



GIULIANO SANSONETTI

LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA DI XAVIER TILLIETTE

The name of the philosophical Christology is by now associated with that of Xavier Tilliette; it is thanks to his pioneering and innovative research on the presence of the figure of Christ in the modern and contemporary thought, that this “issue” has captured the attention of the scholars.

La fama di Xavier Tilliette, il gesuita francese universalmente conosciuto come grande specialista di Schelling e, più in generale, dell’Idealismo tedesco, è ampiamente diffusa anche in Italia presso una platea molto più vasta di quella degli studiosi di filosofia. Questo grazie a quella che si può considerare la sua ‘scoperta’, ossia quella «cristologia filosofica» che egli ha saputo pazientemente e sapientemente proporre all’attenzione di filosofi e teologi, nonché a un pubblico più vasto di ascoltatori, superando perplessità e diffidenze che, pur non essendo certo venute meno, hanno tuttavia perso vigore di fronte all’evidenza e ricchezza delle argomentazioni addotte a suo sostegno.

Prima di entrare direttamente in argomento, sia consentita una nota personale tutt’altro che estranea all’oggetto in questione, suggerita dal fatto che sono il curatore e traduttore di quasi tutti i testi cristologici del gesuita francese, fin dalla prima importante pubblicazione avvenuta nel 1989, presso la Queriniana di Brescia, di *Filosofi davanti a Cristo*.¹ In proposito tengo a sottolineare che l’edizione italiana è stata condotta sul dattiloscritto dei corsi tenuti da Tilliette presso l’Institut Catholique di Parigi, e che l’edizione francese della stessa, con il titolo *Le Christ des philosophes*, è apparsa solo alcuni anni dopo (Culture et vérité, Namur 1993), opportunamente ampliata, tra cui un importante capitolo sulla cristologia di Antonio Rosmini. L’iniziativa della pubblicazione si deve innanzitutto al padre Rosino Gibellini, direttore editoriale della Queriniana, particolarmente benemerita per il ricco catalogo teologico ma con significative aperture a opere che si collocano al con-

¹ XAVIER TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989; ID., *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1993; ID., *Il Cristo della filosofia*, Ivi 1997; ID., *Che cos’è cristologia filosofica?*, Ivi 2003.

fine tra filosofia e teologia. La curatela dell'opera mi è stata affidata essenzialmente grazie alla mia lunga consuetudine con il padre gesuita, considerata certamente una garanzia di probità.

La mia conoscenza e frequentazione del padre Tilliette risale al lontano 1965 allorché, con una nutrita delegazione di gesuiti francesi, tutti studiosi dell'Idealismo tedesco, egli partecipò a un importante convegno sul pensiero di Hegel organizzato presso l'Università di Urbino, cui presero parte i maggiori filosofi e studiosi del tempo, da Ernst Bloch a Jean Hyppolite, da Karl Löwith a Jean Wahl, da Eric Weil a H.G. Gadamer, per citare solo i maggiori. Il *dominus* del convegno era Arturo Massolo, esponente di punta della storiografia italiana di matrice marxista. La delegazione dei gesuiti era guidata da una figura di rilievo nel campo degli studi hegeliani, il padre Gaston Fessard al quale, insieme al 'laico' Claude Bruaire, si deve – come ha scritto lo stesso Tilliette – una lettura 'cattolica' del pensiero di Hegel. Ebbene per un giovane laureato qual ero, cresciuto all'interpretazione marxista di questa grande filosofia, era motivo di grande interesse venire a contatto con altre letture, in specie da parte di filosofi cristiani e che il campo della filosofia cristiana non era riducibile all'ambito della filosofia neoscolastica, come si tendeva a pensare soprattutto in Italia.

