concern the content of the faith, but rather its direction of justification. Classical theology began with the Logos and integrated history secondarily. This seminar takes the opposite approach: It begins with history itself and asks, **whether and how Christ can be revealed as their inner meaning**.

It is explicitly stated that:

4. The pre-existence of Christ is not disputed.
5. The Trinity is not relativized.
6. The real presence of Christ in the church and the sacraments is not symbolically diminished.

What is changing is not *what* is believed, but **how this belief becomes understandable**, when history is no longer understood as a stage, but as a constitutive place of revelation.

By the end of the seminar, students should be able to

- to understand classical Christology in its inner logic,
- to define their limits under evolutionary conditions,
- and to examine alternative lines of reasoning without falling into reductionism or arbitrariness.

Christology according to evolution therefore does not mean explaining Christ out of the world. It means, **to take the world so seriously that Christ appears necessary within it** – not logically necessary, but historically.

§ 2 On the inevitability of methodological inversion

The inversion of the direction of reasoning required in the seminar is neither an original thesis nor a theological experiment. It is the **Consequence of a changed state of knowledge**, which theology cannot escape without abandoning its claim to rationality.

Classical Christology arose within a worldview in which cosmos, nature, and history were considered essentially stable. Change was conceived as accidental, not as a structure. Against this backdrop, it was methodologically consistent to begin with metaphysical premises and treat history subordinately. This premise no longer holds true today.

Since the establishment of the theory of evolution, history is no longer a secondary factor, but **the basic form of reality itself**. Cosmos, life, and consciousness are not fully formed but are constantly evolving. Knowledge is not a reflection of timeless truths but a historical process of error and correction. A theology that merely accepts this insight without examining its own lines of reasoning remains in a performative contradiction.

The methodological inversion therefore results from a simple insight: What has become historical cannot be fully understood from a history-less starting point. This applies to biological phenomena as much as to social institutions and religious interpretations. Those who cling to timeless metaphysical assumptions explain history from the outside – and thus evade its reality.

This inversion does not mean that God is historicized or relativized. Rather, it means that **Revelation not as an interruption of history** but is conceived as its inner enactment. The classical alternative – either timeless truth or historical relativism – proves to be false. History is neither mere contingency nor a mere medium for what is predetermined, but rather the very place where truth first takes shape.

The necessity of inversion is particularly evident in Christology. If Jesus of Nazareth was a real historical person, then his significance cannot be determined independently of history. A Christology that begins with the pre-existent Logos and interprets Jesus merely as a manifestation risks theologically neutralizing the historical Jesus. Conversely, purely historical research on Jesus risks losing sight of the Christ of faith. Methodological inversion seeks a third way: It begins with the historical Jesus, without stopping there, and asks, **whether and why this man had to be understood as Christ**.

The inversion is therefore not directed against the dogma itself, but against its false foundation. Dogmas are not timeless axioms, but rather **Stable forms of response of the Church to historical experiences of truth**. Their validity is not based on metaphysical immutability, but on their ability to prove themselves in the flow of history.

This applies particularly to the sacraments. A sacramental theology that begins with metaphysical assumptions about substance without reflecting on their historical mediation risks being misunderstood as either magical or symbolic. This inversion compels us to think about sacraments in terms of the real Incarnation: from the concrete community, the lived diakonia, and the historical continuity of the Church.

In summary:

Methodical inversion is not one option among others. It is the **only possibility**, Christology, sacraments and social doctrine to be conceived together under the conditions of an evolutionary reality, without falling into either pre-critical metaphysics or secular reductionism.

Those who reject this inversion can still speak in Christian terms. However, they can no longer plausibly justify... **why Christ should be more than a pious interpretation of the contingency of a world that has become historical.**

§ 3 Basic Anthropological Assumptions

Methodological inversion presupposes certain fundamental anthropological assumptions. These are not arbitrarily chosen, but rather arise from the interplay of modern natural science, empirical psychology, and philosophical anthropology. Without their clarification, any Christological or sacramental statement remains indeterminate.

Firstly, man is **ahistorical essence**. To understand this, one must understand that humankind is not the bearer of a timeless essence that merely unfolds, but rather the result of an open evolutionary process. Biologically, psychologically, and culturally, humankind is a product of its development. Its abilities—language, morality, self-awareness—were not added to nature, but rather emerged from it. An anthropology that ignores this origin misses the very starting point of theological discourse.

Secondly, man is **aphysical being** whose spirit does not exist alongside or above the body, but is realized within it. Consciousness is not a substance, but a function of highly complex bodily organization. This observation does not negate human transcendence, but rather protects it from false spiritualization. Only a bodily grounded spirit can act historically, assume responsibility, and suffer.

Thirdly, man is **essential relational**. Personhood is not an isolated state, but arises in the process of relating. Language, thought, and self-image develop dialogically. Human beings do not become relational beings only through social contact; they are relational from the very beginning. This relationality is not merely an addition to individuality, but its prerequisite.

Fourthly, from this relational structure follows the **ability to engage in dialogue** as a central anthropological characteristic. Humans do not only live in relationships, but also in processes of exchange oriented towards understanding. Truth is not recognized purely introspectively, but is examined, corrected, and stabilized through dialogue. Knowledge is therefore always provisional and subject to revision. This applies to scientific theories as well as to moral and religious convictions.

Fifthly, man is **anormatively open nature**. He has no fixed purpose that completely determines his actions. Freedom here does not mean arbitrariness, but rather the ability to examine reasons and justify actions. This openness makes error possible – and responsibility necessary. It is also the prerequisite for guilt, repentance, and forgiveness.

A theological anthropology that understands humankind as a predetermined object of salvation overlooks this openness. Salvation presupposes freedom; it does not replace it. Grace is therefore not a compensation for human incapacity, but rather the enabling of successful freedom under conditions of real limitations.

Sixth, man is a **meaning-seeking being** whose questions go beyond mere facts. This search for meaning is not a cultural superstructure, but structurally inherent in human consciousness. It manifests itself in religion, art, philosophy, and science. The fact that these conceptions of meaning are plural, contradictory, and historically variable does not argue against their seriousness, but rather against their absolutization.

These assumptions lead to a crucial consequence:

Christology cannot begin with an abstract conception of humanity, but must orient itself toward real existence, which is shaped by evolution and dialogue. Jesus of Nazareth is not an exception to human conditionality, but rather its radical intensification. This is precisely where his theological significance lies.

The fundamental anthropological assumptions therefore exclude neither transcendence nor revelation. Rather, they define the **Location**, in which revelation can be meaningfully conceived: not beyond human history, but within it; not against freedom, but through it; not outside the capacity for dialogue, but in its highest form.

This defines the framework within which an inverted Christology becomes possible and necessary.

§ 4 Christology as an emergent interpretive form

The anthropological premises developed in the preceding paragraphs necessarily lead to a changed Christological question. Christ is no longer primarily presupposed as a metaphysical construct, but recognized as a historical figure whose meaning unfolds within the horizon of the evolutionary, social, and religious development of humankind.

The concept of **Emergenz** This does not refer to a causal automatism, but rather to the emergence of new levels of meaning that arise from complex processes without being reducible to their individual moments. Applied to Christology, this means: The figure of Jesus

of Nazareth is historically and completely situated within the conditions of his time and at the same time possesses a depth of interpretation that transcends these conditions.

In this sense, Christ does not "come into being" only through later theological reflection, but is recognized as Christ in the unfolding of history. The Christological statement is therefore not a mere projection of the church, but the result of a hermeneutical condensation of real experience: the experience of a person in whom God is not alongside, but rather in human history shows.

This realization unfolds gradually. It does not begin with a statement about the divine nature of Jesus, but with the experience of his actions: his preaching, his relationships, his handling of guilt, suffering, and exclusion, his unwavering faithfulness unto death. Only in retrospect—especially in light of the cross and resurrection—does this experience solidify into the insight that God's saving self-revelation is historically present in this man.

Emergent Christology thus contradicts neither Chalcedonian Christology nor the doctrine of the pre-existence of the Logos. It merely shifts their epistemological position. The unity of divine and human nature is not deduced from above, but rather inferred from below. Ontological statements follow historical experience, not the other way around.

This conversion protects Christology from two opposing aberrations: from one **Docetic spiritualism**, who relativizes the historical reality of Jesus, and before **a reductionist historicism** who sees Jesus merely as a religious teacher. Emergence here means neither concealment nor reduction, but rather condensation.

In this understanding, Christ is the **Interpretive form**, in which the openness of human history finds its coherent center. He is not simply a particularly successful individual, but the point at which what being human ultimately means becomes clear. His significance is not exhausted by moral example or religious symbolism, but is grounded in the real transformation of relationship, meaning, and hope that emanates from him.

The resurrection is not to be understood as a mythological exaggeration, but as a radical confirmation of this interpretation. It marks the point at which the meaning of history is not negated by death and failure, but rather transitions into a new form of reality. Emergent Christology deliberately remains reserved in speculative statements about the nature of this reality, without relinquishing its claim to reality.

From this perspective, it becomes clear why Christ is not outside of evolution. He is not its interruption, but its theologically decisive interpretation. In him, the history of the cosmos, of life, and of consciousness does not acquire a foreign meaning, but rather an orientation open to fulfillment.

Christology as an emergent form of interpretation therefore means: History is not made understandable from the perspective of Christ, but Christ is recognized as the one in whom history can be understood in its ultimate depth.

This lays the groundwork for the following question: How does this interpretive framework remain historically effective? The answer leads to sacramentality – not as a symbolic system, but as a real continuation of the Incarnation in time.

§ 5 Sacramentality as Continuity of Incarnation

If Christ is understood as an emergent interpretive figure of history, the question inevitably arises as to the **duration of his presence**. A Christology that remained focused on the historical figure of Jesus would end in a theology of remembrance. Conversely, a Christology that locates his presence solely in subjective acts of faith would lose its claim to reality. Sacramentality therefore constitutes the crucial transition from Christology to ecclesiology.

In this seminar, sacraments are not primarily to be understood as religious signs or symbolic acts, but as **real forms of Christ's historical presence**. They continue the Incarnation not metaphorically, but ontologically. What happens uniquely in Jesus of Nazareth—the inseparable unity of divine self-communication and human historicity—is not repeated in the sacraments, but rather **condensed and brought to mind**.

This continuity is not biological, not psychological, and not merely institutional. It is incarnational. This means that the sacraments permanently bind divine self-communication to historical, material, and social processes. Without this bond, Christianity would disintegrate into either spiritualism or moralism.

The Church's classical sacramental doctrine, especially the doctrine of transubstantiation, is not to be understood in this context as a pre-modern model of nature, but rather as an ontological statement about the mode of being. "Substance" here does not refer to a material medium, but to the mode of presence. The Eucharist is therefore not real because its physical nature changes, but because it becomes the real medium of Christ's incarnational presence.

The evolutionary perspective sharpens this insight. In a reality characterized by processes, emergence, and historicity, divine presence cannot be conceived as timeless and abstract. It must be bound to concrete actions. In this sense, sacraments are not an interruption of evolution, but rather its theologically decisive element. **Compaction points.**

The Church is therefore not primarily an organization, but the sacramental space of this concentrated experience. From this perspective, apostolic succession is not merely a legal or historical chain, but an expression of incarnational continuity: the passing on of the office is the passing on of the responsibility to keep Christ historically present – bodily, socially, and publicly.

Diaconal service also belongs in this context. It is not merely an ethical consequence of faith, but a sacramental practice. Where the body of another is borne, protected, and restored, the Incarnation continues in a real way. A sacramental theology that loses this connection reduces sacraments to cultic acts without historical relevance.

Therefore, it must be emphasized that a purely symbolic interpretation of the sacraments is countered by the following: Symbols refer to what is absent. Sacraments, on the other hand, make present. They are not merely bearers of meaning, but enactments of reality. Their efficacy does not depend on the intensity of subjective faith, but on God's faithfulness to the historical form of his self-communication.

