re chiaro se questa lotta debba essere solo contro il male o non anche contro il bene, al fine di provocare l'antitesi dialettica bene-male, destinata ad essere superata nella sintesi bene-male, nel quale il male è "perdonato", è "tolto" (aufgehoben) e sublimato, ed appare come bene.

452. 3. Per Tommaso il male, per quanto di fatto abbia tanta parte nella storia dell'uomo, di per sé non è necessario né all'uomo né tanto meno a Dio; non è necessario né all'essere né al divenire; né alla materia né allo spirito, ma è semplicemente contingente. Dio avrebbe potuto, se avesse voluto, creare e governare un mondo nel quale il male, di fatto, non sarebbe esistito. Egli ha solo permesso il male per ricavare da esso un bene (la vita soprannaturale in Cristo), che non sarebbe esistito se il peccato non ci fosse stato. Permettendo il male, Dio ha voluto mostrarci meglio la sua bontà e la sua onnipotenza. Il male, nell'attuale storia dell'uomo, è una necessità di fatto, non di diritto. Nella situazione attuale il male non può essere evitato, ma può e deve servire al bene e può essere vinto.

453. Se il male può essere in qualche modo ricondotto a Dio per riconoscere Dio come centro-nificatore di tutte le cose e come Signore dell'universo (l'aspetto giusto del monismo di Hegel, di Bruno e di Böhme), questa "riconduzione" è da intendersi nel senso che Dio sottomette anche il male al bene. Tommaso ci ricorda che la storia della salvezza dovrà concludersi in un'"era dello Spirito Santo" - la resurrezione dei morti e la pienezza finale del Regno di Dio e della Chiesa -, nella quale i giusti saranno totalmente liberati dal male di colpa e di pena, mentre resterà la pena eterna degli uomini dannati e degli spiriti ribelli. E comunque, sia in terra come negli inferi, il male di colpa sarà totalmente cancellato.

CAP. IV - L'INCARNAZIONE

1. Caratteri generali della cristologia hegeliana

454. L'interesse per Cristo è costante in tutta la storia del pensiero hegeliano, dagli scritti giovanili fino a quelli della maturità. Tale interesse è strettamente connesso con quello per il mistero trinitario, che in qualche modo domina su quello cristologico, secondo il dato della fede cristiana, che del resto Hegel condivide nella sua forma luterana. La "sacra triplicità", infatti - per riprendere un'espressione che Hegel toglie appunto da Böhme - è alla base di tutto il sistema hegeliano, sia dal punto di vista del contenuto, sia da quello del metodo: nella versione filosofica, infatti, questa triplicità non è altro che la dialettica.

455. Il Dio di Hegel, pertanto, è il Dio trinitario della religione cristiana; e il primo riflesso della divina triplicità si ha per Hegel nella storia della salvezza o, come lui la chiama, la "storia di Dio", per la quale, riprendendo uno schema di Proclo scottato anche da S. Tommaso, la Trinità agisce nel mondo e nella storia mediante il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione del Logos secondo uno schema triadico, che comporta come primo momento il permanere del Figlio nel Padre, come secondo l'uscita del Figlio e il suo ingresso nel mondo (Incarnazione e Redenzione), e come terzo

il ritorno del Figlio al Padre (Ascensione e Sessione alla destra del Padre) e la presenza dello Spirito nella Chiesa e nel mondo fino alla consumazione della storia come età dello Spirito assoluto.

456. Il monismo (Dio uno), la dualità (l'Incarnazione) e la triade (divina Trinità) sono al cuore della filosofia hegeliana, che in questo senso si potrebbe definire "filosofia cristiana", anche se Hegel non usa mai questo appellativo per la sua filosofia, preferendo chiamarla "filosofia speculativa". Indubbiamente può sorprendere come Hegel intenda fare oggetto della filosofia, che è sapere della ragione, sapere dimostrativo basato sull'esperienza e sui principi della ragione, dei contenuti i quali - osserverebbe S. Tommaso - sono per sé infinitamente superiori alla limitata capacità della ragione umana, seppure illuminata dalla divina rivelazione.

457. Ma Hegel parte da un concetto di filosofia non come semplice sapere umano e finito, ma come possesso dello stesso Sapere assoluto, possesso della Sapienza e del Pensiero di Dio, come possesso dell'Infinito e come presenza di questo Sapere o questo Concetto divino - il Logos, Cristo - nella mente del filosofo. Così per Hegel, quando il "filosofo" pensa, è Dio stesso che pensa in lui e pensa Dio stesso come Monotriside e come sintesi di finite (uomo) ed Infinito (Dio), come Dio nella storia e come storia di Dio. Dunque per Hegel la filosofia, nel suo massimo compito che è la conoscenza di Dio o dell'Assoluto o dell'Idea o dello Spirito, coincide con ciò che per la tradizione cristiana è non solo la teologia, ma, a quanto sembra, la stessa visione beatifica e addirittura la scienza divina. Non peraltro la scienza divina nella sua purezza trascendente, ma in composizione dialettica con il sapere umano storico, mutevole e finito, e quindi "autolimitantesi" in questo sapere, mentre questi a sua volta si autotrascende e si infinitizza "elevandosi" nel sapere infinito di Dio.

458. Come abbiamo già visto, per Hegel la verità e il sapere su Dio, che egli, a quanto pare, preferisce chiamare "Spirito", "Idea" e "Assoluto" non è dato tanto dalle credenze e dai dogmi ufficiali delle Chiese cristiane, quanto piuttosto dal concetto, dalla ragione e dalla filosofia speculativa. Il contenuto teologico, trinitario e cristologico che la fede cristiana accetta appunto per fede, cioè senza rendersene ragione, senza vederne la necessità, senza quindi elevarlo a scienza e coscienza, ma considerandolo come mero dato di fatto, come mero effetto della volontà divina, nella forma della "rappresentazione", della figura e del sentimento, ebbene questi contenuti teologico, trinitario e cristologico, secondo Hegel, viene pienamente chiarite, palesate e dimostrato dal sillogismo della "filosofia speculativa", nella quale opera una "ragione", che non è semplice ragione umana finita - anche se questa è presente - ma è soprattutto ragione come "ispirazione divina", come presenza del divino nell'uomo, come Ragione stessa di Dio immanente all'uomo fattosi uno con questa Ragione.

459. Per dire tutto con una semplice espressione - questo è ciò che Tommaso osserverebbe - Hegel pretende di dimostrare con la ragione le verità della fede cristiana, e quindi, nella fattispecie, le verità soprannaturali

←
a dualità
superiore

della cristologia. E questo perchè egli pensa - ecco la solita mancanza di analogia - che l'uomo possa pensare con la medesima e identica Ragione di Dio, che possa avere lo stesso ed identico Pensiero di Dio, senza del quale l'uomo non sarebbe pienamente uomo, non compirebbe fino in fondo il suo destino, ma al contrario sarebbe un nulla, sarebbe empio ed ateo, negatore di Dio per affermare se stesso come assoluto. Per l'umanesimo hegeliano non ci sono vie di mezzo: l'uomo o è un dio o è un demone, e a volte pare che sia l'uno e l'altro nel medesimo tempo: questo è il meccanismo della dialettica!

460. Da queste premesse viene che la filosofia, per Hegel, conosce meglio la verità su Dio di quanto sia narrato in forma figurata e rappresentativa nella Sacra Scrittura, sia insegnate da Cristo nei Vangeli o dalla Chiesa nei dogmi e nei concili. Solo la filosofia, infatti, per Hegel, mediante la luce definitiva ed insuperabile del pensiero, del concetto e della ragione, sa dire e spiegare chiaramente ciò che è detto e narrato da questi documenti e tradizioni religiosi. Solo la filosofia sa esprimerlo nel modo migliore, assoluto e perfetto e manifestare in pienezza quella verità divina che si trova in quei documenti e in quelle tradizioni. I misteri della Trinità, della cristologia, dei sacramenti, della Chiesa e delle pratiche culturali della religione cristiana, non sono per Hegel che delle forme ingenue, aneddotiche e figurative, adatte alla gente semplice ed al popolo, per esprimere quelle verità assolute ed eterne su Dio e sul suo rapporto con l'uomo e col mondo che solo la filosofia speculativa, mediante la dialettica, può comprendere e mostrare nella loro necessità.

461. Da tutto ciò sorge un curioso paradosso, che intende giustificare il fatto che più della metà di questo corso sia dedicato alla trattazione di temi ed argomenti hegeliani nei quali il nome di Cristo non compare mai o quasi. Mi spiego. Qual è questo paradosso? Il fatto che, dal punto di vista hegeliano, la vera e profonda cristologia, il significato ultimo della cristologia non si trovano nell'approfondimento delle dottrine e dei dogmi espliciti della Bibbia e delle Chiese, non si trovano nella dottrina religiosa cristiana tradizionale, ma si trovano nei termini, nei concetti e nei ragionamenti della dialettica e della "filosofia speculativa".

462. Per questo, dando tanto spazio, nella prima parte del corso (i primi tre capitoli) ad una serie di temi non direttamente attinenti alla cristologia, io ho pensato - mettendomi dal punto di vista hegeliano - di non essere fuori tema, ma anzi di trattarle in profondità, mentre adesso che ci accingiamo a trattare la cristologia esplicita di Hegel, dove egli usa il linguaggio tradizionale della Bibbia e delle Chiese, potremmo dire - e qui sta il paradosso - che, sempre dal punto di vista di Hegel, ci allontaniamo dal vero centro speculativo della cristologia per trattarla in forma immaginosa, ingenua e metaforica, secondo il linguaggio inadeguato della "rappresentazione" o, per usare un'espressione di Bruno Forte, della "teologia narrativa".

