

L'interpretazione della modernità filosofica in Xavier Tilliette

di Antonio SABETTA- Pontificia Università Lateranense (Facoltà di Teologia)

Pur non essendosi direttamente occupato della modernità come tale, la prospettiva speculativa di Xavier Tilliette è attraversata da un confronto serrato e da un'interpretazione dai contorni definiti della modernità filosofica¹; da questo punto di vista l'ambito che più da vicino è rivelatore di tale interpretazione della modernità e che appartiene in tutto e per tutto, tranne che per l'espressione, a Tilliette è la *crisologia filosofica*. Egli ha dedicato ampia parte della sua ricerca a elaborare la possibilità, lo statuto, gli ambiti e il significato della crisologia filosofica; Tilliette la presentava in Italia per la prima volta al Convegno di Gallarate del 1975 sul tema "Il Cristo dei filosofi" e introduceva così un dibattito, ponendo una questione che da allora continua ad interrogare e provocare suscitando reazioni contrastate che, però, non possono rinunciare a confrontarsi con il fatto e la consistenza di Cristo nella filosofia della modernità.

Dietro il sintagma "crisologia filosofica" si nasconde la profondità e la novità di una interpretazione (teologica) della modernità altrove irreperibile (e dunque singolare) che fa venir fuori la vividezza dei colori originali come quando un eccellente restauratore libera un quadro dalla coltre di sporco, generata dal tempo o dall'incuria dell'uomo, permettendo la riscoperta di un dipinto originale più vivo e bello di quanto si credeva (o si sperava) che fosse. L'opera del Padre Tilliette è servita e rende tuttora il servizio di far riemergere, dopo secoli di "storiografia della separazione", la presenza insistente o discreta del Cristo nei sistemi della modernità, non come "un ricordo, una traccia, una manomissione mascherata, un'intrusione", ma come un'integrazione, un ritorno a casa propria, poiché Cristo non è l'ospite di passaggio tollerato ed accolto per dovere di ospitalità ma indesiderato; egli è, invece, il padrone di casa. Perciò la crisologia filosofica

¹ La produzione scientifica di Xavier Tilliette è sterminata; tuttavia, come egli stesso ha dichiarato, sono quattro i volumi dedicati alla crisologia filosofica. Il primo in ordine cronologico è stato *Filosofi davanti a Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1989². L'opera è apparsa dapprima nella edizione italiana, mentre l'edizione francese è stata pubblicata nel 1993 con il titolo *Le Christ des philosophes*. Du Maître de sagesse au divin Témoin, Culture et Vérité, Namur (d'ora in poi FDC). Non si tratta di una semplice ri-traduzione ma di un vero e proprio rifacimento. Vi compare un capitolo su Rosmini (283-298, già pubblicato in *Rivista Rosminiana* 86 [1992] 1-14), una nuova conclusione, una diversa disposizione dei capitoli, delle aggiunte bibliografiche. Nel 1986 è stata pubblicata *La christologie idealiste* (Desclée, Paris). Le altre due monografie sono: *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique, Cerf, Paris 1990 (d'ora in poi CDF); *La Semaine Sainte des Philosophes*, Desclée, Paris 1992. Per la nostra prospettiva sono importanti i saggi contenuti in *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di Giuseppe Lorizio, AVE, Roma 1994 (in particolare il saggio «Verbum crucis», 101-141). Non possono poi essere trascurati quegli interventi nei quali Tilliette ha dapprima proposto e poi via via affinato l'idea della crisologia filosofica; ne cito alcuni: «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1976, 39-50 (ma anche 19-23 e 333-334); «È possibile una crisologia filosofica?» in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982², 173-191; «Gesù della fede e Cristo dell'idea nella prospettiva di una crisologia filosofica», in P. PELLEGRINO (ed.), *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Atti del XX corso della "Cattedra Rosmini", Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1987, 111-122; «Crisologia filosofica», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 238-242; «Crisologia filosofica?», in M. SANCHEZ SORONDO (ed.), *Teologia razionale Filosofia della religione Linguaggio su Dio*, Herder, Università Lateranense, Roma 1992, 389-395; «Crisologia e filosofia», in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*. Teologia, ermeneutica e verità, EDB, Bologna 1993, 93-102; «Les philosophes et leur Christ», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 5-19.

