

SAGGIO

di Simone Stancampiano

## Xavier Tilliette interprete di Hegel

### 1. *La cristologia filosofica come tentativo di incontro tra cristianesimo e modernità*

Il noto convegno di Gallarate del 1975 tra professori universitari dal tema “Il Cristo dei filosofi”<sup>1</sup> mette in luce e affronta in tutta la sua portata, per la prima volta in Italia, la questione sulla “cristologia filosofica”. Fin da quell’incontro il gesuita Xavier Tilliette<sup>2</sup> intende “rivisitare” la modernità filosofica, ridisegnando il quadro neoscolastico che aveva tracciato dei confini ben netti tra ragione e fede, filosofia e teologia<sup>3</sup>. Il padre francese, rovesciando proprio il modello neoscolastico ben rappresentato da Cornelio Fabro con l’*Introduzione all’ateismo moderno*<sup>4</sup>, cerca di dimostrare che il pensiero moderno è essenzialmente cristiano.

Il famoso dibattito degli anni Trenta del Novecento in Francia sulla “filosofia cristiana”, che appariva una contraddizione in termini<sup>5</sup>, porta Tilliette ad una soluzione radicale: «tutta la filosofia, non tutte le filosofie, ma tutta la filosofia è profondamente cristiana, *ante-Christum* e *post-Christum*»<sup>6</sup>. Il punto centrale nel gesuita francese è infatti la convinzione del «vecchio fondo cristiano che ispira, spesso loro malgrado, le filosofie della modernità e della contemporaneità. Pure in un’epoca, quella contemporanea, che si è secolarizzata a vista d’occhio, la filosofia non ha disertato, pur a prezzo di sostituti e surrogati, il luogo in cui si imprime la traccia insanguinata di Cristo, Venerdì Santo; nulla in Occidente ha resistito assolutamente all’impresa e all’impero di Cristo, anche la stessa filosofia scaturita dalla Rivelazione, suo malgrado cristianizzata»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX convegno del Centro di Studi Filosofici – Gallarate 1975, Morcelliana, Brescia 1976.

<sup>2</sup> Oggi professore emerito all’*Institut Catholique* di Parigi e presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

<sup>3</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes et la possibilité d’une christologie philosophique*, in AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, cit., pp. 39-50, 19-23, 333-334.

<sup>4</sup> C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, 2 voll., Studium, Roma 1969.

<sup>5</sup> Cfr. A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, Japadre Editore, Firenze 1969.

<sup>6</sup> X. TILLIETTE, *Salvatore e salvezza nella filosofia romantica*, in G. FERRETTI (a cura di), *La Ragione e i Simboli della salvezza oggi*. Atti del Quarto Colloquio su Filosofia e Religione, Macerata 12-14 maggio 1988, Marietti, Genova 1990, *Momenti della discussione finale* tra Xavier Tilliette e Paul Ricoeur, p. 111

<sup>7</sup> X. TILLIETTE, *La Settimana Santa dei filosofi*, ed. it., Morcelliana, Brescia 1992 (2003<sup>2</sup>), pp. 63-64.

A livello puramente terminologico, l'espressione "cristologia filosofica" era nata con Henry Gouhier nel 1961 con l'uscita di un suo volume su *Bergson e il Cristo dei Vangeli*<sup>8</sup>: il testo presentava – secondo Tilliete – una cristologia semplicemente empirica, induttiva, mera ricostruzione storiografica di autori come Spinoza e Rousseau, fuori dal respiro speculativo che una tematica di questo genere non può non avere.

Cercando invece di seguire quest'ultima linea, il gesuita francese ha dato in principio con i suoi studi un contributo importante contro il silenzio della storiografia filosofica nei riguardi del Cristo, figura pur spesso presente nel pensiero dei filosofi, per passare poi da un mero "Cristo dei filosofi", da quello cioè su il quale i filosofi hanno semplicemente detto, grandi vetrate cristologiche, al "Cristo della filosofia", che con l'aiuto della teologia, mostra Cristo come Re dei secoli, Signore della storia<sup>9</sup>.

Secondo questa prospettiva «non si tratta semplicemente di documentare l'incidenza di Cristo nella riflessione dei filosofi». Tilliete «presume di poter elaborare i lineamenti di una cristologia filosofica che vuol mantenersi in un rischioso equilibrio tra apriorismo ontologico, da un lato, e fattualità del dato rivelato, dall'altro. La cristologia filosofica, incentrata sull'*Idea Christi*, presuppone, certamente, la fede e tuttavia la sua natura è anche filosofica, cioè ontologica»<sup>10</sup>.

La modernità di Tilliete, «quella che si concilia con il cristianesimo, è quella romantica, non quella illuminista». Il modello di riferimento, nell'apologetica "tillietiana", non è il paradigma francese, deista, agnostico, ateo, con le eccezioni di Pascal-Malebranche-Blondel, ma quello tedesco, di riconciliazione (come vedremo problematica) tra fede e ragione. «Un modello germanico che deve, però, espellere la componente illuminista di derivazione parigina: la sinistra hegeliana, da Feuerbach a Marx, verso la quale Tilliete non ha mai mostrato simpatia»<sup>11</sup>. Afferma infatti il padre francese: «Feubarch e Marx hanno capovolto l'hegelismo, l'hanno riportato dal

---

<sup>8</sup> H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961.

<sup>9</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Dal Cristo dei filosofi al Cristo della filosofia*, in «Religione e scuola», 1 (1990), pp. 34-36.

<sup>10</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, in A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, p. 9.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

cielo delle idee alla terra degli uomini. Ma Hegel non è responsabile delle metamorfosi postume della sua opera»<sup>12</sup>.

Perché Tilliette, per legittimare il suo progetto, deve compiere un'opera di "ripulitura" anche all'interno della stessa modernità germanica? Perché fu il filosofo illuminista tedesco Hermann Samuel Reimarus ad introdurre il problema dell'ateismo nella filosofia tedesca successiva, quella dell'Ottocento, con una distruzione sistematica della storicità dei vangeli, i quali, scritti dai discepoli dopo la morte di Gesù, avrebbero deformato e adulterato il genuino Gesù storico. Reimarus, infatti, ne *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbütte* pubblicati da Lessing (1774)<sup>13</sup>, sdoganava il problema della dissociazione tra il Cristo della fede e il Cristo della storia, lanciando un colpo forte e incisivo nel pensiero tedesco successivo sui rapporti tra fede e ragione, filosofia e cristianesimo, fino ad arrivare a David Friedrich Strauss. Quest'ultimo, con la *Vita di Gesù* (1835)<sup>14</sup>, radicalizzò l'opera di Reimarus e si pose a fondamento dell'ateismo della sinistra hegeliana.