463. Questa pretesa di raggiungere una conoscenza del mistero divino, trinitario e cristologico superiore e definitiva, al di sopra della dottrina dogmatica della Chiesa e del suo Magistero, nasconde - direbbe Tommaso - sotto l'apparente umiltà di chi vuol solo ascoltare la "Ragione divina" e lo "Spirito assoluto", la grande, intollerabile presunzione di poter giudicare con la propria ragione (poichè di questo, alla fine, si tratta) i misteri soprannaturali della fede cristiana, e di sapere su Dio, quindi, più e meglio di quanto Cristo stesso, nei Vangeli, e la Chiesa stessa, nelle sue definizioni dogmatiche, non sappiano.

464. Questo metodo - direbbe ancora Tommaso - è il metodo caratteristico dell'eresia, la quale nasce non da una fede vera e sincera, ma dalla pretesa di operare una "scelta" (àiresis, eresia), nelle dottrine religiose proposte dalla Scrittura e dalla Chiesa, scegliendo solo quelle che appaiono vere alla propria ragione (fatta eventualmente passare per "Ragione divina"); mentre la fede vera e sincera prescriverebbe, al contrario, di non operare alcuna "scelta", ma di accogliere integralmente - appunto con fede - tutto quanto troviamo sulle labbra del divino Maestro, e che ci è riportato dai Vangeli, dal Nuovo Testamento ed è infallibilmente interpretato dal Magistero della Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo. E questo metodo proprio dell'eresia è peraltro anche il metodo proprio di ogni forma di gnosticismo, come ho già accennato in precedenza.

2. La generazione del Figlio

465. Secondo Hegel, il parlare, a proposito di Dio, di un "generare" e di un "figlio", al quale corrisponde un "padre", risponde ad un modo infantile e inadeguato di esprimersi - il linguaggio della "rappresentazione" -, mentre i termini propri che occorrerebbe usare, sono quelli relativi ai momenti della dialettica, dei quali ho trattato abbondantemente nei capitoli precedenti. Il linguaggio della rappresentazione, tuttavia, per Hegel, ha una sua funzione: serve per coloro che non riescono ad elevarsi al linguaggio filosofico, mentre d'altra parte non si tratta di un linguaggio falso, giacchè il contenuto è in fondo quella Verità assoluta che il concetto speculativo riesce a cogliere ed a mostrare svelatamente.

466. Dice a tal riguardo Hegel: "La rappresentazione ha sempre figurezioni più o meno sensibili; essa si trova tra la sensazione immediata, sensibile, e il pensiero propriamente detto. ... La rappresentazione si serve perciò facilmente di espressioni figurate, analogie o modi indeterminati (l'analogia confinata al mondo della rappresentazione!); una simile rappresentazione è per esempio la generazione del Figlio dall'eternità. Qui ancora si trova il pensiero generale della negatività assoluta nella forma del sensibile" (FR, I, 325) (Ecco cosa significa speculativamente il Figlio di Dio incarnato: la negatività assoluta nella forma del sensibile!).

467. Per S. Tommaso il parlare di "generazione" in Dio indubbiamente va preso in senso analogico: ma ciò non vuol dire che si tratti di una espressione meramente metaforica, appartenente al mondo della "rappresen-

tazione"; Tommaso tuttavia può dir questo in quanto sottopone il concetto di generazione ad una rigorosa operazione di rielaborazione semantica, ce si da consentirgli di poter prescindere dalla sua naturale connotazione biologistica, e di assumere un senso più lato, applicabile - come è necessario per il mondo divino - al mondo del puro spirito. Per questo Tommaso, sulla scorta della teologia giovannea del Logos (come poi del resto fa anche Hegel), spiega l'idea trinitaria della "generazione" appunto facendo riferimento, per analogia, alla produzione del concetto (verbum mentis) da parte dell'intelletto, come già S. Agostino aveva suggerito (cf le mie dispense Temi di teologia tomista, STAB Bologna 1993, lezioni I-II).

468. Adattando il concetto di generazione alla vita dello spirito mediante l'accezione analogica del medesimo concetto, Tommaso, proprio in forza di questa analogia di proporzionalità propria, può affermare che la generazione in Dio dev'essere affermata non in senso metaforico, ma in senso proprio o - come si esprimerebbe Hegel - in forza del "concetto" e del "pensiero speculativo": ma Hegel non giunge a questo appunto perché gli manca il metodo dell'analogia trascendentale. Tommaso, invece, dal canto suo, in forza dell'operazione predetta, può dire con fondamento di causa, che Cristo è Figlio di Dio non dal punto di vista della semplice rappresentazione o in senso figurato, ma in senso proprio: Cristo è veramente e propriamente Figlio di Dio, senza che ciò ovviamente debba farci cadere in concezioni meschinamente o risibilmente biologistiche-sessuali della divinità.

469. La preoccupazione hegeliana di parlare di Dio in un modo elevato e spirituale è giustissima in se stessa; l'errore di Hegel è la pretesa gnostica e presuntuosa di voler stabilire a proprio arbitrio la purezza di tale linguaggio, senza tener conto delle indicazioni che derivano dal millenario patrimonio dogmatico della cristianità, che sorge da una preoccupazione non inferiore a quella di Hegel di usare appunto, nel parlare di Dio e dei misteri della fede, un linguaggio consono alla dignità del contenuto. Infatti la distinzione fra nozioni proprie e nozioni metaforiche relativamente ai contenuti della divina rivelazione, ci è fornita dalla medesima rivelazione, per cui, al fine di chiarire veramente questi contenuti - come è compito del teologo e qui del cristologo - occorre scoprire con la massima esattezza possibile le intenzioni della stessa dottrina rivelata sia in se stessa, in quanto testo della Sacra Scrittura, sia nell'interpretazione autorevole del Magistero della Chiesa. Indubbiamente è comprensibile che nel protestante Hegel manchi il contributo che viene dal Magistero, ma ciò non impedisce per nulla il dovere, da parte nostra, di rilevare, nel pensiero hegeliano, l'oggettività della grave lacuna che sorge appunto dalla mancanza di quel contributo.

470. Come abbiamo già visto, Hegel pone il mistero trinitario in relazione al rapporto logico dei concetti, per cui alla figura del Padre corrisponde il momento dell'universalità, a quella del Figlio il momento della particolarità e a quello dello Spirito la singolarità, sicché, come abbiamo già visto, il farsi e divenire di Dio appare in Hegel come un passaggio graduale dalla più ampia astrazione (l'universalità) alla più densa

*ogni cosa è mortale univ
Padre è universale part.
Figlio è mortale sing.*

Padre - Figlio - Spirito
Dio - Uomo - Cristo
Infinito - Finito - 135 -

e determinata concretizzazione (singolarità).

471. Per quanto riguarda il Padre come generatore del Figlio e spiratore dello Spirito, dice Hegel: "Nel momento dell'universalità" (il Padre), - nella sfera del pensiero puro e dell'elemento astratto dell'Essenza - lo Spirito assoluto" (non lo Spirito Santo ma semplicemente Dio come spirito) "è dapprima ciò che è presupposto, ma che non resta chiuso" ("bonum est diffusivum sui"), "anzi è, come potenza sostanziale, nella determinazione riflessiva della causalità, creatore del cielo e della terra; ma in questa sfera eterna produce soltanto se stesso" (Deum de Deo) "come suo Figlio, col quale, da lui distinto, resta in identità originaria" (un solo Dio); "così come la determinazione per la quale" (il Figlio) "è distinto dall'Essenza universale" (il Padre), "si supera eternamente e, con questa mediazione della mediazione che si supera" (lo Spirito Santo), "la prima Sostanza" (Dio) "è essenzialmente individualità concreta e soggettività: - è lo Spirito" (E, 512-513). Così per Hegel le processioni divine corrispondono ed esprimono lo stesso farsi o divenire di Dio; Dio diviene Dio generando il Figlio e spirando lo Spirito: solo quando lo Spirito è spirato, Dio è veramente Dio. Prima delle processioni divine, quindi, la natura divina, per Hegel, è in certo modo imperfetta ed incompleta: le manca la "concretezza" dello Spirito.

472. Per quanto riguarda la generazione del Figlio, "nel momento della particolarità - dice Hegel (E, 513) - del giudizio, questa Essenza concreta ed eterna" (il Padre) "è ciò che vien presupposto" (siamo qui ancora al livello del realismo, che ammette un essere presupposto, trascendente e indipendente dal pensiero; ma quando giunge lo Spirito, sorge l'idealismo, per il quale Dio non è più un Dio astratto e trascendente, ma è immanente come infinita Autocoscienza dello Spirito); "e il suo movimento è la creazione del mondo fenomenico, è il rompersi del momento eterno della Mediazione, dell'unico Figlio, nel contrasto indipendente, costituito, da un lato, dal cielo e dalla terra, dalla natura elementare e concreta; e, dall'altro lato, dallo spirito come quello che sta in relazione con la natura, e quindi dallo spirito finito (l'uomo), "il quale, essendo l'estremo della negatività che è in sé" (Dio nega totalmente se stesso nell'uomo peccatore), "si fa indipendente come malvagità; ed è un tale estremo in forza della sua relazione verso una natura che gli sta di fronte" (occasione di peccato) "e mediante la sua propria naturalità" (libero arbitrio), "posta per tal modo. In questa natura esse" (l'uomo) "sta insieme come pensiero rivolto all'Eterno, ma che con l'Eterno si trova in relazione esterna" (coscienza infelice).

473. Il "momento eterno della Mediazione", cioè la generazione del Figlio, viene "rotto", cioè viene turbato dal "contrasto indipendente", ossia dal peccato dell'uomo, che trasforma la semplice alienazione (Entfremdung) come Mediazione - l'umanità innocente - in estraneazione (Entfremdung), che porta fino in fondo il processo di alienazione come negazione assoluta: il peccato e la "morte di Dio". Al peccato segue il ri-

torno dell'uomo a Dio ("pensiero rivolto all'Eterno"), ma inizialmente in una condizione di separazione da Dio, visto come un "al di là" ("relazione esterna"), corrispondente al regime dell'Antico Testamento.