è lo sforzo «di chiarire la relazione intensa ma polimorfa tra Cristo e la filosofia e di tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede cristologica»².

Il sintagma “cristologia filosofica”, talvolta ricondotto e ridotto a “Cristo dei filosofi”, richiama molto da vicino la questione più generale dei rapporti fra filosofia e teologia, l'idea dibattuta di filosofia cristiana e, soprattutto, il significato della modernità, dal momento che la cristologia filosofica appartiene alla modernità e, per certi versi, ad essa in modo peculiare; non si tratta tanto dell'immagine che i filosofi si sono forgiati di Cristo ma come Cristo sia stato l'ispiratore delle loro filosofie nella modernità; l'affermazione, insomma, di una relazione biunivoca tra Cristo e i filosofi, una vera e propria reciprocità.

I filosofi e la filosofia non possono sottrarsi, come tutti del resto, alla domanda che Gesù rivolge ai discepoli a Cesarea di Filippi: “voi chi dite che io sia?” (cf Mc 8, 26-30). Tilliette nota come «contrariamente a quanto in genere si immagina, i filosofi non sono stati avari di risposte. Nessun grande filosofo dell'epoca moderna ha scartato la questione di Cristo, ha eluso la presenza di Cristo»³; e tuttavia, più ancora, è Cristo che interroga la filosofia, ne contesta le pretese o ne provoca le reazioni, ne disturba il darsi come risposta al senso dell'uomo e della realtà; Cristo resta la pietra di scandalo che non si può più ignorare nella storia.

Eppure, dinanzi alla cristologia filosofica si potrebbe esitare⁴, apportando delle considerazioni che provengono sia dalla teologia che dalla filosofia. In entrambi i fronti sopravvive spesso il paradigma moderno (o meglio illuministico) della “separazione” tra pensare e credere, l'idea di una filosofia sciolta dall'obbedienza che si riscatta dalla (presunta) mortificante “subordinazione” alla quale è costretta dalla funzione cosiddetta “ancillare”, rivendicando per sé, e per sé soltanto, l'ambito del naturale, che diventa l'oggetto suo proprio prima usurpato dalla teologia e ora gelosamente custodito.

Nella teologia spesso l'«incompatibilità fra Cristo e la filosofia si trasforma in reticenza, addirittura in diffidenza nei confronti del “Cristo dei filosofi”, dietro al quale si profila il Dio dei filosofi, un Cristo sospettato di contraffazione e opposto tacitamente al Cristo di Giovanni, di Paolo, di Agostino»⁵. Le radici dell'alternatività sembrano trovare formulazione definitiva nel Nuovo Testamento e in particolare nelle parole di San Paolo che, in prima persona, nell'episodio del discorso all'areopago di Atene (cf At 17), aveva fatto l'esperienza del rifiuto dei filosofi; egli proclama in 1Cor 1, 22-23 la follia della predicazione, lo scandalo della croce che si erge contro la filosofia e la sapienza ispirata alla tradizione e ai ragionamenti umani. Proprio a partire dal punto più decisivo della fede e della rivelazione cristiana, l'incarnazione e lo scandalo della Croce, sembrerebbe consumarsi lo scontro e la rottura con la filosofia; perciò, «la sapienza dei saggi e del mondo è estromessa dalla follia della croce, che porta a compimento e simbolizza l'esistenza umana del Figlio di Dio. In tali condizioni l'idea di una cristologia filosofica sembrava destinata all'assurdo»⁶. Eppure la lunga tradizione del pensiero cristiano ha ben presto unito e armonizzato Cristo e la filosofia dando vita a quella *philosophia Christi* cara ad Erasmo; e al termine della cristianità, l'ispirazione della filosofia da Cristo e l'aspirazione a Cristo, soprattutto nel Cusano, raggiunge il suo acme speculativo più che in

² CDF, 9 (prefazione all'edizione italiana).

³ «Cristologia filosofica», *cit.*, 238.

⁴ Bisogna ricordare che nel convegno di Gallarate del 1975 la proposta di Tilliette suscitò perplessità e reazioni proprio tra i filosofi cattolici presenti e soprattutto in Cornelio Fabro (cf la sua relazione dal significativo titolo «L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno», 51-87). La differenza di posizione fu un indice anche di una diversa interpretazione della modernità.

