
Simone Stancampiano

FEDE E SAPERE NELLA CULTURA FILOSOFICA E TEOLOGICA CONTEMPORANEA

Quando alcuni anni fa presentai a Leonardo Casini il mio progetto di ricerca (che è stato anche oggetto della mia Tesi di Dottorato) su “La ‘Cristologia filosofica’ di Xavier Tilliette”, lui rimase favorevolmente colpito. Ha conosciuto di persona il gesuita francese, i suoi studi sull’idealismo tedesco, il suo rapporto con la filosofia spiritualistica francese e la teologia contemporanea.

Leonardo Casini incontra Tilliette perché il sottosuolo su cui si muovono gli interessi del primo è simile a quello del secondo. Entrambi sono sollecitati dal difficile rapporto, di hegeliana memoria, tra fede e sapere, inserito nel dialogo fitto e serrato con la cultura filosofica e teologica più recente. Entrambi leggono Karl Rahner, von Balthasar, Henri De Lubac da una parte, Maurice Blondel, Gaston Fessard e Claude Bruaire dall’altra.

Come gran parte degli studiosi di Tilliette, Casini apprezza la sua profonda indagine storico-filosofica sulla figura del Cristo che è emersa, almeno in Italia, da trent’anni, a partire da quel lontano Convegno di Gallarate dedicato al “Cristo dei filosofi”¹. In quell’incontro il gesuita francese, legittimando la possibilità di una “cristologia filosofica”, ha presentato Schelling come autore chiave di tutta la problematica, come la figura attraverso cui si possono cogliere la validità e le condizioni di questa tematica. Schelling, agli occhi di Tilliette, 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 è nel mondo *prima ancora* dell’Incarnazione effettiva². È lo Schelling delle *Lezioni sul metodo degli studi universitari*; quello 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”, dove il cristianesimo positivo, il Cristo della storia e della fede è “sottomesso” all’Idea di Cristo³.

L’ultimo Schelling conserverà sempre, sia pur in termini attenuati, una sorta di diffidenza verso l’empirico, ponendo comunque 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

1 Cfr. Aa.Vv., *Il Cristo dei filosofi*, in Atti del XXX Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate 1975, Morcelliana, Brescia 1976, in particolare le pp. 19-23, 39-50, 333-334.

2 X. Tilliette, *Le Christ des philosophes et la possibilité d’une christologie philosophique*, in Aa.Vv., *Il Cristo dei filosofi*, cit., p. 47, il corsivo e la traduzione sono miei.

3 X. Tilliette, *Le Christ des philosophes et le problème de la christologie philosophique*, in “Communio”, 1979, 4, p. 60; Id., *È possibile una cristologia filosofica?*, in Aa.Vv., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle–G. O’ Collins, Queriniana, Brescia 1980, pp. 185-186.

l'essenza, e non l'esistenza, è deducibile *a-priori*; quindi, se questo è vero, la venuta di Cristo nel mondo è puramente casuale, episodica, 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 – per Tilliette – 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?

Se a livello puramente terminologico l'espressione "cristologia filosofica" era nata con Henry Gouhier nel 1961 con l'uscita di un suo lavoro su *Bergson e il Cristo dei Vangeli*⁴, il concetto di *Idea Christi* è stato messo in circolazione nel pensiero contemporaneo dal gesuita Karl Rahner, che ne ha fatto l'asse della sua "cristologia trascendentale" soprattutto nei *Saggi di antropologia soprannaturale*⁵. Esso si riferisce direttamente al Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, 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 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.

La cristologia di Rahner, di conseguenza, 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, non può più ritornare indietro. Von Balthasar alla metà degli anni '60 del '900 confuta questa posizione nel suo *Cordula*⁶, ponendo l'accento sull'importanza del martirio cristiano e sulla storicità, l'esistenza, la Rivelazione del Cristo.

Tilliette 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*, che illustra la tesi del "pancristismo", per cui Cristo è il punto di sintesi e di unione del mondo intero⁷. Certamente lo spiritualismo francese contemporaneo – che ha i suoi eponimi in Cartesio e Malebranche, passando per Pascal – se-

4 Cfr. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris 1961.

5 Cfr. K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965-1969².

6 H.U. von Balthasar, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1965-1968².

7 Cfr. M. Blondel *L'azione*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993.

gna l'animo di Tilliette: così Maine de Biran e da quest'ultimo, successivamente, Jean Nabert; mentre in Italia, Antonio Rosmini. E come non citare la scuola belga di Joseph Maréchal e del più recente Emmanuel Turpe, con il tentativo di salvare il trascendentale kantiano all'interno di una gnoseologia realista?