474. Per quanto riguarda il modo col quale Hegel concepisce il rapporto intratrinitario del Figlio con lo Spirito Santo, può valere questo passo: "Se noi diciamo che lo Spirito è l'assoluta riflessione in sé attraverso la sua differenziazione assoluta, l'amore in quanto sentimento, il sapere in quanto spirito, allora è compreso come l'Uno in tre persone: il Padre, il Figlio e questa differenza nella loro unità, come Spirito. Bisogna inoltre notare che in questa verità è posto il rapporto dell'uomo a questa verità stessa. Poiché lo Spirito si oppone come il proprio Altro a se stesso, ed è il ritorno, da questa differenza, a se stesso" (per Hegel l'autocoscienza è il vertice della pienezza, che giunge alla fine; per questo egli pone l'autocoscienza non nel Figlio, come fa Tommaso, ma nello Spirito, che è appunto il termine del processo trinitario. Per Tommaso, invece, che non pone una gradazione ontologica nelle divine persone, il vertice della perfezione è l'actus essendi, che è comune alle tre persone). "L'Altro, raggiunto nell'Idea pura" (= il Padre), "è il Figlio di Dio, ma quest'Altro, nella sua particolarizzazione" (= incarnazione), "è il mondo, la natura e lo spirito finito" (= l'uomo); "lo spirito finito è dunque posto esso stesso come momento di Dio. Così l'uomo è compreso nel concetto di Dio e questo fatto di esservi compreso si può esprimere in questa forma, che l'unità dell'uomo e di Dio è posta nella religione cristiana" (per Hegel non solo Cristo è Dio, ma anche Dio è Cristo: senza l'umanità di Cristo, anzi senza l'umanità in generale, Dio, per Hegel, non è Dio: Dio per lui è essenzialmente un Dio incarnato, un Dio "fatto storia") (PS, II, 107).

475. Per quanto riguarda le posizioni di S. Tommaso circa la struttura del mistero trinitario, possiamo fare le seguenti considerazioni. In primo luogo, Tommaso non collega la triade divina con quella procliana, come fa Hegel, ma con la triade agostiniana di esse-nesse-velle; e questo perché Tommaso riconosce che dal Padre non procede solo il Figlio, ma anche lo Spirito, per cui, come dall'esse della mente procede sia il nosse, ossia la conoscenza, che il velle, cioè la volontà, così Tommaso, come Agostino, collega il nosse col Figlio e il velle con lo Spirito, la cui prerogativa è quella di essere il Dono per eccellenza o Amore sussistente. Viceversa, in Hegel manca la processione dello Spirito dal Padre.

476. In secondo luogo si può osservare che, come ho già accennato, nella Trinità hegeliana si dà una prevalenza escatologica e perfetta dello Spirito, mentre nella Trinità tomista il primato, se di primato si può parlare, spetta al Padre, in quanto sorgente delle altre due persone e in quanto fine ultimo del cammino spirituale dell'uomo. Riprendendo soprattutto la teologia giovannea, Tommaso mostra come lo Spirito ha la funzione di condurre al Figlio e il Figlio ha la missione di condurre al Padre. L'azione dello Spirito, per Tommaso, ha indubbiamente una funzione perfetta nei confronti dell'agire del cristiano; ma questo agire, perfezionato dall'ispirazione e dalla mozione dello Spirito, ha poi a sua volta come

scopo ultimo, come ho detto, quello di condurre alla conoscenza del Padre. Invece in Hegel tutto si conduce con lo Spirito, e il Padre, Essenza astratta ed inizio del farsi di Dio, viene come superato nel momento della "realizzazione", che è il momento finale dello Spirito: così per Hegel la beatitudine dell'uomo non si presenta come visione del Padre ma come immanenza dello Spirito. L'avvento dello Spirito, certo, è la chiusura del circolo, è un ritorno all'inizio, e in tal senso un ritorno al Padre, ma più che unione dello Spirito col Padre, questo ritorno, a causa dell'accentuato monismo hegeliano, ha piuttosto l'aria di essere una sostituzione del Padre con lo Spirito. Non dobbiamo infatti dimenticare lo schema evoluzionistico hegeliano, per il quale la Trinità, per Hegel, non è tanto il darai di tre persone che restano fisse nella loro identità e distinzione; al contrario, la concezione hegeliana porta piuttosto a pensare un Padre che diventa, alienandosi, il Figlio, e il Figlio che diventa, alienandosi, lo Spirito, sicchè alla fine non resta che lo Spirito.

477. Da queste premesse viene per forza che per Hegel l'unica persona mediatrice è il Figlio: lo Spirito non svolge alcuna mediazione. In quanto è il compimento o momento finale del farsi di Dio: la mediazione che resta, per Hegel, è quella operata dal Figlio tra il Padre e lo Spirito, anche se è vero che Hegel, in un passo precedentemente citato, chiama lo Spirito "mediazione della mediazione", probabilmente rispetto all'uomo, in quanto lo Spirito media il conseguimento del Figlio, che a sua volta media la visione del Padre. Ma nel mistero trinitario come tale la mediazione dello Spirito come Amore intercorrente tra il Padre e il Figlio, in Hegel pare del tutto assente. E ciò forse perchè nello Hegel mature, come abbiamo visto, l'istanza dialettico-razionale prevale su quella dell'amore: resta così l'unica mediazione razionale (il Figlio) e scompare quella dell'amore (lo Spirito). O forse è meglio dire che l'amore si risolve tutte nel terzo momento, quello dello Spirito, che corrisponde alla piena immanenza di Dio nell'uomo ed all'età dello Spirito assoluto.

3. Essenza e significato dell'Incarnazione

478. Come la creazione, così l'Incarnazione, per Hegel, è il processo per il quale Dio da astratto diviene concreto, da immutabile diviene mutabile e storico, da trascendente ed estraneo all'uomo diviene immanente ed umano. L'Incarnazione implica la generazione del Figlio e la creazione del mondo, giacchè essa, con Cristo, è unità del divino e dell'umano. Hegel, a differenza di S. Tommaso, non distingue chiaramente il processo della creazione da quello della generazione. Nell'uno e nell'altro caso, per Hegel, si tratta di un "autoalienazione" di Dio, per la quale egli opone sé a se stesso, sicchè nell'uno e nell'altro caso si tratta sempre della posizione di un antitesi rispetto alla tesi iniziale (il Padre e l'Essenza astratta). La creazione viene così assimilata da Hegel alla generazione e quindi concepita in modo emanatistico - ciò è inevitabile.

lo Spirito
è un'Essenza
non
autitese

16.1

le in una mentalità univocata -.L'unica differenza fra creazione e generazione resta il fatto che mentre la prima si presenta come autofinitizzazione di Dio, la seconda mantiene l'infinità dell'antitesi, giacchè anche questa è Dio (Deum de Deo), mentre il creato costituisce lo spirito finito. Con la generazione Dio nega se stesso opponendo sé a sé; con la creazione limita se stesso, per cui non si nega in modo assoluto come nella generazione, ma in modo limitato, stabilendo l'opposizione fra sé come in finito e l'opposto a sé come finito. Il male, poi, per Hegel come per Tommaso, ha origine dallo spirito finito, anche se in Hegel, come abbiamo visto, può esser fatto risalire fino a Dio a causa dell'emanazionismo dialettico. La radicalità dell'opposizione dialettica, come negazione infinita, sorge dunque per Hegel sia dalla generazione, come negazione o "morte" di Dio, sia dalla creazione come peccato dell'uomo. Per Tommaso, invece, come abbiamo visto, il peccato ha origine solo dallo spirito finito, mentre parlare di "morte di Dio" (escluso il caso della communicatio idiomatum), per Tommaso non ha nessun senso: è una teoria che egli non prende neppure in considerazione, perchè ai suoi tempi non esisteva. Oggi invece occorre confutarla alla luce dei principi tomisti.

479. Per Hegel la religione cristiana è quella che ha compreso il processo dell'Autocoscienza divina. Tale processo, necessario alla natura divina, avviene infatti mediante l'Incarnazione, che è il mistero caratteristico del cristianesimo. Secondo Hegel infatti la riflessione dello spirito avviene necessariamente mediante una finitizzazione, per la quale il soggetto oppone a sé un oggetto, e questa opposizione richiede una distinzione la quale a sua volta implica una finitizzazione del soggetto e dell'oggetto: "Lo Spirito assoluto - dice Hegel (FR, I, 197) - diviene Spirito assoluto solo in quanto si conosce. Ma in tal modo egli è mediato" (ecco la necessità dell'Incarnazione) "solo dalla coscienza dello spirito finito" (umanità di Cristo), "giacchè egli deve finitizzarsi" (incarnarsi) "per divenire sapere di sé attraverso questa finitizzazione. Tuttavia, in questo modo, quando il divino, per essere Spirito, si finitizza nell'umano, cioè a dire nel conoscere" (opposizione di soggetto ed oggetto), "nella singola immediata coscienza, c'è un movimento ancora una volta che non è opera del singolo uomo, bensì in esso il singolo viene superato e la religione" (cristiana) "è la conoscenza che lo Spirito divino ha di sé attraverso la mediazione dello spirito finito".

