

Sulla cristologia filosofica di Xavier Tilliette

Enrico Colombo

Università degli Studi, Milano (Italia)

1. INTRODUZIONE

Ormai da alcuni anni, Xavier Tilliette ha dedicato la sua attenzione di studioso e di storico della filosofia al tentativo di definire la possibilità di una cristologia filosofica; a questa fondamentale questione teoretica, i cui albori sono da rintracciare addirittura nei lontani anni Quaranta¹, ha indirizzato le sue ricerche più recenti, raggiungendo, da ultimo, una prima determinazione, originale, del concetto di cristologia filosofica².

¹ Cf X. TILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie*, Cerf, Paris 1990; tr. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1997 (da cui si cita qui e in seguito), p. 13.

² I testi di Tilliette dedicati alla cristologia filosofica sono soprattutto i seguenti, in cui l'Autore rielabora altri scritti e ripensa le sue lezioni universitarie: *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986; tr. it. *La cristologia idealista*, a cura di F. COPPELLOTTI - G. RICCARDINO, Queriniana, Brescia 1993 (da cui si cita, con la sigla CI, seguita dal numero di pagina); *Le Christ de la Philosophie*, Cerf, Paris 1990 (tr. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1997, da cui si cita con la sigla CF seguita dal numero di pagina); *Filosofi davanti a Cristo*, ed. it. a

I risultati delle ricerche di Tilliet sono, senza dubbio, peculiari, da molteplici punti di vista; innanzitutto, egli intende, per cristologia filosofica, non la semplice presenza della figura di Cristo nel pensiero dei filosofi, moderni e contemporanei, bensì la compenetrazione di filosofia e di Cristo, in modo tale che questi informi, permetta la stessa determinazione concettuale, scientifica e problematica della filosofia.

Così, per Tilliet, Cristo costituisce la filosofia, formando, con la sua persona, un esempio di posizione e di risoluzione di problemi filosofici, primo fra tutti quello della relazione tra infinito e finito, tra l'universale e il particolare; «La domanda del Cristo: chi dici che io sia? Chi dicono che io sia? è rivolta anche ai filosofi. Non solo egli interroga la filosofia ma, in definitiva, la giudica»³. La cristologia, cioè, sostiene, alimenta e vivifica la filosofia stessa, presentando Cristo, in modo esclusivo, come nelle prime comunità cristiane, aggiungendo però la ricchezza, la complicazione teorica e la diversità della filosofia moderna.

La cristologia rimanda poi alla necessità di pronunciarsi sulla possibilità di una filosofia cristiana; Tilliet suggerisce l'ampiezza e l'angustia di questa definizione: essa è troppo ampia, perché finisce con l'accettare chiunque si occupi, anche marginalmente, di Cristo, pur avendo un preordinato concetto di filosofia, che esclude Cristo come suo fondamento; è troppo angusta perché porta a una restrizione, quasi a una separazione della filosofia cristiana dalla filosofia. In realtà, nella proposta di Tilliet, la filosofia è *ipso facto* cristiana, proprio in quanto assume Cristo come proprio fondamento costitutivo. La questione, che Tilliet affronta, è, dunque, come sia possibile scientificamente una tale filosofia: «Uno degli obiettivi della nostra impresa è quello di assicurarle comunque uno statuto»⁴.

Infine, il progetto cristologico di Tilliet è condotto, grazie all'esame minuto, preciso e stimolante della tradizione filosofica occidentale, in cui egli riversa la sua profonda conoscenza storico - filosofica, soprattutto dell'idealismo tedesco, vera culla della cristologia filosofica. «La cristologia filosofica conosce la sua massima fioritura nel corso del periodo dominato dall'idealismo tedesco»⁵. Tilliet consente, quindi, con il suo esame della comprensione filosofica idealista di Cristo, di ribaltare alcune convenzioni storiografiche, prima fra tutte l'incompatibilità assoluta tra i sistemi idealisti e il Cristianesimo, e di recuperare alla filosofia cristiana, intesa nel senso forte prima delineato, il pensiero, in particolare, di Kant e di Hegel, culmini della filosofia moderna.

cura di G. SANSONETTI, Queriniana, Brescia 1991² (da cui si cita, con la sigla FDC, seguita dal numero di pagina); *La Semaine sainte de Philosophes*, Desclée, Paris 1992 (tr. it. *La settimana santa dei filosofi*, a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1992, da cui si cita, con la sigla SSF, seguita dal numero di pagina).

³ FDC, p. 19.

⁴ CF, p. 28.

⁵ CL, p. 11.

2. PAOLO, LA FILOSOFIA E LA CRISTOLOGIA

Tilliette è ben consapevole della difficoltà concettuale di una cristologia filosofica, che non si esaurisca però nella contesa, davvero sterile, tra teologia e filosofia, per il primato scientifico nell'indagine cristologica, ma che investa radicalmente la sua stessa possibilità. L'accento è posto, cioè, sulla questione della conciliabilità fondamentale tra cristologia e filosofia; Tilliette affronta questa questione, tenendo presente l'interrogativo teoretico e spirituale, offerto da alcuni passi neotestamentari, soprattutto dai noti luoghi paolini della I lettera ai Corinzi. Paolo si esprime qui, con estrema recisione, contro la sapienza filosofica degli antichi, a cui oppone, in modo irriducibile, la persona di Cristo: «Mentre i Giudei chiedono miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili»⁶.

Paolo esclude, quindi, senza alcuna apparente possibilità di replica, che la filosofia possa anche solo accordarsi con la fede in Cristo, sottraendolo a ogni determinazione, razionale e filosofica, frutto di un uso pagano dell'intelletto, incapace di conoscere, grazie alle sue categorie, il mistero di Cristo. La soluzione è, allora, per Paolo, una separazione rigida tra la filosofia e Cristo, senza tema di dichiarare, a tal proposito, lo scetticismo della ragione.

Ciò non comporta, però, la rinuncia completa all'uso autonomo, naturale dell'intelletto; al contrario, Paolo si spinge addirittura ad ammettere la capacità dell'intelletto naturale di dimostrare metafisicamente l'esistenza di Dio, raggiungibile a partire dall'ordine finalistico dell'universo, che rimanda a una causa ordinatrice esterna: «Le sue invisibili perfezioni, la sua eterna potenza e la sua divinità, appaiono fin dalla creazione del mondo, offerte alla considerazione per mezzo delle sue opere»⁷.