Tornando alla cristologia filosofica, è lo stesso Tilliette a dichiarare che la questione gli si è imposta fin dall'inizio dei suoi studi con un'urgenza via via crescente, e che è stato proprio l'approfondimento dell'Idealismo tedesco a innescare un tale interesse, data la centralità dell'*idea Christi*, dell'idea del Cristo, del Cristo in idea, in tutta la fase di pensiero che da Kant giunge fino a Hegel. Questo perché, come egli ripetutamente sottolinea, l'accostamento intelligibile al Cristo si produce certo a partire dall'evento storico e transistorico portatore di tutto il resto, quindi da tutta la riflessione teologica, esegetica ed ermeneutica, ma anche da un universo proprio di pensiero. Questo perché «la cristologia filosofica ha innanzitutto a che fare con una Persona, anche se questa Persona è oggetto di un'elaborazione concettuale approfondita».²

La rilevanza della figura del Cristo per gran parte del pensiero filosofico nella sua storia era talmente evidente, per Tilliette, da risultare del tutto inconcepibile che fosse bandita dalla speculazione filosofica anche, se non soprattutto, da quella cristiana, per riservarla esclusivamente all'esegesi o alla teologia, come apparve evidente in quella che si può considerare la sua prima uscita pubblica sul tema. Ciò avvenne al Convegno di Gallarate del 1975 su «Il Cristo dei filosofi», con una relazione *Il Cristo dei filosofi e la possibilità di una cristologia filosofica*. La relazione non mancò di innescare una vivace polemica soprattutto con il padre Cornelio Fabro, noto soprattutto come grande traduttore e specialista di Kierkegaard, il quale sul piano teoretico era assertore di una linea sostanzialmente neotomistica, totalmente contraria alla commistione insita nel sintagma stesso di cristologia filosofica, per quanto prospettata come possibilità. Tuttavia la polemica non mise una pietra tombale sulla ricerca di Tilliette e sull'interesse da essa suscitato, le quali anzi non faranno che crescere e trovare un'udienza sempre più vasta, come mostrano le numerose pubblicazioni che ne sono seguite, in Italia e in Francia.

Il titolo della relazione di Gallarate delinea perfettamente l'arco della riflessione di Tilliette attorno al Cristo in idea o, per riprendere una felice espressione di Emmanuel Levinas riferita a Dio, a come «il Cristo viene all'idea». In altri termini, il problema diventa quello di passare da una mera

² TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 25.

considerazione della figura del Cristo vista dai singoli filosofi a una visione più sistematica, insita nell'espressione stessa di cristologia filosofica. Tilliette stesso è del tutto consapevole della difficoltà che così prospetta: «Il termine cristologia filosofica è strano. Si può dare una cristologia filosofica alla stregua di una cristologia filosofica? Si può parlare del Cristo dei filosofi così come si parla del Dio dei filosofi e dei sapienti? Indubbiamente c'è da esitare ad aggiungere un'altra disciplina al ventaglio e all'enciclopedia delle scienze filosofiche. La cristologia filosofica, come tema generale, è innanzitutto costituita dal Cristo visto dai filosofi, in stretta interazione con le loro prospettive e il loro sistema. Tuttavia, dall'insieme e da ciascuno dei pensatori che hanno affrontato la questione cristologica, emerge a grandi linee un consenso, una problematica ricorrente o perlomeno una dialettica che occorre esaminare, senza fermarsi a ogni filosofia come se fosse un mondo chiuso. Si ha il diritto di chiamare cristologia filosofica un esame costante e ripetuto che riguarda l'essere di Cristo, la sua doppia natura, la sua manifestazione, la sua relazione con Dio ed eventualmente la sua storia». ³ Si passa così dal *Christ des philosophes* a *Le Christ de la philosophie* (1990), ossia all'opera in cui viene svolto un approccio più sistematico, il cui sottotitolo è: *Prolégomènes à une christologie philosophique*. Scriverà l'Autore nella prefazione all'edizione italiana del 1997: «Il libro si impegna a chiarire la relazione intensa ma polimorfa tra il Cristo e la filosofia e a tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede cristologica». Di qui la sua articolazione in due grandi parti, «Euristica» e «Topica»; in quest'ultima sono individuati ed analizzati i luoghi fondamentali della possibile cristologia filosofica: il Prologo di Giovanni, l'inno dei Filippesi, il Discorso della montagna, il Venerdì santo speculativo.