480. L'Incarnazione per Hegel, è un processo logico ed esistenziale ad un tempo: l'aspetto logico è dato dalla differenziazione e dalla disuguaglianza del concetto, alle quali, nell'esistenza reale, corrisponde il momento della finitezza e della sofferenza, implicanti esse pure una differenza fra il finito e l'infinito, e fra l'essere (il dolore) e il dover essere (la felicità): "Lo Spirito - dice Hegel (FR, II, 346) - è il differenziarsi, il porre le differenze. ... La non conformità non può scomparire, altrimenti scomparirebbe il giudizio dello spirito, la sua vitalità. ... Il Figlio è l'Altro dal Padre, e l'alterità è la differenza, altrimenti non

ci sarebbe lo Spirito". Questa "alterità", come dice Hegel poco prima, corrisponde a ciò che nell'umanità di Cristo è "la finitezza, la debolezza, l'infermità della natura umana". Ma questa sofferenza esistenziale e questa di uguaglianza logica fra concetti, necessaria al giudizio, vengono a loro volta superate dal fatto che Cristo è Dio, uguale al Padre: "l'Altro è il Figlio di Dio, quindi è Dio", per cui "la determinazione dell'alterità non porta alcuna diminuzione" (alla divinità del Figlio). Vediamo allora qui sottesi gli ultimi due momenti del processo dialettico: il secondo - l'antitesi -, il momento della differenziazione, della negazione, della sofferenza e della morte; il terzo, il momento della sintesi, ovvero sia il recupero dell'identità iniziale, e quindi il momento della riconciliazione, della resurrezione e della beatitudine.

481. Il superamento della scissione, del male, della morte; il ritorno all'unità dalla differenziazione e dalla distinzione, significa però per Hegel anche il "superamento-toglimento" (Aufhebung) della finitessa e della umanità sensibile: "Lo Spirito - egli dice (FR, II, 338) - è nella differenziazione e nel ritorno, che noi abbiamo visto nell'Idea" (iniziale, come Padre; finale, come Spirito), "la quale contiene in realtà che l'unità della natura divina e dell'umana non ha solo importanza per la determinazione della natura umana, bensì, altrettanto e più, della divina. Poiché ogni differenza, ogni finitessa, è un momento, sia pure passaggero, cioè un momento appunto del processo della natura divina e questo si sviluppa, si dimostra perciò fondato anche in se stesso".

482. Qui appare una caratteristica della crisologia hegeliana, sulla quale torneremo parlando della resurrezione di Cristo; l'Incarnazione, per Hegel, non pare una forma insuperabile, ma, in quanto legata al "sensibile" (la materialità dell'umanità di Cristo), pare destinata ad essere "superata" come "momento passaggero" del divenire dello Spirito. Eppure per Hegel la pienezza dell'Idea, dello Spirito, sta appunto nella sua concretizzazione e nella sua storicizzazione. Questa aporia sembra legata al concetto stesso dell'Aufhebung, la negazione della negazione, che implica un "togliere" ed un "mantenere implicito" allo stesso tempo. Così per Hegel, come vedremo, Cristo non risorge materialmente, col suo corpo fisico individuale, ma "risorge" solo "come Spirito", nella comunità, risorge solo come spiritualmente presente nella Chiesa. Ma ciò non toglie che con la Redenzione, il sensibile e il mondano diventano manifestazione e concretizzazione dell'Assoluto.

483. Hegel ama descrivere l'Incarnazione con categorie logiche: così in essa si dà ad un tempo la "singolarizzazione" dell'"universale" (venuta di Cristo nel mondo) e l'"universalizzazione" del "singolare" (divinizzazione dell'uomo mediante Cristo): "Questa Soggettività" (-il Figlio), "questa potenza saggia, o saggezza potente in generale si particularizza. Questo grado è dunque abbassamento dell'universalità, individualità astratta della potenza infinita, abbassamento alla restrizione di una sfera di particolarità; d'altra parte però è in pari tempo legata con questo una elevazione dell'individualità limitata dal fine reale verso l'universa-

lità." (FR II, 104):

X 484. Caratteristica dello spirito, per Hegel, è quella di essere manifestazione e rivelazione. L'idea dello spirito è strettamente connessa con quella della verità, intesa come rivelazione (cf Heidegger). Per questo il Dio hegeliano non può non rivelarsi, altrimenti non sarebbe Dio, non sarebbe Spirito. Per questo il Dio di Hegel è essenzialmente un Dio che si pone in rapporto con lo spirito finite, un Dio che necessariamente si manifesta all'uomo e vive nell'uomo, perchè l'uomo viva in Dio. Questo allora significa, per Hegel, che l'Incarnazione, come condizione del manifestarsi di Dio all'uomo, è momento essenziale del divenire di Dio.

485. "Solo quando - dice infatti Hegel (FR, II, 132) - il dio (=Dio) "appare come questo individuo" (=umanità di Cristo) e rivela che lo spirito, il sapere soggettivo dello spirito come spirito, è la vera apparizione di Dio, solo allora la sensibilità diviene libera; vale a dire, la sensibilità non è più sposata al dio (=Dio), "ma si mostra inadeguata alla sua forma; la sensibilità, l'individualità immediata è messa in croce".

486. Siccome lo Spirito deve manifestarsi all'uomo e questi è anche sensibilità, ecco che lo Spirito deve apparire non solo allo spirito dell'uomo, ma anche ai suoi sensi: da qui la necessità dell'Incarnazione in un singolo uomo: tuttavia questa liberazione della sensibilità costa la croce di Cristo: poichè col peccato essa "non è più sposata a Dio, ma si mostra inadeguata alla sua forma", essa patisce sulla croce di Cristo proprio al fine di essere redenta e di risorgere nella libertà e in una rinnovata unità con Dio. "In questa conversione - continua infatti Hegel spiegando - poi si mostra anche che l'alienazione di Dio in forma umana" (la morte di Cristo in croce) "è solo un lato della vita divina, poichè questa alienazione, questa manifestazione è ripresa nell'Uno" (resurrezione), "che solo allora è Spirito per il pensiero e per la comunità".

487. L'Incarnazione è per Hegel ad un tempo processo logico e processo storico, perchè questo avviene logicamente e quello si esprime nella storia: "Il momento dell'oggettività divina sviluppata - egli dice (FR, II, 305) - è quello nel quale il divino giunge al suo più alto essere fuori di sé e, insieme, al suo punto di conversione, poichè la più grande estraneazione (crocifissione di Cristo), "il punto, la vetta estrema dell'esteriorizzazione" (che in campo logico corrisponde alla contraddizione), "è anche il momento del ritorno in sé" (la negazione nega se stessa, il male nega se stesso: ecco il potere del negativo). "Dal momento che la storia dell'idea divina nello spirito finite è questa, essa stessa ha immediatamente i due lati: essere la storia della coscienza finita, come essa si è particolarizzata secondo l'immediatezza" (aspetto umano dell'Incarnazione), "ed essere questa storia, in quanto oggetto per essa e cioè storia di Dio come essa è in e per sé" (aspetto divino dell'Incarnazione). "La necessità di tale storia è innanzitutto nell'idea divina, che Dio, come Spirito, è questo processo, i cui momenti stessi hanno la figura della completa realtà e con ciò hanno autocoscienza finita" (aspetto umano): "con ciò l'idea divina si realizza per e nella coscienza finita. Ma l'altro lato della ne

cessità di questa manifestazione è che essa è per l'autocoscienza, proprio perchè essa è la storia come l'autocoscienza finita" (storia umana in quanto distinta dal precedente aspetto umano della storia di Dio). "Dio deve essere per sé il tutto della sua rivelazione: solo così egli si è rivelato. Questa sua storia, nella sua oggettività e verità, deve essere per lui l'oggetto" (cioè la sua oggettivazione o manifestazione sensibile).

488. Il mistero dell'Incarnazione, per Hegel, si manifesta anche nel culto cristiano. Dice egli infatti: "Il culto in genere è l'eterno processo del soggetto che si pone come identico con la sua Essenza" (divina). "Questo processo del superamento della scissione sembra trovarsi solo nel lato soggettivo" (= gli atti umani); "tuttavia questa determinazione si pone anche nell'oggetto" (= Dio) "della coscienza; l'unificazione" (= perdono dei peccati e riconciliazione con Dio) "si ottiene per mezzo del culto. Ciò che però originariamente non è unitario, non può essere posto come unitario. Questa unificazione, che si presenta come attività" (dell'uomo) "e come risultato di questa attività, deve essere anche riconosciuta come esistente in sé e per sé" (= opera divina), "poiché ciò che è oggetto per la coscienza è l'Assoluto, e la sua determinazione consiste nell'essere l'unità della sua assolutezza con la sua particolarità" (= l'umano). "Questa unità è nell'oggetto stesso, per esempio nella rappresentazione cristiana dell'incarnazione di Dio" (FR, I, 268).

4. La divinità di Cristo

489. Merito indubbio di Hegel è la sua fede nella divinità di Cristo. Certo, si potrebbe dire che per lui non è difficile, poiché per lui è l'uomo stesso che è divino, mentre Dio per sua assenza si realizza nell'umano. Tuttavia, come abbiamo visto, Hegel non nega affatto la distinzione tra la finitezza e il "nulla" dell'uomo e l'infinità-totalità di Dio. Egli ammette un divario infinito fra il finito e l'infinito; e tuttavia la sua dialettica si afferma come capace di colmare questa infinita distanza grazie al "potere del negativo" ossia - nel suo linguaggio - della distinzione, che parte dall'identità (tesi) e torna all'identità (sintesi).

490. Dice infatti Hegel: "L'apparizione dell'uomo-Dio è ... da considerare contemporaneamente in due modi: la prima come uomo, secondo il suo stato esteriore, secondo una considerazione non religiosa, come egli appare, in quanto uomo ordinario. C'è, in secondo luogo, la considerazione nello Spirito" (= nella fede), "la considerazione con lo Spirito che penetra nella sua verità, perchè egli ha in sé questa infinita scissione, questo dolore" (Dio come Spirito eppure sé a sé, e ciò si verifica nella crocifissione di Cristo) "perchè vuole la verità" (questo è il prezzo della Verità) "e deve avere il bisogno della verità e della certezza della verità. Solo questo secondo è il momento religioso" (nel quale, cioè, si comprende veramente chi è Cristo). "Se si considera Cristo come Socrate" (l'Hegel giovane, nella sua Vita di Gesù, aveva fatto qualcosa del genere!), "lo si considera come un uomo ordinario, come lo ritengono i maomettani, un inviato da Dio" (come lo ritiene Käng o Schillebeeckx), "allo stesso modo che tutti i grandi uomini sono in generale inviati, messaggeri di Dio. Se si dice di Cristo solamente che egli

è il maestro dell'umanità"(come Kant)il martire della verità"(come Boff),
"non si sta dal punto di vista religioso"(FR,II,358).