Lo stesso Tilliette arriva alla cristologia filosofica per *via apologetica*. Egli respira, allora giovane, il problema di tutti i cattolici di Francia della prima metà del '900: dimostrare che tra cristianesimo e pensiero moderno non si trova quella antitesi che invece la vecchia scolastica neo-tomista aveva consacrato. Allora si lavorava per blocchi monolitici: da una parte il pensiero francese, dall'altra la neo-scolastica; in gioco era la legittimità – è il famoso dibattito degli anni '30 del secolo scorso proprio in Francia – della stessa *filosofia cristiana*, che appariva una contraddizione in termini. Lo spiritualismo francese contemporaneo, figlio di Cartesio e di Malebranche, pone Cristo al centro della modernità e continua ad insistere su quell'*Idea Christi*, proprietà a-priori dello spirito o della coscienza, che tende a non dare piena legittimità alla conoscenza sensibile, connotando quest'ultima anche come illusoria, negando la storicità, l'*accadere* del fatto cristiano in un determinato tempo e spazio. Una delle figure più recenti che seguono questa linea è certamente Michel Henry⁸.

Ma Tilliette va oltre il problema della filosofia cristiana; anzi c'è un momento del suo pensiero in cui egli lascia 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, legata all'*Idea Christi*⁹.

Al di là della convinzione speculativa, questa cesura del pensiero del gesuita francese è anche frutto dei dubbi e delle diffidenze che ha suscitato la filosofia cristiana attraverso il ricordato dibattito, mal avviato e mal concluso, degli anni '30 del '900 in Francia. Tilliette stesso ancora oggi dice, con un po' di modestia, di aver trascurato troppo la filosofia classica e quella cristiana, ma aggiunge anche che il cantiere è tuttora aperto. Dall'altra parte egli trova nell'*idealismo tedesco* (sia pur rifiutandone tutti gli esiti panteistici) un possibile alleato per vincere il processo di scristianizzazione moderna, il materialismo positivista e la dura contrapposizione illuministica francese tra fede e sapere.

In chiave più contemporanea, seguendo quest'ultima linea, Tilliette guarda agli appartenenti alla cosiddetta Scuola hegeliana francese, a coloro che in qualche modo hanno “cattolicizzato” Hegel, come Gaston Fessard e Claude Bruaire. Questi, dotati entrambi di una potenza speculativa non comune, hanno – osserva il gesuita francese – studiato e letto Hegel

8 Cfr. M. Henry, *Io sono la verità. Per una filosofia cristiana*, Queriniana, Brescia 1997; Id., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; Id., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002 [opera postuma].

9 X. Tilliette, *Filosofia e cristologia nel contesto della filosofia*, in “*Asprenas. Rivista di scienze teologiche*”, 1994, p. 168.

[...] con occhi prevenuti, ossia con la loro fede cristiana e cattolica. Hanno tentato ed eseguito una rilettura, una 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 pensiero¹⁰.

È dunque Hegel, per Tilliette, 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*, inizia e illustra la propria filosofia in chiave cristologica, una grande "staurologia", "filosofia della croce" che è l'asse del mondo e chiave ultima di ogni comprensione. Le vicende del Cristo assomigliano allora ai destini della filosofia: il sistema si dispone a fungere da Cristo speculativo. Fino alla *Fenomenologia dello Spirito* predomina nello Hegel di Tilliette l'aspetto riduttivo gnostico: gli eventi cristiani divengono *simboli* e rimandano ad una verità necessaria e ideale. La storia del mondo è descritta come un *Golgotha di figure*. La filosofia che parla della "morte di Dio" è allora lo specchio universale dell'evento contemporaneo simboleggiato dalla passione, immagine di quel dolore infinito: la Croce è quella del concetto e la Passione è la lacerazione della coscienza infelice. Alla filosofia le "misure" della morte e resurrezione di Cristo, del Venerdì Santo e della gioia pasquale¹¹.