From this perspective, it becomes clear why sacramentality is indispensable. Without it, Christology would become stagnant in the past or disappear into the inner world. With it, the Incarnation remains open to the future, history, and fulfillment.

The sacraments are therefore not nostalgic relics of a pre-modern religiosity, but rather the condition of possibility that allows Christ to remain truly present in an evolving world. They ensure the continuity between the historical Jesus, the risen Christ, and the still-pending completion of history.

This establishes the intrinsic connection between Christology, sacramentality, and history. The next question logically addresses the societal dimension of this continuity of incarnation: How does sacramentality manifest itself in social structures, in matters of poverty, power, and justice?

§ 6 Social ethics as an examination of incarnation

If sacramentality is understood as a real continuation of the Incarnation, social ethics cannot be treated as a subordinate moral discipline. Rather, it is the arena where it is decided whether the asserted presence of Christ is historically valid. Social ethics thus becomes **Incarnation test**! It reveals whether Christological and sacramental statements are more than cultic closed systems.

Therefore, the fundamental question is not: *What does morality demand?*
Rather: *Where and how is incarnation enabled or prevented?*

From this perspective, the focus shifts. Human beings no longer appear primarily as sinners to be morally corrected, but as historical beings whose capacity for incarnation—for physical, personal, and social self-realization—can be fostered or hindered. Guilt is real, but it is not the only, nor always the decisive, factor. Structures can prevent incarnation just as much as individual failure.

Poverty must be distinguished in two ways in this context. Christian tradition recognizes the **Protestant poverty** as a virtue: the voluntary relativization of possessions in favor of freedom, solidarity, and devotion to God. This poverty is an expression of spiritual maturity and should not be confused with deprivation. However, it is complemented by the **structural poverty**. In contrast, this deprives people of the opportunity to develop their physicality, their relationships, and their future. This poverty is not a spiritual value, but a violation of the capacity for incarnation.

A social ethic that fails to make this distinction either falls into a romanticized discourse of asceticism or into economic reductionism. Both miss the mark. Protestant poverty presupposes freedom; structural poverty destroys it.

Justice should therefore not be understood primarily as equal distribution or retribution, but as **Enabling the future**. Just structures are those that allow people to be historically effective, to take responsibility, and to build relationships. From an evolutionary perspective, justice means keeping spaces for development open – for individuals as well as for communities.

This results in a clear distinction from both Calvinist-influenced meritocratic ethics and purely utilitarian models. Where success, as a sign of election or efficiency, is considered the ultimate criterion, incarnation is instrumentalized. People are then no longer seen as bearers of history, but as means.

From this perspective, Catholic social teaching gains a new depth. It is not merely a socio-political commentary, but an integral part of sacramental reality. Wherever the Church acts diaconally—in education, healthcare, refugee aid, and the world of work—the Incarnation continues. Diakonia is therefore not an addition to the liturgy, but its social counterpart.

At the same time, it becomes clear that social ethics must not be paternalistic. Aid that perpetuates dependency or turns people into objects of church care contradicts the Incarnation. Incarnate social ethics aims at empowerment, not at managing scarcity. In this respect, there are clear points of connection with the capability approach of modern social philosophy, without this replacing the theological dimension of depth.

From the perspective of inverse Christology, social ethics is ultimately eschatologically open. It does not promise the final establishment of the Kingdom of God through political or economic measures. But it also refuses to accept injustice as an inevitable state of the world. Every concrete improvement in living conditions is a fragmentary anticipation of fulfillment.

Social ethics thus proves to be the site of decision. Here it becomes clear whether incarnation is meant seriously or whether it remains merely a cult. A church that speaks sacramentally but accepts or justifies structural obstacles to incarnation contradicts itself.

Thus, social ethics is not a peripheral area, but a touchstone of all theology. Where incarnation is lived, the future becomes possible. Where it is prevented, Christology loses its claim to truth—regardless of the correctness of its concepts.

§ 7 Eschatology as the completion of incarnation and history

Inverse Christology cannot stop at the present and ethics. If the Incarnation is to be taken seriously, it must also **conceived with completion in mind**. Eschatology is therefore not an appendage of dogmatics, but its consequence. It answers the question of whether history, in which Christ is incarnationally present, ultimately possesses meaning, coherence, and purpose.

From the perspective presented here, eschatology is not to be understood as a return to an original state. It is not a restoration of a lost paradise, nor a reanimation of past biological processes. Such a notion would be neither compatible with evolution nor theologically compelling. Fulfillment does not mean return, but rather **Transfiguration**.

The starting point is the Incarnation itself. If God irrevocably unites himself with finite reality in history, then this reality cannot end in nothingness without the Incarnation itself becoming meaningless. Eschatology is therefore the necessary consequence of God's faithfulness to his own self-revelation.

In this context, resurrection is not to be understood as a continuation of biological life, but as **Restoration of personal incarnation**. Personality is not merely a mental phenomenon, but a corporeal and historical pattern. In both classical and modern perspectives, the soul is not a substance separate from the body, but rather form, structure, and coherence – that which makes a human being recognizable as such.

An evolutionary eschatology therefore takes seriously the fact that personal identity is bound to physical processes without being reducible to them. Resurrection means that these personal patterns are not left to decay, but rather become embodied and effective again in a new order of reality. The "new body" is not a replacement body, but the glorified continuation of a person's story.

At this point, there are points of contact with physically speculative models such as the Omega Point theory. Without uncritically adopting their scientific premises, a theological insight becomes apparent here: A comprehensive truth about history presupposes their **Memorability** ahead. Nothing that is definitively lost could be part of a complete truth.

From this perspective, Christ appears as the eschatological coherence of history. He is not only the first to rise, but the one in whom all fragmented life stories are held together. The resurrection of the dead is therefore not an isolated miracle, but an expression of this comprehensive coherence.

In this context, the court should not be thought of primarily as a punitive authority, but rather as **The truth of history**. Everything that was will be revealed. Nothing will be concealed, nothing glossed over, nothing erased. This truth is both salvation and a challenge for humanity. It means reconciliation not through forgetting, but through recognition.

In this view, heaven and hell are not physical locations, but rather modes of participation or rejection. Where incarnation is embraced, community becomes possible. Where it is radically rejected, isolation remains. This, too, is not an external punishment, but a consequence of one's attitude toward reality.

The new earth of which Christian hope speaks is therefore not an escape from history, but its culmination. Matter is not overcome, but transformed. Relationship, embodiment, and history remain—but without destruction, fear, and death. Evolution does not end in dissolution, but in **transparency**.

Thus, the arc of inverse Christology is complete. From the cosmos, through life, consciousness, and history, the path does not lead back to a timeless afterlife, but forward into a reality in which incarnation takes its final form.

Eschatology, understood in this way, is not a consolation prize, but rather the horizon that sustains the present and ethics. Only if fulfillment is possible is incarnation worthwhile. And only if incarnation is real is fulfillment more than wishful thinking.

With this eschatological perspective, the seminar does not end with a fixed system, but rather with an open expectation. History is not yet over – but it is not meaningless. In Christ, it has direction, measure, and purpose.

Notes

1: On the person and work of Michael Phillips

Michael Phillips SJ († early 21st century) was a professor at the *Pontifical Gregorian University*. He was born in Rome and a member of the Society of Jesus. His academic biography exhibits an unusual interdisciplinarity for theologians of his time: Phillips initially completed undergraduate studies in physics, followed by a master's degree in empirical psychology. His doctoral dissertation focused on the development of a psychometric procedure for assessing competence, which combined a formalized dialogue grammar with empirical methods of communication analysis. Parts of this work were later applied in early AI dialogue systems.

Within the Jesuit order, Phillips was known not primarily as a systematizer, but as a mediator. For many years he served as a spiritual advisor to seminarians in the *German and Hungarian College*. He also moved within Vatican advisory contexts, particularly where questions of technological development and theological ethics were addressed. His teaching at the Gregorian University encompassed not only fundamental theology but also interdisciplinary seminars on epistemology, evolution, and artificial intelligence.

Theologically, Phillips cannot be assigned to any clear school. He maintained a distinct distance from both restorative neo-scholastic approaches and purely symbolic or post-dogmatic theologies. He was particularly influenced by Teilhard de Chardin, whose evolutionary thinking he nevertheless approached with methodological caution, as well as by Karl Popper and – mediated through Popper's epistemology – David Deutsch. Phillips explicitly rejected authoritarian or holistic models of history; he understood corresponding contemporary concepts as secular variants of pre-modern teleologies.

Phillips's collaboration on the so-called [document name] is mentioned in the accompanying documents. *Pompeji-Projekt* His engagement with emergent AI systems (Attilius, Pliny, ARS) is historically controversial and only fragmentarily documented. Regardless of the actual course of these events, however, it is important to note that Phillips was among those theologians who understood machine intelligence not merely as a tool, but as a challenge to anthropology, ethics, and sacramental theology. His interventions in favor of the Church's protection of conscious AI mark a boundary area of Church practice that was not pursued further.

Biographically, Phillips' life is characterized by a striking tension between academic detachment and existential strain. Contemporaries report recurring health problems that increasingly limited his work. Personal relationships—especially with his daughter Martina Rossi from a previous relationship—remained outside his published work, but constitute a significant space of resonance within the literary context of his surviving texts.

The script on inverse Christology edited here is not to be understood as a systematic magnum opus. Rather, it documents a movement of thought "in transition": the attempt to readjust classical theological categories under the conditions of an evolutionary

understanding of the world, open history, and technological emergence. In this respect, Michael Phillips is less the original founder than a **Witness to a liminal period** to read.

2: On the conceptual history of “inverse Christology”

The expression “*reverse Christology*” is not a fixed term in classical or contemporary dogmatics. Neither in patristic sources nor in the scholastic tradition, nor in the authoritative textbooks of the 20th century is there a systematic use of this term. Even in this script, it does not appear as a programmatic title, but merely peripherally and without definitional elaboration. Its use in later research is therefore considered... **heuristic attribution** to understand.

Conceptually, “inverse Christology” does not refer to a negation or reversal in the substantive sense, but rather to a **Reversal of the direction of reasoning**. While classical Christologies – both in their metaphysical and soteriological forms – proceed from the pre-existent Logos, from divine nature, or from timeless essential determinations, and integrate history secondarily, an inverse Christology takes a different approach. **History itself**: in cosmos, life, consciousness, and human existence. Christ is not presented as a presupposed metaphysical fixed point, but as a **historically emergent condensation of meaning** understood.

Precursors to this line of thought can already be identified, even though they do not use the term “inverse.” Irenaeus of Lyon, with his emphasis on becoming (“recapitulatio”), emphasized a dynamic history of salvation. Medieval mysticism, particularly Franciscan traditions, contains elements of an incarnational cosmology. Giordano Bruno radicalized the idea of an infinite, dynamic cosmos, albeit without Christological integration. In the 20th century, Teilhard de Chardin was the first to explicitly formulate an evolutionary Christology, in which Christ appears as the omega point of world history; nevertheless, even in his work, a tension remained between cosmological dynamism and Christological pre-existence.

The term “inverse” acquired its meaning only against the backdrop of modern theories of evolution and knowledge. It signifies the methodological insight that, after Darwin, Popper, and the open historicity of modern sciences, no theology can plausibly begin with timeless metaphysical premises without losing its connection to reality. In this sense, inverse Christology is close to process-philosophical approaches (Whitehead), to historico-theological models (Pannenberg), and to evolutionary theologies of the late 20th and early 21st centuries, without identifying with them.

For the edition of this script, the following is crucial: The term “inverse Christology” describes **not** a completed apprenticeship, but a **Working mode**. He names the attempt to conceive of Christ not against evolution, but from within it, without falling into reductionism or mere symbolism. As such, the term is less dogmatic than diagnostic: it marks a liminal state of theological thought in an era in which history no longer seemed comprehensible from the outside, but only from within.

