

CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso credo non sia possibile nascondere la novità e la positività dell'istanza che guida il progetto dell'elaborazione di una cristologia filosofica, che è ben altra cosa da una compendiativa rassegna di "volti di Gesù nella filosofia moderna": si tratta del riconoscimento del Cristo quale principio ispiratore, scaturigine e autentica polla sorgiva del pensiero moderno. Per quanto la modernità abbia rivendicato dapprima la sua distinzione e poi la sua separazione dalla teologia e dalla fede, intendendo così ribadire una legittima esigenza di autonomia e differenza, tuttavia non è stata in grado di rimuovere l'irrevocabilità dell'evento cristologico, che infatti ha continuato a interpellare il pensiero costringendolo a prendere posizione. Nonostante sia sopravvissuta e sia stata strenuamente difesa quella proposizione che ha tradotto tale esigenza di autonomia – ovvero il detto lessinghiano secondo il quale non è possibile dare valore universale a fatti storici contingenti –, il pensiero non ha potuto liquidare la pretesa del Cristo di costituire il luogo della verità, in quanto Logos e Uomo-Dio; anzi ne ha subito il fascino e l'attrattiva.

Non tanto, dunque, un “Cristo visto dai filosofi” ma una filosofia che nasce dalla cristologia, dall’urto con l’evento della rivelazione e la forma (*Gestalt*) che la definisce: Cristo. Il regime di separazione, postulato e gelosamente custodito dalla tradizione filosofica occidentale, spiega la resistenza, tanto della filosofia quanto della teologia, ad unire in un unico sintagma termini apparentemente così alternativi ed ossimorici, quali “cristologia” e “filosofia”; ma la difficoltà non obnubila il fatto. Parlare allora di cristologia filosofica, come di una figura del pensiero prevalentemente moderna, è possibile, paradossalmente, solo nella chiara distinzione fra filosofia e teologia, fra sapere e credere e significa riaffermare in modo definitivo l’intreccio inestricabile di cristianesimo e modernità. Dietro l’ostentata difesa della separazione e dell’autonomia si annida la malcelata urgenza ispiratrice del Cristo.

La prudenza del “padre fondatore” Cartesio (come lo chiama Tilliette¹), che conferma per certi versi l’accusa-rimprovero di Pascal, il quale contro Cartesio “inutile e incerto” lanciava i suoi strali, denunciando la sua mancanza assoluta di riferimento a Cristo, non è stata imitata dai suoi successori.

La cristologia filosofica, ora abbozzata, ora sviluppata con maggiore ampiezza e respiro, ora più

¹ Cf FDC, 192. L’assenza rimane finché l’approccio resta la cristologia filosofica; tuttavia che la filosofia di Cartesio sia intessuta in un orizzonte teologico cristiano, viene mostrato sia dalla sua intenzionalità apologetica, sia dal confronto con questioni molto concrete riguardanti il dogma, come, ad esempio, l’Eucaristia. Di questo Tilliette si è occupato in «Problèmes de philosophie eucharistique. I. Descartes et Leibniz», in *Gregorianum* 64 (1983) 273-305 (soprattutto 276-287) (cf anche la seconda parte: «II. Rosmini e Blondel», in *Gregorianum* 65 [1984] 604-633). Cf sul tema dell’eucarestia presso i filosofi il volume *Eucaristia e filosofia*, cit.