Egli ammette poi che l'uomo possa raggiungere norme morali, fidando solo nella sua dignità intellettuale: «Se i pagani che non hanno la legge fanno, per natura, quello che prescrive la legge sono legge a se stessi, pur non avendo la legge. Essi dimostrano che i dettami delle legge sono scritti nei loro cuori, come ne fa fede la loro coscienza con i suoi giudizi, la quale, volta per volta, li accusa o li difende»⁸. La filosofia sembra allora annullarsi solo quando abbia a che fare con la persona di Cristo, conoscibile non razionalmente, ma solo per fede. «Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, nessun impudico, nessun avaro, che è quanto dire nessun idolatra, partecipa al regno di Cristo e di Dio. Nessuno vi seduca con vani discorsi, perché a causa di queste cose l'ira di Dio viene sopra i figli della ribellione. Non abbiate nessun rapporto con loro»⁹.

⁶ 1Cor 1,22 - 23; si è tenuto conto, qui e nelle altre citazioni bibliche, della traduzione CEI del 1974.

⁷ Rm 1,20.

⁸ Rm 2,14-15.

⁹ Ef 5,5-6.

I versetti di I Corinzi richiamano, del resto, a conferma e a sostegno, altre espressioni paoline, in cui la conoscenza mondana, la ragione filosofica sono completamente rifiutate, in nome della sola dottrina vera, incentrata sull'esistenza irripetibile di Cristo, che genera la sapienza della Croce; basti pensare a quanto afferma Paolo: «Se qualcuno insegna false dottrine e non si attiene alle salutari parole di nostro Signore Gesù Cristo e a quella dottrina che è secondo la pietà, è un orgoglioso, un irresponsabile, un malato di quello spirito litigioso e parolaio che è germe di invidie, contese, maldicenze, sospetti maliziosi, dispute interminabili di uomini corrotti di mente e privi della verità, che fanno della verità una fonte di guadagno»¹⁰; a ciò segue, come conclusione ideale, un'altra espressione paolina: «Portiamo sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù»¹¹.

La decisione esclusiva di Paolo per Cristo si riflette in altre parole neotestamentarie, altrettanto risolutive, come quelle, ad esempio, che ricorrono nel Vangelo secondo Giovanni, là dove Cristo dice di sé: «Io sono la via, la verità e la vita»¹². Anche qui, benché il Vangelo giovanneo, soprattutto il suo Prologo, sia un luogo privilegiato, oggetto dell'assidua discussione dei filosofi, appare completamente respinto un possibile accordo tra la ragione filosofica e Cristo.

Il progetto di Tilliet di determinare la possibilità di una cristologia filosofica sembra, allora, destinato al fallimento ancor prima di iniziare; l'unico modo, per l'uomo, di comprendere Cristo sembra essere quello della Rivelazione e della fede, presupposti di una cristologia teologica, che si sforzi di illuminare le verità rivelate. È evidente però che si ritornerebbe, in questo caso, all'opposizione di filosofia e di fede, che si risolve, nella prospettiva di Paolo, se ci si sofferma alla superficie delle sue parole, solo con l'affermazione del primato della fede sulla ragione. La questione di una possibile cristologia filosofica si trasforma, nella riflessione di Tilliet, nel problema della permanenza della scientificità autonoma della filosofia, che deve, però, fare i conti con Cristo; la posizione di Paolo è così mutata a fondo: non è più possibile sostenere l'irriducibilità tra la sapienza filosofica e Cristo, ma è necessario chiarire filosoficamente la comprensione concettuale della persona di Cristo.

«La filosofia non è la Rivelazione»¹³; se è vero che essa non può né soppiantare né invadere il campo della fede, è altrettanto certo che non può cessare d'interrogarsi sul suo significato, per comprendere Cristo concettualmente, pena, in caso non facesse ciò, la chiusura illuministica dell'intelletto nei riguardi della fede stessa; Tilliet, attento studioso di Hegel, sa bene che la filosofia sarebbe così costretta, proprio quando pensa di dominare ogni aspetto della realtà, a dichiarare la propria limitatezza e a lasciare libero campo alla fede, come aveva appunto notato Hegel, in *Fede e sape-*

¹⁰ 1Tm 6,3-5.

¹¹ 2Cor 4,10.

¹² Gv 14,6.

¹³ CF, p. 19.

re: «La cultura ha talmente innalzato il nostro tempo al di sopra dell'antico contrasto di ragione e di fede, di filosofia e di religione positiva, che questa opposizione di fede e di sapere ha acquistato un senso del tutto diverso e si trova ora trasferito all'interno della filosofia stessa»¹⁴. Ma non si farebbe un passo oltre il dettato di Paolo, che riproduce, dal punto di vista fideistico, lo stesso modo di procedere degli illuministi.

Il richiamo alla distinzione della filosofia dalla fede e la conseguente necessità della filosofia, se non vuole ridursi a semplice edificazione spirituale, di occuparsi concettualmente delle conoscenze di fede, pongono Tilliettes nella condizione di rileggere con più attenzione le parole di Paolo e di riproporre la questione di una cristologia filosofica. È proprio il Paolo della Prima lettera ai Corinzi a offrire indicazioni per uscire dalla sterilità di cui egli stesso è causa, seppur involontaria, per il pronunciamento sulla cristologia filosofica. Più determinatamente Tilliettes nota come Paolo non possa non riferirsi alla filosofia pagana del suo tempo, nel suo rifiuto della sapienza mondana, atteggiamento in cui può aver contato anche il disagio esistenziale, che dovette affrontare nella sua predicazione¹⁵.

Lo sbaglio di Paolo è di aver cioè radicalizzato la sua avversione per i filosofi pagani, investendo di essa la filosofia in generale, e di aver rinunciato a un ulteriore pronunciamento sul possibile legame tra la filosofia e Cristo, respingendo, addirittura, alla fine, la filosofia *qua talis*. Il sospetto e il disinganno verso la filosofia, sorti con l'esperienza della cripticità e della capziosità dei filosofi greci a lui contemporanei, inducono Paolo a non opporre loro un'altra filosofia altrettanto sottile, cavillosa e oscura e a togliere ogni equivoco predicando la fede in Cristo, «con atteggiamento religioso e credente»¹⁶. Ma questa conclusione è speculare a quella della filosofia pagana, che si ritrae dall'annuncio paolino, colpito dalla difficoltà offerta dalla persona di Cristo. Il punto d'inversione nel rapporto tra la filosofia e Cristo, tale da consentire una cristologia filosofica, risiede nell'adesione totalizzante alla persona di Cristo, così evidente, oltre che negli scritti di Paolo, anche nella stessa vita delle prime comunità cristiane, vero modello per la filosofia. Come non è pensabile una vita di fede, prescindendo dalla persona di Cristo, così non è ipotizzabile l'estraneità di Cristo alla filosofia: tutti i concetti filosofici che travagliano da sempre la filosofia, sia antica che moderna, primo fra tutti quello del rapporto tra l'infinito e il finito, sono incarnati in Cristo.