⁵ «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 173.

⁶ *Ib.*, 175.

Eckhart, e nella mistica renana. Il Cristo della fede, dunque, non viene nuovamente sfigurato né ri-crocifisso.

Lo sforzo iniziale della teologia per comprendere Cristo, il Dio fatto carne, si è comunicato al pensiero umano diventando un acquisto definitivo; nonostante la filosofia moderna abbia svuotato la premessa della fede, non si è affievolita l'istanza cristologica della filosofia; «Cristo continua ad abitare gli edifici filosofici, in modo particolare quelle grandi cattedrali abbandonate che sono i sistemi idealistici»⁷; e poiché la tendenza filosofica ha determinato i tratti di ogni cristologia filosofica, si può legittimamente riconoscere che vi sono quasi tante cristologie quante sono le filosofie⁸.

Tali cristologie saranno diverse a seconda del punto di partenza; quando esso è critico o storico, l'interesse si concentra sull'uomo storico Gesù, considerato ora un eroe morale ora un maestro di saggezza: così nel caso di Kant, Fichte e Schleiermacher (sebbene non abbiano disdegnato anche il secondo tipo) e, nel sec. XX, Bergson e Jaspers; quando invece il punto d'avvio è propriamente speculativo, le grandi costruzioni e sintesi che ne derivano trovano ingombrante il Gesù storico preferendo svolgersi verso il Cristo sublimato della fede ecclesiale, essere divino, archetipo, paradigma centrale della filosofia; è il caso di Hegel, nel quale «il fondatore del cristianesimo fluttua tra cielo e terra», e di Schelling che si interessa a Cristo come personalità simbolica, mentre in quanto personaggio storico «egli è perfettamente intellegibile e, di conseguenza, non ha niente da dirci»⁹.

In questo modo l'oscillazione della teologia tra arianesimo e docetismo si ripropone nel rischio filosofico di un Cristo senza cristologia e di una cristologia senza Cristo¹⁰. Si può legittimamente temere una riduzione e uno svuotamento razionale del Cristo; Tilliette riconosce che il pericolo esiste e che una cristologia filosofica è fortemente tentata dalla gnosi ma aggiunge anche che «questa non è necessariamente la sua condanna»¹¹. La tendenza della filosofia ad appropriarsi dei contenuti religiosi è costantemente presente, tuttavia in ogni autore occorre discernere «se si tratta di una riduzione che dissolve il mistero e l'oggetto della fede o di una intelligenza filosofica delle verità cristiane, che ne rispetti l'autenticità e dunque il diritto del credente, ma ne dà un'interpretazione nel suo linguaggio»¹²; senza la fatica di questo discernimento è facile e comoda la diffidenza, generatrice, però, di ambiguità come nel caso di Hegel troppo sbrigativamente liquidato come “evacuatore” del cristianesimo.

È inevitabile che l'approccio filosofico a Gesù Cristo senza l'illuminazione specifica della fede, «non può che essere difficile o obliquo»¹³, poiché solo la preghiera e la fede garantiscono il contatto diretto con la persona e con la vita di Gesù¹⁴, e che, inoltre, ogni approccio teorico al Cristo tende a sublimare la sua figura in idea; tuttavia «dove filosofi appassionati di autonomia filosofica hanno cercato di sviluppare una cristologia (sebbene priva dell'ampiezza teologica), raramente hanno disprezzato l'individualità storica e non hanno scisso le idee e i principi dal loro supporto esistenziale»¹⁵; al di là di tutto è innegabile che la cristologia ha arricchito la filosofia fino a diventare lo

⁷ «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 176.

⁸ Cf *ib.*, 177.

⁹ «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», *cit.*, 44.

¹⁰ Cf «Cristologia filosofica», *cit.*, 239.

¹¹ CDF, 26.

¹² «Les philosophes et leur Christ», *cit.*, 6.

¹³ «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 177.

¹⁴ Cf «Cristologia filosofica», *cit.*, 238.

¹⁵ CDF, 31.

schematismo regolatore del sistema e l'esempio più clamoroso si verifica con Hegel; pertanto come la filosofia non deve necessariamente "disintegrare" Cristo così «il Cristo non entra nella filosofia per smantellarla e farla volare in pezzi; vi attenua la sua luce e si sottomette alla legge di crescita (il fatto è molto importante nei grandi sistemi dell'idealismo)»¹⁶.