empirica, ora più speculativa, attraversa in lungo e in largo la modernità; sono innumerevoli i filosofi che hanno dovuto confrontarsi con Cristo. Tuttavia, c'è tutto un ambito della modernità che resta praticamente fuori. L'interpretazione di Tilliette non riesce a comprendere la tradizione dell'empirismo anglosassone che se ne sta alla porta, ma che pure definisce la modernità; se Cristo è il segreto ispiratore, non si dice come mai questo ampio filone possa restare immune dal fascino pervasivo del Logos incarnato. Riconosco che a questa perplessità Tilliette rispose nella sua post-fazione al mio *Teologia della modernità* dove scrisse: «Non ho mai detto che qualunque filosofia debba essere obbligatoriamente cristiana, così come non vi sono soltanto cristiani anonimi. Bisogna lasciare alla ragione, e dunque all'uomo, il suo diritto all'autonomia, la possibilità di accamparsi sulle proprie posizioni e di dimorare nel chiarore diurno dei fatti e delle evidenze immediate. Lo scopo è di sapere se la filosofia è essa stessa degna di questo nome se esclude ogni questione metafisica, se delimita in anticipo il suo recinto. È filosofia quella che non si interroga né sulla storia, né sull'uomo, né sull'Assoluto e l'eventualità della Rivelazione, né sulle altre filosofie, né sul destino o la condotta della Provvidenza? Non si tratta piuttosto di una ideologia?»².

E ancora: Tilliette privilegia la tradizione francese e quella tedesca con lodevoli presenze "altre" (come Rosmini e la tradizione russa) ma eccezion fatta per il vicario savoirdo Rousseau, la tradizione debitrice alla posizione deista non ha scranno nel convito cristologico. A dire il vero Tilliette su questo punto è stato chiaro: il deismo costituisce il masso più difficilmente

² X. TILLIETTE, «Modernità e teologia», 674.

rimovibile per percorrere il sentiero di una cristologia filosofica. Una visione “progressista” della realtà che ignora il realismo del male e del limite e traduce fino in fondo solo una posizione prometeica, non può cedere a Dio l’ambito del naturale, della realtà concreta, la cui trasformazione, come inarrestabile progresso, è affidata all’uomo. Il Dio del deismo non ha un Figlio, non deve attraversare il calvario della negazione per ritrovare autenticamente sé, perché non c’è nulla che debba essere redento; una volta negato il peccato, come affermava Del Noce, non vi può essere altro esito che l’ateismo, il tramonto del Dio garante dinanzi all’avanzare borioso e sprezzante dell’*homo technologicus*, dell’*homo faber*.

Si potrebbe aggiungere che nella tradizione che attraversa l’Europa all’inizio della modernità (dal libertinismo al deismo fino all’empirismo) soprattutto di matrice anglosassone – ma poi diffusa anche nel continente grazie in particolare agli illuministi atei francesi³ – ciò che viene messo a tema è la critica della rivelazione fino alla sua negazione. Dove la rivelazione non è tanto reinterpretata entro i limiti della sola ragione ma negata quanto alla sua possibilità e, a maggior ragione, quanto alla sua storicità, tutta la valenza speculativa della figura di Cristo si smarrisce e del cristianesimo nella migliore delle ipotesi rimane soltanto qualche aspetto etico privo di originalità, poiché l’etica cristiana, in fondo, è attingibile ed è la stessa della sola ragione. Una posizione questa ben diversa, ad esempio, da quella di Kant per il quale la religione della ragione non nega la rivelazione e per quanto il contenuto della religione razionale non possa essere fatto dipendere

³ Cf M. SINA, «I dibattiti sulla religione rivelata agli albori del secolo dei Lumi», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 96 (2004) 65-86.

dalla contingenza dei fatti storici, questi sono riconosciuti come necessario involucro e veicolo, per cui né si nega la rivelazione, né alcuni suoi aspetti, che tanto facevano problema, in primis i miracoli. Il piano trascendentale interseca e comunica con la storia, non la nega o dissolve, anzi si pone come orizzonte (ristretto) di uno scenario più ampio (si veda in tal senso l'immagine kantiana dei cerchi concentrici per rappresentare il rapporto tra religione razionale e religione rivelata).

Infine è necessario entrare nel merito della cristologia filosofica, nel suo centro, quell'*idea Christi* che ne costituisce il nerbo a cui si aggiunge, come secondo aspetto decisivo, il rapporto della cristologia filosofica con la filosofia cristiana quale suo grembo. A ragione Tilliette ha ribadito che il periodo di massima fioritura della cristologia filosofica è stato l'idealismo nel quale essa si è sviluppata lungo le sue due direzioni principali: quella più speculativa (Hegel, Schelling), poco attenta al Gesù storico, e quella più "empirica" (Kant, Fichte, Schleiermacher) che, al contrario, ha posto l'accento proprio sull'uomo Gesù di Nazaret; due direzioni che esprimono la tensione irrisolta fra Gesù della storia e Cristo dell'idea.