L'illuminista raffinato Lessing, ne *L'educazione del genere umano* (1780)<sup>15</sup>, pur confermando la distinzione tra il Cristo storico e il Cristo della fede, andò oltre il mero illuminismo dogmatico, introducendo la categoria della ragione nella religione, affermando che la rivelazione, le religioni positive, sono propedeutiche alla ragione, che alla ragione illuminista, onnicomprensiva, non può sfuggire la religione, che la religione precede la filosofia, e che la filosofia costituisce allora l'eredità della religione, anticipando Hegel. L'opera di Lessing è importante perché intende la pedagogia come filosofia della storia, instaurando, sulla scia del modello trinitario e del modello offerto da Gioacchino da Fiore, la terza età del mondo, l'età dello spirito, che è un'età messianica, escatologica, che segna il passaggio dall'illuminismo al romanticismo. E' ciò che i romantici chiameranno il "vangelo di Lessing": la filosofia si colloca in questa attesa escatologica della terza età del mondo e la filosofia vuole essere il vangelo di questa terza età, quella che dà forma alla ragione assoluta, a questo assoluto della ragione che si chiama spirito<sup>16</sup>. Ma questa terza età, per uno dei paradossi della storia, non sarà contemplativa e religiosa

---

<sup>12</sup> X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, in «Études», n. 3944, avril 2001, p. 484 [traduzione nostra]

<sup>13</sup> H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbütte*, Bibliopolis, Napoli 1977.

<sup>14</sup> D.F. STRAUSS, *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, 2 voll., La Vita Felice, Milano 2014.

<sup>15</sup> G.E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, Marietti, Genova 1974.

<sup>16</sup> Cfr. M. BORGHESI, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008.

come auspicato da Gioacchino da Fiore, ma sarà la cifra di un'età della ragione totalmente laica e secolarizzata<sup>17</sup>.

Fedele dunque al paradigma tedesco, ripulito tuttavia da apporti atei, gnostici e secolari, Tilliette, a Gallarate, legittima la possibilità di una "cristologia filosofica", presentando da subito Schelling come autore chiave di tutta la problematica. Schelling, ai suoi occhi, è stato colui che si è maggiormente interrogato sul fatto che l'*Idea Christi* – e di cristianesimo – fosse *più vecchia* della Rivelazione propriamente detta di Cristo, un'idea che stesse nel mondo *prima ancora* dell'Incarnazione effettiva<sup>18</sup>. È lo Schelling delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (1803)<sup>19</sup>, che pone la persona empirica, il tempo e la storia sotto la regia del Principio, dell'Idea, del simbolo; il filosofo dell'«incarnazione da tutta l'eternità»<sup>20</sup>, dove il cristianesimo positivo, il Cristo della storia e della fede è subordinato all'Idea di Cristo<sup>21</sup>.

L'ultimo Schelling conserverà sempre, sia pur in termini attenuati, una sorta di diffidenza verso l'empirico. Nella *Filosofia della Rivelazione* (sulle lezioni berlinesi del semestre invernale 1841-1842, pubblicate postume nel 1858)<sup>22</sup> Cristo è l'oggetto e il contenuto stesso della Rivelazione: l'apparizione terrena di Gesù non è altro che un *episodio* e una trasformazione nel processo della caduta e della reintegrazione, Secondo Principio che emerge nella coscienza umana dopo una lunga vita sotterranea, estatica, segnata dal dolore, una *fase* del lungo processo mitologico<sup>23</sup>. E se l'Incarnazione consiste nell'entrata nell'individualità e nella particolarità, tutto questo avviene «al prezzo di un nuovo sotterramento, di una *kénosi*. L'Incarnazione è – per Schelling – necessariamente kenotica»: la "Luce delle genti" «rinuncia alla gloria pagana [...], si

---

<sup>17</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010.

<sup>18</sup> X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique*, cit., p. 47 [corsivi nostri].

<sup>19</sup> F.W.J. SCHELLING, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, Guida, Napoli 1989

<sup>20</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *E' possibile una cristologia filosofica?*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle e Gerald O' Collins, Queriniana, Brescia 1980, p. 186.

<sup>21</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique*, in «Communio», IV, 1 (1979), p. 60.

<sup>22</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sui Principi Sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42*, Bompiani, Milano 2016. Per uno studio d'insieme su Schelling si veda X. TILLIETTE, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, trad. it. da X. TILLIETTE, *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy 1999.

<sup>23</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Tâches et limites de la christologie philosophique*, in «Recherches de Science Religieuse», 65, 1 (1977), p. 88.

esilia dal bel mondo divino che dopo di lui deperisce» e, con la morte sulla croce, «completa la fine del paganesimo e del variegato splendore degli dei»<sup>24</sup>.

L'ultimo Schelling pone l'accento sul problema della manifestazione del divino nella storia, del Cristo come mediatore dell'Uomo con Dio. È noto che in questa fase il suo pensiero riposa sulla contrapposizione tra l'idea (filosofia negativa) e la storia (filosofia positiva). Solo l'essenza, e non l'esistenza, è deducibile *a-priori*. Se questo è vero, la venuta di Cristo nel mondo è puramente casuale, episodica appunto, semplice conferma di una *Idea Christi* che sola, ma *non* il suo portatore (la persona di Gesù), è *già* "elaborata" nello Spirito del mondo. Se in definitiva l'Idea di Cristo, che è il "fuoco" portante di ogni cristologia filosofica, è come un timbro già stampato nella storia, come conciliare questo *a-priori* con la nascita di Cristo, con la Sua Rivelazione? Come sintonizzare il *concetto* di Cristo all'*ecceità* di Gesù?

È proprio qui l'ingranaggio difettoso su cui si può imbattere – nota Tilliette analizzando anche il sistema hegeliano – una "cristologia dei filosofi", che si paralizza di fronte alla distanza che la separa dalla confessione di fede, «una cristologia di tal genere che diventa un surrogato della gnosi eterna». Tuttavia – aggiunge il gesuita – «anche un Cristo dei filosofi non è un *ens rationis* [...], ma *suppone almeno tacitamente la fede che gli si oppone*»<sup>25</sup>.