La cristologia filosofica era possibile solo nell'orizzonte della modernità; una filosofia emancipata ha permesso, paradossalmente, il superamento dell'identificazione della cristologia filosofica con la cristologia *tout court*; così si è potuto produrre il chiasmo e il passaggio dal Cristo della teologia che è il Dio dei filosofi, al Cristo della filosofia, che è il Dio dei teologi¹⁷ mentre la morte del dio del deismo ha ri-spalancato le porte al Dio incarnato.

Il motivo nascosto, al cuore di ogni cristologia che intenda presentarsi come filosofica, è, come nerbo e molla segreta¹⁸, l'*idea Christi*¹⁹, il riferimento imprescindibile²⁰: «come l'idea di Dio, movente nascosto dell'argomento ontologico, si spiega nella teologia filosofica, così l'idea del Cristo è il principio e l'oggetto di una cristologia filosofica. Essa soggioga i partigiani del Vangelo eterno, del cristianesimo integrale»²¹.

È stato Kant ad aver posto in risalto, più di chiunque altro, l'Idea del Cristo, la rappresentazione dell'Uomo-Dio (teandria), l'idea di un uomo perfettamente gradito a Dio, l'ideale personificato del Principio buono, idea incarnata della verità. L'*Idea Christi* è la molla di un'intelligenza filosofica di Cristo; essa è «la traccia dell'Incarnazione nello spirito umano, l'estrema congiunzione e coincidenza degli opposti, l'impossibile incontro sartiano dell'essere in sé e dell'essere per sé... Essa si riallaccia alla questione filosofica più grande della fuoriuscita da sé dell'Assoluto, o manifestazione dell'Assoluto, che ossessiona e preoccupa tutte le grandi filosofie»²².

Gli autori che più hanno esplicitato il Cristo dell'idea sono stati G. Santayana, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, D.F. Strauss, la cristologia trascendentale di K. Rahner (nella quale l'Idea diventa la *potentia oboedientialis*). In questa prospettiva, esiste sempre uno iato tra l'ideale e l'empirico, tra il Cristo dell'idea e il Gesù storico: è l'orrendo fossato (*Wahn*) di Lessing che la filosofia esita a saltare; «la filosofia si sforza di risolvere e di chiarire il mistero centrale del cristianesimo legando la speculazione sul Figlio Eterno, il Logos, alla manifestazione di Gesù, alla sua manifestazione in Gesù come in uno specchio

¹⁶ «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 177.

¹⁷ «Il Cristo della filosofia non è un altro Cristo della fede e della teologia, eppure *credebant phantasmata videre*. È, nelle restrizioni inevitabili che gli impone lo statuto della scienza razionale, la luce che illumina la filosofia» («Cristologia filosofica?», *cit.*, 394-395).

¹⁸ Cf CDF, 34 (31); «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 181.

¹⁹ Ad essa è dedicato il capitolo centrale della prima parte di CDF, 93-118. Ricordiamo che il rapporto tra l'uomo Gesù di Nazareth e l'*Idea Christi* è il motivo fondamentale de *La cristologia idealistica*, il cui cap. 2 s'intitola «Vita di Gesù e Idea del Cristo» (33-85)

²⁰ «Credo che nessuna filosofia possa prescindere dall'*idea Christi*. È un fatto, visto anche da Fichte, da tutti, che l'uomo in certo modo è ordinato a Dio, che Dio si è impadronito dell'uomo. Ciò è difficile da spiegare: la teologia, la rivelazione, l'hanno fatto e poi la filosofia sulle orme, sulla scia della teologia e della fede, cerca di capire questa realtà, che è trascendentale, che è metafisica. Allora valgono, anche se esteriori, tutte le spiegazioni dell'umanità in cerca di un salvatore, di un liberatore, ma vale, e questo è per me più importante, l'*idea Christi*, che apre il pensiero» (X. TILLIETTE, «Salvatore e salvezza nella filosofia romantica», in G. FERRETTI [ed.], *La ragione e i simboli della salvezza oggi*. Atti del IV Colloquio su Filosofia e Religione [Macerata 12-14 maggio 1988], Marietti, Genova 1990, 110-111).