491. Ancora:"Questa unità"(dell'uomo e di Dio)"in sé non esiste se non per la coscienza pensante,speculativa"(cf la "cristologia trascendentale"di Rahner", come coscienza trascendentale e non come contenuto del dogma);"ma essa deve esistere anche per la coscienza sensibile,rappresentativa;deve oggettivarsi per il mondo,apparire e certo sotto la forma sensibile che è la forma umana.Il Cristo è apparso:un uomo che è Dio,e Dio che è uomo:così la pace e la riconciliazione sono venute nel mondo.Bisogna ricordare qui l'antropomorfismo greco,del quale è stata detto che non è andato abbastanza lontano,perché la naturale serenità greca non è ancora avanzata fino alla libertà soggettiva dell'io stesso,fino a questa interiorità,fino alla determinazione dello Spirito come un costui. All'apparizione del Dio cristiano appartiene anche che essa è unica nella sua specie;essa non può prodursi che una sola volta"(solo Gesù è Dio e nessun altro uomo),"perché Dio è soggetto"(=è un singolo)"e in quanto soggettività fenomenica,è un solo individuo esclusivamente"(FS,II,107-108).Hegel non prende in considerazione la possibilità,contemplata dal tomismo,che il Verbo avrebbe potuto incarnarsi in una pluralità di individui umani,che in tal caso avrebbero tutti avuto la sussistenza del Verbo. Per Hegel,però (come sembra anche in Rahner)l'unicità di Cristo è data dal semplice fatto che egli realizza al massimo una possibilità di divinizzazione che è insita nell'uomo come tale.

492. Hegel riconosce che il Cristo è figlio di Maria e di Dio Padre, anche se pare voglia fare una concessione al linguaggio della "rappresentazione":"Dello Spirito - egli dice(F,II,258) - che,abbandonata la forma della Sostanza viene ad esser-là"(Dasein: esser uomo,categoria che verrà valorizzata da Heidegger)"nella figura di autocoscienza,può dirsi, - qualora ci si voglia servire dei rapporti presi dalla generazione naturale - che egli ha una madre effettuale"(sensibile),"ma un Padre in sé essenziale"(spirituale),"perché l'effettualità o l'autocoscienza e l'In-Sé come Sostanza sono i suoi due momenti"(l'umano e il divino),"per la vicendevole alienazione dei quali,ciascuno facendosi l'altro,lo Spirito viene ad esistere come questa loro unità".

493. Cristo per Hegel è il Dio fatto carne,il Dio che appare al senso; e l'incontro sensibile col Cristo porta alla scoperta della sua divinità: "Che lo Spirito assoluto si sia data la figura dell'autocoscienza"(umana) "in sé e quindi anche per la sua coscienza,appare così:ch'essa"(-questo "esser figura umana"da parte dello Spirito)"è la fede del mondo;che lo Spirito è là"(il Dasein)"come un'autocoscienza,cioè come un uomo effettuale;che egli"(-lo Spirito)"è per la certezza immediata;che la coscienza credente vede e sente e ode questa divinità.Onde l'autocoscienza non è immaginazione,ma è effettivamente così.La coscienza allora non esce dal suo interno procedendo dal pensiero"(aprioricamente),"e non conchiude entro sé il pensiero di Dio con l'esserci"(Dasein),"ma parte dall'essere immediato"(aposteriori)"e presenziale e conosce in questo il Dio"(F,II, 260).

494. Hegel è conscio del fatto che la vera conoscenza dell'identità di Cristo non sorge da una semplice indagine storica, ma è un'illuminazione dello Spirito, cioè è indicata dalla fede. In conformità, tuttavia, ad una tendenza presente nel protestantesimo (of per es. un Lessing o un Dultmann), Hegel si mostra piuttosto indifferente a prendere in seria considerazione i dati storici della vita di Cristo, col rischio, caratteristico del protestantesimo, di svalutare una visuale oggettiva e di lasciarsi prendere dal soggettivismo immanentista di chi, ritenendo d'avere già il vero nella propria coscienza, disdegna di cercarlo fuori di sé.

495. Dice Hegel: "Noi non cogliamo esattamente le cose quando non pensiamo a Cristo altro che come ad un personaggio storico effettivamente esistito. Ci si chiede allora: "Che significano la sua nascita, suo padre e sua madre, la sua educazione domestica, i suoi miracoli, ecc. ...? Lo si mette sulla stessa linea di Socrate o di altri, anche se la sua morale vien posta più in alto. Ora, l'eccellenza del carattere, la morale, ecc. ..., tutto ciò non è il bisogno supremo dello spirito, vale a dire che l'uomo acquisti nella sua rappresentazione il concetto speculativo dello Spirito. Se il Cristo non dev'essere altro che un individuo eccellente, anche senza peccato e solamente questo, si nega la rappresentazione dell'Idea speculativa, della verità assoluta" (cioè la divinità di Cristo, che è la cosa che deve supremamente starci a cuore). "Invece è di essa che si tratta ed è da essa che occorre partire. Fate, dal punto di vista dell'esegesi, della critica e della storia tutto ciò che volete di Cristo; dimostrate pure, come voi volete, che le dottrine della Chiesa nei concili si sono costituite in seguito a tale o tal altro interesse, di tale o tal altra passione dei vescovi, oppure che esse provenivano da qui o da là, che tutte queste circostanze sono ciò che esse vogliono: la sola questione è quella di sapere che cosa è in sé e per sé l'Idea e la Verità" (PS, II, 108).

496. Credo che S. Tommaso osserverebbe qui ad Hegel che è vero che le occhie spirituali della fede vede in Cristo un mistero divino che trascende ciò che può essere osservato dal semplice sguardo umano dello storico o dell'esegeta non credente; tuttavia il Verbo divino è apparso in questo mondo rivestito dei caratteri di quella data umanità, in quelle date circostanze storiche, ha compiuto quelle date azioni e quei dati miracoli, ha insegnato quella data dottrina, per cui, se tutte ciò non fosse accaduto, anche lo stesso Cristo non sarebbe esistito. Certo Dio avrebbe potuto manifestarci il suo Figlio anche in altro modo, anche solo mediante un'ispirazione interiore della coscienza. Di fatto, invece, Dio Padre ha voluto rivelarsi in Gesù Cristo, per cui è accertando la verità della storicità di Cristo che noi possiamo con sicurezza giungere a conoscere il divino mistero, anche se è vero, come ho detto, che la conoscenza del mistero suppone l'accoglienza di una luce spirituale - la fede - ben superiore a quanto di Cristo si può sapere mediante la sola indagine storica o filologica.

497. Rifacendosi al Vangelo di Giovanni, Hegel nota giustamente che la divinità di Cristo implica uno sconfinato mistero, che però è nello stesso tempo congiunto ad un elemento sensibile immediato ed accessibile anche alle menti più semplici e limitate: "Ciò in Giovanni" (In prin-

cipio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio ed il Verbo era Dio"), ... il pensiero più profondo è unito alla persona di Cristo, alle storiche ed all'esteriori; ed eccolo precisamente ciò che c'è di grande nella religione cristiana: è che, malgrado tutta questa profondità, essa può essere facilmente colta dal lato esteriore della coscienza e invita nello stesso tempo a penetrarla più profondamente. Essa vale per ogni grado di cultura e soddisfa anche le esigenze più alte" (FS, II, 114).

498. Il limite dell'intelletto rappresentativo, tuttavia, per Hegel, sta nella sua incapacità ad operare, in Cristo, la sintesi fra l'umano e il divino. Per Hegel, come abbiamo già visto, l'intelletto separa senza riuscire a congiungere; esso pone il suo oggetto - in questo caso Dio - fuori di sé e non nel proprio intimo: solo la "fede", rischiarata dalla "ragione", secondo Hegel, sa concepire l'unità sia dell'oggetto in se stesso, sia del soggetto con l'oggetto: "A seconda che l'uomo - dice Hegel (ST, 445) - ponga o non ponga il divino interamente fuori di sé, il rapporto di Gesù a Dio come Figlio al Padre può essere appreso o come conoscenza" (intellettuale) "o per mezzo della fede" (chiarita dalla ragione). "Per il suo modo di considerare quel rapporto, la conoscenza pone due diverse nature, una natura umana e una natura divina, un'essenza umana e un'essenza divina, ognuna delle quali ha personalità e sostanzialità e che restano due, qualunque sia il loro rapporto, poiché sono poste come assolutamente diverse. Coloro che pongono questa assoluta diversità, e insieme però esigono di pensare questi assoluti come uniti nella loro più intima relazione, non mettono da parte l'intelletto per asserire qualcosa che è fuori del suo ambito, ma proprio dall'intelletto pretendono che concepisca sostanze assolutamente diverse e al contempo la loro assoluta unità: essi così le distruggono nel porlo".

499. Non è ben chiaro - direbbe forse Tommaso - con chi polemizza qui Hegel col dogma calcedonense o con Nestorio (vedi l'accenno alla duplice personalità). Si trae tuttavia l'impressione, confermata da altri passi di Hegel che abbiamo citato, che egli comunque non veda con favore la distinzione delle nature secondo il modo della metafisica classica assunto da Calcedonia, e che egli invece concepisca l'unità dell'essere di Cristo solamente mediante il passaggio dialettico dell'una natura all'altra. Hegel sarebbe stato certamente giudicato dai Padri di Calcedonia come uno che confonde le due nature.