In ambito contemporaneo il debito contratto da Tilliette verso Karl Rahner, nel delineare la cristologia filosofica, è consistente. E' proprio il teologo tedesco ad aver messo in circolazione il concetto di "Idea Christi" nel pensiero del Novecento, facendone l'asse della sua "cristologia trascendentale", soprattutto nei *Saggi di antropologia soprannaturale*<sup>26</sup>. Essa si riferisce direttamente al Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793)<sup>27</sup>, dove il nome di Cristo non è mai nominato per discrezione, ma pur sempre compenetrato nella sua memoria. L'*Idea Christi* kantiana è l'archetipo a-priori, l'Uomo perfettamente gradito a Dio o l'Idea personificata del Buon Principio, una proprietà della Ragione, *la cui sede originaria è nella coscienza dell'uomo*; idea che si schematizza in rappresentazioni e determinazioni che sono di fatto *ricalcate* sulle testimonianze del Cristo esistente, storico, regola d'oro dell'umanità perfetta

---

<sup>24</sup> X. TILLIETTE, *E' possibile una cristologia filosofica?*, cit., p. 186; cfr. anche Id., *Sulla cristologia idealistica*, in «Filosofia e Teologia», III, 1 (1989), pp. 29-33.

<sup>25</sup> X. TILLIETTE., *E' possibile una cristologia filosofica?*, cit., pp. 188 [corsivo nostro].

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965 (1969<sup>2</sup>).

<sup>27</sup> I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in Id., *Scritti morali*, Utet, Torino 1995.

che funge da *criterio*, da *mezzo di prova* della tradizione. L'argomentazione kantiana procede quindi su due strade parallele che, come in geometria, non si incontrano mai: l'*Idea Christi* della ragione e la storia della salvezza edificante, di cui Cristo è l'attore *anonimo*. Da entrambi i lati è all'opera un procedimento *trascendentale*, per cui la possibilità, l'*a-priori* guidano l'inventario o la verifica dell'esperienza.

Tillette legge dunque Rahner alla luce di Kant, va dalla cristologia trascendentale alla Idea del Cristo. La cristologia di Rahner è essenzialmente "antropologica": nell'uomo vi è *già* un timbro, una prefigurazione del Messia, del Salvatore, un modello, per cui la storicità del Cristo diventa semplicemente una conferma. Questa cristologia trascendentale è implicita, anonima: l'*Idea Christi* è un modello-a-priori dato con la natura, una sua proprietà tale che non si vede più la distinzione tra natura e Grazia. Lo stesso Rahner rafforza questa prospettiva con la teoria del "cristianesimo anonimo": tutti gli uomini sono cristiani in maniera implicita, non sanno di esserlo, ma possiedono dentro di sé il timbro di Cristo. Una volta che il cristianesimo è entrato nella storia, ha innestato un processo irreversibile: la cultura è diventata intrinsecamente cristiana che non può più ritornare indietro! Hans Urs von Balthasar alla metà degli anni Sessanta del Novecento confuta questa posizione nel suo *Cordula*<sup>28</sup>, ponendo l'accento sull'importanza del martirio cristiano e sulla storicità, l'esistenza, la Rivelazione del Cristo.

Tillette incontra Rahner anche a partire dal sottosuolo francese contemporaneo: pensiamo a Henri De Lubac, e dal punto di vista più prettamente filosofico ricordiamo il primo Blondel, quello dell'*Action* (1893), che illustra la tesi del "pancristismo", per cui Cristo è il punto di sintesi e di unione del mondo intero<sup>29</sup>. Certamente lo spiritualismo francese contemporaneo – che ha i suoi eponimi in Cartesio e Malebranche, passando per Pascal – segna l'animo di Tillette. Egli attinge anche dalle letture di Maine de Biran e di Jean Nabert, mentre in Italia da Antonio Rosmini. E come non citare la scuola belga di Joseph Maréchal e del più recente Emmanuel Turpe, con il loro tentativo di salvare il trascendentale kantiano all'interno di una gnoseologia realista?

---

<sup>28</sup> Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Cordula, ovverosia il caso serio*, ed. it., Queriniana, Brescia 1965 (1968)<sup>2</sup>; si veda anche Id., *Nuovo Patto*, in *Gloria: una estetica religiosa*, vol. VII, ed. it., Jaca Book, Milano 1991<sup>2</sup>.

<sup>29</sup> M. BLONDEL, *L'azione*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

«Rispetto a Rahner, la cui cristologia trascendentale tende a risolversi in antropologia cristologica [...], la ripresa rahneriana di Tilliette privilegia, al modo della destra hegeliana, il terreno ideale-ontologico. Per questo il capitolo fondamentale della storia del pensiero moderno è quello da Kant ad Hegel, l'unico in cui la cristologia filosofica trovi, con le sue ascendenze spinoziane, la sua incubazione e la sua legittimazione»<sup>30</sup>.

Il paradigma tedesco offre certamente a Tilliette l'uscita dal dualismo illuminista tra fede e ragione, spostando la questione sul piano speculativo, nel tentativo di riconciliazione di entrambe, ma con il pericolo costante di una caduta in forme gnostiche e di uno svuotamento della realtà storico-empirica della Rivelazione. Ciò sarà chiaro con la lettura che il filosofo-teologo francese offre dell'idealismo tedesco, in particolare di Hegel, e con la cautela con cui si muove, rilevando da un lato «le cadute gnostiche del pensiero, e dall'altro, la persuasione che quel pensiero, nonostante tutto, si muove nell'orbita di un fede ortodossa»<sup>31</sup>. Il punto in questione riguarda la difficile conciliazione di due momenti assai rilevanti della tradizionale riflessione sulla figura del Cristo: da una parte il tema dell'*intemporalità*, *eternità* e *assolutezza* del Cristo che proprio nella Sua divinità è sottratto al divenire degli eventi storici; dall'altra l'insistenza sulla *temporalità dell'evento storico dell'Incarnazione del Verbo* che, pur appartenendo in pieno all'ortodossia, potrebbe in alcuni autori non mettere abbastanza in rilievo la Sua natura essenzialmente divina, quale emerge splendidamente nel *Prologo* del Vangelo di San Giovanni.