²¹ «Le christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», *cit.*, 46.

²² «Les philosophes et leur Christ», *cit.*, 18.

insigne»²³. Per quanto si riconosca una coincidenza tra l'Ida e il maestro del Vangelo, «dal modello all'archetipo c'è uno spazio»²⁴. La filosofia non può compiere questo passaggio e talvolta, come nelle *Lezioni sul metodo degli studi accademici* di Schelling, si oppone il Cristo come “persona simbolica”, alla persona empirica di Gesù, sebbene lo stesso Schelling sia anche il più propenso a istruire l'identificazione.

Nell'*Idea* è, dunque, il rischio ma anche la possibilità della cristologia filosofica. Parafrasando l'espressione di Merleau-Ponty “senza Dio in idea Cristo non è che un uomo”, Tilliette aggiunge che *a fortiori* senza Cristo in idea, Gesù resta solo un uomo²⁵. Senza l'*Idea* la cristologia filosofica è cieca ma se l'*Idea* non proviene da Cristo e dalla cristologia (dogmatica) si opera una riduzione della figura di Gesù che diventa o esempio di quell'unità Uomo-Dio, realizzabile in linea di principio da ogni uomo e soprattutto dal filosofo che giudica la propria filosofia quella vera - non a caso l'immagine di Cristo nella storia diventa per il filosofo la propria immagine ingrandita e sublimata -, o diventa cifra della trascendenza (K. Jaspers) senza una propria identità e singolarità irriducibile *de jure* oltre che *de facto*; oppure ancora, l'idea può perdersi, come in Strauss per il quale esistono numerosi “cristofori”, portatori privilegiati dell'Ida, e in Feuerbach nel quale l'Ida si identifica con l'uomo generico e nuovo Prometeo.

L'*Idea Christi* esprime la condizione di possibilità (trascendentale), la “struttura euristica” che rende filosoficamente possibile la questione dell'Incarnazione (*Menschwerdung*) lasciando permanere l'interrogativo se la promessa sia realizzata nella storia, cioè si sia compiuta, o se l'idea sia asintotica e dunque la sua realizzazione debba accadere al di là, “oltre” la storia; e tale domanda, porta con sé quella relativa all'identificazione tra l'Ida e Gesù di Nazareth. Di qui l'aspetto decisivo per la cristologia filosofica: la sua provenienza dalla filosofia cristiana; solo in questo caso, infatti, la potenza speculativa dell'Ida è a servizio di Gesù Cristo confessato dalla fede: «non è che la filosofia debba superare la distanza che la separa dalla confessione di fede; quello che ci si aspetta dalla cristologia filosofica è ch'essa predisponga a questo importante passo e non che lo paralizzi. Altrimenti non è altro che la “cristologia dei filosofi”, un surrogato della gnosi eterna»²⁶.

Si annuncia così una questione strettamente legata alla possibilità di una cristologia filosofica: la filosofia cristiana, della quale la prima costituisce la specificazione cristologica²⁷: «essa è l'opera del filosofo credente: è illusorio, non pare possibile elaborare una cristologia filosofica al di fuori della fede in Gesù Cristo, Dio fatto uomo»²⁸.

Storicamente il pregiudizio sulla filosofia cristiana si è trasferito sulla cristologia filosofica: «il Cristo dei filosofi è un genitivo oggettivo; esso si oppone al Cristo della fede come il Dio dei filosofi e dei sapienti si oppone al Dio di Abramo. Accade lo stesso al cristianesimo filosofico: è il “cristianesimo della ragione” di lessinghiana memoria; un uso razionale dei concetti cristiani. Non si fa alla filosofia la sua parte, essa “riduce” i contenuti estranei. È la ragione ad assoggettare il cristianesimo»²⁹.

²³ «Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique», *cit.*, 46.

²⁴ «È possibile una cristologia filosofica?», *cit.*, 181.

²⁵ Cf CDF, 260.

²⁶ *Ib.*, 188.

²⁷ Cf CDF, 10.

²⁸ FDC, 461.

²⁹ CDF, 17.