Ed è proprio qui il punto: abbiamo visto come la filosofia tenda ad evaporare o l'uno o l'altro aspetto e, paradossalmente, proprio quello che più marcatamente intende sottolineare nella particolare prospettiva in cui si pone; ma utilizziamo riferimenti concreti.

Kant, che pur è attento a Gesù come uomo concreto, è costretto a negare la sua dimensione divina: un uomo che sia anche Dio non può costituire un "modello", poiché la realizzazione dell'ideale morale in lui verrebbe in questo modo a dipendere dal suo essere soprannaturale, da qualcosa altro dall'umano, rendendo impossibile per gli uomini concreti l'imitarlo e

negando la vera consistenza della legge morale, che è la sua assoluta autonomia, dal momento che un uomo divino farebbe derivare dalla sua divinità la perfezione morale che incarna. Gesù è esempio solo nel caso in cui è unicamente uomo e perciò può costituire uno sprone a superare la corruzione del fondamento soggettivo della moralità.

Dall'altro punto di vista, Schelling deve ignorare la dimensione storica di Gesù che, come uomo empirico, non ha nulla da dire e la cui storia concreta, personale, perde quel carattere di evento rivelativo assoluto (così nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*); a riprova di questo basti ricordare la teorizzazione dell'età dello spirito e di un terzo periodo della Chiesa (la chiesa di Giovanni, che occupa la lezione conclusiva della *Filosofia della rivelazione*).

Nel caso più "complesso" di Hegel, la necessità di Gesù sul piano della rappresentazione (*Vorstellung*) coesiste con la necessità del suo superamento, per quanto sembra essere irresolvibile la questione se il superamento (*Aufhebung*) sia da intendere come un togliimento che conserva l'essenziale, e fa progredire l'autentica comprensione del mistero, o un togliimento che mentre conserva svuota, tanto che, alla fine, ciò che interessa non è più il *quis* di Cristo ma il *quid*⁴.

In fin dei conti le due prospettive riproducono le due eresie "permanenti" con cui ha dovuto fare i conti il cristianesimo: la gnosi e la negazione della divinità di Gesù.

Evidentemente il più temibile dei rischi è il primo e per quanto non intendiamo concludere troppo affrettatamente verso l'idea di un Hegel o uno Schelling rigorosamente gnostici resta sul campo la problematicità

⁴ Cf P. HENRICI, «Panlogismo o pancristismo?», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi* (1976), 118.

delle loro posizioni. Il lavoro onnivoro del concetto o, comunque, il primato assoluto della ragione, al cui tribunale tutto deve essere rinviato e giudicato, divora o quanto meno sfigura il volto autentico del Cristo della fede, che è il Gesù della storia; né potrebbe essere diversamente poiché la filosofia può soltanto disporre al salto del fossato ma non compierlo, dal momento che tale gesto significherebbe assumere l'eteronomia della fede e della rivelazione positiva che, invece, resta un dato (un *positum*), stabilire la verità del quale è compito del pensiero.

Siamo ricondotti così al punto centrale: se il principio della speculazione sia la Rivelazione (come dono dall'Alto e dell'Altro) o la Ragione; dall'opzione sulla priorità dell'una o dell'altra consegue: l'accoglimento del dato della fede, interpellato con gli strumenti della ragione (ed è la filosofia cristiana, vera generatrice di un'autentica cristologia filosofica); oppure la decisione, da parte della ragione, di stabilire da sé la verità di ciò che ha la pretesa di essere vero perché garantito dalla sua origine: Dio, per definizione veritiero e verità. Esemplificativo di tale atteggiamento è Schelling che a più riprese nella *Filosofia della Rivelazione* insiste sul fatto che la comprensione autentica del dogma non è quella offerta dalla teologia della chiesa, bensì quella che offrono i filosofi e, soprattutto, quella che egli stesso intende proporre con la sua filosofia⁵.