Come già si è detto, il nucleo teoretico fondamentale della cristologia filosofica è per Tilliette l'*idea Christi*, l'idea del Cristo o anche il Cristo in idea, che non può essere surrogata da espressioni come «cifra del Cristo» o «simbolo del Cristo» che, a suo giudizio, ne diluiscono la pregnanza razionale. Dal Cristo in idea derivano quindi le formule Figlio di Dio, Archetipo dell'umanità, Verbo universale, Primogenito della creazione, di volta in volta ricorrenti nella riflessione filosofica. È in questa forma che la figura del Cristo è alla ricerca di un'intelligibilità, configurando un cammino che dalla cristologia giunge alla filosofia, come mostrano soprattutto gli esempi di Kant e dei filosofi idealisti; in particolare la «filosofia positiva» di Schelling e la grande stauologia di Hegel. Insieme a questo cammino si svolge, nel pensiero contemporaneo, un cammino inverso e simmetrico che dalla filosofia giunge alla cristologia. Centrali sono in tal senso per Tilliette filosofi come Jules Lequier, Bergson, Blondel. È soprattutto Blondel, il filosofo dell'*Action*, a costituire con il suo «pancristismo», una chiave di volta imprescindibile della sua cristologia filosofica. E con Blondel, acquisterà sempre più importanza per la sua riflessione il pensiero di Antonio Rosmini. Infatti, se in *Filosofi davanti a Cristo* si scusava di essersi accontentato di una breve menzione, a causa di un certo provincialismo della sua cultura d'origine, nell'edizione francese dell'opera inseriva un ampio capitolo intitolato *La christologie philosophique d'Antonio Rosmini*, con questa importante motivazione: « [...] una cristologia filosofica, pena il suo secolarizzarsi e snaturarsi, si fonda necessaria-

³ TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., p. 22. Si tenga presente che il titolo italiano, deciso insieme allo stesso Tilliette, è diverso da quello del dattiloscritto originale intitolato *Le Christ des philosophes*, ripreso nell'edizione francese successiva.

mente su una filosofia cristiana, e la filosofia rosminiana è *philosophia* cristiana da cima a fondo.⁴

Sulla scia di Tilliette, a me pare che la legittimità e la necessità da parte del filosofo d'incontrare la figura del Cristo e d'interrogarsi su di essa siano state espresse magnificamente in queste parole di Fichte che, a cavallo tra il '700 e l'800, scriveva che «noi, con tutta la nostra epoca e con tutte le nostre ricerche filosofiche, ci troviamo posti sul terreno del cristianesimo e siamo sorti da esso; che questo cristianesimo è intervenuto nei modi più diversi nella nostra intera educazione, e che noi tutti non saremmo assolutamente niente di quello che siamo se questo potente principio non ci avesse preceduto nel tempo».⁵ Ma una ragione ancora più intrinseca, che non sia il semplice portato di un retaggio culturale, legittima, contro ogni diffidenza, la considerazione della figura del Cristo da un punto di vista filosofico; essa è senz'altro costituita dal Prologo del Vangelo di Giovanni che, in una sintesi potente, ci offre una stilizzazione e interpretazione al tempo stesso della figura del Cristo, quale Parola di Dio, che rappresenta la chiave per penetrare nel significato del suo Vangelo. Non a caso questo breve e incisivo testo costituisce uno dei luoghi fondamentali di approccio filosofico alla figura del Cristo. Intanto è la caratterizzazione del Cristo come il *Logos* di Dio ad attrarre l'attenzione dei filosofi. Ora la decisione di Giovanni di adottare un termine della filosofia greca così pregno di storia e di implicazioni non può passare inosservata, dal momento che nella filosofia greca esso stava a indicare per lo più la ragione, la facoltà intellettuale dell'uomo, considerata come suo carattere specifico. In seconda istanza, il termine indicava anche il linguaggio in quanto, appunto, espressione del pensiero, donde la resa della *Vulgata* con *Verbum*, così esaltata dal Fichte nell'opera dianzi citata. Questo per dire come ogni operazione di traduzione implichi un'interpretazione, e non sia mai il risultato di una trasposizione meccanica da un linguaggio a un altro. Giovanni era senz'altro consapevole di quanto la definizione del Cristo come il *Logos* di Dio fosse innovativa rispetto al concetto greco, pur riprendendone alcune valenze.