La filosofia si trova quindi a fare i conti, da un lato, con la posizione, in Cristo, di problemi tipicamente filosofici, dall'altro, deve affrontare queste questioni, grazie

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER, in *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bd. IV, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 315-414, p. 315 (tr. it. *Fede e sapere*, in *Hegel, Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Mursia, Milano 1971, pp. 123-253, p. 123).

¹⁵ FDC, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*.

al suo solo patrimonio scientifico; il fine è dunque di comprendere concettualmente Cristo e costruirsi, con ciò, proprio come filosofia. Si nota qui un'evoluzione teoretica di Tilliet; mentre infatti, nelle sue opere precedenti, egli poneva in luce l'interesse dei filosofi, soprattutto dei più grandi, come Kant e Hegel, per la persona di Cristo, in *Il Cristo della filosofia*, quasi fosse una prima summa del suo pensiero, volta comunque a ulteriori sviluppi, Tilliet muta l'approccio alla cristologia filosofica e afferma la necessità costitutiva di Cristo per la filosofia.

Il fatto che «esista un Cristo dei filosofi»¹⁷ è certo importante ma, tutto sommato, non essenziale e sempre confutabile da altri filosofi; inoltre, comporta il rischio di un interesse semplicemente empirico per la trattazione di Cristo¹⁸ e la ventura di scambiare la cristologia filosofica per una giustapposizione di pareri filosofici, privi di principi ordinatori. Anche questi, però, sarebbero trovati secondo i fondamenti dei diversi sistemi e sarebbero del tutto estrinseci a Cristo. Al contrario, una cristologia, retamente intesa, deve «mostrare come Cristo rischiari e, letteralmente, riveli le nozioni cardinali della filosofia, di cui è il simbolo e la chiave: la soggettività e l'intersoggettività, il trascendentale, la temporalità, la corporeità, la coscienza, la morte ecc...»¹⁹. Paolo è indubbiamente superato nella lettera, ma è mantenuto nello spirito, senza, però il pessimismo, che annichilisce la filosofia e che trova requie solo nella fede.

Il concetto, così raggiunto, di cristologia filosofica comporta numerose questioni, in cui Tilliet si impegna con la sua consueta acribia storico - filosofica e con un'innegabile equilibrio teoretico. Il cardine da lui sempre tenuto ben presente è il fondamento costitutivo di Cristo per la filosofia: «Ho dovuto provare diverse piste prima di convincermi che Cristo ispira la filosofia come la cristologia sostiene la filosofia»²⁰. Ciò esclude innanzitutto la possibilità che la filosofia possa secolarizzare Cristo, togliendogli ogni dignità divina, ma anche ogni rilevanza per una possibile cristologia filosofica. Questi aspetti, altrettanto pericolosi, anche se in modo diverso, possono essere delineati, tenendo conto, da un lato, della riduzione di Cristo a maestro di morale, dall'altro, della sua elevazione a idea filosofica. Nel primo caso, tipico, ad esempio, dell'Illuminismo si nega a Cristo la personificazione di ogni concetto filosofico, della sua stessa divinità, relegandolo nella posizione di un innovatore religioso: «Su questa linea di una cristologia filosofica, in cui l'epiteto razionalizza il sostantivo, si ha a che fare con un Cristo senza cristologia»²¹.

Non è qui possibile la comprensione concettuale di Cristo, perché questi non ha in sé alcun problema filosofico. D'altra parte, è pur sempre possibile accettare che Cristo sia il fondamento teoretico della filosofia, rifiutandogli però ogni determina-

¹⁷ FDC, p. 21.

¹⁸ CF, p. 11.

¹⁹ CF, p. 32.

²⁰ Ivi, p. 13.

²¹ CF, p. 274.

zione umana; si è di fronte a «una cristologia senza Cristo, che sviluppa l'Idea di Cristo»²².

In effetti, è opportuno rivolgersi alla teologia, per evitare che la cristologia filosofica secolarizzi o dichiari superflua la completa persona di Cristo; la teologia non incorre in questo pericolo perché pone a proprio fondamento i dati rivelati, che possono essere trasmessi alla filosofia; bisogna cioè che la cristologia «provenga dalla teologia e abbia la sua origine nel "Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe"». È il prezzo da pagare per una cristologia filosofica che non sia la secolarizzazione della cristologia»²³. Questo costo, benché alto, consentirà, però, una feconda rendita per la filosofia, poiché può porre l'intera figura di Cristo al proprio centro e affrontare a fondo i problemi filosofici, proprio in Cristo. «Non pare possibile elaborare una cristologia filosofica al di fuori della fede in Cristo»²⁴. Se, infatti, Cristo è il momento della conciliazione dell'infinito e del finito, questione capitale per la riflessione filosofica, tolta la sua divinità e eliminata la sua persona fisica, non è più possibile la comprensione del nesso di finito e di infinito e la filosofia si preclude amplissime strade di ricerca. Ciò sembra intendere Tilliet, quando afferma che «se la filosofia e la teologia fossero realmente due entità esistenti ciascuna nel suo ordine, gli slittamenti, le interferenze, le compenetrazioni sarebbero impossibili e non esisterebbe una filosofia cristiana»²⁵. È ovvio però che la teologia e la filosofia mantengono uno statuto scientifico autonomo, anche se l'ambito oggettuale, come aveva del resto chiarito con assoluto vigore Hegel, può coincidere: «Sicuramente la filosofia non è la preghiera, non è la mistica. Non è neppure la teologia ove si elabora la cristologia dogmatica a partire dai dati della fede, tratti dalla Scrittura e dalle definizioni dei Concili e del Magistero»²⁶. Il dissidio iniziale, criticato, nella sua arida infondatezza da Tilliet, è, dunque, così superato: «È del tutto evidente che non ci sarebbe una cristologia filosofica se non ci fosse una cristologia *tout court*»²⁷.