500. Per chi sa cogliere l'unità dell'essere di Cristo, invece, dice Hegel (F, II, 263) - "l'infimo è nello stesso tempo il supremo: il disvelato che è venuto interamente in superficie è proprio allora il più profondo. Che l'Essenza suprema venga veduta, udita, ecc. come un'autoconsistenza nell'elemento dell'essere, ecco nel fatto la perfezione del suo" (= dell'Essenza) "concetto". In Cristo così troviamo tutte: "l'Essenza assoluta che è là come una coscienza effettuale, ... l'assoluta astrazione che è pensiero puro, e con ciò la pura singolarità del sé, come anche, in grazia della sua semplicità, l'immediato o l'essere. Quella che vien chiamata coscienza sensibile è proprio questa pura astrazione" (in senso positivo), "è questo pensare, pel quale l'essere è immediato". In Cristo troviamo la sintesi dell'universale e del particolare, dello spirituale e del sensibile, del pensiero e della realtà, del mediato e dell'immediato, del divino

e dell'umano, dell'inizio e della fine, del finito e dell'infinito.

501. Volendo fare il confronto con la concezione tomistica della divinità di Cristo, occorre tener presenti i diversi presupposti metafisici. Hegel avrebbe giudicato la metafisica tomista una "metafisica dell'intelletto" e non della "ragione", per il fatto che per Tommaso non esiste un "passaggio", come in Hegel, dalla natura divina a quella umana e viceversa. Ognuna delle due è determinata nella propria identità senza poter essere confusa con l'altra e senza poterla identificare con l'altra. Per Tommaso, se un'essenza muta identità, non è più se stessa. Ora, per lui la natura umana e ancor più quella divina sono essenze per sé immutabili; possiamo, certo, mutarle noi a nostro arbitrio il loro concetto; ma esse in se stesse restano le stesse. Né certo dipende dal nostro pensiero mutarle in se stesse.

502. Ciò non significa, per Tommaso, che le due nature non possano comunicare fra loro, non possano unirsi ed entrare in comunione reciproca. Ma su che nell'unione più stretta, come nella vita umana soprannaturale e ancor più nell'unione ipostatica, esse restano realmente ed infinitamente distinte. In Cristo esse formano addirittura un unico essere; ma come essenze restano distinte. Per questo, in Cristo si dà una sola persona in due nature. L'uomo, in Cristo, mediante la grazia, può in certo senso essere divinizzato, ma non può assolutamente divenire Dio in senso proprio. Può, come dice S. Pietro, essere "partecipe" della natura divina; ma non può possedere questa natura, perché ciò comporta l'abbandono della propria natura umana. Infatti per Tommaso una medesima essenza o natura non può essere umana e divina allo stesso tempo, "per la contraddizione che no'l consente", direbbe Dante. Una medesima essenza non può essere finita ed infinita, mutabile ed immutabile, passibile ed impassibile, eterna e temporale allo stesso tempo e sotto il medesimo rapporto. Invece per Hegel sì: e qui vediamo come egli offenda in modo intollerabile il principio di non-contraddizione, costringendoci a pensare l'impensabile.

503. Per questo per Tommaso la divinità di Cristo non è una specie di vertice massime di una condizione che qualunque uomo, per sé, potrebbe raggiungere, essendo per Hegel ogni uomo potenzialmente Dio. Come pure Dio, per lui, è potenzialmente uomo, per cui è attualmente Dio solo quando si fa uomo. Per Tommaso fra natura umana e natura divina c'è un dislivello assolutamente incolmabile o invalicabile: nessun uomo, neppure Cristo in quanto uomo, può diventare Dio, come Dio, propriamente parlando, può diventare uomo, nonostante il "Legos sarx eghèneto" di S. Giovanni, e l'"ekànosen esutòn" di S. Paolo. Questo passaggio dal divino all'umano e viceversa lo possiamo operare noi solo col pensiero, passando dalla considerazione dell'uno oggetto all'altro, e da qui, se identifichiamo idealisticamente pensiero e realtà, possiamo avere l'illusione che ciò avvenga anche nella realtà. Ma appunto, direbbe il realista Tommaso, si tratta di un'illusione, per la quale vorremmo imporre il nostro modo di pensare alla realtà oggettiva.

504. Ma allora - forse qualcuno potrebbe chiedersi - in che consiste la comunione dell'uomo con Dio, che è la prospettiva fondamentale e il fulcro di tutto il cristianesimo? Perché ci sia comunione dev'esserci un qualcosa

in comune: che cos'hanno in comune, Dio e l'uomo, nella vita cristiana? Come si concilia quel dislivello infinito con la prospettiva della comunione così come, per es., la definisce S. Paolo: "Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito (en pneumà estin)"? (I Cor 6,17). Indubbiamente, risponderebbe Tommaso, la comunione cristiana con Dio comporta il possesso, da parte di entrambi, di un qualcosa in comune: e questo è, da parte di Dio, l'assunzione della natura umana di Cristo da parte del Verbo; e da parte dell'uomo il possesso della grazia santificante, dei doni dello Spirito Santo e l'inabitazione della SS. Trinità nell'anima del giusto. Anche qui, per gettar luce sul mistero, ci soccorre sempre il metodo dell'analogia: la grazia non è Dio, ma è un dono di Dio, che inerisce nell'anima e vivifica soprannaturalmente tutto l'uomo. La grazia, quindi, divinizza l'uomo non nel senso che la sostanza umana diventi divina: la natura umana resta sostanzialmente la stessa: la vita della grazia è soggettata nell'uomo a modo di una proprietà accidentale, con riferimento ad accidentalità che riguarda l'esistere contingente della grazia nell'anima, e non certo l'essenza stessa della grazia, che da questo punto vista ha relazione con la divina Sostanza, infinitamente più elevata della sostanza umana alla quale la grazia inerisce come accidente.

505. E l'analogia in tutto ciò che cesa ha a che vedere? Che dobbiamo porre innanzitutto un'analogia fra l'essere umano e l'essere divino; che in secondo luogo dobbiamo porre un'analogia fra l'essere della grazia e l'essere divino; e che in terzo luogo dobbiamo porre un'analogia fra l'essere della grazia e l'essere umano, questo e quello entrambi appartenenti all'ordine del creato, per cui occorre infine porre un'analogia fra l'esser creato dell'uomo e l'esser creato della grazia, giacchè mentre questa appartiene all'ordine del divino, e quindi dell'infinito, l'uomo come tale appartiene all'ordine del creato vero e proprio, e quindi del finito. La analogia, cioè la comunanza nell'essere, è dunque quella che fonda la comunione di grazia fra Dio e l'uomo. Dio e l'uomo hanno in comune la vita divina della grazia, pur nella differenza infinita fra l'essere divino e lo essere umano. La vera sintesi dell'identità e della differenza infinita è dunque l'analogia e non la dialettica hegeliana.

5. Le ragioni dell'Incarnazione

506. Hegel risponde anche a suo modo alla questione classica in oristologia circa i motivi dell'Incarnazione. E qui il confronto con Tommaso è particolarmente interessante. Possiamo dir subito, come vedremo, che mentre Hegel, conformemente al suo panlogismo e razionalismo assoluto, ha la tendenza a fornire motivi per lui logici e razionali, Tommaso, con la tradizione cristiana, punta soprattutto sull'amore e la misericordia che Dio ha avuto per l'uomo peccatore.

507. Inoltre, mentre Hegel riconduce questi motivi soprattutto alla essenza divina ed alla necessità del suo svolgersi ed attuarsi, Tommaso po-

ne i motivi dell'Incarnazione soprattutto in relazione ai bisogni dello uomo. Si potrebbe dire, allora, che le ragioni hegeliane sono soprattutto teologico-perfettive, mentre quelle tomistiche sono redentivo-soteriologiche. Tuttavia, è bene anche precisare che mentre le ragioni soteriologiche (la "riconciliazione") - e come un protestante potrebbe trascurarle? - non sono affatto dimenticate, pure Tommaso non disdegna la possibilità di spiegare - un po' sulla linea scotista - l'Incarnazione non con motivi soteriologici, ma con motivi perfettivi (l'esaltazione di Cristo, vertice del creato), naturalmente assai diversi da quelli hegeliani! (cf per la differenza fra Tommaso e Duns Scoto su questo punto, le mie già citate dispense Temî di cristologia tomista, lez.V, par.1).

508. Secondo Hegel una ragione dell'Incarnazione è data dalla necessità, da parte di Dio, di risolvere la contraddizione tra sè e il mondo, e di tornare nella sua propria identità iniziale, naturalmente arricchita dalle differenze della creazione e dell'Incarnazione. "Occorre - dice Hegel (FR, II, 340-341) - che per il bisogno e la rappresentazione ciò che sembra sfuggire" (come incomprensibile, come mistero), "l'Infinito e l'Io in sè, o ancora l'Essenza pura, Dio e la realizzazione, non siano in opposizione, e che questa opposizione sia un nulla, che la verità, l'affermazione, l'Assoluto sia unità del finito e dell'infinito, l'unità della soggettività, nelle sue differenti determinazioni, con l'oggettività. Questo si esprime nella forma determinata che la contraddizione si scioglia nell'unità della natura divina ed umana, cosicchè ambedue abbandonino la loro reciproca astrazione e questi estremi - la natura divina e umana - non siano nulla, e che la verità sia la loro identità, l'unità dell'essere astratto, rigido e del compimento, per modo che il concreto" (il Verbo incarnato) "sia la verità e per questo si opponga alla divinità astratta" (Dio prima dell'Incarnazione). "Così è sparita anche questa opposizione netta e rimane la determinazione della natura divina e umana come il processo della loro identità, il concreto".