Non si può negare che l'idealismo, il periodo di massima fioritura della cristologia filosofica, ha avuto eredi diretti nell'umanesimo ateo e nella negazione di

⁵ Può valere come esempio quanto Schelling afferma a proposito della dottrina della generazione del Figlio; la sua posizione esprime compiutamente il dato dogmatico: «ciò che invece è effettiva affermazione del Nuovo Testamento, può venire spiegato dai nostri principi» (*Filosofia della rivelazione*, cit., 549).

Dio. Non è altrettanto scontato considerare Hegel il responsabile di questa deriva atea, se non altro perché nella prospettiva hegeliana non è il sistema a giudicare il cristianesimo, bensì l'evento centrale del cristianesimo (Incarnazione e Pasqua) ad ispirare e scandire la forma e i contenuti del sistema; non è un caso che ciò sia ben evidenziato soprattutto nelle lezioni berlinesi sulla filosofia della religione. Giustamente, come ha fatto notare tra gli altri P. Coda⁶, Hegel non può essere annoverato come il massimo rappresentante del cosiddetto "antropocentrismo moderno"; tuttavia diventa inevitabile chiedersi perché tutti gli epigoni più significativi nell'hegelismo abbiano concluso la loro parabola nell'ateismo⁷.

Vi è infine un'ultima ma centrale questione: proprio il nerbo della cristologia filosofica, l'*idea Christi*, ci fa chiedere, guardando ai risultati, se i "costi sopportati" siano valsi l'impresa.

Il Cristo dell'idea non è il Cristo della fede; nessuna cristologia filosofica è riuscita a pervenire a questa identificazione. Il Cristo intenzionato filosoficamente in una molteplicità di modi, ha tratti differenti che solo accidentalmente coincidono con quelli della fede della chiesa; né il Cristo in idea ha costituito una "praeparatio evangelica" dal momento che chi lo ha elaborato non ha varcato l'orrendo fossato né ha aiutato altri a farlo. Il Cristo in idea non dirige l'attenzione dello spirito verso il Cristo confessato dalla Chiesa, non è

⁶ Cf *Il negativo e la Trinità*, cit., 350-351.

⁷ Probabilmente l'esito è dipeso da circostanze storiche e culturali indipendenti dalla prospettiva hegeliana (lo stesso Tilliette lo ricorda in *La cristologia idealista*, 161) la quale ha dato origine, è il caso di dirlo, anche ad una "destra". Piuttosto, forse, proprio la dissoluzione della dialettica hegeliana, compiuta da Feuerbach, ha aperto la via all'ateismo.

il Cristo creduto né potrebbe esserlo: ciò equivarrebbe ad affermare la totale permeabilità del mistero alla ragione. Allorché si accampa la pretesa di dire e “spiegare” l’autentico significato di Cristo – pretesa nascosta in ogni filosofia che per sua natura vuole conoscere e dire la verità – il dato della fede cede il passo e si vede superato dalla comprensione che la ragione opera autonomamente rispetto alla verità comunicata dallo Spirito nella tradizione della vita della Chiesa.

La decisività della questione teoretica impone un’ulteriore ripresa e approfondimento dell’*idea Christi*. Tilliette è perfettamente consapevole della difficoltà a unire Cristo in idea e Cristo reale, con l’esito quasi ineluttabile della disastrosa dicotomia tra Gesù della storia e Cristo della fede⁸. Dietro tale difficoltà si cela tutto lo sforzo da approfondire per superare l’obiezione contenuta nell’argomento lessinghiano: come rendere plausibile il passaggio dall’Assoluto alla storia, dalle verità di ragione alle verità di fatto o, detto altrimenti, dal Cristo dogmatico al Gesù storico? Uno sforzo raddoppiato per i filosofi, in quanto la filosofia è autonoma e “esterna” per principio alla rivelazione.