### 2. Hegel e il "Venerdì Santo speculativo"

Abbiamo visto con Schelling che se l'idea di Cristo è più vecchia del mondo (*Prologo giovanneo*), il cristianesimo diventa cristianesimo eterno, nuovo vangelo eterno (come auspicato da Lessing), Incarnazione da tutta l'eternità; e conseguentemente, se una cristologia filosofica è incapace di conciliare il *concetto* con la categoria dell'*avvenimento*, risolvendo quest'ultimo allegramente come una semplice *conferma* di quell'*a-priori* (la Rivelazione cristiana è puramente casuale!), il pericolo è quello di trovarsi immersi in una gnosi, dove la fede è annullata dalla ragione filosofica, la storia "vampirizzata" dall'idea.

---

<sup>30</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., p. 11.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 12.

È questo il rischio dei grandi sistemi idealisti tedeschi che, dipingendo una cristologia fortemente speculativa, erano soliti sbilanciarsi se non addirittura nascondere la figura di storica di Cristo, «tanto avida è la bramosia del pensiero». Gli era «difficile rimanere nell'orbita della Rivelazione»<sup>32</sup>.

Ma riguardo la *Romantik*, il nostro gesuita non l'ha sempre pensata così. Nella sua apologia della cristologia filosofica, nel suo tentativo di salvare Cristo nella modernità, o meglio di sollevare il velo dell'anonimato del Cristo latente, incognito, "latitante", che si nasconde in tante produzioni filosofiche e letterarie<sup>33</sup>, Tilliette si rifà all'idealismo tedesco, prima moderatamente appoggiato e piuttosto criticato, poi man mano sempre più suo possibile alleato, tanto che, nei suoi lavori, appare emergere un *primo* e un *secondo* Tilliette: quest'ultimo infatti, a differenza del più giovane – "analizzando" ad esempio la diffidenza dello stesso maestro von Balthasar che vede in certi filosofi anche meglio intenzionati (gli idealisti tedeschi) il pericolo di una "riduzione" della fede nella ragione *tout court* –, dice che le stesse cristologie speculative che trasgrediscono o dissolvono il "dato rivelato" sono *comunque* istruttive, e non si devono "tacciare" troppo velocemente di cattiva fede, dal momento che la loro interpretazione resta spesso in sospeso<sup>34</sup>. È emblematico a riguardo il cambiamento di prospettiva del nostro gesuita verso la figura di Hegel, soprattutto a partire dai lavori degli anni Novanta del Novecento, che testimoniano secondo noi un giudizio più benevolo di Tilliette verso Hegel, perché «bisogna giudicare un filosofo secondo le sue intenzioni»<sup>35</sup>.

Tilliette impara a conoscere Hegel grazie al suo maestro Chappelle<sup>36</sup> e agli appartenenti della cosiddetta "Scuola hegeliana" di Francia, a coloro cioè che in qualche modo hanno "cattolicizzato" il filosofo di Stoccarda, come Gaston Fessard e Claude Bruaire. Questi due, dotati entrambi di una potenza speculativa non comune, hanno studiato e letto Hegel «con occhi prevenuti, ossia con la loro fede cristiana e cattolica. Hanno tentato ed eseguito una rilettura, una

---

<sup>32</sup> X. TILLIETTE, *Cristo e i filosofi*, in P. POUPARD (a cura di), *Grande dizionario delle religioni*, ed. it., vol. 1, Cittadella Editrice, Edizioni Piemme, Assisi-Casale Monferrato 1988, p. 429.

<sup>33</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Modernità e teologia*, in A. SABETTA, *Interpretazioni "teologiche" della modernità. Percorsi e figure*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2002, p. 674.

<sup>34</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Le Christ du philosophe*, in «Communio», 21, 5 (1996), pp. 95-96.

<sup>35</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Jésus romantique*, Conclusion, Desclée, Paris 2002, pp. 329-330.

<sup>36</sup> Cfr. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, III, *La Théologie et l'Église (la Dialectique, II parte)*, Editions Universitaires, Paris 1971.



reinterpretazione cristiana di Hegel, entrambi sollecitati originariamente da Blondel; in seguito padre Fessard ha subito e assimilato il colpo di freno di Kierkegaard, Bruaire l'incontro con Schelling. Ma Hegel li ha aiutati soprattutto a trovare se stessi ed ha insegnato loro l'uso della dialettica e il rigore del pensiero»<sup>37</sup>.

È Hegel, per il nostro gesuita, il nume tutelare posto sull'orlo di tutte le nostre strade, buone e cattive, stella polare della ricerca cristologico-filosofica. Hegel, attraverso la parola chiave del «Venerdì Santo speculativo» con cui conclude il suo *Fede e Sapere* (1802)<sup>38</sup>, inizia e illustra la propria filosofia in chiave cristologica, una grande «staurologia», una filosofia della croce che costituisce l'«asse del mondo e chiave ultima di ogni comprensione»<sup>39</sup>. «Le vicende del Cristo assomigliano ai destini della filosofia; il sistema si dispone a fungere da Cristo speculativo»<sup>40</sup>. Fino alla *Fenomenologia dello Spirito* (1807)<sup>41</sup> predomina nello Hegel di Tilliette l'aspetto riduttivo gnostico: gli eventi cristiani divengono *simboli* e «rimandano ad una verità necessaria e ideale. La storia come corso del mondo è descritta come un Golgota di figure»<sup>42</sup>. La filosofia che parla della morte di Dio è allora «lo specchio universale dell'evento contemporaneo simboleggiato dalla passione»<sup>43</sup>, immagine di quel dolore infinito: «alla filosofia le misure della morte e resurrezione di Cristo, del Venerdì Santo e della gioia pasquale!»<sup>44</sup>.

Nel sistema compiuto invece, la traiettoria di Hegel va da Gesù a Gesù e «scavalca» la persona simbolica che dominava il suo pensiero precedente: nelle belle *Lezioni sulla filosofia della religione* (tenute a Berlino tra il 1821 e il 1831)<sup>45</sup> la specificità del cristianesimo, della sua fede, risposa sul fatto che si rivolge all'uomo-Dio *qui ed ora*, a Gesù di Nazareth, ad una mediazione storica, definitiva, ad un mediatore unico e imprescindibile. «L'avventura della croce,

---

<sup>37</sup> X. TILLIETTE, *Due pensatori cattolici: Gaston Fessard (1897-1978) e Claude Bruaire (1932-1986)*, in Id., *La Chiesa nella filosofia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 245. Sulle tre figure contemporanee francesi (Blondel, Fessard, Bruaire) si veda anche X. TILLIETTE, *Dalla teologia alla filosofia*, in G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Atti del Quinto Colloquio su Filosofia e religione, Macerata 24-27 ottobre 1990, Marietti, Genova 1992, pp. 175-183, con *Tavola rotonda finale*, pp. 270-271.