509. Altra ragione dell'Incarnazione, secondo Hegel, è la necessità che Dio ha di determinarsi: "Il momento dell'esistenza immediata" (anche sensibile) "è contenuto nello Spirito stesso; è la determinazione dello Spirito procedere verso questo momento. La naturalità non è solo una necessità eterna, ma lo Spirito, come soggetto, nel suo infinito rapporto con se stesso, ha in sè la determinazione della determinatezza. In quanto era dev'essere rivelata all'uomo la natura dello Spirito, in quanto la natura di Dio dev'essere rivelata in tutto lo sviluppo dell'Idea, deve pur emergere questa forma, che è appunto la forma della finitezza. Il divino deve apparire nella forma della immediatezza" (FR, II, 344).

510. Per Hegel, come abbiamo visto, la negazione è necessaria per la determinazione ("omnia determinatio est negatio"): se quindi in Dio non ci fosse opposizione interna, resterebbe un Dio vago, indetermiato ed astratto, come - secondo Hegel - il Dio della metafisica classica, "intellettualista", e il Dio di Schelling, pura e semplice identità senza differenze. Allora, per

Hegel, l'Incarnazione può essere bensì presentata, a livello di rappresentazione (cioè per i semplici), come un "operare volontario", cioè libero, di Dio, e questo perché la rappresentazione (la "teologia narrativa") presenta l'entità logica come fosse una dramatis persona, ma in realtà l'Incarnazione è un processo logico e necessario che avviene in Dio stesso perché egli possa raggiungere la determinatezza della sua essenza. Dice infatti Hegel che l'Incarnazione "vien presentata come un operare volontario, ma la necessità della sua" (= di Dio) "alienazione sta nel concetto che l'In Sè essente" (Dio, l'ipsum Esse), "che è determinato così soltanto dall'opposizione" (fra creatore e creatura), "proprio perciò non ha sussistenza verace" (in quanto non oppone sé a se stesso): quel termine, dunque, cui vale come essenza non l'esser per sé" (il secondo momento della dialettica: l'uomo), ma il Semplice" (= Dio)", è quello che aliena se stesso, va alla morte" (morte di Cristo), "perciò riconcilia con se stesso l'Essenza assoluta" (cioè riconcilia Sè con Sè mediante Cristo) (F, II, 275-276).

511. Altra ragione dell'Incarnazione, per Hegel, è il fatto che essa realizza la necessaria sintesi, in Dio e nel mondo, dell'universale col particolare. Il Dio hegeliano, come abbiamo visto, non è un semplice universale, puro spirito, fermo nella sua assoluta identità. No, egli è divenire, è storia, è un farsi concreto. Per questo la particolarità, l'individualità (che Hegel confonde con la personalità) è un momento necessario del suo farsi e del suo determinarsi. Per questo Hegel dice: "Lo Spirito è nella determinazione dell'universalità e si pone" (per necessità dialettica) "nella determinazione della particolarità che è essa stessa Idea eterna" (incarnata): "Dio è l'intera totalità" (di infinito e di finito, di divino e di umano: l'Incarnazione). "Il Figlio è ciò che si deve realizzare" (= la realizzazione concreta di Dio); "egli riunisce in sé ambedue le determinazioni: la totalità dell'essere" (= Dio) e l'esser posto come altro" (= come Figlio e come uomo). "Questa alterità è la prima determinazione" (= quella divina); "la seconda è che questo in sé dell'altro" (= la determinazione umana) "è anche l'Idea divina" (= Gesù è Dio, è l'Idea divina) (FR, II, 300).

512. Altra ragione dell'Incarnazione, per Hegel, è il fatto, che abbiamo già visto, secondo il quale Dio è per sua essenza, in quanto spirito, manifestazione di sé all'uomo. Da qui sorgono, per Hegel, due conseguenze necessarie che implicano l'Incarnazione: 1) che essendo Dio un Singolo, non può che manifestarsi che in un singolo uomo (Gesù); 2) essendo Dio per sé rivelazione di sé all'uomo, essendo l'uomo un essere che conosce per mezzo dei sensi, Dio non può che manifestarsi in forma sensibile (corpe di Cristo).

513. Dice infatti Hegel: "Dio si manifesta nel presente sensibile; egli non ha nessun'altra forma che il mondo sensibile dello spirito dell'uomo individuale: è questa la sola forma sensibile dello spirito; è l'Immenso di cui abbiamo visto la necessità. E' posto con ciò che la natura divina e la umana non sono diverse in sé" (in quanto entrambi sono composizione di spirito e materia). "La verità è che vi è una sola ragione e un solo spirito" (lo spirito incarnato, sia per l'uomo che per Dio). "Noi ab-

bismo visto che lo spirito come finito non ha esistenza vera" (= è negazione di Dio e quindi dell'essere). "Questa determinazione che Dio diviene uomo, affinché lo spirito" (umano e divino) "abbia nel finito coscienza di Dio, è il più difficile momento della religione" (FR, II, 343). E Tommaso oserebbe che le riflessioni di Hegel non è che contribuiscano gran che a chiarirlo.

514. L'Incarnazione, inoltre, per Hegel, come abbiamo già accennato, costituisce il terminus medio del sillogismo teologico (potremmo dire "antiteologico", per usare un'espressione di Heidegger), che congiunge gli estremi della divinità e dell'umanità, così da poter affermare che l'uomo è Dio e Dio è l'uomo. Il sillogismo sarebbe questo: M: Cristo è Dio; m: ma l'uomo è Cristo; C: dunque l'uomo è Dio. Qui si ha la divinità dell'uomo. La conclusione inversa, invece si ottiene in questo modo: M: Cristo è uomo; m: ma Dio è Cristo; C: dunque Dio è uomo, dove abbiamo l'umanizzazione di Dio.

515. Dice infatti Hegel che "il sillogismo della mediazione dello Spirito", dove Cristo è appunto questa mediazione, questo terminus medius, è la "rivelazione del medesimo Spirito, che esplica la sua vita nel circolo delle figure concrete del pensiero rappresentativo": il sillogismo della Incarnazione ha la sua traduzione ontologica nella storia della salvezza, come evento dell'Incarnazione, mentre il sillogismo è la lettura logica di tale evento, in forza della fondamentale corrispondenza fra essere e pensiero, reale e razionale, logico ed ontologico. "Del loro dividersi" (lore=delle figure) "e dal loro seguirsi temporale ed esterno" (=sensibile), "lo spiegamento della mediazione si raccoglie nel suo risultato - nel congiungimento dello Spirito con se stesso -, non solo recandosi alla semplicità della fede e della devozione del sentimento" (piano della rappresentazione e del dogma ecclesiastico), "ma anche al pensiero" (filosofia speculativa e logica) (E, 514-515).

516. Inoltre, se Dio per Hegel è Rivelazione-all'uomo, e l'uomo è certo del vero non solo con pensiero ma anche col senso, mediante l'esperienza immediata, Dio potrà svolgere questa funzione (che costituisce il compiersi della sua essenza) solo mostrandosi all'uomo non solo riguardo al suo pensiero ma anche alla sua sensibilità; Dio insomma deve diventare fonte di certezza sensibile. Ma ciò è possibile solo con l'Incarnazione: dunque, ecco, per Hegel, un'ulteriore ragione dell'Incarnazione.

517. Dice egli infatti: "La coscienza dell'Idea assoluta che noi abbiamo nella filosofia, nel pensiero, dev'essere prodotta non dal punto di vista della speculazione filosofica, del pensiero speculativo, ma nella forma della certezza" (sensibile); "la necessità non dev'essere riconosciuta solo dal pensiero, ma l'uomo dev'essere certo, cioè a dire: questo contemuto, la unità della natura divina ed umana deve giungere alla certezza per gli uomini, acquistare la forma di un'intuizione immediata sensibile, che abbia esistenza esteriore, che appaia come visto e sperimentato nel mondo. Questa forma della coscienza non speculativa si deve avere essenzialmente innanzi a sé; dev'essere essenzialmente davanti a me, deve divenire certezza per l'uomo. Certezza è solo ciò che è nel modo immediato, nell'in-

tuisione interna ed esterna. Perchè ciò avvenga per l'uomo, Dio deve apparire nel mondo in carne" (FR, II, 346-347).

518. L'Incarnazione, inoltre, per Hegel, corrisponde ad un profondo bisogno dello spirito umano: da una parte, il bisogno dell'uomo di elevarsi a Dio, e dall'altra il bisogno che Dio abbandonasse la sua astrattezza per manifestarsi in modo visibile. Dice Hegel: "L'in sè (= l'astratto, il primo momento della dialettica)... deve divenire oggetto per il mondo, deve fare la sua apparizione, e ciò deve avvenire nella figura sensibile dello Spirito, cioè umana. La certezza dell'unità di Dio e dell'uomo è il concetto di Cristo, del Dio-uomo. ... Dio ha dovuto rivelarsi dunque in sembianza umana. Brama ardente del mondo era che l'uomo, che si era compreso solo unilateralmente come fine e aveva conosciuto la sua infinità in sè" (= come idea astratta e trascendente), "venisse inteso come momento dell'Essenza divina e che a sua volta Dio divenisse visibile, uscendo dalla sua forma astratta ed apparendo come uomo. Questa è la conciliazione con Dio che viene rappresentata come un'unità della natura divina e di quella umana. Il apparso Cristo, un uomo che è Dio e Dio che è uomo: così è divenuto pace e conciliazione al mondo" (cit. da H. Küng, Incarnazione di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1972, 401).