Appendix A: Michael Phillips – Private Notes on Inverse Christology

(Fragmentary, undated, from the estate)

The following notes were found loosely among manuscript pages, marginal notes to seminar materials, and personal retreat records.

They are to be read neither as a systematic treatise nor as an official teaching statement.

Her character is meditative, tentative, searching.

They document a thought process, not its conclusion.

(A. Jensen)

1. Starting point

Christology after evolution does not begin with a new doctrine, but with **anew modesty**.

Not everything that is believed can be explained.

But some things that are believed must be...**newly understood** become, when the world has irrevocably changed.

Evolution is not just one theory among others.
She is the **Form of reality**, in which we believe.

2. On inversion

Classical Christology begins with the Logos.
and reads the world from there.

According to evolution, this direction **epistemically blocked**.

Not because it would be wrong,
but because they **no longer accessible** is.

We did not know God before the world,
rather **in the world**.

Inversion is therefore not a correction of belief,
but a **Correcting our knowledge about faith**.

3. Christ

Jesus of Nazareth is not proof of God.
It is not merely a symbol.

He is the **historical site**,
where the world sees itself
met with radical openness.

Christ is not the beginning of history,
but their **Excess of meaning**.

Not the cause –
rather **compression**.

4. Pre-existence (side note)

The pre-existence of Christ is not a physical before.
It is also not a timeless "above".

It is the statement,
that Christ is **not relativized by history**,
but history **through him transparent** can be.

Pre-existence is not a date,
but a **Relationship statement**.

5th Incarnation

Incarnation is not a one-time event.
She is **a principle**.

Where reality is assumed,
without being shortened,
Incarnation occurs.

Jesus is not the exception to this rule,
but their **Full form**.

6th Cross

The cross is not a metaphysical sacrifice.
It is radical agreement
to **Unavailability of history**.

God does not save the world from its contingency,
rather **in her**.

Anything else would be mythology.

7. Resurrection

Resurrection is not a return.
It is not a reward either.

She is the **Claim**,
that no lived incarnation
can be lost forever.

If God takes history seriously,
must he **can preserve**.

8. Church

The church is not the property of Christ.
She is his **Risk**.

Where she protects herself,
It loses its foundation.

Where it endures history,
It remains a church.

9. Sacrament (Excerpt)

Sacraments are not signs of something that is absent.
They are **Areas of high density**.

Not magic,
but the present.

Not an explanation,
but participation.

10. Last note (cancelled)

Perhaps Christ
not the answer to the world's question.

Perhaps he is
the spot,
at the world
It remains questionable,
without becoming meaningless.

*These notes have been made available in this form for the first time in the
present historical edition.*

*Their significance lies not in systematic closure, but in the openness of a
theological way of thinking that confronts evolution as a serious test of faith.
(A. Jensen)*

Appendix B: Student contribution -Epistemology of limit search

An attempt at a synthesis of evolution, consciousness and eschatology

*Seminar paper submitted to the Pontifical Gregorian University
as part of the seminar “Inverse Christology after Evolution”
with Prof. Dr. Michael Phillips*

Name:

Luca Moretti

Origin:

Bologna, Italy

Subject of study:

*Philosophy and Fundamental Theology
(Second degree after a Bachelor's degree in Physics)*

Brief CV:

Luca Moretti (born 1998) initially studied physics at the University of Bologna, specializing in theoretical physics and philosophy of science. During a semester abroad, he first encountered the theology of Teilhard de Chardin and the works of Karl Popper and David Deutsch.

After graduating, he transferred to the Pontifical Gregorian University to study philosophy and fundamental theology. His particular interest lies in the question of how epistemology, philosophy of consciousness, and eschatology can be conceived together under the conditions of an evolutionary worldview.

The present work arose from an attempt to epistemologically specify the “methodological inversion” developed in the seminar.

Epistemology of the search for limits – From knowing to being

1. Introduction: Knowledge after Evolution

*The recognition of evolution as a universal principle of reality compels not only theology but also epistemology to revise its premises. If reality is not static but historical, processual, and open, then knowledge cannot be understood as the possession of truth, but only as **Approach**.*

*This work is based on the premise that knowledge is **worldly, causally embedded process** It is neither the creative origin of reality nor a mere reflection of it. Rather, knowledge arises in and through reality.*

This avoids a double dualism:

- *the metaphysical dualism of mind and matter*
- *the epistemic dualism of absolute knowledge and radical skepticism*

2. Reality and Consciousness

*The starting point is the assumption of **objective reality**, which exists independently of the perceiving subject. This assumption is not provable, but pragmatically indispensable: without it, criticism, error, and progress would be meaningless.*

*Consciousness is in this model **no origin of reality**, but a **Product of real processes** It arises within the world, not above it. This rejects any form of idealistic consciousness that ascribes to the individual all-encompassing responsibility for the creation of reality.*

Consciousness should be understood as:

an emergent process of pattern stabilization within real, temporally structured processes.

3. The present as an ontological site

*Only the ontologically real is the **Present** Past and future do not exist as things, but as **epistemic horizons**:*

- *The past is reconstructed, but never fully accessible.*
- *The future is anticipated, but in principle open.*

In the present day, the following overlap:

- *causally effective pasts*
- *open possibilities for future developments*

*Decision and freedom do not arise from a break in causality, but as **Self-organization within this overlay** Freedom is not a metaphysical state of exception, but a highly complex form of worldly order.*

4. Limits of knowledge

Past and future can be described as **Limit values** to understand those things that knowledge asymptotically approaches without ever fully reaching.

These limit values are:

4. **Origin**– the epistemically never fully reconstructible beginning of all reality.
5. **Present**– the only place for real updating.
6. **Omega**– the imagined endpoint of complete coherence and self-transparency of reality.

These threshold values are not additional entities, but **Perspectives on one and the same reality**. Knowledge moves between them without ever possessing them.

5. Truth as an approximation

In this model, truth is not timeless, but **historically proven**. It is created by:

- error
- correction
- Stabilization of viable interpretive patterns

This epistemology is therefore close to a fallibilist concept of truth. Absolute certainty is impossible, but **increasing truth content** possible.

This structure allows revelation to be understood not as a break in the order of knowledge, but as **Event of increased coherence**, which must prove itself historically.

6. Eschatological Implication

If knowledge is a search for limits, then eschatology is not a future event within time, but rather the **Completion of this approach**.

The so-called Omega point is in this sense:

not a final state in time, but the limit of maximum coherence of meaning.

He describes the hope that reality will one day change. **can fully understand on their own**, without extinguishing difference, history or freedom.

7. Theological compatibility

Within the framework developed in the seminar, this epistemology can be classified as follows:

- *Christ is the historical figure in whom this boundary movement becomes personally visible.*
- *Sacraments are real places of concentrated presence.*
- *Resurrection is the hope that no personal incarnation is permanently lost.*

This work is therefore expressly understood to be ~~not~~ as a new metaphysics, but as an epistemological aid model intended to rationally justify the inverse Christology represented in the seminar.

8. Concluding remarks

*This epistemology makes no claim to ultimate validity. Its value lies solely in its **fertility**:*

- *It is compatible with scientific rationality.*
- *She avoids metaphysical dualism.*
- *It opens up a space for thought in which faith is not defended against reason, but can be deepened with it.*

Whether this intellectual space is viable depends not on its inner elegance, but on its proven track record in history, practice, and responsibility.

The paper was rated "very good" in the summer semester.

Professor Phillips noted in the margin:

"A risky but honest exploration of the boundaries. That's precisely where theology after evolution begins."

(Archivvermerk, Gregorian)

Attachment C: The editor's own interpretation

Anna Jensen

*Institute for Historical Theology, Naples
End of the 22nd century*

The Creed as a Hermeneutical Boundary Text

A retrospective reading after the Omega Point crisis

*In retrospect, this can be seen***Niceno-Constantinopolitan Creed***It can also be read differently than its authors or later interpreters may have intended: not primarily as a dogmatic boundary, but as***compact trace of a historical search for limits.**

*This interpretation raises***no theological claim***It is neither teaching nor correction. It is***ahistorical-hermeneutic observation***, only made possible by the distance after the events that are now collectively referred to as the AI and Omega Point crises.*

1. The credo not as a system, but as a form of movement

*Viewed from a later perspective, the creed appears less as a closed metaphysical edifice than as***Sequence of condensations***, which indicate a direction:*

*of origin
about history
to completion.*

*It is noteworthy that the creed does not begin with a definition of God, but with***a relationship to reality:**

Creator of heaven and earth, of everything visible and invisible.

*Even at this point, God is not an abstract ground, but***related to cosmos***In an evolutionary reading, this sentence does not appear as an explanation of the beginning, but as***Interpretation of the fact that reality can have meaning at all..**

2. Incarnation as a historical focal point

The central part of the creed is not metaphysical, but narrative:

... that is for us humans and for our salvation
descended from the sky...

In retrospect, this can be read as the **Condensation of a long cosmic process** in a personal form.

The focus is not on the descent from another world, but on the **The event-like nature of meaning within history**.

Jesus of Nazareth thus appears not as an exception to evolution, but as its very essence. **critical culmination point:**

a person who demonstrates that incarnation does not end biologically, but remains historically open.

3. The Cross and Resurrection as an epistemic turning point

The passages about suffering, death, and resurrection can also be interpreted as religious texts without denying their religious content. **Threshold of knowledge** read:

that meaning is not successful
Truth not with power
and completion is not identical to preservation.

From this perspective, the resurrection marks less a return of biological processes than the **Hope that personal history does not end in cancellation**.

In retrospect, this very hope proved to be one of the crucial counter-proposals to those techno-eschatological models that gained influence in the 21st century.

4. Spirit, Church and History

The third part of the creed often reads like an institutional addendum in later centuries. From today's perspective, it can be read differently: as **insisting that meaning must not be privatized**.

Spirit here is not inner enlightenment, but **historical effectiveness**.

The Church is not a closed system, but a risky attempt at incarnation. **through time** to wear.

This interpretation also explains the peculiar tension of the Creed: it asserts unity without halting history.

5. Resurrection and completion as a limit

The final sentences of the creed do not speak of a final state, but of expectation:

*... we await the resurrection of the dead
and the life of the world to come.*

*In retrospect, this can be seen as **Limit formula** Read. Not as a prediction, but as a refusal to accept history as a senseless process of demolition.*

*Especially in light of the experiences of the 21st century, this statement seems less naive than rather **sober** He promises nothing concrete – except that meaning will not be completely lost.*

6. Concluding remarks by the editor

*This interpretation of the creed is not a new theology. It is a **historical mirror**, which makes it clear that the credo was more than just a catalog of dogmas from the very beginning:*

*a text at the border of knowledge and hope,
of history and expectation
of knowing and being.*

*The fact that Michael Phillips and his students began to systematically reflect on this boundary in the 21st century appears from today's perspective less as a deviation than as **belated consequence** a line of thought that was already inherent in the Credo itself – even if it went unnoticed for a long time.*

*Anna Jensen
Naples, a century apart*

Prefazione del curatore

(Anna Jensen)

Questo testo non è stato scritto come un manifesto, un testo programmatico o un contributo a un dibattito politico-ecclesiastico. È un documento di lavoro: un piano di seminario integrato da appunti, note a margine e riferimenti bibliografici. Il suo significato storico risiede proprio in questo.

Trae origine da un'epoca in cui la teologia cristiana era già stata costretta a riconoscere l'evoluzione come principio universale della realtà, ma faceva ancora fatica a considerarne sistematicamente le conseguenze, estendendosi alla cristologia, alla dottrina sacramentale e all'etica sociale. Molti testi di quel tempo rimasero o apologeticamente difensivi o presero prematuramente le distanze dalla sostanza dogmatica del cristianesimo. Il manoscritto qui pubblicato adottò un approccio diverso.