<sup>38</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in Id., *Primi Scritti critici*, ed. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990.

<sup>39</sup> X. TILLIETTE, *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, in «Rassegna di teologia», XXV, 5 (1984), p. 403.

<sup>40</sup> X. TILLIETTE, *Sulla cristologia idealistica*, cit., p. 37.

<sup>41</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, ed. it., Bompiani, Milano 2009.

<sup>42</sup> X. TILLIETTE, *Sulla cristologia idealistica*, cit., p. 37.

<sup>43</sup> X. TILLIETTE, *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, cit., p. 406.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 408.

<sup>45</sup> Le citazioni hegeliane di Tilliette sono tratte da G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione III: La religione assoluta*, ed. it., Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 144-148.

conclusione del “corso storico” (dell’Incarnazione) – sempre vista a partire dalla meditazione della comunità – è il colmo e l’estremo della esinanizione, punta di diamante della finitezza»<sup>46</sup>. Il mistero dell’esinanizione di Cristo coincide – come in San Paolo – col mistero dell’Incarnazione: è qui che il più profondo dolore raggiunge l’altissimo amore. Infatti «l’idea divina si è alienata fino all’amaro dolore della morte», la sofferenza infinita dei discepoli attinge alle amarezze illimitate del Mediatore»<sup>47</sup>, immagine della comunità primitiva dei credenti che *sola* riconosce con la fede vissuta il *Logos* fatto Uomo-Gesù.

Tilliette, ne *La Settimana Santa dei filosofi*, tende a sfumare – e lo dice proprio lui – ciò che aveva affermato in precedenza ne *La christologie idealiste*<sup>48</sup>, circa il «trasferimento della soggettività di Cristo a quella della coscienza comunitaria o della Chiesa spirituale: dalla figura spirante alla sua comunità risorta. Poiché il cambio non è esaustivo. Il Cristo in spirito continua a vivere nella Chiesa e ad animarla, ne è la soggettività misteriosa. Non è Hegel ad aver scritto che non conosciamo più Cristo secondo la carne, conservando l’ambiguità della formula. È vero che il linguaggio della *Fenomenologia* è molto riduttivo, molto simbolico; la filosofia corrode i contenuti religiosi più rinfrangenti. Tuttavia chiunque voglia prendere per il verso giusto gli enunciati hegeliani attenuerà ogni giudizio di diffidenza [...]»<sup>49</sup>.

Al contrario l’andare insieme – di fatto e in idea – della morte e della Risurrezione, non è senza problemi. «Da un lato, colmando lo iato del *Triduum Mortis*, [tutto ciò] ha l’aria di smussare la durezza della Parola della Croce. Ma d’altra parte e soprattutto, [questo] non toglie alla morte il suo dardo che resta piantato nel corpo della Risurrezione». «Hegel, come Saturno, divora la sua posteriorità, il peggio non è mai sicuro e non si è obbligati ad andare sino a questo Gulgota metafisico»<sup>50</sup>.

C’è quindi qualcos’altro da trarre – continua Tilliette rifacendosi allo studioso cubano Emilio Brito – dal filosofo-teologo dell’ora nona. Sono da cogliere almeno due verità cristiane. La prima è l’impatto della Croce, «il momento ineliminabile di tenebra, d’abisso e di morte, senza il

---

<sup>46</sup> X. TILLIETTE, *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, cit., p. 408. Si veda anche Id., *L’exinanition du Christ: théologies de la Kénose*, in «Les quatre fleuves», 4 (1975), pp. 50-52.

<sup>47</sup> X. TILLIETTE, *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, cit., p. 409.

<sup>48</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *La christologie idealiste*, Desclée, Paris 1986, pp. 156-162, tr.it. *La cristologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993

<sup>49</sup> X. TILLIETTE, *La Settimana Santa dei filosofi*, cit., pp. 74.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 74-75

quale gli osanna e gli alleluia sono vani e menzogneri. L'altra verità è che Dio è estremo, smisurato», sia nell'esinanizione che nel suo donarsi completamente, «e la ragione non è la misura di questa dismisura cui essa deve piegarsi. Coloro che fanno di Hegel la personificazione della ragione potrebbero utilmente riflettervi: il suo razionale reale è costruito sul *Verbum Crucis*», eredità luterana. La stessa *Fenomenologia dello Spirito*, radicale e riduttrice, non traduce probabilmente il pensiero religioso di Hegel. «La cristologia simbolica si flette, particolarmente nella *Filosofia della Religione*, in cristologia storica e spirituale e diventa più 'ortodossa' dal punto di vista cattolico. La morte di Dio non cessa di battervi i suoi colpi sordi ma è più francamente collegata alla Croce di Cristo; e il dolore infinito, la Passione assoluta è meno la lacerazione della coscienza infelice che l'eco della Crocifissione effettiva»<sup>51</sup>.

Qui Tilliette sposa «la posizione della destra hegeliana per la quale l'Hegel della maturità esprime, nella riconciliazione tra filosofia e cristianesimo, Stato e religione, la piena professione di fede del filosofo protestante. [...] Lungo questa direzione ogni nodo interpretativo viene sciolto: il panteismo, la risoluzione della rappresentazione (*Vorstellung*) religiosa nel concetto, il superamento gnostico del Cristo storico nello Spirito universale»<sup>52</sup>. *Ciò costituisce il punto critico della prospettiva tilliettiana che passa attraverso Hegel, perché il superamento della dimensione reale del cristianesimo significa gnosi.*

L'Hegel della maturità fa un passo ulteriore rispetto alla giovinezza, in cui escludeva l'idea del mediatore, perché riconosce che è importante che la mediazione avvenga in *uno*. Cristo è importante perché ha risvegliato in noi l'idea di Dio, l'idea della connessione tra finito ed infinito. È essenziale che sia *uno* che storicamente si offre per la deificazione di tutta l'umanità: è un processo necessario della ragione, che ha bisogno dell'esterno in un primo momento, ma solo per riattivare una memoria interna.