Lo svuotamento, allora, della verità del Cristo come viene inteso dalla fede della Chiesa (che è l’unico modo autentico), rappresenta il rischio precipuo della cristologia filosofica, l’ombra minacciosa che l’accompagna inseparabilmente. Il problema, per i filosofi, è la *persona* di Cristo, vale a dire la pretesa di far dipendere la verità e la salvezza non dal suo *esempio* ma dalla sua *presenza* nell’oggi della storia⁹. Proprio qui

⁸ Cf FDC, 198.

⁹ Così rimproverava Agostino i pelagiani: «Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo eius esse, non in dono eius (*Contra Iulianum*, Opus imperfectum, 2, 146).

si infrange l'impeto della cristologia filosofica disposta a dare credito al Cristo in idea ma non alla perenne necessità dell'unico mediatore, come a significare che la mediazione è sempre puntuale e destinata ad essere superata da colui che viene dopo; il mediatore fa propri i contenuti della mediazione ma, per forza di cose, non può far più dipendere ancora la verità da sé stesso.

Così, ad esempio, per Kant, «la fede morale, da cui solamente proviene all'uomo salvezza e rettitudine, dipende dall'*idea Christi* e non già dall'adesione alla "persona di Cristo"»¹⁰: ogni tentativo di imitarlo, se gli viene riconosciuta anche la sua dimensione divina, deve essere obbligatoriamente bandito perché corroderebbe la moralità del soggetto; per Fichte non vi può essere l'imitazione¹¹, la sequela di Gesù, poiché la ne-

¹⁰ M. BORGHESI, «Dalla cristologia speculativa all'antropologia cristologica. Il tema dell'Uomo-Dio da Hegel a Marx», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, cit., 78; gli studi di questo autore sono molto significativi perciò rimandiamo anche al cap. «L'"unicità" della *Menschwerdung* e il superamento del *Verbum caro*», in ID., *L'età dello Spirito in Hegel*, cit. 251-289.

¹¹ Ci sia permessa questa breve digressione perché a mio parere nel binomio ammirazione-imitazione si trova una buona cartina di tornasole per verificare la correttezza di una cristologia filosofica rispetto al mistero cristologico. Ci riferiamo a quanto ha scritto Kierkegaard a tal proposito nella sesta elevazione dell'opera *Esercizio del cristianesimo* (ed. it. a cura di Cornelio FABRO, Studium, Roma 1971). Tilliette ha definito l'opera del filosofo danese una «ermeneutica dell'esistenza secondo la croce» («*Verbum crucis*», cit., 114). Per Kierkegaard il significato della vita del cristiano è nell'essere imitatore di Cristo nell'abbassamento. In questo contesto egli si dilunga nello spiegare la differenza fra ammiratore ed imitatore. Nella cristianità stabilita c'è posto solo per gli ammiratori, ovvero per coloro che non possono essere cristiani proprio perché ammiratori. L'ammiratore rispetto a ciò che ammira rimane personalmente fuori. Finché resta ammiratore l'uomo si perde, svanisce perché viene assorbito dall'oggetto. Invece quello che conta è divenire imitatore poiché è l'imitatore che aspira ad essere ciò che gli sta di fronte. «Quando la mia attenzione si rivolge a

cessità dell'uomo Gesù consiste nell'essere stato inabitato immediatamente dall'intuizione pura dell'unione divino-umana (identità con Dio come contenuto della sua coscienza), tuttavia la "consegna" della verità metafisica cancella la permanenza dello storico; non solo ma, quasi più radicalmente, il suo "esempio" in linea di principio potrebbe non essere né assoluto né unico, poiché chiunque, se si abbandona realmente alla vita divina, può incarnare il Verbo, essere "cristoforo", cioè portatore dell'idea. In Schelling è molto avvertibile un'eco gnostica, ovvero il tema del divino che ha bisogno, in un certo senso, di "auto-redimersi", che scopre il "peccato" dentro di sé e deve ripercorrere il cammino del ritrovamento di sé grazie alla mediazione della figura di Cristo che attraversa il mondo pagano prima e cristiano poi.