Ciò premesso, si può dire che il primo versetto del Prologo: «In principio era il Verbo, il Verbo era con Dio, e il Verbo era Dio», abbia rappresentato un filone preciso di interpretazione filosofica della figura del Cristo. Questo versetto, collegato strettamente al terzo: «Ogni cosa è stata fatta per mezzo suo, e senza di lui nessuna cosa è stata fatta», esprime una concezione del *Logos* che appare in una prossimità molto stretta con quelle filosofie greche che vedevano all'opera nel mondo una mente ordinatrice, una ragione universale, una sorta di quell'anima del mondo di cui parlava Platone. È per lo più a questo significato che si è richiamato di recente papa Benedetto XVI nella sua affermazione dell'intrinseca razionalità della fede cristiana col suo solido ancoraggio nella metafisica greca, per cui l'incontro – la mediazione – tra cristianesimo e greco non costituisce un mero fatto accidentale bensì una necessità inerente alla stessa essenza del cristianesimo. In altre parole, che la Bibbia sia stata tradotta in greco e, quindi, in latino, con i significati che tali lingue veicolano, appartiene alla storia stessa della Rivelazione, da cui ormai non è più possibile prescindere.

Questo costituisce dunque un filone molto preciso nell'interpretazione della figura del Cristo come parola di Dio, per la quale tutte le cose sono state fatte. Di qui anche lo stretto legame che, su questa linea, si stabilisce tra il Prologo di Giovanni e il Libro della Genesi, dove l'azione creatrice

⁴ XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, Culture et vérité, Namur 1993, p. 283.

⁵ J. G. FICHTE, *L'iniziazione alla vita beata*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Morretto, Guida, Napoli 1989, p. 319.

di Dio si compie attraverso un «Fiat», ossia attraverso il dire e comandare di Dio, dunque ancora attraverso la parola. Del resto è noto come nella concezione ebraica della parola (*Dabar*) sia fortemente insito un senso produttivo e creativo.

Un altro filone di pensiero, che non esclude tuttavia il precedente, si collega più direttamente al versetto 14: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare tra noi». Qui è enunciato il grande tema dell'incarnazione, della «Kenosis del Logos», ossia della rinuncia di Dio alla sua potenza e pienezza per assumere fino in fondo la condizione umana. Di qui una serie di filosofie di chiara impronta kenotica. Il testo classico di tale concezione è costituito dal famoso inno della *Lettera ai Filippesi* di Paolo che, ai versetti 5-8, recita: «Gesù Cristo, essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò (*ekenosen*, da cui *kenosis* - *exinanivit*, traduce la Vulgata, da cui "esinanizione", per indicare lo svuotamento e l'umiliazione) se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce».

Delineate così le linee interpretative fondamentali che scaturiscono in particolare dal Prologo di Giovanni, osserveremo che la figura del Cristo è stata oggetto di considerazione filosofica soprattutto nella filosofia moderna e contemporanea, in relazione al fatto che la fede nella sua umanodivinità non è stata più qualcosa che andava da sé. Del resto per tutto il Medioevo la filosofia non aveva una reale autonomia rispetto alla teologia. È solo all'alba dell'epoca moderna, con un pensatore di spicco come il cardinale Nicola Cusano – rileva Tilliette – che la figura del Cristo fa il suo pieno ingresso nella riflessione filosofica. Ma se la comprensione del Cusano, per evidenti ragioni, non si discosta sostanzialmente dal Cristo della fede, l'interpretazione si fa più problematica e indubbiamente meno 'ortodossa' nel filone di pensiero che va dal razionalista 'ebreo' Spinoza all'illuminista 'cristiano' Kant (XVII-XVIII sec.), dove pressoché dominante è il primo profilo, ossia l'interpretazione del Cristo come «Voce di Dio» in Spinoza, maestro di virtù in Kant, in forza dunque del suo insegnamento morale.