Nel quadro hegeliano il cristianesimo è mediato dalla morte di Gesù, il cui prodotto è l'idea del Risorto. Il Cristo storico è dunque per Hegel solo una provocazione contingente, è l'«occasione» del destarsi, nella coscienza, del Cristo ideale. Il processo ulteriore, il maturarsi dello spirito, procede verso la divinizzazione universale, ed è questa la modernità: la ragione prende coscienza che tutti sono parte della ragione divina e non uno solo, Gesù. La prima

---

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>52</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., p. 14.

comunità cristiana si forma *idealizzando* Cristo. Questo processo di divinizzazione deve poi diventare universale attraverso la venuta dello spirito: la ragione deve diventare patrimonio di tutti e non semplicemente in uno. Ma il passaggio dalla fede esteriore alla fede interiore è gnosi, perché è non più fede in Cristo, nella sua storia, nella sua persona e autorità. E' negata la dimensione empirica. La fede interiore è fede nell'idea, è *pre-giudizio*, non più giudizio su ciò che discepoli hanno visto, udito, toccato per mano.

E' ciò che Hegel afferma nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* distinguendo la fede esteriore, limitata e contingente, da quella interiore, che riposa sull'*idea eterna*, sull'ideale immanente dello spirito, *non su una rivelazione empirica*. La fede esteriore ha un rapporto con la presenza sensibile immediata, è accidentale, «deve essere considerata solo come mezzo per giungere alla vera fede; in quanto esteriore è sottomessa alla contingenza e lo spirito raggiunge la sua verità non secondo la contingenza ma secondo la libera testimonianza»<sup>53</sup>.

Lungo questa prospettiva, «l'idealismo, *come filosofia del non accadimento*, implica un corto circuito per il quale la fede deve *precedere* l'evento, non seguirlo»<sup>54</sup>, capovolgendo il racconto evangelico, per il quale la fede nasce *dopo* la percezione *reale* del Risorto, di Colui che ha vinto la morte. Per l'idealismo moderno invece tra la morte di Gesù e la fede della Chiesa nascente *non accade nulla*: la fede sorge dall'idealizzazione postuma di Gesù morto. L'idealismo è dunque il punto conclusivo del processo innestato dal razionalismo storico-critico: «partendo dal pregiudizio che il fatto non possa essere accaduto – che Dio non possa divenire uomo e risorgere dalla morte – esso deve giustificare la fede come *idealizzazione*. [...] E' il Cristo "storico" che diviene incomprensibile. Ritrovato, *archeologicamente*, sotto gli strati della fede, egli appare come un sognatore, radicale e ingenuo a un tempo, che non motiva l'incendio che ha investito la storia. [...] E' *contro ogni evidenza razionale*, umana, affermare che la vista desolata di un crocifisso possa generare l'*idea*, gloriosa, di un risorto»<sup>55</sup>

### 3. *Tra ontologia e storia. Le criticità della cristologia filosofica.*

---

<sup>53</sup> G.F.W. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr. it., 2 voll., Zanichelli, Bologna 1974, vol. I, p. 283

<sup>54</sup> M. BORGHESI, *La risurrezione senza il risorto*, in «30 Giorni», 10 (2006) ([http://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_11594\\_11.htm](http://www.30giorni.it/articoli_id_11594_11.htm))

<sup>55</sup> *Ibidem*

La felice distinzione, introdotta in passato dal gesuita svizzero Peter Henrici, tra “cristologia filosofica” (con riferimento a Blondel) e “filosofia cristologica” (a proposito di Hegel) – distinzione che Tilliette in un primo momento non utilizza, ma che poi ne fa un uso meno rigido di Henrici – assume tutto il suo rilievo proprio nella filosofia di Hegel. «Pur non negando che in senso largo ci sia una cristologia filosofica hegeliana, le si addice molto meglio l'appellativo di filosofia cristologica, poiché quello che si definisce il Sistema è stampato e costruito sulla base di un modello cristologico preciso: l'Incarnazione kenotica dell'Idea, la Resurrezione nello Spirito e nella comunità. Questa cristologia filosofica è una stauologia, ma la Croce – nel primo Hegel – è quella del concetto e la Passione è la lacerazione della coscienza infelice. Al punto che tale cristologia filosofica, ricalcata sulla cristologia dottrinale e tutta speculativa, è detta più giustamente filosofia cristologica poiché il filosofico prevale sugli schematismi che l'hanno calamitata»<sup>56</sup>.

Forti oppositori come Schelling, lo stesso Kierkegaard e soprattutto Baader, hanno irriso la dissoluzione dei contenuti nel fuoco della dialettica. Ma Tilliette segnala, a discolpa di Hegel, che forse la razionalizzazione ad oltranza operata da quest'ultimo, era per supplire alla nota carenza dei teologi di quel tempo e offrire “armi” migliori alla teologia. Teologi che non erano transfughi della fede hanno visto infatti nel filosofo di Stoccarda un soccorso e una risorsa per una teologia indebolita. Per Tilliette è un fatto che Hegel abbia mantenuto (tentando fino all'ultimo!) il teorema assurdo della fede, ossia che quest'uomo qui, una volta per tutte, il Gesù storico, restava unico nella sua verità temporale, unico portatore dell'Idea, insuperabile. E questo assolve per sempre Hegel dall'accusa di aver generato Feuerbach e Marx.

Nella stauologia hegeliana, «attorno al centro kenotico, Incarnazione e Passione, si dispongono a rosone i dogmi e i contenuti simbolici dall'analogia della fede: Trinità e Missione del Figlio, Preesistenza e Generazione filiale, Redenzione, Risurrezione, Chiesa, Scrittura, Regno di Dio, effusione dello Spirito ...*Hegel si sforza di rendere piena giustizia ai contenuti*

---

<sup>56</sup> X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 67. Sulla distinzione di Peter Henrici tra “filosofia cristologica” e “cristologia filosofica” e l'uso che ne fa il nostro autore si vedano anche: X. TILLIETTE, *Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia*, in «Asprenas. Rivista di scienze teologiche», 41 (1994), p. 164; Id., *Le Christ des philosophes*, cit., pp. 483-484; Id., *La cristologia filosofica*, in «Rassegna di teologia», 43 (2002), pp. 926-927.