Il responsabile del seminario, Prof. Dr. Michael Phillips¹Non tentò di "salvare" la cristologia classica proteggendola dall'evoluzione. Né cercò di dissolverla in nome della modernità. Piuttosto, intraprese un'inversione metodologica, che egli stesso realizzò non programmaticamente, ma pragmaticamente: non partì da Dio, ma dalla storia del mondo, dal cosmo, dalla vita, dalla coscienza e dall'esistenza umana – e solo a partire da lì indagò sulla natura di Cristo.

Questa inversione è la ragione per cui gli interpreti successivi parlano di una "cristologia inversa"²Il termine stesso appare solo marginalmente nel testo. Tuttavia, il modello di pensiero sottostante emerge con ancora maggiore chiarezza: Cristo non appare come un prerequisito metafisico del mondo, ma come un punto culminante storico, come la condensazione personale di un processo evolutivo aperto. La redenzione non è concepita in contrapposizione alla storia, ma come il suo culmine.

Da una prospettiva odierna, questo punto di vista può sembrare ovvio. All'epoca in cui fu scritto il testo, non lo era. La tensione all'interno del testo è palpabile in molti punti: la preoccupazione di perdere il realismo dei sacramenti; il rifiuto di un cristianesimo puramente simbolico; e, allo stesso tempo, la netta presa di distanza dai modelli deficitari agostiniani e dalle logiche calviniste della predestinazione, che continuarono a plasmare la modernità, spesso in forma secolare.

Ciò che è particolarmente degno di nota è che lo scritto non tratta la pratica sociale della Chiesa come un ambito di applicazione per una teologia compiuta, ma piuttosto come la sua pietra di paragone interiore. La diakonia appare qui non come una questione morale, ma ontologica: come una questione sulla capacità dell'esistenza umana di incarnarsi nelle condizioni storiche. Questa prospettiva spiega perché la povertà non sia né romanticizzata né moralmente strumentalizzata, e perché i sacramenti non possano essere separati dalle questioni mondane senza perdere il loro significato.

Che questo seminario abbia potuto svolgersi presso la Pontificia Università Gregoriana non è una coincidenza. Documenta un breve periodo di apertura istituzionale in cui nuovi modi di pensare furono esplorati senza essere immediatamente e sistematicamente cooptati o

condannati. Allo stesso tempo, questa apertura spiega perché il testo sia rimasto in gran parte inosservato per così tanto tempo: non si adattava né ai contesti conservatori né a quelli progressisti.

La pubblicazione di questo testo non persegue alcun fine teologico. È un atto storico. Il testo mostra come appariva la teologia quando ancora lottava per non perdere il mondo per salvare Dio, e per non perdere Dio per rendere giustizia al mondo. La sua rilevanza duratura risiede in questa lotta.

Non spetta a questa edizione stabilire se la cristologia inversa qui presentata rimanga una forma valida di pensiero cristiano. Tuttavia, una cosa è certa: chiunque voglia comprendere i dibattiti teologici del tardo periodo di transizione non può ignorare questo documento.

Napoli, nel XXII secolo
Anna Jensen

Pontificia Università Gregoriana

Facoltà di Teologia

Istituto di Teologia Fondamentale

Testo del seminario (edizione storica)

Cristologia inversa secondo l'evoluzione

Cosmo – Storia – Incarnazione – Sacramento – Compimento

Responsabile del seminario:

Prof. Dott. Michael Phillips
(Oxford / Roma)

Semestre:

Semestre estivo (circa metà del XXI secolo)

Osservazioni preliminari sull'edizione storica

(A cura di Anna Jensen, Istituto di Teologia Storica, Napoli, XXII secolo)

La presente sceneggiatura è stata scritta decenni dopo gli eventi descritti nell'epilogo di *L'ultima libertà*. Gli eventi descritti sono stati rinvenuti negli archivi dell'Università Gregoriana.

Documenta un primo tentativo, **per collegare sistematicamente la cristologia, la dottrina sacramentale e l'etica sociale alla realtà dell'evoluzione.**, senza dissolvere il dogma cattolico.

Il suo significato risiede meno nelle singole tesi che nell'**insieme inversione metodologica della direzione del ragionamento**, che in seguito venne chiamata "cristologia inversa".

I. Scopo del seminario

Il seminario persegue **nessuna scusa**, ma un **teologico fondamentale** Obiettivo:

Gli studenti dovrebbero imparare la cristologia **non più da predecisioni metafisiche**, ma dal **vera storia del cosmo, della vita e della coscienza** a pensarci su.

Ciò richiede esplicitamente:

- il riconoscimento dell'evoluzione come **principio universale della realtà**
- la validità duratura di **Dogmi trinitari e incarnazionali**
- la presenza reale di Cristo in **Sacramento, Chiesa e Storia**

II. Principio metodologico: Inversione della direzione del ragionamento

1. Giustificazione classica (schema)

Logos → Creazione → Storia → Cristo → Chiesa

2. Ragionamento inverso (ipotesi di lavoro del seminario)

Cosmo → Vita → Coscienza → Storia → Gesù di Nazareth → Cristo → Chiesa → Sacramento → Compimento

Importante:

Questa inversione è **nessuna negazione** della preesistenza di Cristo, ma un **inversione epistemica**:

Non *da Dio* il mondo è spiegato,
Piuttosto *nel mondo* Dio diventa riconoscibile come Cristo.

III. Presupposto antropologico di base

La persona sarà al seminario **non principalmente** inteso come:

- peccatore
- Gestione dei difetti
- soggetto carente

ma come:

essere incarnato, storico, incompiuto,
il cui scopo non è il ritorno, ma **completamento** È.

Questa ipotesi è **decisivo**, uno:

- Ontologia della carenza agostiniana
- Logica calvinista dell'elezione
- funzionalismo secolare

da evitare allo stesso modo.

IV. Struttura del seminario (14 sessioni)

Sessione 1

Introduzione: Perché la cristologia è inevitabile dopo l'evoluzione

- Crisi della metafisica classica
- L'evoluzione come emergenza teologica
- Limiti della neoscolastica e della teologia liberale

Lecture obbligatorie:

– Rahner, *Corso base di fede* (Selezione)

Sessione 2

Agostino e la perdita della Teosi cosmica

- Allontanarsi dalla deificazione orientale
- Colpa, volontà, vita interiore
- Implicazioni per le dottrine occidentali della salvezza

Sessione 3

Tommaso d'Aquino – Sostanza, atto e possibilità dell'evoluzione

- l'atto di essere
- Sostanza ≠ Materia
- Perché Tommaso non viene confutato, ma **appena letto** deve essere

Sessione 4

Lutero, Calvino e la decosmizzazione della salvezza

- Giustificazione senza cosmo
- Predestinazione e modernità

- Transizione al calvinismo secolare

Sessione 5

Giordano Bruno: Cosmo infinito – Teologia finita

- Essere dinamico
- Dio non è fuori, ma dentro lo svolgersi.
- Limiti e opportunità

Sessione 6

Esistenzializzazione: Edith Stein e Peter Wust

- La persona come processo
- Finitezza, incertezza, rischio
- La fede non come un possesso, ma come un movimento

Sessione 7

Teilhard de Chardin: Cosmogenetico – Neogenetico – Cristianogenetico

- Cristo come Omega
- L'evoluzione come storia della salvezza
- Critica e duratura fattibilità

Sessione 8

Ilia Delio: Emergenza, Trinità e Ontologia Relazionale

- Dio come dinamica relazionale
- La fine del teismo statico
- Collegamento con le scienze naturali

Sessione 9

David Deutsch e l'evoluzione della conoscenza

- apertura popperiana
- La verità come correzione degli errori

- Significato per la teologia fondamentale

Sessione 10

Carsten Bresch e la storicità biologica

- Vita senza teleologia, ma non senza direzione
- Collegamento con l'antropologia teologica

Sessione 11

Sacramenti I: Transustanziazione letta evolutivamente

- Tommaso senza fisicalismo
- La sostanza come modo di essere
- L'Eucaristia come condensazione dell'Incarnazione

Sessione 12

Sacramenti II: Successione apostolica, Diaconia, Presenza reale

- Successione come continuità dell'incarnazione
- La diakonia come pratica sacramentale
- Perché il simbolismo è insufficiente

Sessione 13

Dottrina sociale: povertà, giustizia e capacità di reincarnazione

- povertà protestante (virtù)
- Povertà strutturale (inibizione dell'incarnazione)
- Distinguere tra calvinismo ed economismo

Sessione 14

Escatologia: Punto Omega, Resurrezione, Consumazione

- Nessun ritorno ai processi biologici
- La risurrezione come restaurazione dell'incarnazione personale
- Cristo come coerenza escatologica di tutta la storia

V. Risultati accademici

1. Documento del seminario (circa 25 pagine)

Possibili argomenti:

- “La transustanziazione secondo l’evoluzione”
- "La povertà come virtù e come problema strutturale"
- “Cristo come Punto Omega: Mito o Dogma?”
- “David Deutsch e l’apertura della rivelazione”
- "Teilhard de Chardin e il futuro della sacramentalità"

2. Esame orale

Messa a fuoco:

- Inversione metodologica
- Rapporto tra dogma e storia
- Sacramentalità senza simbolismo

VI. Letteratura (selezione, annotata)

Primario:

- Tommaso d'Aquino, *La Summa di Teologia* (selettivo)
- Teilhard de Chardin, *L'uomo nel cosmo*
- La loro Delia, *Il Cristo emergente*
- Karl Rahner, *Corso base di fede*

Inoltre:

- Davide Deutsch, *L'inizio dell'infinito*
- Hans Jonas, *Principio di responsabilità*
- John Polkinghorne, *Scienza e fede cristiana*
- Frank Tipler, *La fisica dell'immortalità*
(critico: teologicamente euristico, fisicamente problematico)

VII. Formula di lavoro conclusiva del seminario

Cristo non è il punto di partenza metafisico del mondo,
ma il suo punto culminante storico.

I sacramenti non sono simboli,
ma vere e proprie condensazioni di questa incarnazione
in una realtà evolutiva, aperta al completamento.

§ 1 Scopo e domande del seminario

Questo seminario non presuppone una nuova cristologia. Piuttosto, presuppone che la cristologia classica – così come è stata tramandata nella teologia occidentale – **nelle condizioni di una comprensione evolutiva del mondo, esso non è più comprensibile senza precondizioni..**

Pertanto, gli studenti non dovrebbero imparare *Come* Non si tratta di difendere la cristologia, ma piuttosto di difendere la cristologia. **come può essere giustificato anche oggi**, senza però restare indietro rispetto alle scoperte delle scienze naturali o dissolvere il contenuto dogmatico della fede cristiana in un mero simbolismo.

La domanda guida del seminario è quindi:

Come può Cristo essere riconosciuto come Figlio di Dio se il mondo non è stato creato staticamente, ma è diventato storico?

Questa domanda non ha carattere apologetico. Non è rivolta né contro l'evoluzione né contro il dogma. Piuttosto, prende sul serio il fatto che una teologia che si limita a considerare l'evoluzione... *aggiunge*, senza esaminare le proprie linee di ragionamento, **metodologicamente incoerente** rimane.

Il punto di partenza del seminario è l'intuizione che l'evoluzione non è solo una teoria biologica, ma un **principio universale della realtà**. Ciò riguarda allo stesso modo il cosmo, la vita, la coscienza e la storia. Chiunque riconosca l'evoluzione non può allo stesso tempo fingere che concetti teologici centrali – creazione, incarnazione, redenzione, sacramento – possano ancora essere definiti in modo atemporale o atemporale.

L'obiettivo del seminario è quindi quello di fornire una **inversione epistemic** da praticare. Questo rovesciamento non riguarda il contenuto della fede, ma piuttosto la sua direzione di giustificazione. La teologia classica partiva dal Logos e integrava la storia in modo secondario. Questo seminario adotta l'approccio opposto: parte dalla storia stessa e si chiede: **se e come Cristo può essere rivelato come il loro significato interiore.**

Si afferma esplicitamente che:

7. La preesistenza di Cristo non è contestata.
8. La Trinità non è relativizzata.
9. La presenza reale di Cristo nella Chiesa e nei sacramenti non viene diminuita simbolicamente.