Per Spinoza Cristo è essenzialmente un profeta, il più grande; in questo senso è la «voce di Dio» perché «mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo suole parlare al suo compagno (e cioè attraverso i loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente».⁶ In Kant, ancor più che in Spinoza, Gesù è il maestro di morale, colui che incarna l'ideale più alto di umanità, di «uomo gradito a Dio»; in questo senso egli è il più vicino a Dio. Gesù è il Figlio di Dio? Sì e no, nel senso che tutti siamo figli di Dio nella misura in cui facciamo la sua volontà ed Egli l'ha fatta sino in fondo. Ma è stato soprattutto il maestro di virtù, l'idea personificata della moralità. In Fichte si afferma con forza l'idea che Gesù è il Figlio *unigenito* di Dio, sicché in un contesto ancora decisamente etico si fa spazio tuttavia l'idea trinitaria. La riflessione di Fichte sulla figura del Cristo è molto più ricca di quella di Kant, come ben si vede proprio dall'*Iniziazione alla vita beata*, opera che – è importante sottolinearlo – si rivolgeva a un pubblico più ampio di quello dei filosofi.

Il filone interpretativo che abbiamo definito kenotico trova la sua espressione più alta nella filosofia di Hegel, considerato comunemente come un filosofo assolutamente razionalista. In realtà egli si definiva un «teologo cristiano», in quanto per lui la comprensione non deve ritrarsi neppure davanti alla realtà più alta: Dio. Dio dunque non è esclusivamente oggetto di fede o una pura idea

⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972, pp. 25-26.

della ragione ma inconoscibile, come voleva Kant, ma deve poter rientrare pienamente nella conoscenza filosofica. Nella sua concezione il Cristo rappresenta essenzialmente l'unione dell'eterno con il tempo, dell'infinito con il finito: questo il senso dell'incarnazione, della *Menschwerdung Gottes*, che si attua nel farsi altro da sé di Dio, nel suo alienarsi nell'uomo, per morire in esso e con esso. È in questo contesto dunque che va letto anche il famoso tema della «morte di Dio» di cui Hegel è il primo a parlare filosoficamente, riprendendo un'espressione tratta da un corale luterano. Per lui tuttavia la morte non è l'ultima parola, come invece sarà per Nietzsche, perché la morte del Cristo è inseparabile dalla sua resurrezione. Sul tema Tilliette ha scritto pagine esemplari proprio ne *La settimana santa dei filosofi* concepita come un *triduum mortis* filosofico in corrispondenza con quello teologico di H.U. Von Balthasar.⁷

Di tutt'altro tenore è la «morte di Dio» proclamata da Nietzsche, per il quale essa diventa l'espressione stessa del suo radicale nichilismo. Di conseguenza anche la vita e la morte di Cristo assumono in lui un significato del tutto diverso; non a caso egli si propone come l'Anticristo. Il nichilismo in Nietzsche è profondamente diverso da quello di Dostoevskij, di cui pure si considerava «fratello di sangue». Dostoevskij vive profondamente l'esperienza del nichilismo ma ne esce attraverso il Cristo, fino al punto da affermare, paradossalmente, che qualora avesse dovuto scegliere tra la verità e il Cristo, avrebbe scelto il Cristo. E tuttavia neppure Nietzsche si sottrae alla fascino della figura del Cristo, che pure combatte. In realtà, per capire bene la sua posizione, bisogna distinguere nettamente tra la figura di Gesù, che Nietzsche verso la quale nutre un sentimento di ammirazione, e il cristianesimo che, invece, rifiuta radicalmente; quel cristianesimo che costituisce ai suoi occhi una mostruosa deformazione dovuta essenzialmente a Paolo.