Infine Hegel sul quale vorremmo spendere qualche parola in più. In lui il rischio della dissoluzione della contingenza storica è sempre in agguato, ma occorre riconoscere che, «forse nessun altro filosofo dipende nella costituzione del suo discorso e persino del suo metodo del filosofare così strettamente dalla figura di Cristo quanto Hegel»¹². Proprio Hegel ha intuito il destino ateo e nichilista di una modernità che voglia prescindere dalla Croce¹³ ed ha affermato che la possibilità del superamento di tale destino dipende dalla

quell'altro, a quello spirito disinteressato e magnanimo, dico subito a me stesso: "Sei tu come lui?", e dimentico completamente lui per pensare a me. E quando disgraziatamente scopro che non sono come lui, trovo tanto da fare in me stesso che finisco per dimenticare del tutto lui: ma no, io non l'ho dimenticato, egli è divenuto un'esigenza per la mia vita e un pungolo per la mia anima che mi spinge avanti, è come una freccia che mi ferisce» (*Esercizio del cristianesimo*, cit., 388).

¹² P. HENRICI, «Panlogismo o pancristismo?», cit., 116.

¹³ Cf P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, cit., 353-355.

riproposizione della centralità di quel mistero che definisce il cristianesimo.

Tuttavia la religione cristiana (religione assoluta) è ancora religione, cioè rappresentazione, *exemplum*, segno rivelativo di un significato a cui accede in pienezza il concetto, forma della filosofia, e che consiste nel disvelarsi del movimento dialettico del *Geist* il quale nell'eccesso dell'alienazione da sé (*Entäußerung*) può ritrovare compiutamente sé stesso. Il monismo dello spirito diventa il senso ultimo del movimento e della negatività come momento dell'idea. La posizione della rappresentazione nella "storia" dello spirito è necessaria, ma altrettanto necessario è il suo superamento (*Aufhebung*)¹⁴, che, a ben vedere, quanto meno rischia (se non opera) la cancellazione del significato autentico del dogma cristologico.

Vorrei richiamare qui alcune riflessioni piuttosto critiche su Hegel che pertinentemente M. Borghesi ha svolto nel testo *L'era dello Spirito*. Hegel avrebbe messo in luce la "necessità inutile" del mediatore, l'uomo storico Gesù di Nazaret. Da un lato non si può fare a meno del "medio", dall'altro «l'ideale trascendentale, l'*Idea Christi* kantiana, necessita del Cristo storico solo per pervenire all'idea dell'unità tra finito e infinito, per elevarsi a Spirito. La vera fede non si fonda più sulla *persona* di Cristo, ma sull'*Idea* di infinito che è in noi: è *lo spirito che rende testimonianza allo spirito*»¹⁵.

¹⁴ Il dibattito sul significato della *Vorstellung* in relazione al *Begriff* non può essere certo liquidato in poche battute. Le posizioni si dividono tra coloro che intendono il superamento come radicale oltrepassamento e coloro che, invece, conservano un'autonomia alla rappresentazione vedendo nel concetto un approfondimento razionale che conserva il contenuto della rappresentazione. In questa seconda linea cf A. CHAPELLE, *Hegel et la religion*. I. La problématique, Ed. Universitaires, Paris 1963.

¹⁵ M. BORGHESI, *L'era dello Spirito*, cit., 109.

Sin dalla cristologia berlinese, il Cristo ideale, l'uomo Dio «è il risultato della metamorfosi del Cristo *empirico* che si opera nel passaggio dalla fede sensibile alla fede interiore. Cristo *diviene* Dio, Gesù di Nazaret è elevato dallo spirito della comunità alla divinità perché conforme all'eterno ideale immanente della ragione»¹⁶. La morte di Gesù diviene il passaggio dalla fede esteriore a quella interiore, il distacco dall'individuo storico, distacco che, pur nel dolore e nella perdita, permette che maturi la coscienza della riconciliazione e dell'unità tra divino e umano.