Grazie a queste acquisizioni, Tilliet può affrontare il problema di una filosofia cristiana, che accetti una cristologia filosofica autonoma dalla teologia, anche se assolutamente intrecciata a essa. Il presupposto di Tilliet, ormai chiaro, è il superamento radicale dell'opposizione concettuale moderna di fede e di sapere e il rifiuto della subordinazione medievale della filosofia alla teologia. L'idea di una cristologia filosofica non può essere scissa dalla possibilità di una filosofia cristiana: «Sarà sufficiente difendere la causa della filosofia cristiana per ristabilire l'eventualità di una cristologia filosofica che rimane innestata sulla sua grande tradizione»²⁸.

²² CF, p. 274.

²³ *Ivi*, p. 31.

²⁴ FDC, p. 461.

²⁵ CF, p. 27.

²⁶ *Ivi*, p. 33.

²⁷ FDC, p. 274.

²⁸ CF, p. 274.

Nonostante ciò, la filosofia cristiana, fatta salva la complessità della sua definizione e l'estensione di questo concetto a tutta la tradizione filosofica occidentale, ha, per Tilliette, due vizi che complicano la definizione dello statuto scientifico di una cristologia filosofica. La filosofia cristiana è senza dubbio quella scaturita dal Cristianesimo, che ha riconosciuto, come proprio nocciolo teoretico, la storicità della religione cristiana, e, appunto per ciò, non ha abbandonato l'opera dottrinale del Magistero. La sfida per la cristologia filosofica è, ancora, tenere conto dei dati speculativi della tradizione filosofica, senza deflettere dalla sua autonomia: «Dev'essere possibile liberare la filosofia del giogo dell'ortodossia, senza per questo attentare alla sua qualità cristiana»²⁹. La filosofia cristiana ha considerato il cristianesimo come una religione da costruire dottrinarmente, servendosi di una ragione filosofica già costruita e affrontando il cristianesimo, come se fosse un oggetto d'indagine a essa esterna; è sempre, cioè, rimasta in ombra la necessità che il cristianesimo sia costitutivo per una filosofia cristiana e, così facendo, si è anche accettato che si ponesse più attenzione all'apparato dogmatico che a Cristo. È meno rilevante e, addirittura, incontestabile che il cristianesimo sia fonte della filosofia; la vera questione è che esso penetri e vivifichi «il lavoro filosofico come un midollo di pensiero»³⁰.

La cristologia filosofica, allora, è impensabile, per Tilliette, senza la filosofia del cristianesimo, che le trasmette una dottrina filosofica raffinata, ma che sarebbe morta lettera se non ponesse la persona Cristo come pilastro fondamentale, in modo tale da ispirare l'intera filosofia: «In realtà, Cristo ha qualcosa da dire ai filosofi ed è la cristologia che, alla stregua del cristianesimo per la filosofia cristiana, permea la filosofia al fine di trasformarla»³¹. È evidente dunque che la definizione di filosofia cristiana pecca, nello stesso tempo, per troppa angustia e per eccessiva ampiezza. Essa è limitata, perché si riferisce solo alla filosofia che assume dottrinarmente il cristianesimo; è vasta, perché tutta la filosofia occidentale si inserisce genericamente nella tradizione cristiana. La soluzione proposta da Tilliette mira a una filosofia che riconosca in Cristo il filosofo per eccellenza, divenendo filosofia senz'altra ulteriore aggiunta: «La filosofia si è riconosciuta in questo Dio in forma di uomo»³²; ciò è potuto succedere, perché Cristo ha risolto, nella sua persona, la questione dell'infinito e del finito, individualizzando, in un momento storico concreto, l'universalità divina: la cristologia filosofica, che conosce, mercé il pensiero, Cristo, giustifica l'intera filosofia.

Questa meta è raggiungibile però solo con la filosofia moderna; la cristologia filosofica medievale dipende imprescindibilmente dalla cristologia teologica e non è salvata l'esigenza di una comprensione concettuale di Cristo. La soggettività moder-

²⁹ CF, p. 32.

³⁰ *Ivi*, p. 22.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 29.

na, razionale e autocosciente, in cui ha luogo l'autonomia della filosofia dalle conoscenze rivelate, comporta, invece, insieme al rischio della secolarizzazione, già scongiurato da Tilliette, la possibilità di una conoscenza concettuale di Cristo; la diffidenza verso la filosofia moderna, così cara alla filosofia cristiana, può allora recedere, per lasciare spazio a una filosofia rinnovata cristologicamente.

Tilliette trova questi concetti cristologici realizzati storicamente nei sistemi filosofici di Kant e, in particolare, di Hegel; nell'esame del pensiero kantiano ed hegeliano, egli raggiunge risultati rilevanti e riesce a sovvertire il luogo comune storiografico, molto radicato nei filosofi cristiani, secondo cui il criticismo e l'idealismo, soprattutto hegeliano, siano profondamente anticristiani. Al contrario, per Tilliette, Kant e Hegel offrono un precipuo esempio di filosofia cristiana, che assimila e trasforma la Rivelazione, rendendo Cristo origine della loro filosofia, adeguato modello di cristologia filosofica.

3. KANT E LA CRISTOLOGIA

La cristologia filosofica di Tilliette è, in estrema sintesi, ben chiarita da questa sua affermazione: «La contingenza, la fatticità di Gesù di Nazaret, profeta e Dio fatto uomo, è la scheggia nella carne della filosofia»³³. Con questo presupposto teoretico indaga ora la filosofia kantiana, per considerare se essa corrisponda effettivamente ai risultati conseguiti.

Tilliette nota come siano presenti in Kant due modi di comprensione della figura di Cristo, la cui conciliazione non è però immediata e priva di difficoltà; Cristo è, per Kant, innanzitutto «l'idea personificata del Buon Principio, ideale dell'uomo perfetto, gradito a Dio»³⁴. Tilliette ha, senza dubbio, presenti quei luoghi della *Religione nei limiti della semplice ragione*, in cui Kant sembra addirittura disincarnare Cristo, tanto da dichiarare l'assoluta idealità della sua figura, come modello morale, sottratta a ogni determinazione storico - concreta. Cristo è, cioè, «pienamente valevole per tutti gli uomini, in tutti i tempi e in tutti i modi»³⁵ e rappresenta il compimento della moralità, a cui tutti gli uomini sono chiamati dalla legge morale: Cristo agisce in modo tale da realizzare il maggior bene possibile nel mondo³⁶, perché le massime soggettive

³³ CF, p. 276.