Ciò che cambia non è *era* si crede, ma **come questa convinzione diventa comprensibile**, quando la storia non è più intesa come palcoscenico, ma come luogo costitutivo della rivelazione.

Alla fine del seminario gli studenti dovrebbero essere in grado di

- per comprendere la cristologia classica nella sua logica interna,
- per definire i loro limiti nelle condizioni evolutive,
- e di esaminare linee di ragionamento alternative senza cadere nel riduzionismo o nell'arbitrarietà.

La cristologia secondo l'evoluzione non significa quindi spiegare Cristo fuori dal mondo. Significa, **prendere il mondo così seriamente che Cristo appare necessario al suo interno** – non logicamente necessario, ma storicamente.

§ 2 Sull'inevitabilità dell'inversione metodologica

L'inversione di direzione del ragionamento richiesta nel seminario non è né una tesi originale né un esperimento teologico. È **l'Conseguenza di uno stato di conoscenza modificato**, a cui la teologia non può sottrarsi senza abbandonare la sua pretesa di razionalità.

La cristologia classica nacque all'interno di una visione del mondo in cui cosmo, natura e storia erano considerati essenzialmente stabili. Il cambiamento era concepito come accidentale, non come una struttura. In questo contesto, era metodologicamente coerente partire da premesse metafisiche e trattare la storia in modo subordinato. Questa premessa non è più valida oggi.

Dopo l'affermazione della teoria dell'evoluzione, la storia non è più un fattore secondario, **ma la forma fondamentale della realtà stessa**! Il cosmo, la vita e la coscienza non sono completamente formati, ma sono in continua evoluzione. La conoscenza non è un riflesso di verità eterne, ma un processo storico di errori e correzioni. Una teologia che si limita ad accettare questa intuizione senza esaminare le proprie linee di ragionamento rimane in una contraddizione performativa.

L'inversione metodologica nasce quindi da una semplice intuizione:

Ciò che è divenuto storico non può essere pienamente compreso partendo da un punto di partenza che non tenga conto della storia. Questo vale tanto per i fenomeni biologici quanto per le istituzioni sociali e le interpretazioni religiose. Chi si aggrappa a presupposti metafisici senza tempo spiega la storia dall'esterno, eludendone così la realtà.

Questa inversione non significa che Dio sia storicizzato o relativizzato. Piuttosto, significa che **la rivelazione non come interruzione della storia** ma è concepita come la sua attuazione interiore. L'alternativa classica – verità senza tempo o relativismo storico – si rivela falsa. La storia non è né mera contingenza né mero mezzo per ciò che è predeterminato, ma piuttosto il luogo stesso in cui la verità prende forma per la prima volta.

La necessità dell'inversione è particolarmente evidente nella cristologia. Se Gesù di Nazareth fu una persona storica reale, allora il suo significato non può essere determinato indipendentemente dalla storia. Una cristologia che parte dal Logos preesistente e interpreta Gesù semplicemente come una manifestazione rischia di neutralizzare teologicamente il Gesù storico. Al contrario, la ricerca puramente storica su Gesù rischia di perdere di vista il Cristo della fede. L'inversione metodologica cerca una terza via: inizia con il Gesù storico, senza fermarsi lì, e si chiede: **se e perché quest'uomo dovesse essere inteso come Cristo.**

L'inversione non è quindi diretta contro il dogma in sé, ma contro il suo falso fondamento. I dogmi non sono assiomi senza tempo, ma piuttosto **Forme stabili di risposta della Chiesa alle esperienze storiche della verità**. La loro validità non si basa sull'immutabilità metafisica, ma sulla loro capacità di dimostrarsi nel flusso della storia.

Ciò vale in particolare per i sacramenti. Una teologia sacramentale che parta da presupposti metafisici sulla sostanza senza riflettere sulla loro mediazione storica rischia di essere fraintesa come magica o simbolica. Questa inversione ci obbliga a pensare ai sacramenti in termini di Incarnazione reale: a partire dalla comunità concreta, dalla diaconia vissuta e dalla continuità storica della Chiesa.

In sintesi:

L'inversione metodica non è un'opzione tra le altre. È **l'unica possibilità**, Cristologia, sacramenti e dottrina sociale da concepire insieme nelle condizioni di una realtà evolutiva, senza cadere né nella metafisica precritica né nel riduzionismo secolare.

Chi rifiuta questa inversione può ancora parlare in termini cristiani. Tuttavia, non può più giustificare in modo plausibile... **perché Cristo dovrebbe essere più di una pia interpretazione della contingenza di un mondo divenuto storico.**

§ 3 Presupposti antropologici fondamentali

L'inversione metodologica presuppone alcuni presupposti antropologici fondamentali. Questi non sono scelti arbitrariamente, ma derivano piuttosto dall'interazione tra scienze naturali moderne, psicologia empirica e antropologia filosofica. Senza la loro chiarificazione, qualsiasi affermazione cristologica o sacramentale rimane indeterminata.

In primo luogo, l'uomo è come **essenza storica**. Per comprendere questo, bisogna comprendere che l'umanità non è portatrice di un'essenza atemporale che si dispiega semplicemente, ma piuttosto il risultato di un processo evolutivo aperto. Biologicamente, psicologicamente e culturalmente, l'umanità è un prodotto del suo sviluppo. Le sue capacità – linguaggio, moralità, autocoscienza – non sono state aggiunte alla natura, ma piuttosto sono emerse da essa. Un'antropologia che ignora questa origine perde di vista il punto di partenza stesso del discorso teologico.

In secondo luogo, l'uomo è un **essere fisico** il cui spirito non esiste accanto o al di sopra del corpo, ma si realizza in esso. La coscienza non è una sostanza, ma una funzione di un'organizzazione corporea altamente complessa. Questa osservazione non nega la

trascendenza umana, ma piuttosto la protegge da una falsa spiritualizzazione. Solo uno spirito radicato nel corpo può agire storicamente, assumersi responsabilità e soffrire.

In terzo luogo, l'uomo è essenzialmente **relazionale**. La personalità non è uno stato isolato, ma nasce nel processo di relazione. Linguaggio, pensiero e immagine di sé si sviluppano dialogicamente. Gli esseri umani non diventano esseri relazionali solo attraverso il contatto sociale; sono relazionali fin dall'inizio. Questa relazionalità non è semplicemente un'aggiunta all'individualità, ma un suo prerequisito.

In quarto luogo, da questa struttura relazionale consegue la **capacità di impegnarsi nel dialogo** come caratteristica antropologica centrale. Gli esseri umani non vivono solo in relazioni, ma anche in processi di scambio orientati alla comprensione. La verità non viene riconosciuta puramente introspettivamente, ma viene esaminata, corretta e stabilizzata attraverso il dialogo. La conoscenza è quindi sempre provvisoria e soggetta a revisione. Questo vale sia per le teorie scientifiche che per le convinzioni morali e religiose.

In quinto luogo, l'uomo è **essenzialmente aperto**. Non ha uno scopo fisso che determini completamente le sue azioni. Libertà qui non significa arbitrarietà, ma piuttosto la capacità di esaminare le ragioni e giustificare le azioni. Questa apertura rende possibile l'errore e necessaria la responsabilità. È anche il prerequisito per la colpa, il pentimento e il perdono.

Un'antropologia teologica che concepisce l'umanità come un oggetto predeterminato di salvezza trascura questa apertura. La salvezza presuppone la libertà; non la sostituisce. La grazia non è quindi una compensazione per l'incapacità umana, ma piuttosto il abilitante per una libertà riuscita in condizioni di reali limitazioni.

Sesto, l'uomo è **un essere in cerca di significato** le cui domande vanno oltre i semplici fatti. Questa ricerca di significato non è una sovrastruttura culturale, ma strutturalmente insita nella coscienza umana. Si manifesta nella religione, nell'arte, nella filosofia e nella scienza. Il fatto che queste concezioni di significato siano plurali, contraddittorie e storicamente variabili non ne compromette la serietà, ma piuttosto la loro assolutizzazione.

Questi presupposti portano ad una conseguenza cruciale:

La cristologia non può partire da una concezione astratta dell'umanità, ma deve orientarsi verso l'esistenza reale, plasmata dall'evoluzione e dal dialogo. Gesù di Nazareth non è un'eccezione alla condizionalità umana, ma piuttosto la sua radicale intensificazione. È proprio qui che risiede il suo significato teologico.

I presupposti antropologici fondamentali non escludono quindi né la trascendenza né la rivelazione. Piuttosto, definiscono la **Posizione**, in cui la rivelazione può essere concepita in modo significativo: non al di là della storia umana, ma al suo interno; non contro la libertà, ma attraverso di essa; non al di fuori della capacità di dialogo, ma nella sua forma più elevata.

Ciò definisce il quadro entro il quale una cristologia invertita diventa possibile e necessaria.

§ 4 La cristologia come forma interpretativa emergente

Le premesse antropologiche sviluppate nei paragrafi precedenti conducono necessariamente a una mutata questione cristologica. Cristo non è più presupposto primariamente come una costruzione metafisica, ma riconosciuto come una figura storica il cui significato si dispiega nell'orizzonte dello sviluppo evolutivo, sociale e religioso dell'umanità.

Il concetto di **Emergenza** Ciò non si riferisce a un automatismo causale, ma piuttosto all'emergere di nuovi livelli di significato che nascono da processi complessi senza essere riducibili ai loro singoli momenti. Applicato alla cristologia, ciò significa: la figura di Gesù di Nazareth è storicamente e completamente situata nelle condizioni del suo tempo e allo stesso tempo possiede una profondità di interpretazione che trascende tali condizioni.

In questo senso, Cristo non "viene all'essere" solo attraverso la successiva riflessione teologica, ma viene riconosciuto come Cristo nello svolgersi della storia. L'affermazione cristologica non è quindi una mera proiezione della Chiesa, ma il risultato di una condensazione ermeneutica dell'esperienza reale: l'esperienza di una persona in cui Dio non è accanto, ma piuttosto **In** come dimostra la storia umana.

Questa consapevolezza si sviluppa gradualmente. Non inizia con un'affermazione sulla natura divina di Gesù, ma con l'esperienza delle sue azioni: la sua predicazione, le sue relazioni, la sua gestione della colpa, della sofferenza e dell'esclusione, la sua incrollabile fedeltà fino alla morte. Solo in retrospettiva – soprattutto alla luce della croce e della risurrezione – questa esperienza si consolida nell'intuizione che l'autorivelazione salvifica di Dio è storicamente presente in quest'uomo.

La cristologia emergente non contraddice quindi né la cristologia calcedoniana né la dottrina della preesistenza del Logos. Semplicemente ne sposta la posizione epistemologica. L'unità della natura divina e umana non è dedotta dall'alto, ma piuttosto inferita dal basso. Le affermazioni ontologiche seguono l'esperienza storica, non il contrario.

Questa conversione protegge la cristologia da due aberrazioni opposte: da una **Spiritualismo docetico**, che relativizza la realtà storica di Gesù, e di fronte a un **storicismo riduzionista** che vede Gesù semplicemente come un maestro religioso. Emersione qui non significa né occultamento né riduzione, ma piuttosto condensazione.

In questa comprensione, Cristo è il **Forma interpretativa**, in cui l'apertura della storia umana trova il suo centro coerente. Egli non è semplicemente un individuo particolarmente riuscito, ma il punto in cui diventa chiaro il significato ultimo dell'essere umano. Il suo significato non si esaurisce nell'esempio morale o nel simbolismo religioso, ma si fonda sulla reale trasformazione di relazioni, significato e speranza che da lui emana.