Resta ancora vivo il pregiudizio heideggeriano³⁰ a condizionare la possibilità di una filosofia cristiana e a disorientarne l'oggettivazione dell'Idea; così agli occhi degli avversari, filosofia cristiana è la filosofia prodotta dal credente e pertanto influenzata dalla fede che assume al ruolo di patina impalpabile di un ambiente culturale che affatto condiziona (e meno ancora determina) un pensiero filosofico; i sostenitori, invece, condividono l'idea per cui è cristiana quella filosofia che ha integrato (o superato?) al suo interno il cristianesimo con i suoi dogmi. Da questo punto di vista tanto il sistema hegeliano che riconcilia filosofia e teologia, quanto la filosofia kantiana che distingue tra fede e sapere, «si accampano risolutamente nella filosofia e accolgono, in tutto o in parte, i dati della Rivelazione come loro bene e loro proprietà»³¹.

Secondo Tilliette la *querelle* degli anni Trenta non è servita a chiarire il senso della filosofia cristiana, piuttosto avrebbe «oscurato la questione centrale, quella della relazione del cristianesimo con la filosofia, della capacità del cristianesimo di ispirare la filosofia, di promuoverla. Non soltanto di essere all'origine di una filosofia - il che appare incontestabile - ma di penetrare e vivificare il lavoro filosofico come un midollo di pensiero»³².

Propriamente la filosofia cristiana per Tilliette è quella che scaturisce dal Cristianesimo, (dalla “viscere dell'umana religione”, come si esprimeva Rosmini)³³ e che storicamente si è declinata con i primi apologisti ed ha innervato l'età patristica e il Medioevo fino al Cusano e Malebranche ma che è arrivata fino ad Edith Stein; anche il sec. XIX è percorso dall'idea di una filosofia rinnovata a rigenerata dal cristianesimo senza dimenticare G. Marcel, C. Bruaire³⁴, R. Guardini, la metafisica della carità che ispirò l'opera di Blondel e Laberthonnière (cui si deve la paternità della formula) e trova in Jean Luc Marion “una risorgenza inattesa” (*regain inattendu*)³⁵.

Dunque la fede, lungi dal soggiogare o mortificare la filosofia, le consente di essere pienamente se stessa; l'evento di Cristo non può non assumere una rilevanza filosofica di enorme portata³⁶. Di qui il senso legittimo della filosofia cristiana sia come autentica creazione emanata dall'essere di Cristo e nata dalla meditazione cristologica (Pascal, Kierkegaard, Cusano, T. de Chardin), sia come filosofia arricchita e articolata dall'apporto delle verità cristiane (Hegel, Kant, M. de Biran); il rischio di una cristologia secolarizzata è ineliminabile ma è un rischio che va corso e che rappresenta poca cosa rispetto all'intenzione dell'impresa, soprattutto se si considera che anche coloro i quali, basandosi soltanto sull'idea o il simbolo hanno svuotato il contenuto di una cristologia filosofica (come Fichte ed Hegel), non sono riusciti a sbarazzarsi di Cristo

Non è possibile nascondere la novità e la positività dell'istanza teoretica che guida il progetto dell'elaborazione di una cristologia filosofica, che è ben altra cosa da una

³⁰ Ricordiamo che per Heidegger la filosofia cristiana è come un “ferro ligneo”, un malinteso; i cristiani possono fare teologia ma non filosofia dal momento che alla domanda da cui scaturisce l'interrogazione filosofica (“perché vi è l'essere piuttosto che il nulla?”) essi hanno già la risposta che mutuano dalla Rivelazione e che, pertanto, non devono cercare. Cf *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, 19.

³¹ CDF, 19. Questa idea di filosofia cristiana è stata ripresa da *Fides et ratio* al numero 76.

³² CDF, 21.

³³ «Dal cristianesimo, in effetti, fluiscono un sistema, una logica, una metafisica, una filosofia della storia, insomma una vera e propria “teosofia”. Invece di stabilire due potenze separate, bisogna partire dall'unicità di una ragione rivelata a se stessa, profondamente rifatta e rinnovata dal Cristo» («Cristologia filosofica?», *cit.*, 390).

³⁴ Cf X. TILLIETTE, «La théologie philosophique de Claude Bruaire», in *Gregorianum* 74 (1993) 689-708.

³⁵ Cf CDF, 24.

³⁶ Cf G. LORIZIO, «Introduzione», *cit.*, 49.

compendiativa rassegna di “volti di Gesù nella filosofia moderna”: si tratta del riconoscimento del Cristo quale principio ispiratore, scaturigine e vera 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 rivendicare 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.