³⁴ CI, p. 41.

³⁵ CF, p. 104.

³⁶ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1907, pp. 1-202, p. 66 (tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di G. DURANTE, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Mursia, Milano 1989, pp. 66-216, p. 112).

ve della volontà sono in perfetto accordo con l'oggettività razionale della legge, tanto da permettere il conseguimento della santità: «Anche se non ci fosse stato un uomo che avesse prestato a questa legge un'ubbidienza incondizionata, la necessità obbiettiva di essere un tale uomo, rimane, tuttavia, intatta ed è per sé stessa evidente»³⁷.

Quest'ultima espressione di Kant, anche se non citata da Tilliet, ma chiaramente sottintesa, pone tuttavia la questione fondamentale per il suo progetto cristologico e filosofico; infatti, dopo che si sia chiarita la perfezione virtuosa di Cristo, dopo che si sia ricondotta la sua persona a un'idea razionale che assicura gli uomini sulla loro possibilità di raggiungere la santità, rimane in ombra se Kant accetti la storicità di Cristo. Tilliet non ha dubbi nel sottolineare come Kant sia attento anche alla determinazione umana, concreta di Cristo: «Egli è apparso ad un momento della storia»³⁸. Ma ciò non basta; occorre che questo riconoscimento storico sia vincolato alla moralità, per escludere ogni pericolo di caduta nella secolarizzazione anticristologica. Il dato storico dell'Incarnazione deve pertanto «essere assoggettato, non al giudizio della storia, ma al criterio universale della moralità»³⁹; con questo tentativo, Kant si propone di realizzare, da un lato, una conciliazione di universalità razionale e di particolarità storica, dall'altro, introduce definitivamente la persona di Cristo nel proprio pensiero: «Il Gesù empirico, evidentemente implicato, è sottinteso»⁴⁰.

Non è però tolta ogni difficoltà del pensiero cristologico kantiano: l'accordo tra l'universalità della perfezione morale e la sua Incarnazione in Cristo, benché si particolarizzi in lui, è sempre il criterio di giudizio della fede storica, che si realizza nella religione. Il legame di moralità e di storia avviene sempre dal punto di vista della soggettività morale: «La fede religiosa o ecclesiastica, in effetti, sta sotto la stretta autorità della moralità ed è il criterio morale, applicato alla religione positiva, che ne determina la validità»⁴¹.

Del resto, il giudizio razionale sulla religione storica è il possibile accordo tra la moralità e il mondo empirico, garantito dalla concreta persona di Cristo. Avviene dunque in Kant un passaggio, a cui Tilliet dedica puntuale attenzione, in tutte le sue opere, dal trascendentalismo dell'idea razionale di Cristo alla sua supposta esistenza; in questo modo, è Cristo stesso che, come essere virtuoso, emette un giudizio sul momento storico e induce gli stessi uomini ad agire praticamente e a giudicare, con il proprio comportamento, rivolto alla perfezione morale, della razionalità del reale. In altri termini, se è vero che, come sostiene Kant, l'imperativo morale può essere riassunto nella proposizione: «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale»⁴², spetta agli uomini

³⁷ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 61 (tr. it. p. 109).

³⁸ Cf. p. 104.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 105.

⁴² I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Werke*, pp. 1-164, p. 122 (tr. it.

realizzarlo, certi di riuscirvi, grazie al vincolo di reale e di morale, nell'idea di Cristo. «Dall'archetipo, si deduce, attraverso un appropriato schematismo, il modo della sua realizzazione e poiché è modello, paradigma, l'incidenza sugli imitatori»⁴³.

Nello stesso tempo, Kant risolve le difficoltà della rigidità positiva della religione storica, quando afferma la propria virtù morale universale; l'identità dell'ideale e del reale, per usare espressioni hegeliane, più che kantiane, non avviene solo nell'immediatezza della vita di Cristo; dopo la sua morte, l'universalità, in lui incarnata, si è certo sciolta dalle catene empiriche ma, viva nell'elemento della razionalità morale, ha continuato ad agire nella storia, in virtù della condotta pratica dell'uomo, che tenta di conformarsi a essa e, così facendo, la lega sempre al fine della sua azione.

Tillietti riassume questo complesso e grave movimento, notando come la teoria filosofica si incontri qui con la vita dell'uomo; proprio per ciò, poiché «l'intuizione cristologica sagoma la storia o la rappresentazione storica»⁴⁴, l'uomo sembra poter abbandonare il pessimismo assoluto della sua condizione, afflitta dalla radicalità del male, e ritrova nel modello morale cristologico l'assicurazione della virtù, seppur limitata, della sua condotta pratica: «L'istanza suprema è e resta la ragion pratica. La coscienza è il luogo d'uno conflitto tra il bene e il male, il principio buono e quello cattivo e la storia è il teatro di questa opposizione generalizzata»⁴⁵; Cristo, Incarnazione dell'universalità razionale morale, ha, per così dire, alleggerito il peso della responsabilità morale, indicando, paradossalmente, la sua gravità con la perfezione insuperabile della sua condotta: «Il suo giogo è dolce e i suo fardello leggero»⁴⁶; ha inoltre tolto la pesantezza assillante del positivo, confrontandolo con la pura religione morale e trasformandolo in relazione a essa: «Il culmine della cristologia positiva kantiana è la determinazione del Cristo come maestro e modello morale»⁴⁷.

Questi sono dunque, per Tillietti, i limiti della cristologia filosofica kantiana, il riconoscimento della virtù morale di Cristo, che investe il mondo concreto, rafforza l'uomo nella designazione della realtà come possibile fine della propria azione e toglie la sua estraneità positiva. Tuttavia, Tillietti si sforza di trovare un ulteriore concetto kantiano, che renda definitiva ragione della teoria cristologica descritta; essa può fondarsi e muoversi tra l'assoluta moralità e la positività storica di Cristo, che gli consente di conciliare la realtà ma di essere, nello stesso tempo, estraneo: «In Kant l'unico grande tema che sta dietro a tutti i dogmi cristiani e specialmente alla cristologia è quello della realtà e dell'effettività della libertà»⁴⁸.