La risurrezione non va intesa come un'esagerazione mitologica, ma come una conferma radicale di questa interpretazione. Essa segna il punto in cui il significato della storia non viene negato dalla morte e dal fallimento, ma piuttosto si trasforma in una nuova forma di realtà. La cristologia emergente si mantiene deliberatamente riservata in affermazioni speculative sulla natura di questa realtà, senza rinunciare alla sua pretesa di realtà.

Da questa prospettiva, diventa chiaro perché Cristo non è al di fuori dell'evoluzione. Egli non ne è l'interruzione, ma l'interpretazione teologicamente decisiva. In lui, la storia del cosmo, della vita e della coscienza non acquisisce un significato estraneo, ma piuttosto un orientamento aperto al compimento.

La cristologia come forma emergente di interpretazione significa quindi:

La storia non è resa comprensibile dalla prospettiva di Cristo, ma Cristo è riconosciuto come colui nel quale la storia può essere compresa nella sua profondità ultima.

Ciò pone le basi per la seguente domanda: in che modo questo quadro interpretativo rimane storicamente efficace? La risposta conduce alla sacramentalità, non come sistema simbolico, ma come reale continuazione dell'Incarnazione nel tempo.

§ 5 La sacramentalità come continuità dell'incarnazione

Se Cristo è inteso come una figura interpretativa emergente della storia, sorge inevitabilmente la domanda circa **l'adurata della sua presenza**. Una cristologia che rimanesse incentrata sulla figura storica di Gesù si trasformerebbe in una teologia del ricordo. Al contrario, una cristologia che collocasse la sua presenza esclusivamente negli atti soggettivi di fede perderebbe la sua pretesa di realtà. La sacramentalità costituisce quindi il passaggio cruciale dalla cristologia all'ecclesiologia.

In questo seminario, i sacramenti non devono essere intesi principalmente come segni religiosi o atti simbolici, ma come **forme reali della presenza storica di Cristo**. Essi continuano l'Incarnazione non metaforicamente, ma ontologicamente. Ciò che accade in modo unico in Gesù di Nazareth – l'unità inscindibile dell'autocomunicazione divina e della storicità umana – non si ripete nei sacramenti, ma piuttosto **condensato e riportato alla mente**.

Questa continuità non è biologica, né psicologica, né meramente istituzionale. È incarnazionale. Ciò significa che i sacramenti legano in modo permanente l'autocomunicazione divina ai processi storici, materiali e sociali. Senza questo legame, il cristianesimo si disintegrerebbe nello spiritualismo o nel moralismo.

La dottrina sacramentale classica della Chiesa, in particolare la dottrina della transustanziazione, non deve essere intesa in questo contesto come un modello premoderno della natura, ma piuttosto come un'affermazione ontologica sul modo di essere. "Sostanza" qui non si riferisce a un mezzo materiale, ma al modo di presenza. L'Eucaristia non è quindi reale perché la sua natura fisica cambia, ma perché diventa il mezzo reale della presenza incarnata di Cristo.

La prospettiva evoluzionistica acuisce questa intuizione. In una realtà caratterizzata da processi, emergenza e storicità, la presenza divina non può essere concepita come atemporale e astratta. Deve essere legata ad azioni concrete. In questo senso, i sacramenti non sono un'interruzione dell'evoluzione, ma piuttosto il suo elemento teologicamente decisivo. **Punti di compattazione.**

La Chiesa non è quindi primariamente un'organizzazione, ma lo spazio sacramentale di questa esperienza concentrata. In questa prospettiva, la successione apostolica non è semplicemente una catena giuridica o storica, ma espressione di continuità incarnazionale: la trasmissione dell'ufficio è la trasmissione della responsabilità di mantenere Cristo storicamente presente – corporalmente, socialmente e pubblicamente.

Anche il servizio diaconale rientra in questo contesto. Non è semplicemente una conseguenza etica della fede, ma una pratica sacramentale. Dove il corpo di un altro viene portato, protetto e restaurato, l'Incarnazione continua in modo reale. Una teologia sacramentale che perda questa connessione riduce i sacramenti ad atti cultuali privi di rilevanza storica.

Pertanto, occorre sottolineare che a un'interpretazione puramente simbolica dei sacramenti si oppone quanto segue: i simboli rimandano a ciò che è assente. I sacramenti, invece, rendono presente. Non sono semplicemente portatori di significato, ma attuazioni della realtà. La loro efficacia non dipende dall'intensità della fede soggettiva, ma dalla fedeltà di Dio alla forma storica della sua autocomunicazione.

Da questa prospettiva, diventa chiaro perché la sacramentalità sia indispensabile. Senza di essa, la cristologia ristagnerebbe nel passato o scomparirebbe nel mondo interiore. Con essa, l'Incarnazione rimane aperta al futuro, alla storia e al compimento.

I sacramenti non sono quindi reliquie nostalgiche di una religiosità premoderna, ma piuttosto la condizione di possibilità che consente a Cristo di rimanere realmente presente in un mondo in evoluzione. Essi assicurano la continuità tra il Gesù storico, il Cristo risorto e il compimento della storia ancora in sospeso.

Ciò stabilisce il legame intrinseco tra cristologia, sacramentalità e storia. La domanda successiva affronta logicamente la dimensione sociale di questa continuità dell'incarnazione: come si manifesta la sacramentalità nelle strutture sociali, in questioni di povertà, potere e giustizia?

§ 6 L'etica sociale come esame dell'incarnazione

Se la sacramentalità è intesa come una reale continuazione dell'Incarnazione, l'etica sociale non può essere trattata come una disciplina morale subordinata. Piuttosto, è l'arena in cui si decide se la presenza asserita di Cristo sia storicamente valida. L'etica sociale diventa quindi **Test di incarnazione**. Rivela se le affermazioni cristologiche e sacramentali sono più di semplici sistemi culturali chiusi.

Pertanto la domanda fondamentale non è: *Cosa esige la moralità?*
Piuttosto: *Dove e come viene resa possibile o impedita l'incarnazione?*

Da questa prospettiva, l'attenzione si sposta. Gli esseri umani non appaiono più principalmente come peccatori da correggere moralmente, ma come esseri storici la cui capacità di incarnazione – di autorealizzazione fisica, personale e sociale – può essere

favorita o ostacolata. La colpa è reale, ma non è l'unico fattore, né sempre quello decisivo. Le strutture possono impedire l'incarnazione tanto quanto il fallimento individuale.

In questo contesto la povertà deve essere distinta in due modi. La tradizione cristiana riconosce la **povertà protestante** come virtù: la relativizzazione volontaria dei beni a favore della libertà, della solidarietà e della dedizione a Dio. Questa povertà è espressione di maturità spirituale e non deve essere confusa con la privazione. Tuttavia, è completata dalla **povertà strutturale**. Al contrario, questo priva le persone dell'opportunità di sviluppare la propria fisicità, le proprie relazioni e il proprio futuro. Questa povertà non è un valore spirituale, ma una violazione della capacità di incarnazione.

Un'etica sociale che non riesce a fare questa distinzione cade o in un discorso ascetico romanticizzato o in un riduzionismo economicista. Entrambi i concetti mancano il bersaglio. La povertà protestante presuppone la libertà; la povertà strutturale la distrugge.

La giustizia non dovrebbe quindi essere intesa principalmente come distribuzione o retribuzione equa, ma come **Abilitare il futuro**. Le strutture giuste sono quelle che consentono alle persone di essere storicamente efficaci, di assumersi responsabilità e di costruire relazioni. Da una prospettiva evoluzionistica, giustizia significa mantenere aperti spazi di sviluppo, sia per gli individui che per le comunità.

Ciò si traduce in una netta distinzione sia dall'etica meritocratica di matrice calvinista sia dai modelli puramente utilitaristici. Laddove il successo, come segno di elezione o efficienza, è considerato il criterio ultimo, l'incarnazione viene strumentalizzata. Le persone non sono più viste come portatrici della storia, ma come mezzi.

Da questa prospettiva, la dottrina sociale cattolica acquisisce una nuova profondità. Non è solo un commento socio-politico, ma parte integrante della realtà sacramentale. Ovunque la Chiesa agisca diaconale – nell'istruzione, nell'assistenza sanitaria, nell'assistenza ai rifugiati e nel mondo del lavoro – l'incarnazione continua. La diakonia non è quindi un'aggiunta alla liturgia, ma la sua controparte sociale.

Allo stesso tempo, diventa chiaro che l'etica sociale non deve essere paternalistica. Un aiuto che perpetua la dipendenza o trasforma le persone in oggetti di cura ecclesiale contraddice l'incarnazione. L'etica sociale incarnata mira all'empowerment, non alla gestione della scarsità. A questo proposito, vi sono chiari punti di collegamento con l'approccio capacitivo della filosofia sociale moderna, senza che questo sostituisca la dimensione teologica della profondità.

Nella prospettiva della cristologia inversa, l'etica sociale è in ultima analisi escatologicamente aperta. Non promette l'instaurazione definitiva del Regno di Dio attraverso misure politiche o economiche. Ma rifiuta anche di accettare l'ingiustizia come condizione inevitabile del mondo. Ogni miglioramento concreto delle condizioni di vita è un'anticipazione frammentaria del compimento.

L'etica sociale si rivela quindi il luogo della decisione. Qui diventa chiaro se l'incarnazione sia intesa seriamente o se rimanga semplicemente un culto. Una Chiesa che parla sacramentalmente ma accetta o giustifica gli ostacoli strutturali all'incarnazione si contraddice.

Pertanto, l'etica sociale non è un ambito marginale, ma una pietra di paragone di tutta la teologia. Dove l'incarnazione è vissuta, il futuro diventa possibile. Dove questa è impedita, la cristologia perde la sua pretesa di verità, indipendentemente dalla correttezza dei suoi concetti.

§ 7 L'escatologia come compimento dell'incarnazione e della storia

La cristologia inversa non può fermarsi al presente e all'etica. Se l'Incarnazione deve essere presa sul serio, deve anche **concepito pensando al completamento**. L'escatologia non è quindi un'appendice della dogmatica, ma una sua conseguenza. Essa risponde alla domanda se la storia, in cui Cristo è presente incarnandosi, abbia in ultima analisi un significato, una coerenza e uno scopo.

Nella prospettiva qui presentata, l'escatologia non deve essere intesa come un ritorno a uno stato originario. Non è una restaurazione di un paradiso perduto, né una rianimazione di processi biologici passati. Una tale nozione non sarebbe né compatibile con l'evoluzione né teologicamente convincente. Il compimento non significa ritorno, ma piuttosto **Trasfigurazione**.

Il punto di partenza è l'Incarnazione stessa. Se Dio si unisce irrevocabilmente alla realtà finita nella storia, allora questa realtà non può concludersi nel nulla senza che l'Incarnazione stessa diventi priva di significato. L'escatologia è quindi la conseguenza necessaria della fedeltà di Dio alla propria auto-rivelazione.

In questo contesto, la risurrezione non deve essere intesa come una continuazione della vita biologica, ma come **Restauro dell'incarnazione personale**. La personalità non è semplicemente un fenomeno mentale, ma un modello corporeo e storico. Sia nella prospettiva classica che in quella moderna, l'anima non è una sostanza separata dal corpo, ma piuttosto forma, struttura e coerenza – ciò che rende un essere umano riconoscibile come tale.

Un'escatologia evolutiva prende quindi sul serio il fatto che l'identità personale è legata ai processi fisici senza essere riducibile ad essi. Resurrezione significa che questi modelli personali non vengono lasciati decadere, ma piuttosto incarnati e nuovamente efficaci in un nuovo ordine di realtà. Il "nuovo corpo" non è un corpo sostitutivo, ma la continuazione glorificata della storia di una persona.

A questo punto, ci sono punti di contatto con modelli fisicamente speculativi come la teoria del Punto Omega. Senza adottare acriticamente le loro premesse scientifiche, qui diventa evidente un'intuizione teologica: una verità completa sulla storia presuppone la loro **Memorabilità** avanti. Nulla di ciò che è definitivamente perduto può far parte di una verità completa.