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 quali “cristologia” e “filosofia”; ma la difficoltà non obnubila il fatto. Parlare allora di cristologia filosofica come di una figura del pensiero esclusivamente moderna e possibile paradossalmente solo nella chiara distinzione fra filosofia e teologia, fra sapere e credere, 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 Tilliette³⁷) non è stata imitata dai suoi successori.

La cristologia filosofica, ora abbozzata, ora sviluppata con maggiore ampiezza e respiro, ora più empirica, ora più speculativa, attraversa in lungo e in largo la modernità; sono innumerevoli i filosofi che hanno dovuto confrontarsi con Cristo, ma c’è anche un ambito della modernità che si è sottratto a questo paragone, ovvero la tradizione dell’empirismo anglosassone; pur essendo Cristo il segreto ispiratore, rimane un ampio filone del pensiero che resta immune al fascino pervasivo del Logos incarnato; scriveva Tilliette nella post-fazione al mio volume *Teologia della modernità*: «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?»³⁸

E ancora: Tilliette privilegia la tradizione francese e quella tedesca con lodevoli presenze “altre” (come Rosmini e la tradizione russa) ma eccezione fatta per il vicario savoird Rousseau, l’illuminismo non ha scranno nel convito cristologico. A dire il vero Tilliette su questo punto è stato chiaro: il deismo costituisce il masso più difficilmente rimovibile per percorrere il sentiero di una cristologia filosofica. Una visione “progressista” della realtà che ignori il realismo del male e del limite e traduca fino in fondo solo una posizione prometeica, non può cedere a Dio l’ambito del naturale, della

³⁷ Cf FDC, 192.

³⁸ X. TILLIETTE, «Modernità e teologia», in A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 674.

realtà concreta, la cui trasformazione, invece, 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 Noce³⁹, 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*.

Tutto questo ci conferma ancora una volta l'idea dell'estrema complessità della modernità la cui comprensione non può assolutamente essere costretta entro l'affrettata semplificazione di categorie uniche e talora ideologiche. Del resto, Tilliette, con il suo progetto di una cristologia filosofica, non ha neppure lontanamente inteso portare a termine un'operazione di questo genere. Vogliamo solo dire che esiste anche una modernità refrattaria a Cristo, un carducciano "asin bigio" con cui si identificano svariati momenti e figure della modernità.

Infine è necessario entrare nel merito della cristologia filosofica, nel suo centro, quell'*idea Christi* che ne costituisce il nerbo a cui aggiungere, 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 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 Nazareth; 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 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 divino, da qualcosa altro dell'umano, scoraggiando gli uomini concreti e negando la vera consistenza della legge morale, che è la sua assoluta autonomia. 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 dell'uomo Gesù la cui storia concreta, personale, perde quel carattere di evento rivelativo assoluto; 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*⁴⁰.

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 dell'umanità del Cristo. 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 delle loro posizioni. Il lavoro onnivoro del concetto o,

³⁹ Cf *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990⁴.

⁴⁰ Cf P. HENRICI, «Panlogismo o pancristismo?», in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi* (1976), 118.

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, stabilire la verità del quale è compito del pensiero.

Siamo ricondotti così al punto centrale: verificare se il principio del pensiero è 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 quest'ultimo 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 propongono i filosofi e, soprattutto, quella che egli stesso intende proporre con la sua filosofia.

È oltremodo innegabile che l'idealismo, come il periodo di massima fioritura della cristologia filosofica ha avuto i suoi eredi diretti nell'umanesimo ateo e nella negazione di Dio. Tilliette più volte ribadisce e precisa opportunamente come Hegel non possa essere considerato il responsabile di questa deriva atea: egli difende la sostanziale bontà della prospettiva hegeliana, nella quale 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 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'ateismo⁴¹.

L'ultima questione si riferisce al nerbo della cristologia filosofica, cioè l'*idea Christi*. 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 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.

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 fede⁴². Dietro tale difficoltà si cela tutto lo sforzo da profondere per superare

⁴¹ Probabilmente l'esito è dipeso da circostanze storiche e culturali indipendenti dalla prospettiva hegeliana (lo stesso Tilliette lo ricorda in *La cristologia idealista*, 161 [185]) 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.