Critica della ragion pratica, a cura di F. CAPRA, revisione di E. GARIN, Laterza, Bari 1955ss, p. 142).

⁴³ CI, p. 37.

⁴⁴ *Ivi*, p. 41.

⁴⁵ *Ivi*, p. 39.

⁴⁶ *Ivi*, p. 41.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 40.

È naturale che sia così, se si pensa alla presenza in Cristo della compiuta legge morale e all'affermazione kantiana, secondo cui la libertà è la *ratio essendi* della legge morale e quest'ultima la *ratio cognoscendi* della libertà⁴⁹; Cristo, essere santo, è evidentemente il soggetto morale razionale, in cui la sensibilità come movente della volontà è del tutto vinta, condizione essenziale per ricondurre la realtà empirica alla ragione, non come causa determinante della realtà, ma come scopo dell'azione morale. È qui ricordato il precetto kantiano, espresso sia nella Critica della ragion pura che nella Religione nei limiti della semplice ragione, secondo cui è compito razionale dell'uomo agire in modo da realizzare nel mondo il maggior bene possibile nel mondo «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale»⁵⁰.

Se è vero che «il tema nascosto della *Religionsschrift* è l'appropriazione della realtà da parte della ragione»⁵¹, ciò è possibile grazie alla libertà che consente la costringimento della volontà solo a opera della legge morale, nella persona di Cristo. Ma la libertà di Cristo, in realtà, sembra esplicarsi compiutamente solo quando egli si libera definitivamente della realtà, nel momento, cioè, della sua morte: «Egli ha resistito alla tentazione, ha, con la sua morte, dimostrato la sua indomabile libertà»⁵². Cade, allora, la comprensione filosofica kantiana della conciliazione gesuana tra la ragione e la realtà: Cristo è veramente virtuoso, quando non è più contaminato dal mondo empirico, che, proprio per ciò, è rifiutato come possibile fine oggettuale morale. Nasce, di nuovo, la questione della positività storica che, incapace di costringere la volontà santa di Cristo, si insinua invece nella volontà dell'uomo, soggetta alla corruzione degli elementi sensibili.

Anche se Kant pensava di aver risolto questo problema con l'idealità archetipica di Cristo, la moralità della realtà è attuabile solo nella puntualità storica di Cristo, mentre chi non è suo contemporaneo corre, *a fortiori*, il pericolo di dover sottostare a una conciliazione tra realtà e ragione che annichilisce la sua stessa moralità. «L'intuizione rimane valida per tutti, accessibile a tutti, anche se la perfezione della condotta, riguardo alla giustizia suprema, appartiene a uno Solo»⁵³. Kant «ha riscoperto l'Idea Christi, il vero nervo della cristologia filosofica»⁵⁴, ma è rimasto vittima della dicotomia di Cristo, che pensava comunque conciliata; i suoi concetti cristologici diventano però tesoro per Hegel, che cercherà di mantenere unite l'individualità e l'universalità di Cristo.

⁴⁹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 4 (tr. it., p. 4).

⁵⁰ *Ivi*, p. 122 (tr. it., p. 148).

⁵¹ *CI*, p. 40.

⁵² *Ivi*, p. 39.

⁵³ *Ivi*, p. 37.

⁵⁴ *Ivi*, p. 12.

4. HEGEL E LA CRISTOLOGIA

La forza di Hegel consiste nell'aver considerato a fondo e fatto propria la serietà della morte di Dio ⁵⁵, in relazione, però, alla definizione di Cristo come filosofo perfetto, perché attua, come già Kant, l'identità di infinito e di finito. Questi due concetti sono messi a tema da Hegel soprattutto negli anni jenensi, a partire dallo scritto *Fede e sapere*, ma la loro genesi è rintracciabile nei lunghi e oscuri anni di formazione hegeliana. Tilliete tende a sottolineare una frattura ⁵⁶ tra la cristologia kantiana e il pensiero hegeliano, non sostenibile fino in fondo, se si considera la formazione di Hegel, impregnata di conoscenza kantiana; egli nota poi una discontinuità tra il periodo giovanile di Hegel e gli anni jenensi: questi sono il momento in cui «l'idea di Cristo è quindi il seme destinato a crescere e svilupparsi in sistema. La Croce che simboleggia la morte e la trasfigurazione diventa l'asse della totalità» ⁵⁷.

Durante i lunghi mesi bernesi, Hegel aveva elaborato una cristologia filosofica e utilizzato i concetti morali kantiani, radicalizzando, però, la costituzione empirica e concreta di Cristo, quasi fosse il soggetto morale, dominato dal primato pratico; Tilliete ridimensiona questo progetto hegeliano, che poneva le basi per ripensare il problema della positività e la possibilità di un assoluto concreto, e si limita a considerare la *Vita di Gesù* come un «centone evangelico purgato, del quale più di una correzione traspira piattezza e filisteismo» ⁵⁸. Inoltre, Tilliete nota come rimanga estranea agli scritti giovanili di Hegel, forse per l'influenza del formalismo kantiano, l'aspetto davvero rilevante, del mondo storico; la realtà è cioè vista «come se il Cristianesimo "oggettivo" fosse funesto» ⁵⁹. Ciò non inficia comunque l'individualità, in Cristo, dell'universale.

Se, però, si rimanesse fermi a questi primi concetti, si correrebbe il rischio di riprodurre la contraddizione kantiana tra la santità di Cristo, causata dalla sua perfetta adesione alla legge morale, e la sua necessaria direzione empirica; tale contrasto culminava, come si è visto, nella chiusura di Cristo nella sua universalità formale. Il punto di svolta per la cristologia hegeliana è, allora, l'assunzione speculativa del reale: «lungi dal restare come un caput mortuum fuori dal campo dello spirito vivente, la realtà è inculcata nel movimento di questa filosofia concreta, ed essa vi si introduce mediante le membra di morte dell'intelletto» ⁶⁰. La negatività della realtà, che annichilisce in Kant la purezza della virtù di Cristo e si conclude con la definitiva separazio-

⁵⁵ FDC, p. 141.

⁵⁶ Cf CI, pp. 41ss.

⁵⁷ CF, p. 116.

⁵⁸ *Ivi*, p. 117.

⁵⁹ CDF, p. 141.