Accade così che la fede speculativa «si fonda, in tal modo, non su una *presenza*, ma su una *assenza*. La fede autentica è mediata dalla morte di Gesù, non dalla sua risurrezione. Essa sorge dal Cristo morto, non da quello risorto. Quello risorto è piuttosto il prodotto, il risultato della fede»¹⁷. Se il cristianesimo sta o cade con la fede nel *verbum caro*, il togliimento della carne del verbo e la riduzione di Cristo a simbolo del processo dello spirito, allontanano la filosofia dalla fede finanche di più dell'illuminismo. Mentre infatti la critica illuminista si giocava sul piano della storicità della fede, storia che era comunque percepita come decisiva per la fede, la ragione idealista sposta la questione sul piano speculativo, poiché non è più a tema la pretesa di senso dell'evento storico ma la forma ideale dello spirito che solo nella filosofia emerge come contenuto invero dell'esperienza storica dell'incarnazione¹⁸.

Cristo rimane la "figura" e la sua persona interessa solo come struttura significativa ultimamente intellegibile. Inoltre egli non designa una reale alterità personale dal Padre: in sé Padre e Figlio non sono che due

¹⁶ *Ibid.*, 212-213.

¹⁷ *Ibid.*, 213.

¹⁸ Cf *ibid.*, 216-217.

momenti, due modi di un processo storico-ideale attraverso il quale Dio perviene alla sua verità¹⁹.

L'astuzia della costruzione dialettica, come ha scritto P. Henrici²⁰, sta nel proiettare la storia nell'automovimento dell'Assoluto, proiezione resa possibile dalla figura-mediazione della persona divino-umana di Cristo. L'handicap fondamentale, per venire allo scoperto, è l'assenza in Hegel del concetto di persona²¹ e quindi della distinzione personale in Dio, che costituisce, ultimamente, la ragione dello svuotamento del significato assoluto del mistero cristologico e della non completa valorizzazione del negativo, che pur è centrale nella sua filosofia; pertanto ciò che resta è solo l'idea «di un unico soggetto assoluto che, secondo le movenze necessitanti e immanenti del suo concetto, si autoevolve in un monologo chiuso in se stesso»²².

Siamo obbligati a fermarci qui perché l'ampiezza delle questioni ci porterebbe troppo fuori dal seminato. Al di là di tutto resta il dato dell'ineliminabile presenza di Cristo nella modernità, togliendo il quale «crollano» le filosofie come crolla l'arco quando si toglie la pietra di volta. Se da un lato la filosofia non può rinunciare a comprendere il tutto, dunque anche il Cristo, essa a Lui si volge con un'inclinazione segreta e commovente²³, dialogica e piena di rispetto, come se la pretesa di *dire* la verità si arrestasse e sostasse davanti al fascino di Colui che è la verità.

Tutto questo non deve farci dimenticare che l'appropriazione dei contenuti della fede da parte di una

¹⁹ Cf *ibid.*, 262-263.

²⁰ Cf «Panlogismo o pancristismo?», *cit.*, 117.

²¹ Su questo aspetto insiste particolarmente P. Coda; cf *Il negativo e la Trinità*, cit. 304-307 e soprattutto 359-387.

²² *Ibid.*, 364.

²³ Cf FDC, 192-193.

ragione che voglia prescindere dalla fede, in realtà costituisce una vera e propria evacuazione della fede. Il Cristo ricompreso dalla filosofia senza il presupposto della fede è un Cristo svuotato. Ciò importa una conseguenza significativa: la modernità è certo nata dal cristianesimo e l'evento cristologico rappresenta uno dei moventi segreti e decisivi di tanta parte delle filosofie moderne, ma l'esito della separazione fra pensare e credere determina, in definitiva, la dissoluzione dello stesso evento cristologico nella sua assolutezza di evento rivelativo. Perciò la divinità del Cristo o svanisce o è reinterpreta come momento nello sviluppo di Dio inteso come spirito: si è visto significativamente come tanto in Fichte quanto in Schelling e Hegel l'idea della Trinità null'altro sia se non un modalismo sabelliano che non ammette la differenza delle persone ma solo la diversità delle manifestazioni dell'unico e indiviso spirito assoluto alla ricerca di sé nel Calvario della storia.