*rappresentativi*»<sup>57</sup>. Soprattutto “dopo” la *Fenomenologia dello Spirito* – ripetiamo – è di Gesù che si tratta, non dell’idea soltanto; in Lui si è realizzata, ha preso corpo; quest’uomo era veramente il Figlio di Dio, e la storia del Cristo è conforme all’Idea, la biografia è la prova ulteriore dell’Idea eterna, l’idea immanente testimonia il Cristo. Ma tutte queste proposizioni – aggiunge Tilliette – raccolte dagli allievi berlinesi di Hegel, in un secondo tempo riflessivo, in seno ad una filosofia ossessionata dalla teologia, mostrano la ragione della religione, esprimono innanzitutto *la fede della comunità*, non l’evidenza della rappresentazione. Che la Rivelazione o Manifestazione sia avvenuta una volta per tutte, che uno solo sia morto per tutti, la comunità lo sa, lo proclama, lo canta. *La fede sta e* – ultimo passaggio – *cade con il kerygma*, il messaggio, la chiamata. È in ultima analisi la prova dello spirito e della forza, cara al protestantesimo e a Lessing, la testimonianza che lo Spirito rende allo spirito<sup>58</sup>.

Nella prospettiva hegeliana (e idealista in genere) «*il cristianesimo riguarda l’ontologia, non la storia*. Rivela ciò che è già da sempre presente, sia pur velato, *nell’interiorità dell’io*; è un rapporto *immanente*, non mosso dall’esterno»<sup>59</sup>. Ciò che va perduto in questo schema è l’assoluta novità dell’*aposteriori*, del Cristo reale, storico, su ogni possibile attesa ideale, apriori. Ma «*il proprium della Rivelazione cristiana, anche dal punto di vista concettuale, è l’eccedenza dell’aposteriori sull’apriori, del Fatto sull’idea*. [...] E’ il divario tra la Rivelazione e il senso religioso, il fatto che Cristo risponde all’attesa dell’uomo non al modo di una statua di gesso con il suo calco ma *riformandola, eccedendo nella risposta*»<sup>60</sup>

«*L’Idea Christi* [...] può formarsi solo storicamente. Questa, lo sappiamo bene, dal punto di vista hegeliano, non sarebbe un’obiezione sufficiente. Che i concetti, pur essendo a priori, divengano coscienti solo nel movimento della storia Hegel è disposto a concederlo. Qui si vuol dire qualcosa di più e cioè che l’idea di Cristo non poteva sorgere, in quel modo, se non a partire dal Cristo storico. *La condizione trascendentale della pensabilità di Cristo è Cristo stesso*, la sua esistenza scandita da vita-morte-resurrezione, non già l’esistenza di un’essenza ideale in noi immanente. A rigore non era immaginabile, a priori, che il Logos potesse, nel cristianesimo, assumere quella forma. Le deduzioni idealistiche per cui lo spirito del tempo (*Weltgeist*) tendeva

---

<sup>57</sup> X. TILLIETTE, *Che cos’è cristologia filosofica*, cit., p. 73

<sup>58</sup> Cfr. *Ivi*, p. 74.

<sup>59</sup> M. BORGHESI, *La risurrezione senza il risorto*, cit.

<sup>60</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., pp.16-17.

all'Uomo-Dio, proseguite poi da tutta la filosofia della religione dell'800, sono *deduzioni a posteriori*. Non deducono nulla; interpretano a partire da ciò che è accaduto tentando di ricondurlo a cause ideali antecedenti»<sup>61</sup>.

Ma Cristo non è una *struttura*, un'unità dialettica che sintetizza la figura del Messia vittorioso con quella del Servo sofferente di Jahvé. In realtà Von Balthasar in *Gloria*, dedicato al Nuovo Patto, ha dimostrato che il Nuovo Testamento non è deducibile dall'Antico e che è la *persona* di Cristo che unisce quanto era, in precedenza, non ipotizzabile: l'unità del Messia e del Servo di Jahvé avviene attraverso il Risorto che vince la morte.<sup>62</sup> L'*Idea Christi* dunque non è un archetipo, come pensano Kant-Schelling-Hegel, «non è l'universale al quale corrisponde il Gesù storico come figura empirica particolare. Saremmo con ciò di fronte al *cristianesimo eterno*, al "Nuovo Vangelo eterno" auspicato da Lessing»<sup>63</sup>.

E rispetto a questa prospettiva che deve fare i conti la stessa cristologia filosofica di Tilliette. Essa «presuppone una sorta di *ontologismo cristico*: il cristianesimo diviene *ontologico*, costitutivo della natura umana, con la conseguente svalutazione dell'elemento storico». E' a seguito di questa "interiorizzazione" che la cristologia filosofica corre il pericolo di assumere un «inevitabile carattere *gnostico*, per il quale la salvezza viene dall'Idea e non già dall'incontro con una realtà "esterna", sensibile»<sup>64</sup>. Qui riposa la natura stessa della cristologia filosofica, «la sua conciliazione o meno con la Rivelazione cristiana. Il nodo della questione riguarda la valenza *storica* della salvezza. È, questa, il risultato di un processo *interiore*, autoriflessivo, rispetto a cui la realtà esterna è solo "occasione" per l'anamnesi speculativa – come accade nella tradizione idealista – o, al contrario, l'incontro spazio-temporale con la persona del Salvatore, destinato a prolungarsi nella storia mediante i suoi testimoni, è il punto essenziale?»<sup>65</sup>.

#### 4. Conclusioni

Da quanto detto finora, l'assunto, da parte del nostro autore, di una cristologia filosofica, che sia compatibile con la fede e che costituisca un ponte con il pensiero moderno, passa

---

<sup>61</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., pp. 17-18 [corsivi nel testo].

<sup>62</sup> Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Nuovo Patto*, cit.

<sup>63</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., p. 18

<sup>64</sup> *Ibidem*

<sup>65</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., pp. 19-20 [corsivi nel testo]

attraverso un'opzione preliminare forte: la lettura che Tilliette offre del pensiero di Hegel. Per il nostro gesuita, infatti, il superamento dell'ateismo dell'Ottocento è possibile attraverso l'*Aufhebung* hegeliana che *presuppone* la "conservazione" della fede in Cristo.