⁶⁰ CF, p. 117.

ne dell'ideale e del reale, è ora parte integrante della filosofia hegeliana; ma la sua matrice è la meditazione speculativa della morte di Cristo, che permette un mutamento di prospettiva nella considerazione della realtà.

Se infatti Cristo è il punto d'incontro del finito e dell'infinito, ciò sarebbe dato, come già in Kant, nella sua determinazione storica puntuale: tutto ciò che fosse al di là di questa immediatezza dovrebbe subire l'autorità eterna della conciliazione, trasformandosi, proprio per ciò, in oggettività irriducibile e autoritaria, rischi ampiamente evitati da Hegel, fin dagli scritti giovanili. Con la morte di Cristo, la realtà rimane priva dell'universale e succuba dell'unità comunque conseguita; si tratta, allora, di far propria la separazione di Cristo dalla realtà, ma, nello stesso tempo, di mostrare come la negatività accettata porti a una nuova identità concreta di universale e di particolare, che contenga, in modo mediato, senza più pericolo di positività, la totalità della realtà.

Queste sono, in prospettiva, le acquisizioni speculative della cristologia hegeliana, implicite nella riflessione di Tilliet; la filosofia hegeliana si determina, allora, come comprensione del *Verbum crucis* paolino, da cui la cristologia filosofica di Tilliet aveva preso le mosse. Il luogo privilegiato che introduce alla fondazione cristologica del sistema, come suo vero cardine, è quel passo di *Fede e sapere*, dedicato al Venerdì santo del sapere speculativo, che si arrende di fronte alla negatività del reale: «Così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta e con ciò la passione assoluta o il Venerdì santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio»⁶¹.

È però vero che la morte e la sofferenza del Venerdì santo consentono la formazione di una totalità conclusa di universale e di particolare, in cui la negatività, l'oggettività è presente ma conciliata con la soggettività; in altri termini, se la separazione intellettuale dalla realtà è il momento dell'infelicità e della morte, la formazione dell'assoluto concreto, mercé l'intelletto, è la Pasqua di Risurrezione: «È solo da questa durezza - poiché il carattere più sereno, più superficiale e più singolare sia delle filosofie dogmatiche che della religione naturale deve scomparire - che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare»⁶².

L'intero sistema hegeliano è una cristologia filosofica, sia nel riconoscimento del suo nucleo fondamentale, la dialettica intellettuale di soggetto e di oggetto, sia nella sua conclusione ultima. Non è un caso quindi che Tilliet presti così tanta attenzione alla *Fenomenologia dello spirito*: essa è il testo hegeliano dove si può me-

⁶¹ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, pp. 414- 415 (tr. it. pp. 252- 253).

⁶² *Ibidem*.

glio cogliere, sia l'infelicità della negazione, sia il suo esito ottimistico, che sfocia nel raggiungimento del concetto di spirito. Nelle pagine della sezione della religione, Tilliete vede all'opera, nella figura fenomenologica della religione rivelata, una peculiare comprensione del mistero di Cristo, in cui si riflette, come avviene, del resto, per ogni momento, l'intero movimento della coscienza e dello spirito.

Riprendendo riflessioni condotte a termine negli anni giovanili, in cui Hegel, per contrastare il pericolo di positività offerto dalla filosofia kantiana, cerca di radicalizzare il primato pratico⁶³ e lo lega così alla finalità concreta della coscienza storica, si preoccupa ora di mostrare come la separazione di Cristo dal mondo, con la morte, restituisca Cristo stesso alla comunità dei fedeli. «L'uomo divino o il Dio uomo, morto, è in sé l'autocoscienza universale; ciò egli deve darsi per questa autocoscienza»⁶⁴. Da questa citazione, che Tilliete fa di Hegel, ben si capisce che la morte di Cristo produce la sua assoluta libertà, che ritorna a tutti gli uomini, contemporanei e successivi, per essere privata della sua immediatezza data: «L'immediatezza (individualità) della manifestazione dell'essere divino, dell'Emmanuele, contenuto semplice della religione assoluta, riceve la sua verità dallo spirito della comunità di cui rappresenta la sostanza o l'in sé»⁶⁵.

Hegel interpreta dunque l'Incarnazione e la morte di Cristo, insieme all'impor-si della Chiesa, che deve, secondo Tilliete, non solo rappresentare, ma, addirittura, conferire sostanza mediata a Cristo. Avviene, cioè, un duplice movimento: con l'Incarnazione, Cristo è la sostanza della comunità concreta, mentre, con la sua morte, si sottrae alla Chiesa che, tuttavia, fa esperienza di questa lacerazione e ridona, attraverso sé, sostanza a Cristo; la Chiesa è così davvero tutt'uno con il corpo sostanziale di Cristo: «La Chiesa: mediante la comunità, lo Spirito ritorna a sé, passa nell'autocoscienza come tale e abbandona la rappresentazione»⁶⁶.

Come si vede, è lo stesso principio dialettico che presiede all'intero svolgimento della Fenomenologia dello spirito, determinato nella sua «Prefazione» e nella sua «Introduzione», là dove si designa la fenomenologia come la scissione dello spirito che si dà a conoscere grazie all'esperienza, a un tempo, gnoseologica e spirituale della coscienza, fino a raggiungere il sapere assoluto: «La storia di Cristo è conforme all'Idea, la biografia di Cristo è la testimonianza esteriore dell'Idea eterna, l'Idea immanente attesta Cristo»⁶⁷.

⁶³ Cf ad esempio su questo punto il saggio di C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in Aa. Vv., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. VERRA, Prismi, Napoli 1981.

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. W. BONSIEPEN und R. HEEDE, in *Hegels Gesammelte Werke*, Bd. IX, p. 414 (tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. DE NEGRI, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960, II, p. 276).

⁶⁵ CDF, p. 146.

⁶⁶ *Ivi*, p. 147.

⁶⁷ *Ibidem*.

Hegel «ha voluto comprendere la religione cristiana e non sostituirla»⁶⁸; nel far questo, egli ha considerato Cristo come realizzazione piena dell'identità di ideale e di reale, ritrovando, nella sua Incarnazione, nella sua morte e nella sua determinazione da parte della comunità, il modello del movimento dialettico dello spirito; Cristo e la Chiesa sono quindi esempi di un agire gnoseologico e ontologico, vera cifra del percorso fenomenologico hegeliano, che consente la formazione dell'intero sistema hegeliano.