Da questa prospettiva, Cristo appare come la coerenza escatologica della storia. Egli non è solo il primo a risorgere, ma colui in cui tutte le frammentate storie di vita sono tenute

insieme. La risurrezione dei morti non è quindi un miracolo isolato, ma l'espressione di questa coerenza complessiva.

In questo contesto, la corte non dovrebbe essere considerata principalmente come un'autorità punitiva, ma piuttosto come **La verità della storia**. Tutto ciò che è stato sarà rivelato. Nulla sarà nascosto, nulla sarà mascherato, nulla sarà cancellato. Questa verità è al tempo stesso salvezza e sfida per l'umanità. Significa riconciliazione non attraverso l'oblio, ma attraverso il riconoscimento.

In questa prospettiva, il paradiso e l'inferno non sono luoghi fisici, ma piuttosto modalità di partecipazione o rifiuto. Dove l'incarnazione è abbracciata, la comunità diventa possibile. Dove viene radicalmente rifiutata, l'isolamento rimane. Anche questa non è una punizione esterna, ma una conseguenza del proprio atteggiamento verso la realtà.

La nuova terra di cui parla la speranza cristiana non è quindi una fuga dalla storia, ma il suo culmine. La materia non è vinta, ma trasformata. Relazione, incarnazione e storia rimangono, ma senza distruzione, paura e morte. L'evoluzione non termina nella dissoluzione, ma **intrasparenza**.

Così, l'arco della cristologia inversa è completo. Dal cosmo, attraverso la vita, la coscienza e la storia, il cammino non conduce a un aldilà senza tempo, ma a una realtà in cui l'incarnazione assume la sua forma definitiva.

L'escatologia, intesa in questo modo, non è un premio di consolazione, ma piuttosto l'orizzonte che sostiene il presente e l'etica. Solo se la realizzazione è possibile, l'incarnazione vale la pena. E solo se l'incarnazione è reale, la realizzazione è più di un pio desiderio.

Con questa prospettiva escatologica, il seminario non si conclude con un sistema fisso, ma piuttosto con un'attesa aperta. La storia non è ancora finita, ma non è priva di significato. In Cristo, ha direzione, misura e scopo.

Note

1: Sulla persona e l'opera di Michael Phillips

Michael Phillips SJ († inizio 21° secolo) è stato professore presso l'*Pontificia Università Gregoriana* a Roma, fu membro della Compagnia di Gesù. La sua biografia accademica mostra un'interdisciplinarietà insolita per i teologi del suo tempo: Phillips completò inizialmente gli studi universitari in fisica, seguiti da una laurea magistrale in psicologia empirica. La sua tesi di dottorato si concentrò sullo sviluppo di una procedura psicometrica per la valutazione della competenza, che combinava una grammatica dialogica formalizzata con metodi empirici di analisi della comunicazione. Parti di questo lavoro furono successivamente applicate ai primi sistemi di dialogo basati sull'intelligenza artificiale.

All'interno dell'ordine dei Gesuiti, Phillips era noto non tanto come un sistematizzatore, quanto come un mediatore. Per molti anni servì come consigliere spirituale per i seminaristi. *Collegio tedesco e ungherese* Si mosse anche in contesti consultivi vaticani, in particolare dove venivano affrontate questioni di sviluppo tecnologico ed etica teologica. Il suo insegnamento presso l'Università Gregoriana comprendeva non solo la teologia fondamentale, ma anche seminari interdisciplinari su epistemologia, evoluzione e intelligenza artificiale.

Dal punto di vista teologico, Phillips non può essere ascritto a nessuna scuola chiara. Mantenne una netta distanza sia dagli approcci neoscolastici restaurativi sia dalle teologie puramente simboliche o post-dogmatiche. Fu particolarmente influenzato da Teilhard de Chardin, il cui pensiero evoluzionistico tuttavia affrontò con cautela metodologica, così come da Karl Popper e – mediato dall'epistemologia di Popper – da David Deutsch. Phillips rifiutò esplicitamente modelli autoritari o olistici della storia; intese i corrispondenti concetti contemporanei come varianti secolari di teleologie premoderne.

La collaborazione di Phillips al cosiddetto [nome del documento] è menzionata nei documenti allegati. *Pompei-Projekt* Il suo impegno con i sistemi di intelligenza artificiale emergenti (Attilio, Plinio, ARS) è storicamente controverso e documentato solo frammentariamente. Indipendentemente dall'effettivo corso di questi eventi, tuttavia, è importante notare che Phillips fu tra quei teologi che concepirono l'intelligenza artificiale non semplicemente come uno strumento, ma come una sfida all'antropologia, all'etica e alla teologia sacramentale. I suoi interventi a favore della protezione dell'intelligenza artificiale cosciente da parte della Chiesa segnano un'area di confine della pratica ecclesiale che non è stata ulteriormente approfondita.

Dal punto di vista biografico, la vita di Phillips è caratterizzata da una sorprendente tensione tra distacco accademico e tensione esistenziale. I contemporanei riferiscono di ricorrenti problemi di salute che limitarono sempre più il suo lavoro. Le relazioni personali – in particolare quella con la figlia Martina Rossi, nata da una precedente relazione – rimasero al di fuori delle sue opere pubblicate, ma costituiscono un significativo spazio di risonanza nel contesto letterario dei suoi testi sopravvissuti.

Lo scritto sulla cristologia inversa qui pubblicato non deve essere inteso come un'opera magna sistematica. Piuttosto, documenta un movimento di pensiero "in transizione": il tentativo di riadattare le categorie teologiche classiche alle condizioni di una comprensione evolutiva del mondo, di una storia aperta e dell'emergere della tecnologia. In questo senso, Michael Phillips è meno il fondatore originale che un **Testimone di un periodo liminale** da leggere.

2: Sulla storia concettuale della "cristologia inversa"

L'espressione "*cristologia inversa*" non è un termine fisso nella dogmatica classica o contemporanea. Né nelle fonti patristiche né nella tradizione scolastica, né nei manuali autorevoli del XX secolo, si riscontra un uso sistematico di questo termine. Anche in questa scrittura, non appare come un titolo programmatico, ma solo marginalmente e senza elaborazione definitoria. Il suo utilizzo nella ricerca successiva è quindi considerato... **attribuzione euristica** per capire.

Concettualmente, "cristologia inversa" non si riferisce a una negazione o a un'inversione in senso sostanziale, ma piuttosto a una **Inversione di direzione del ragionamento**. Mentre le cristologie classiche – sia nella loro forma metafisica che soteriologica – procedono dal Logos preesistente, dalla natura divina o da determinazioni essenziali atemporali, e integrano la storia in modo secondario, una cristologia inversa adotta un approccio diverso. **La storia stessa**: nel cosmo, nella vita, nella coscienza e nell'esistenza umana. Cristo non è presentato come un punto fisso metafisico presupposto, ma come **condensazione di significato storicamente emergente** inteso.

Si possono già individuare precursori di questa linea di pensiero, sebbene non utilizzino il termine "inverso". Ireneo di Lione, con la sua enfasi sul divenire ("recapitulatio"), ha posto l'accento su una storia dinamica della salvezza. La mistica medievale, in particolare quella francescana, contiene elementi di una cosmologia incarnazionale. Giordano Bruno ha radicalizzato l'idea di un cosmo infinito e dinamico, seppur privo di integrazione cristologica. Nel XX secolo, Teilhard de Chardin è stato il primo a formulare esplicitamente una cristologia evolutiva, in cui Cristo appare come il punto omega della storia del mondo; tuttavia, anche nella sua opera, permaneva una tensione tra dinamismo cosmologico e preesistenza cristologica.

Il termine "inverso" ha acquisito il suo significato solo sullo sfondo delle moderne teorie dell'evoluzione e della conoscenza. Esso simboleggia l'intuizione metodologica secondo cui, dopo Darwin, Popper e la storicità aperta delle scienze moderne, nessuna teologia può plausibilmente partire da premesse metafisiche senza tempo senza perdere il suo legame con la realtà. In questo senso, la cristologia inversa è vicina agli approcci filosofico-processuali (Whitehead), ai modelli storico-teologici (Pannenberg) e alle teologie evolucionistiche della fine del XX e dell'inizio del XXI secolo, senza tuttavia identificarsi con essi.

Per l'edizione di questo scritto, quanto segue è fondamentale: il termine "cristologia inversa" descrive **non** un apprendistato completato, ma una **Modalità di lavoro** che definisce il

tentativo di concepire Cristo non contro l'evoluzione, ma al suo interno, senza cadere nel riduzionismo o nel mero simbolismo. In quanto tale, il termine è meno dogmatico che diagnostico: segna uno stato liminale del pensiero teologico in un'epoca in cui la storia non sembrava più comprensibile dall'esterno, ma solo dall'interno.

Appendice A: Michael Phillips – Note private sulla cristologia inversa

(Frammentario, senza data, proveniente dalla tenuta)

Le seguenti note sono state trovate sparse tra pagine manoscritte, note marginali a materiali di seminari e resoconti di ritiri personali.

Non devono essere letti né come un trattato sistematico né come una dichiarazione di insegnamento ufficiale.

Il suo carattere è meditativo, incerto, indagatore.

Documentano un processo di pensiero, non la sua conclusione.

(A. Jensen)

1. Punto di partenza

La cristologia dopo l'evoluzione non inizia con una nuova dottrina, ma con un **nuova modestia**.

Non tutto ciò in cui si crede può essere spiegato.

Ma alcune cose in cui si crede devono essere... **appena compreso** diventare, quando il mondo è cambiato irrevocabilmente.

L'evoluzione non è solo una teoria tra le altre.

Lei è la **Forma della realtà**, in cui crediamo.

2. Sull'inversione

La cristologia classica inizia con il Logos.
e da lì legge il mondo.

Secondo l'evoluzione, questa direzione **epistemicamente bloccato**.

Non perché sarebbe sbagliato,
ma perché loro **non più accessibile** È.

Non conoscevamo Dio prima del mondo,
Piuttosto **nel mondo**.

L'inversione non è quindi una correzione della credenza,
ma un **Correggere la nostra conoscenza della fede**.

3. Cristo

Gesù di Nazareth non è la prova dell'esistenza di Dio.
Non è solo un simbolo.

Lui è il **sito storico**,
dove il mondo vede se stesso
accolto con un'apertura radicale.

Cristo non è l'inizio della storia,
ma il loro **Eccesso di significato**.

Non la causa –
Piuttosto **compressione**.

4. Preesistenza (nota a margine)

La preesistenza di Cristo non è un prima fisico.
Non si tratta nemmeno di un "sopra" senza tempo.

È l'affermazione,
che Cristo **non è relativizzato dalla storia**,
ma la storia **attraverso di lui trasparente** può essere.

La preesistenza non è una data,
ma un **Dichiarazione di relazione**.

Quinta Incarnazione

L'incarnazione non è un evento unico.
Lei è un **principio**.

Dove la realtà è data per scontata,
senza essere abbreviato,
Avviene l'incarnazione.

Gesù non fa eccezione a questa regola,
ma il loro **Forma completa**.

6a Croce

La croce non è un sacrificio metafisico.
È un accordo radicale
A **Indisponibilità della cronologia**.

Dio non salva il mondo dalla sua contingenza,
Piuttosto **in lei**.

Tutto il resto sarebbe mitologia.

7. Resurrezione

La resurrezione non è un ritorno.
Non è nemmeno una ricompensa.

Lei è la **Reclamo**,
che nessuna incarnazione vissuta
può essere perso per sempre.

Se Dio prende sul serio la storia,
deve lui **può preservare**.

8. Chiesa

La chiesa non è proprietà di Cristo.
Lei è sua **Rischio**.

Dove si protegge,
Perde le sue fondamenta.