Qui sta l'inizio e il destino della modernità: la sua origine cristologica ma anche il suo tradimento del Cristo oramai riappropriato speculativamente e messo al servizio delle filosofie; non le filosofie a suo servizio ma Lui che è preso al loro servizio; era il padrone ma è diventato il servitore, continuando a rinunciare alla sua gloria, anche al cospetto delle filosofie della modernità. L'esito della modernità è l'ateismo, la negazione di Dio quando lo si sia voluto comprendere attraverso la mediazione di Cristo ma nel rifiuto del significato di fede del dogma cristologico. Anche Cristo è fagocitato nella pretesa della ragione di dire l'intero descrivendone le figure.

Per questo, in fondo, solo una cristologia filosofica che presupponga la cristologia dogmatica si preserva dall'evacuazione del Cristo e dal suo tradimento. Di conseguenza, un'autentica cristologia filosofica come

fenomenologia del Cristo, è possibile solo nell'orizzonte della filosofia cristiana, mentre al di là dei suoi confini prevale la gnosi eterna. Ed è significativo che lo svuotamento del Cristo della fede attraverso la cristologia filosofica della modernità espressa nel cristianesimo riformato: Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Feuerbach, Marx, Nietzsche appartengono alla riforma. Non credo pertanto sia azzardato ritenere che solo una filosofia cristiana "cattolica" (secondo la formula di Blondel) può rendere un servizio al Cristo.

Eppure, nonostante tutto, una declinazione non dogmatica dell'evento Cristo rimane, al di là del tradimento, sempre una traduzione che attesta la fecondità speculativa inaggirabile ed inevitabile dell'evento. In questo senso credo che la cristologia filosofica verifichi quell'affermazione di *Fides et ratio* (n. 76) dove, nella considerazione delle diverse modalità di intendere la filosofia cristiana, viene ribadito che senza l'influsso stimolante della rivelazione buona parte (*magna pars*) della filosofia moderna e contemporanea semplicemente non esisterebbe. E questo rimane un dato oggettivo, che non viene intaccato dall'abbandono dell'ortodossa cristiana di non pochi pensatori degli ultimi secoli, cioè dell'epoca moderna.

Che la filosofia tenda ad impadronirsi dei contenuti della fede cristiana in fondo può accadere per la rilevanza dell'evento che in quanto fondatore possiede in sé la possibilità di una declinazione direi non confessionale, non dogmatica. Per quanto possa sembrare azzardato non vedo fuori luogo richiamare ciò che Derrida chiama "doppione non dogmatico del dogma"²⁴. In *Donare la morte* il filosofo sottolinea che i

²⁴ Mutuo questo riferimento esplicito a tale parole di Derrida da un contributo di G. Lettieri che pur vi si riferisce ma in un contesto diverso per quanto in definitiva simile nel senso. Cf

temi cristiani si possono dare senza l'evento della rivelazione, non perché derivabili dalla ragione, ma perché si tratta di pensarli nella possibilità dell'evento, di pensare l'essenza del religioso senza che si costituisca come articolo di fede. La lista di temi è potenzialmente infinita poiché Kant, Hegel, Kierkegaard (ma anche Levinas e Marion) e finanche Heidegger, «appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppio non dogmatico del dogma, un doppio filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che “ripete” senza religione la possibilità della religione»²⁵.

La cristologia filosofica potrebbe costituire un esempio non dogmatico del dogma, una riflessione che risiede nella possibilità dell'evento (*idea Christi*) per quanto il contenuto sia determinato dall'avvento storico dell'evento.

G. LETTIERI, «Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo», in A. ZAMBARBIERI-G. OTRANTO (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, Bari 2011, 19-134.

²⁵ J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, 86.