5. CENNI CONCLUSIVI

Si sono seguite fin qui le linee fondamentali della cristologia filosofica di Tilliet, sforzandoci di mettere in luce, sia l'originalità teoretica sia la novità interpretativa storiografica; si sono privilegiati, in ciò, alcuni aspetti del suo pensiero, con la consapevolezza di aver limitato, in parte, la sua ricchezza; premeva comunque indicare la novità speculativa di Tilliet e il suo peculiare contributo per la formazione di una metafisica cristiana, che facesse propri i punti di vista della filosofia moderna. Proprio per questo, si è preferito dedicare molta attenzione alla filosofia di Kant e di Hegel e, di questi, soprattutto all'aspetto sistematico, a cui introduce la *Fenomenologia dello spirito*, più che alle *Lezioni di filosofia della religione*, pur così ben trattate da Tilliet.

Tilliet conclude, dunque, il suo lungo e affascinante percorso, esortando considerare Cristo come persona storica, costitutiva della filosofia: «È inevitabile che la pietra angolare della storia sia anche la pietra angolare vivente della filosofia»⁶⁹; ma, ancora una volta, la filosofia non può rinunciare a essere comprensione concettuale della realtà: la filosofia esige ed erige «non il Cristo policromo dei miti e della cultura (la *Christusmythe* di Hölderlin e Drews), ma il Cristo austero del pensiero»⁷⁰.

La cristologia filosofica diventa, allora, intesa nel senso forte di Tilliet, la possibilità di formazione di una metafisica, che tenga conto dei progressi e dei concetti tipici della filosofia moderna, non rinunciando, però, a essere pienamente cristiana. Proprio questo ha insegnato il pensiero di Kant e di Hegel: «Il kantismo può essere salutato come una filosofia cristiana dal momento che limita il sapere per far posto alla fede, morale e da ultimo religiosa»⁷¹; ma si deve abbandonare il pericolo di una chiusura nella formalità trascendentale, che tuttavia permane nel criticismo e che li-

⁶⁸ *Ivi*, p. 164.

⁶⁹ *CF*, p. 28.

⁷⁰ *Ivi*, p. 295.

⁷¹ *Ivi*, p. 58.

mita la possibilità di conoscenza di Dio, grazie a Cristo. Hegel supera questa difficoltà; la sua filosofia «è una grandiosa filosofia cristiana, la riconciliazione compiuta tra la filosofia e la religione»⁷². La cristologia filosofica hegeliana, erede e interprete del criticismo, è occasione di costruzione dell'intero sistema hegeliano, come ispirazione dell'identità di gnoseologia e di ontologia.

Il segreto della filosofia hegeliana, come autentica filosofia cristiana risiede, allora, in quelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel sostiene con forza la possibilità di conoscenza dell'assoluto⁷³; ma ciò è permesso dalla presenza del mistero di Cristo, concettualmente compreso.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 53ss (tr. it., I, p. 65ss).

Riassunto. La cristologia filosofica proposta da Xavier Tilliette è assai rilevante, da molteplici punti di vista; innanzitutto egli intende, per cristologia filosofica, non la semplice presenza della figura di Cristo nel pensiero dei vari filosofi, moderni e contemporanei, bensì la compenetrazione di filosofia e di Cristo, in modo tale che Egli permetta la stessa determinazione dello statuto scientifico e problematico della filosofia. La persona di Cristo offre alla filosofia un esempio di posizione e di risoluzione di problemi filosofici, primi fra tutti quello della relazione tra infinito e finito, tra l'universale e il particolare; la cristologia vivifica così la filosofia stessa, che si presenta come nelle prime comunità cristiane, secondo la testimonianza di Paolo (1Cor 1,22-23), aggiungendo però la ricchezza, la complicazione teoretica e la peculiarità della filosofia moderna. Ciò consente la possibilità di una filosofia *ipso facto* cristiana, proprio perché cristologia, e il ribaltamento di alcuni luoghi comuni storiografici, primo fra tutti l'incompatibilità assoluta tra il sistema kantiano, l'idealismo tedesco e il Cristianesimo, tesi discussa grazie alla sua profonda conoscenza storico-filosofica.

Summary. The philosophic christology proposed by Xavier Tilliette is quite relevant, out of several points of view; first of all, for philosophic christology he doesn't intend the simple presence of Christ's figure in the thought of various modern and contemporaneous philosophers, but compenetration of philosophy and of Christ, in such a way that He permits the same determination of the scientific and problematic statute of philosophy. The person of Christ offers to philosophy an example of position and resolution of philosophic problems, in first place that of relation between the infinite and the finished, the universal and the

particular; christology vivifies thus the same philosophy, which is the same as in the first christian communities, according to Paul's deposition (1Cor 1,22-23), adding however the richness, the theoretical complication and the peculiarity of modern philosophy. That provides the possibility of an *ipso facto* christian philosophy, just because christology, and the upsetting of some historiographic commonplaces, first of all the absolute incompatibility between Kant's system, German idealism and Christianity, the thesis being discussed thanks to his profound historical-philosophic knowledge.

Inhaltsgabe. Die philosophische Christologie von Xavier Tilliette ist sehr wichtig: vor allem, weil es dem Autor nicht nur um eine bloße Gegenwart der Gestalt Christi im Denken der verschiedenen modernen und zeitgenössischen Philosophen geht, sondern um die gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Christus, so daß die gleiche Bestimmung möglich ist für die wissenschaftliche Stellung der Philosophie. Die Person Christi bietet der Philosophie ein Beispiel an, philosophische Probleme zu lösen, vor allem jene des Verhältnisses zwischen Begrenztem und Unbegrenztem sowie zwischen Allgemeinem und Einzelem. Die Christologie belebt so die Philosophie selbst, die sich wie in den ersten christlichen Gemeinschaften vorstellt, gemäß dem Zeugnis des Paulus (1 Kor 1,22-23). Hinzugefügt wird jedoch der Reichtum, die theoretische Verfeinerung und Eigenheit der modernen Philosophie. Dies bringt mit sich die Möglichkeit einer Philosophie, die *ipso facto* christlich ist, eben weil sie Christologie ist. Eine weitere Folge ist das Umkippen einiger historiographischer Gemeinplätze, vor allem die absolute Unvereinbarkeit zwischen dem System Kants, dem Deutschen Idealismus und dem Christentum.