Tra le cristologie dell'ultima parte del Novecento, sicuramente la più originale e coerente è, per Tilliette, quella del filosofo francese Michel Henry, tutta incentrata sull'interpretazione del Logos come Vita, capace di congiungere in certo senso i due filoni interpretativi sopra delineati, in un'adesione profonda al senso della parola salvifica del Cristo. In un tempo come il nostro, infatti, così avaro di confronti diretti e impegnati da parte del pensiero filosofico con la parola e la figura del Cristo, l'opera di Michel Henry *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo* (1996) forma insieme a *Incarnazione* (2000) e *Parole del Cristo* (2002) un vero e proprio trittico costituito da un'intensa meditazione della verità del cristianesimo, che funge da suggello alla sua intera attività di filosofo. Il titolo della prima opera rinvia con tutta evidenza alle famose parole del Cristo «Io sono la via, la verità, la vita» (Gv 14, 6), che costituisce la chiave di volta di tutta la sua riflessione. Al centro è dunque il Cristo della fede, quale emerge dai Vangeli e dai testi della tradizione cristiana. D'altra parte questa costituisce una sorta di scelta obbligata, giacché troppo scarsi e insufficienti sono i reperti esterni ad essa. Interrogarsi quindi sulla verità del cristianesimo, non significa altro per Henry che interrogarsi su quanto il cristianesimo considera la verità. Ora la radicale novità del cristianesimo è per lui costituita dal fatto che, per la prima volta, essa si presenta incarnata in una persona, in colui che di sé ha detto: «Io sono la Via, la Verità e la Vita», frase spesso ripetuta ma forse non compresa mai fino in fondo. Di qui l'importanza accordata al Vangelo di Giovanni, il Vangelo sicuramente più 'filosofico', grazie anche al Prologo che, come già si diceva, ha sollecitato

⁷ H. U. V. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, a cura di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1990.

più fortemente la filosofia.

La riflessione svolta in *Io sono la verità* si concentra sul nesso profondo che unisce i tre termini – via, verità e vita – strettamente complementari nel definire l'autorivelazione del Cristo. Ora che la verità di cui si tratta non sia di ordine fattuale, appare del tutto evidente. Di che tipo di verità si tratta dunque? Sicuramente non si tratta di una verità che appartiene all'ordine della visibilità, a quella sfera che il filosofo definisce del «fuori», dell'*au-dehors*. In termini più comuni, non si tratta di una verità propria del mondo, come del resto Cristo stesso dichiara: «Io non sono del mondo» (Gv 17, 14). La verità che il Cristo dichiara di essere appartiene piuttosto alla sfera della vita che, per definizione, è invisibile, giacché la vita di cui parla non ha nulla a che fare con la sfera biologica. L'accento dell'affermazione si sposta dunque dalla verità alla vita, quella vita che costituisce il vero tema della filosofia di Michel Henry. In questo il filosofo riscontra una consonanza profonda tra il proprio pensiero e le affermazioni fondamentali del cristianesimo. Ora per Henry, come per il Vangelo di Giovanni, c'è un'unica Vita, la vita divina da cui tutto ciò che esiste trae origine. Questo non significa che nel cristianesimo la vita degli individui si annulli indistintamente nella Vita divina universale, come avviene nelle concezioni mistiche e panteistiche, soprattutto d'impronta orientale. Anzi, per Henry la vera originalità del cristianesimo sta nell'aver legato sin dall'inizio il concetto d'individuo a quello di vita. Questo legame tra vita e individuo si coglie fin dalla concezione stessa di Dio, la cui identità si compie in tre persone: di qui la consustanzialità del Figlio con il Padre, come dice il linguaggio teologico. Henry esprime questa relazione originaria con l'affermazione che la Vita si autogenera generandosi come Figlio, nel quale ogni generato ha la vita. In questo senso siamo tutti figli di Dio nel Figlio, nell'Unigenito di Dio.