Nel sistema compiuto hegeliano invece, la cristologica simbolica si flette in cristologia storica e spirituale e diventa più "ortodossa", secondo Tilliette, dal punto di vista cattolico: nelle belle lezioni sulla *Filosofia della Religione* la specificità del cristianesimo, della sua fede, sta nel 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, conclusione del "corso storico" dell'Incarnazione è il colmo e l'estremo della *kenosi*: il mistero dell'*esinanizione* di Cristo coincide – paolinamente – col mistero dell'Incarnazione¹², punta di diamante della finitezza. È qui che il più profondo dolore raggiunge l'altissimo amore: l'idea divina – il passo della *Filosofia della Religione* è noto – si è alienata fino all'amaro dolore della morte, la sofferenza infinita dei discepoli (immagine della *comunità* che *sola* riconosce con la fede vissuta il *Logos* fatto Uomo-Gesù) attinge alle amarezze illimitate del Mediatore.

In conclusione, Leonardo Casini ha evidenziato il fatto che il centro della riflessione di Tilliette sta nella difficile conciliazione di due momenti assai rilevanti: da un lato il tema dell'*intemporalità, eternità e assolutezza* della figura del Cristo, *Idea Christi*, che proprio per la Sua divinità è sottratta al divenire degli eventi storici ed è impressa in ciascuno di noi in-

10 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 e ss. 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.

11 Cfr. X. Tilliette, *Sulla cristologia idealistica*, in "Filosofia e Teologia", 1989, III, 1, pp. 23-39; Id., *Verbum crucis: la speculazione e la croce*, in "Rassegna di Teologia", 1984, 25, pp. 400-412.

12 Cfr. X. Tilliette, *Che cos'è cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 67-74.

dipendentemente dalla nostra consapevolezza (fino all'estrema teorizzazione dei "cristiani anonimi" di Karl Rahner, osteggiata da Balthasar), idea che ha in sé il rischio di svalutare la realtà storica della venuta di Cristo nel mondo; dall'altro lato l'insistenza sulla *temporalità dell'evento storico dell'Incarnazione del Verbo* che, pur appartenendo in pieno all'ortodossia cristiana, potrebbe in alcuni autori non mettere abbastanza in rilievo la Sua natura essenzialmente divina, quale emerge per esempio nel *Prologo* del Vangelo di San Giovanni.

Abbiamo visto che la "Cristologia filosofica" deve fare i conti *in primis* con il problema della Rivelazione cristiana. Dietro c'è l'affermazione spinosa del Giovanni Battista che vede *per la prima volta* Gesù di Nazareth e Gli dice "Io non vi conosco, *eppure già vi conosco*". Da una parte dunque c'è il rischio di una moderna *Gnosi* che esce dal quadro della fede cristiana e dalla storicità dell'Evento salvifico, dall'altra il pericolo di una *storicizzazione* che potrebbe non considerare in pieno la dimensione assoluta e eterna.

Ma tra il *concetto* di Cristo e la Sua categoria dell'*avvenimento* si staglia una terza via, quella *fenomenologica*, ancora tutta *in fieri*, con cui Tilliette studia l'essere e la coscienza del Cristo nei Suoi *vissuti*, il Suo modo di sperimentare le grandi vicissitudini umane come il corpo, il tempo, la solitudine, la morte, legando quindi indissolubilmente le modalità dell'esperienza umana in un'esistenza umana-divina. Tra le categorie umane proprie del *Cristo fenomenologico* ritroviamo la "santa tristezza" del Figlio esiliato così come emerge splendidamente dai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher: il fatto che "Cristo non ha mai riso", come intuisce lo scrittore inglese Chesterton, il Suo corpo di carne, il tempo vissuto di Gesù sempre più "accelerato" perché inchiodato alla missione e la Sua morte prematura, che tanto ha fatto rabbrivire il filosofo italo-tedesco Romano Guardini¹³.

Fede e sapere. Tilliette è riuscito ad avvicinarli il più possibile, più dal punto di vista storico-filosofico, che teoretico. Di questo Casini è stato profondamente convinto. E come spesso accade, il filosofo in cerca di teologia ha incontrato il teologo in cerca di filosofia.

13 Cfr. G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, Gallimard, Paris 1984; R. Guardini, *La realtà umana del Signore*, Morcelliana, Brescia 1979; Id., *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 1990³. Sul problema della "coscienza del Cristo" si veda anche M. Blondel, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, a cura di H. de Lubac-R. Marlé, Aubier, Paris 1960.