Sono affermazioni di fede quelle in cui il Padre gesuita francese dice che la filosofia è cristiana anche *prima* dell'"evento" Cristo<sup>66</sup>. Ciò è coerente con il fulcro del suo pensiero. In un passo dei suoi lavori, infatti, egli afferma – argomentando il processo di laicizzazione novecentesca come fenomeno derivato dalla precedente età moderna, fenomeno estremamente importante, ma che non ha sradicato l'assetto cristiano della filosofia occidentale – che è «diversa la filosofia catecumenale dei pagani, diversa la filosofia incredula dei moderni. Però il destino storico della filosofia non è sciolto dalla sorte del cristianesimo, dalle sue eclissi e dalle sue rinascite»<sup>67</sup>

Dunque «filosofia catecumenale dei pagani»: anche la filosofia di coloro che sono vissuti prima di Cristo – sia pur errante, scambussolata – è propedeutica, iniziatica, è pronta ad accogliere in sé la fiaccola dell'*Idea Christi*, l'impronta del Cristo, la quale a sua volta, in epoca contemporanea, *post-Christum*, vince la secolarizzazione che aveva neutralizzato, momentaneamente, gli effetti del battesimo della filosofia. Parafrasando Leibniz, Tilliette sostiene che il «Vangelo ha cambiato la faccia delle cose umane, *il cristianesimo* innesca tempi nuovi e, *penetrando nella civiltà, ha impresso il suo sigillo sulla filosofia e su tutte le cose*. In questo senso la filosofia è cristiana di nascita e la ragione è battezzata, anche se queste lo hanno dimenticato»<sup>68</sup>. Vi è «*uno schematismo cristologico latente nelle filosofie della modernità, innestato dalla presenza universale messa in luce dall'Incarnazione*»<sup>69</sup>.

Secondo questa prospettiva, l'uomo rigenerato dal cristianesimo emette suo malgrado la filosofia del suo stato, e generando nel Cristo, possiede "già" la Vita eterna. Prendendo le difese del filosofo francese contemporaneo, Michel Henry, nella cui opera si dice che ci sia un *deficit* d'incarnazione, Tilliette ribadisce con vigore che «*l'Incarnazione del Verbo in Gesù-Cristo va da*

---

<sup>66</sup> Si veda *supra*, nota 6.

<sup>67</sup> X. TILLIETTE, *Cristologia e filosofia*, in I. SANNA (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 95.

<sup>68</sup> X. TILLIETTE, *La cristologia filosofica*, cit., pp. 925-926.

<sup>69</sup> Ivi, p. 928 [corsivi nostri].



*sé presupposta e non tematizzata*»<sup>70</sup>. Quel che il nostro gesuita ha in definitiva dimostrato è che la filosofia, in capo al suo sforzo di ricerca onnicomprensiva, incontra Cristo e non può non incontrarlo, poiché quest'ultimo è «*inerente* alla natura e alla storia umana»<sup>71</sup>. Ma Tilliette ribadisce anche con forza di «non aver mai affermato che qualunque filosofia *debba* essere obbligatoriamente cristiana, così come non vi sono soltanto *cristiani anonimi*»<sup>72</sup>, come in Karl Rahner. E – aggiungiamo noi – non raggiunge mai gli “estremismi” gnostici dello stesso Michel Henry.

Se, abbiamo visto, il dibattito sulla filosofia cristiana in Francia ha portato il nostro autore ad una soluzione radicale, c'è tuttavia un momento del suo pensiero in cui egli va *oltre* tale problematica lasciando in disparte, provvisoriamente e diversamente dalla sua convinzione abituale, ciò che è da sempre la “fodera protettiva” e compagna di viaggio della cristologia filosofica, la filosofia cristiana, perché quella può sussistere, pur paradossalmente, fuori dall'ambito natio di questa. «Una cristologia – dice Tilliette – se è veramente filosofica, presenta le sue credenziali alla filosofia e non ha bisogno di un certificato di battesimo. Deve poter svilupparsi al di qua o al margine di un contesto confessionale. L'espressione stessa, slegata dai vincoli dogmatici, acquisisce una rilevanza profana che non si può trascurare, poiché c'è una specie di armonia prestabilita fra Cristo e la filosofia, aggrappata all'*Idea Christi*»<sup>73</sup>.

Nonostante tutti questi sforzi, permangono le criticità di una cristologia filosofica che sia compatibile con la fede da una parte, o che, dall'altra, si possa sviluppare al di qua di un contesto confessionale preservando la laicità stessa della filosofia.

*E' l'orizzonte immanente che guida la cristologia filosofia a costituire il punto critico per i filosofi credenti.* «Se l'*Idea Christi* è ontologica (ontologismo cristologico) allora il rapporto con l'esterno serve solo a “concretizzare” in un *punto* la sua forma ideale. Il “punto” non aggiunge nulla di nuovo rispetto all'*essenza* se non la sua mera *esistenza*. Cristo rispetto all'*Idea Christi* è solo il *fatto di esserci*. [...] Se il cristianesimo diviene ontologico e non storico-salvifico allora la restaurazione critica ci porta, tutt'al più, all'antico Adamo non al nuovo, la nuova creatura di cui

---

<sup>70</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, cit., p. 487 [Il corsivo e la traduzione sono nostri].

<sup>71</sup> X. TILLIETTE, *Modernità e teologia*, cit., p.674 [corsivo nostro]

<sup>72</sup> *Ibidem*

<sup>73</sup> X. TILLIETTE, *Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia*, in «Asprenas. Rivista di scienze teologiche», 41(1994), p.168.

parla San Paolo. E' l'esito necessario di quelle cristologie [...] per le quali Cristo viene collegato alla creazione e non alla redenzione»<sup>74</sup>. E' il lascito dell'idealismo tedesco che appare una grande gnosi moderna, perché «la genesi, l'atto di nascita del Cristo *ideale* è la morte del Cristo *reale*. L'*Idea Christi*, al pari della hegeliana noddola di Minerva che appare sul far della sera quando il giorno è compiuto, è, per gli idealisti, *l'eredità* di un cristianesimo al tramonto, in via di *metamorfosi*, non il suo futuro»<sup>75</sup>.

Dall'altro lato, se «la cristologia è anche una sfida intellettuale rivolta alla ragione non necessariamente credente»<sup>76</sup>, è più difficile da parte dei non credenti, rispetto a chi ha riconosciuto la filosofia cristiana, accettare una cristologia filosofica o ritenere che essa possa condurli sulla soglia della fede. Ciò nonostante, è merito di Tilliete aver rivisitato, attraverso la figura di Cristo, la modernità filosofica, tradizionalmente ritenuta atea e irreligiosa, colmando l'ampio fossato tra ragione e fede costruito dalla Neoscolastica.

---

<sup>74</sup> M. BORGHESI, *Prefazione*, cit., p. 21.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 22 [corsivi nel testo].

<sup>76</sup> X. TILLIETTE, *Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia*, cit., p. 170