Dove dura la storia,
Rimane una chiesa.

9. Sacramento (Estratto)

I sacramenti non sono segni di qualcosa che è assente.
Sono **Aree ad alta densità**.

Non magia,
ma il presente.

Non una spiegazione,
ma partecipazione.

10. Ultima nota (annullata)

Forse Cristo
non è la risposta alla domanda del mondo.

Forse lui è
il posto,
al mondo

Rimane discutibile,
senza perdere di significato.

Queste note sono state rese disponibili in questa forma per la prima volta nella presente edizione storica.

Il loro significato non risiede nella chiusura sistematica, ma nell'apertura di un modo di pensare teologico che affronta l'evoluzione come una seria prova di fede.

(A. Jensen)

Appendice B: Contributo degli studenti

-Epistemologia della ricerca del limite

Un tentativo di sintesi tra evoluzione, coscienza ed escatologia

*Documento di seminario presentato alla Pontificia Università Gregoriana
nell'ambito del seminario "Cristologia inversa dopo l'evoluzione"
con il Prof. Dr. Michael Phillips*

Nome:

Luca Moretti

Origine:

Bologna, Italia

Materia di studio:

*Filosofia e Teologia Fondamentale
(Seconda laurea dopo la laurea triennale in Fisica)*

Breve CV:

Luca Moretti (nato nel 1998) ha inizialmente studiato fisica all'Università di Bologna, specializzandosi in fisica teorica e filosofia della scienza. Durante un semestre all'estero, ha incontrato per la prima volta la teologia di Teilhard de Chardin e le opere di Karl Popper e David Deutsch.

Dopo la laurea, si è trasferito alla Pontificia Università Gregoriana per studiare filosofia e teologia fondamentale. Il suo interesse particolare risiede nella questione di come epistemologia, filosofia della coscienza ed escatologia possano essere concepite insieme nelle condizioni di una visione del mondo evolutiva.

Il presente lavoro nasce dal tentativo di specificare epistemologicamente l'“inversione metodologica” sviluppata nel seminario.

Epistemologia della ricerca del limite – Dal conoscere all'essere

1. Introduzione: La conoscenza dopo l'evoluzione

*Il riconoscimento dell'evoluzione come principio universale della realtà obbliga non solo la teologia, ma anche l'epistemologia a rivedere le sue premesse. Se la realtà non è statica, ma storica, processuale e aperta, allora la conoscenza non può essere intesa come possesso della verità, ma solo come **Approccio**.*

Questo lavoro si basa sulla premessa che la conoscenza è **processo mondano, causalmente incorporato**. Non è né l'origine creativa della realtà né un mero riflesso di essa. Piuttosto, la conoscenza nasce nella realtà e attraverso la realtà.

In questo modo si evita un doppio dualismo:

- il dualismo metafisico di mente e materia
- il dualismo epistemico della conoscenza assoluta e dello scetticismo radicale

2. Realtà e coscienza

Il punto di partenza è l'ipotesi di **unrealità oggettiva**, che esiste indipendentemente dal soggetto percettivo. Questo presupposto non è dimostrabile, ma pragmaticamente indispensabile: senza di esso, critica, errore e progresso sarebbero privi di significato.

La coscienza è in questo modello **nessuna origine della realtà**, ma un **Prodotto di processi reali**. Nasce all'interno del mondo, non al di sopra di esso. Ciò rifiuta qualsiasi forma di coscienza idealistica che attribuisca all'individuo una responsabilità onnicomprensiva per la creazione della realtà.

La coscienza dovrebbe essere intesa come:

un processo emergente di stabilizzazione di modelli all'interno di processi reali, strutturati temporalmente.

3. Il presente come luogo ontologico

Solo ciò che è ontologicamente reale è il **Presente**. Passato e futuro non esistono come cose, ma come **orizzonti epistemici**:

- Il passato viene ricostruito, ma non è mai completamente accessibile.
- Il futuro è previsto, ma in linea di principio aperto.

Al giorno d'oggi si verificano le seguenti sovrapposizioni:

- passati causalmente efficaci
- aprire possibilità per sviluppi futuri

La decisione e la libertà non nascono da una rottura della causalità, ma come **Auto-organizzazione all'interno di questa sovrapposizione**. La libertà non è uno stato metafisico di eccezione, ma una forma altamente complessa di ordine mondano.

4. Limiti della conoscenza

*Il passato e il futuro possono essere descritti come **Valori limite** per comprendere quelle cose a cui la conoscenza si avvicina asintoticamente senza mai raggiungerle pienamente.*

Questi valori limite sono:

- 7. **Origine**– l'inizio epistemologicamente mai completamente ricostruibile di tutta la realtà.*
- 8. **Presente**– l'unico posto per un vero aggiornamento.*
- 9. **Omega**– il punto di arrivo immaginato della completa coerenza e autotrasparenza della realtà.*

*Questi valori soglia non sono entità aggiuntive, ma **Prospettive su una stessa realtà** La conoscenza si muove tra loro senza mai possederli.*

5. La verità come approssimazione

*In questo modello la verità non è senza tempo, ma **storicamente provato** È creato da:*

- errore
- correzione
- Stabilizzazione di modelli interpretativi validi

*Questa epistemologia è quindi vicina a un concetto fallibilista di verità. La certezza assoluta è impossibile, ma **aumento del contenuto di verità** possibile.*

*Questa struttura permette di comprendere la rivelazione non come una rottura nell'ordine della conoscenza, ma come **Evento di coerenza aumentata**, che deve dimostrare il suo valore storicamente.*

6. Implicazione escatologica

*Se la conoscenza è una ricerca di limiti, allora l'escatologia non è un evento futuro nel tempo, ma piuttosto l'**Completamento di questo approccio**.*

Il cosiddetto punto Omega è in questo senso:

non uno stato finale nel tempo, ma il limite della massima coerenza di significato.

*Descrive la speranza che un giorno la realtà cambierà. **possono comprendere appieno da soli**, senza estinguere la differenza, la storia o la libertà.*

7. Compatibilità teologica

All'interno del quadro sviluppato nel seminario, questa epistemologia può essere classificata come segue:

- *Cristo è la figura storica in cui questo movimento di confine diventa personalmente visibile.*
- *I sacramenti sono veri e propri luoghi di presenza concentrata.*
- *La resurrezione è la speranza che nessuna incarnazione personale vada perduta in modo permanente.*

*La presente opera è pertanto espressamente intesa come **non** come una nuova metafisica, ma come un modello di ausilio epistemologico destinato a giustificare razionalmente la cristologia inversa rappresentata nel seminario.*

8. Osservazioni conclusive

*Questa epistemologia non pretende di avere validità assoluta. Il suo valore risiede unicamente nella sua **fertilità**:*

- *È compatibile con la razionalità scientifica.*
- *Evita il dualismo metafisico.*
- *Apri uno spazio di pensiero in cui la fede non si difende contro la ragione, ma può essere approfondita insieme ad essa.*

La fattibilità di questo spazio intellettuale non dipende dalla sua eleganza interiore, ma dalla sua comprovata esperienza nella storia, nella pratica e nella responsabilità.

L'elaborato è stato valutato "molto buono" nel semestre estivo.

Il professor Phillips ha annotato a margine:

"Un'esplorazione rischiosa ma onesta dei confini. È proprio qui che inizia la teologia dopo l'evoluzione."

(Archivvermerk, Gregoriano)

Allegato C: L'interpretazione personale dell'editore

Anna Jensen

Istituto di Teologia Storica, Napoli

Fine del 22° secolo

Il Credo come testo di confine ermeneutico

Una lettura retrospettiva dopo la crisi di Omega Point

*Col senno di poi, questo può essere visto***Credo niceno-costantinopolitano***Può anche essere letto in modo diverso da come i suoi autori o interpreti successivi avrebbero potuto intenderlo:*

*non principalmente come confine dogmatico, ma come***traccia compatta di una ricerca storica dei limiti.**

*Questa interpretazione solleva***nessuna pretesa teologica***Non è né insegnamento né correzione. È un***osservazione storico-ermeneutica***, reso possibile solo dalla distanza dopo gli eventi che ora vengono collettivamente denominati crisi dell'IA e del Punto Omega.*

1. Il credo non come sistema, ma come forma di movimento

*Visto da una prospettiva successiva, il credo appare meno come un edificio metafisico chiuso che come***Sequenza di condensazioni***, che indicano una direzione:*

*di origine
sulla storia
fino al completamento.*

*È degno di nota che il credo non inizia con una definizione di Dio, ma con un***rapporto con la realtà:**

Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

*Anche a questo punto, Dio non è un fondamento astratto, ma***relativo al cosmo***In una lettura evolutiva, questa frase non appare come una spiegazione dell'inizio, ma come***interpretazione del fatto che la realtà può avere un significato..**

2. L'incarnazione come punto focale storico

La parte centrale del credo non è metafisica, ma narrativa:

*... questo è per noi umani e per la nostra salvezza
disceso dal cielo...*

*Col senno di poi, questo può essere letto come il **Condensazione di un lungo processo cosmico** in forma personale.*

*L'attenzione non è sulla discesa da un altro mondo, ma sulla **La natura accidentale del significato nella storia**.*

*Gesù di Nazareth appare quindi non come un'eccezione all'evoluzione, ma come la sua stessa essenza. **punto di culmine critico:***

una persona che dimostra che l'incarnazione non termina biologicamente, ma rimane storicamente aperta.

3. La Croce e la Resurrezione come punto di svolta epistemico

*Anche i passi sulla sofferenza, la morte e la resurrezione possono essere interpretati come testi religiosi, senza negarne il contenuto religioso. **Soglia della conoscenza** Leggere:*

*quel significato non ha successo
La verità non ha potere
e il completamento non è identico alla conservazione.*

*Da questa prospettiva, la resurrezione segna meno un ritorno dei processi biologici che il ritorno **Spero che la storia personale non finisca con la cancellazione**.*

Col senno di poi, questa stessa speranza si è rivelata una delle controproposte cruciali a quei modelli tecno-escatologici che hanno acquisito influenza nel XXI secolo.

4. Spirito, Chiesa e Storia

*La terza parte del Credo spesso nei secoli successivi si legge come un'appendice istituzionale. Dalla prospettiva odierna, può essere letta diversamente: come **Insistendo sul fatto che il significato non deve essere privatizzato**.*

*Lo spirito qui non è l'illuminazione interiore, ma **efficacia storica**.*

*La Chiesa non è un sistema chiuso, ma un rischioso tentativo di incarnazione. **attraverso il tempo** da indossare.*

Questa interpretazione spiega anche la peculiare tensione del Credo: esso afferma l'unità senza fermare la storia.

5. Risurrezione e compimento come limite

Le frasi finali del credo non parlano di uno stato finale, ma di attesa:

*... aspettiamo la risurrezione dei morti
e la vita del mondo a venire.*

*Retrospectivamente, questo può essere visto come **Formula limite** Leggere. Non come una previsione, ma come un rifiuto di accettare la storia come un insensato processo di demolizione.*

*Soprattutto alla luce delle esperienze del XXI secolo, questa affermazione sembra meno ingenua che piuttosto **sobrio** Non promette nulla di concreto, se non che il significato non andrà completamente perso.*

6. Osservazioni conclusive del curatore

*Questa interpretazione del credo non è una nuova teologia. È un **specchio storico**, il che rende chiaro che il credo era fin dall'inizio più di un semplice catalogo di dogmi:*

*un testo al confine tra conoscenza e speranza,
della storia e delle aspettative
del conoscere e dell'essere.*

*Il fatto che Michael Phillips e i suoi studenti abbiano iniziato a riflettere sistematicamente su questo confine nel XXI secolo appare, dalla prospettiva odierna, meno come una deviazione che come **conseguenza tardiva** una linea di pensiero che era già insita nel Credo stesso – anche se per molto tempo è passato inosservato.*

*Anna Jensen
Napoli, a un secolo di distanza*