⁴² Cf FDC, 198.

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.

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 storia. Proprio qui si infrange l'impeto della cristologia filosofica disposta a dare credito al Cristo in idea ma non alla perenne necessità del mediatore; come a significare che la mediazione è sempre puntuale e destinata ad essere superata da colui che viene dopo e che assume i contenuti della mediazione ma, per forza di cose, non può far più dipendere ancora la verità dal mediatore. 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"»⁴³: ogni tentativo di imitarlo deve essere obbligatoriamente bandito perché corroderebbe la moralità del soggetto; per Fichte non vi può essere l'imitazione⁴⁴, la sequela di Gesù poiché la necessità dell'uomo Gesù sta nell'essere stato inabitato immediatamente dall'intuizione pura dell'unione divino-umana (identità con Dio come contenuto della sua coscienza), ma 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 deve, in un certo senso "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, a conferma di quanto Tillette più volte ribadisce, 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»⁴⁵. Proprio Hegel ha intuito il destino ateo e nichilista di una modernità che voglia prescindere dalla Croce; ed ha affermato che la possibilità del superamento di tale destino dipende dalla 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

⁴³ 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; cf anche dello stesso «L'"unicità" della *Menschwerdung* e il superamento del *Verbum carum*», in ID., *L'età dello Spirito in Hegel*, Studium, Roma 1985, 251-289.

⁴⁴ Cf la posizione opposta di S. Kierkegaard giocata sul binomio ammirazione-imitazione in *Esercizio del cristianesimo* (Studium, Roma 1971).

⁴⁵ P. HENRICI, «Panlogismo o pancristismo?», cit., 116.

superamento (*Aufhebung*)⁴⁶, che, a ben vedere, quanto meno rischia (se non opera) la cancellazione del significato autentico del dogma cristologico.

Cristo è 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 momenti, due modi di un processo storico-ideale attraverso il quale Dio perviene alla sua verità. L’astuzia della costruzione dialettica, come ha scritto P. Henrici⁴⁷, 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 persona⁴⁸ e quindi di 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»⁴⁹.

Siamo obbligati a fermarci qui perché l’ampiezza delle questioni ci porterebbe troppo fuori dal seminato. Al di là di tutto resta il fatto 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 commovente⁵⁰, 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. Scriveva Tilliette nella citata postfazione: «Io non ho posto il Cristo nei sistemi come la coppa nella bisaccia di Beniamino. Egli era là e non lo sapevamo: è il grido di sempre della filosofia, diceva non molto tempo addietro Duméry. Il Cristo è là e molti non se ne accorgono, né in Spinoza, né in Kant, né in Hegel, né in Biran. E se non è là teticamente, o un po’ troppo inosservato, non mancano schematismi cristologici che attestano la sua presenza nascosta, il Cristo contumace del pensiero slavo. In questo senso la grande parabola della modernità parte dal Cristo e a Lui ritorna»⁵¹.

Tutto questo non deve farci dimenticare che l’appropriazione dei contenuti della fede da parte di una 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 il movente segreto e decisivo 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 reinterpretata come momento nello sviluppo di Dio inteso come spirito: si è visto significativamente come tanto in Fichte quanto in Schelling e Hegel manchi il concetto di persona e come l’idea della Trinità null’altro sia se non un modalismo sabelliano che non ammette la

⁴⁶ 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 oltrepasamento 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. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*. I. La problématique, Ed. Universitaires, Paris 1963.

⁴⁷ Cf «Panlogismo o pancristismo?», *cit.*, 117.

⁴⁸ Su questo aspetto insiste particolarmente P. Coda; cf *Il negativo e la Trinità*. Ipotesi su Hegel, Città Nuova, Roma 1987, 304-307 e soprattutto 359-387.

⁴⁹ *Ib.*, 364.

⁵⁰ Cf FDC, 192-193.

⁵¹ «Modernità e teologia», *cit.*, 675.

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 lo servono 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 Tilliette ribadisce che 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; 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 è pertanto azzardato ritenere che solo una filosofia cristiana "cattolica" (secondo la formula di Blondel) può rendere un servizio a Cristo; così la vera cristologia filosofica è quella che scaturisce dalla filosofia cristiana e che campeggia, forse in forma più autentica, in due figure: Rosmini e Blondel.