È chiaro tuttavia che, per Tilliette, solo all'interno di una vera e propria «filosofia cristiana», la figura del Cristo può trovare una piena comprensione ed esplicitare tutti i suoi significati. Scrive infatti con una curiosa espressione: «la filosofia cristiana, diversa a seconda dei filosofi, è destinata per principio a preparare il letto alla cristologia filosofica». Questo perché, «se centro del cristianesimo è il Cristo e il suo messaggio unico, allora la cristologia filosofica dev'essere al centro della filosofia cristiana».⁸ Perché ciò avvenga è necessario superare la diffidenza nei confronti della filosofia cristiana, che non è il «ferro ligneo» di cui parlava Heidegger. Per altro, a non rendere un buon servizio alla nozione stessa di filosofia cristiana era stata, per Tilliette, la disputa svoltasi in Francia agli inizi degli Trenta del '900 a seguito dell'offensiva scatenata contro di essa dello storico E. Bréhier, a cui avevano obiettato ma con argomenti insoddisfacenti Gilson e Maritain, sostenitori della linea neotomistica. In realtà i due esempi di filosofia cristiana «enfatica», come Tilliette ama dire, sono quelli di Rosmini e di Blondel, con la loro cristologia «maggiorante»; un Rosmini scoperto attraverso Blondel e il suo «pancristismo», giacché per entrambi i filosofi veramente il Cristo costituisce il cuore pulsante del loro pensiero. Questo perché «la forza di Rosmini, come più tardi di Blondel, consiste nel non separare gli aspetti del Cristo, nell'abbracciare con un solo sguardo il Cristo storico, glorioso, sacramentale, interiore, il Cristo nei poveri... il suo cristocentrismo è un pancristismo».⁹

⁸ TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 25.

⁹ Ivi, p. 92.

A conclusione di questa rapida sintesi dell'intensa meditazione di Tilliette tesa alla delimitazione di una cristologia filosofica, si può tracciare una sorta di bilancio desumibile dalle sue stesse parole in quello che si può considerare il suo ultimo intervento sul tema, ovvero la prefazione al volume di Simone Stancampiano *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette*.¹⁰ Scrive infatti: «La nozione [di cristologia filosofica], essa stessa enigmatica ed insolita, mi è servita come punto di riferimento e di *Leitfaden* in tutto il mio lavoro. [...] Di modo che il mio pensiero non comporta la cristologia speculativa propriamente detta, ma degli *aperçus*, delle approssimazioni, dei cenni. L'augurio o il desiderio di una cristologia filosofica è presupposto, se non addirittura esaudito».¹¹ La conclusione ci pare dunque quella, non certo di uno scacco, ma di un lavoro visto come *work in progress*, mirante a incontrare sul piano speculativo il Cristo della fede poiché, com'è convinzione profonda di Tilliette, più volte dichiarata, non può esserci buona teologia senza una buona filosofia. Infatti, a suo giudizio, tra filosofia, teologia e fede è certo possibile e doveroso tracciare confini e distinzioni ma non cesure nette, se non al prezzo di astrazioni e forzature che estenuano tanto il pensiero teologico quanto quello filosofico. In realtà, come ben mostra Stancampiano nel suo ampio e documentato studio, la ricerca di Tilliette era tutt'altro che conclusa, se non fosse che l'età e la salute glielo hanno impedito. Nei suoi ultimi interventi, infatti, si viene delineando con la massima chiarezza un passaggio ulteriore, ovvero dal Cristo della filosofia alla *fenomenologia del Cristo*, che Tilliette stesso così prospetta: «Si tratta nella fattispecie di fenomenologia delle origini: facendo ricorso all'intuizione eidetica e categoriale, che si confonde praticamente con l'empatia, si tratta di accostare l'essere e la coscienza del Cristo nei suoi vissuti, nei suoi modi d'essere, nelle modalità dell'esperienza umana indissolubilmente in un'esistenza umano-divina, quindi il suo modo di sperimentare le grandi vicissitudini umane come il corpo, il tempo, la morte, altri, la solitudine ecc. ».¹² Si delinea così un vasto campo di ricerca che, com'è evidente, richiede ancora molto impegno e lavoro, almeno da chi crede alla possibilità e fecondità di una cristologia filosofica qual è quella pronosticata da Tilliette.

giuliano.sansonetti@unife.it

(Università di Ferrara)

¹⁰ S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette*, Trauben, Torino 2007.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 111.