519. L'Incarnazione, infine, per Hegel, è motivata dalla necessità che il finito non sia fuori di Dio ma in Dio stesso, per cui, per Hegel, non è puro e semplice infinito (questo non è che il primo momento della dialettica divina), ma è sintesi di infinito e finito: "Lo Spirito - egli dice (FR, II, 225) - deve avere coscienza, deve differenziarsi, altrimenti non è Spirito; questo è dunque in esso il momento della finitezza. Lo Spirito deve avere in se stesso la determinazione della finitezza. Ciò può apparire blasfemo; ma se lo Spirito non ha in sè la finitezza, la finitezza sta dinnanzi a lui dall'altra parte, e allora la sua finitezza è una cattiva infinitezza. Se si considera la determinazione della finitezza come qualcosa che contraddice a Dio, si prende il finito come qualcosa di fisso e autonomo, non come qualcosa di transeunte, ma al contrario come qualcosa di essenzialmente indipendente: una limitazione che rimane senz'altro limitazione. Ma il finito non è l'assoluto; neppure le cose finite sono assolute; neppure lo è la determinazione logica, la determinazione del pensiero della finitezza, ma la loro determinazione consiste appunto nel non essere vere in sè. Se Dio ha di fronte a sè solo il finito, è limitato. Il finito deve esser posto in Dio stesso; ma non come questo insormontabile, assoluto, autonomo, bensì dapprima, in generale, come questa differenziazione che noi abbiamo nello Spirito, nella coscienza: un differenziarsi che, per chè è un momento passeggero, e la finito non ha alcuna verità, è anche già solo per questo un superarsi eternamente".

520. Hegel crede che se concepiamo il finito come realmente distinto dall'infinità divina, come qualcosa che esiste fuori di Dio, questo finito venga ad assolutizzarsi, a rendersi indipendente da Dio e a limitare la stessa infinitezza divina, che sarebbe limitata dal fatto di non poter entrare nel campo della finità. Con uno dei suoi caratteristici paradossi, Hegel viene quindi a dire che, proprio al fine di salvaguardare la vera in-

finità divina e di non fare del finito un assoluto, dobbiamo porre il finito in Dio, finito che peraltro, non avendo in sé né essere né verità, è perennemente tolto e superato.

521. S. Tommaso risponderebbe a questa argomentazione hegeliana facendo notare, ancora una volta, come essa sia priva di fondamento a causa della mancanza della considerazione analogica. Infatti, quando il realismo parla di distinzione reale fra finito ed infinito divino, non intende porre le due determinazioni sullo stesso piano, come se l'essere del primo fosse invece all'essere del secondo, così che l'infinito divino dovesse a venir essere "limitato" dal finito. Né il fatto che il finito sia distinto da Dio implica l'assolutizzazione del finito, giacché l'essere sostanziale non è solo quello divino, ma, analogicamente, anche il finito ha una sua sostanzialità, pur dipendendo totalmente da Dio. Ma siccome Hegel ha un'idea spinozista-parmenidea dell'essere, per lui l'essere è o divino o non è. Siccome però d'altra parte Hegel vuol riconoscere l'esistenza del finito, non gli resta altro - come ha fatto Spinoza - che porre in Dio stesso.

6. Le ragioni di Tommaso

522. Per Tommaso l'Incarnazione è un'opera divina che non dipende dalla necessità, da parte di Dio, di portare a compimento la propria essenza, ma conviene invece giustamente alla sua sapienza, alla sua potenza ed al suo amore misericordioso per l'uomo peccatore. Dio, quindi, per Tommaso, avrebbe potuto benissimo anche non incarnarsi, e con ciò non sarebbe mancato assolutamente nulla alla sua essenza, già per sé completissima e perfettissima, senza bisogno di alcuna "concretizzazione", "finitizzazione" o "storificazione": tutte prospettive per Tommaso assurde, perché farebbero perdere a Dio la sua infinita perfezione e la sua assoluta spiritualità. Inoltre, per Tommaso, nella natura divina, a causa della sua assoluta semplicità ed immutabilità, non può avvenire alcun passaggio, non può esserci alcun divenire, alcun mutamento, alcuna storia. Dio è sorgente del divenire e della storia senza che la sua natura sia affetta da queste realtà legate al finito per non dire al materiale. Si può parlare, in Lui, di distinzioni, di processioni, di moti spirituali solo in relazione alle persone, non alla natura. Le persone non completano la natura ma s'identificano con essa formando un unico essere: l'essere divino, l'ipsum esse per se subsistens. La persona, dunque, in Dio, si distingue dalla natura solo nozionalmente, non realmente. Distinzione reale esiste solo fra le persone: il che non introduce una distinzione reale in Dio, perché le persone non sono sostanze, ma relazioni sussistenti, sicché l'essere divino resta assolutamente uno e semplice.

523. Dio, dunque, per Tommaso, non è necessitato ad incarnarsi, ma ciò conviene alla sua bontà: l'Incarnazione, dunque, non è effetto di un processo dialettico, ma è un effetto di un liberissimo amore, di una liberissima decisione della volontà divina: non fa parte, di per sé, dell'eternità divina, ma è un evento per sé contingente, anche se ha la sua radice e la sua causa nell'eternità divina, e una volta accaduto, questo evento acquista il valore

dell'eternità e della necessità di fatto per tutti i secoli dei secoli.

524. Tommaso dunque afferma che l'Incarnazione fu conveniente sia per quanto riguarda la promozione dell'uomo nel bene che per quanto concerne la rimozione del male (cf Sum.Theol., III, q.1, a.2). La prima ragione a sua volta è quadruplici: 1) l'Incarnazione fu conveniente per quanto riguarda la fedè, "che diventa più certa in quanto l'uomo crede a Dio stesso che parla" come uomo; 2) per quanto riguarda la speranza, che viene fomentata dal constatare quanto Dio ci ama incarnandosi per la nostra salvezza; 3) per quanto riguarda la carità, la quale viene massimamente eccitata considerando questo mistero col quale Dio ha voluto mostrarci il suo amore per noi; 4) per quanto riguarda la condotta umana, in quanto Dio incarnandosi, ci dà un esempio di vita santa. E cita S. Agostino: "L'uomo, che poteva esser visto, non doveva esser seguito: Dio, che doveva esser imitato, non poteva esser visto. Perchè dunque fosse offerto all'uomo chi dall'uomo fosse visto e chi dall'uomo potesse esser seguito, Dio si è fatto uomo" (Sermone 381 "De nativitate Domini", c.2, PL 39, 1660). Questo argomento ricorda quello hegeliano citato al n. 518 (il bisogno dell'uomo di elevarsi a Dio e di vedere Dio), naturalmente a prescindere dall'impostazione panteistica, tipica di Hegel.

525. La seconda ragione invece si divide in cinque: 1) L'incarnazione serve a distogliere l'uomo dal culto di Satana. E Tommaso cita Agostino: "Dal momento che l'umana natura potè talmente congiungersi a Dio, che ne sorgesse una sola persona, quegli spiriti maligni e superbi non osino anteporre se stessi all'uomo per il fatto che sono incorporei" (De Trin., l. XIII, c.17). Abbiamo visto invece come la concezione hegeliana dell'Incarnazione presupponga la nozione di uno spirite che compie se stesso mediante il compimento del male, secondo l'idea böhemiana del "Separator", di Luciferò. L'hegelismo quindi comporta il rischio di confondere Dio col demone.

526. 2) L'Incarnazione ci insegna quanto sia grande la dignità della natura umana. Qui invece Tommaso si avvicina ad Hegel, con la differenza che mentre Hegel toglie del tutto i confini che distinguono il finito dall'infinito, Tommaso li lascia, pur ammettendo, con la Scrittura, la possibilità, da parte dell'uomo, di "partecipare" della gloria della natura divina.

527. 3) L'Incarnazione ci distoglie dalla presunzione, ricordandoci che la stessa umanità di Cristo ha ricevuto la grazia di Dio senza alcun precedente merito. E in ciò il protestante Hegel concorda con Tommaso, anche se poi il suo immanentismo lo porta a concepire l'uomo come a-prioricamente orientato alla divinizzazione, in modo simile alla concezione rahneriana.

528. 4) L'Incarnazione, nella quale Gesù dà esempio di tanta umiltà, è un'ottima medicina contro l'umana superbia. Indubbiamente anche Hegel riconosce l'autoumiliazione di Cristo - la theologia Crucis di luterana memoria -, ma tale abnegazione di Cristo vien concepita da Hegel in modo così estremistico, che giunge, come vedremo meglio, all'idea assurda della sof

ferenza e della morte della natura divina. E d'altra parte, questa umiliazione di Cristo non ripara l'uomo, nella cristologia hegeliana, dal pericolo della superbia, giacchè, come s'è detto nel numero precedente, se da una parte Hegel concepisce Dio come negazione di sè, dall'altra intende l'uomo come processo di salita a Dio e come trasformazione di sè in Dio.

529. 5) L'Incarnazione libera l'uomo dalla schività del peccato e della morte, dal momento che Cristo col suo sacrificio soddisfa al Padre per il peccato dell'uomo. Anche nel luterano Hegel è presente questo tema, anche se il sacrificio e la soddisfazione di Cristo vengono intesi sullo schema dall'autoalienazione di Dio, secondo quanto ho detto nel numero precedente.

CAP. V - LA REDENZIONE

23/V

1. Natura e significato della Redenzione

530. Anche la Redenzione o "Riconciliazione", detta, in termini logici, "negazione della negazione", è per Hegel, un momento necessario del divenire di Dio, del compimento di Dio come Idea assoluta e Spirito cosciente di sè. La Redenzione, per Hegel, serve indubbiamente alla soppressione del male ed alla divinizzazione dell'uomo, ma serve anche a Dio per riconciliarsi con se stesso, tornando all'essere iniziale che ora non è più astratto ed indeterminato, ma è concreto ed arricchito dalle differenze rese possibili dalla negazione e dalla contraddizione. Col la Redenzione, per Hegel, Dio nega se stesso nel peccato dell'uomo e con l'opera del Separator: ma da questa stessa negatività e per mezzo di questa stessa negatività, Dio risorge dal nulla e dalla negazione di sè e riafferma sè arricchito della finitezza di quell'uomo e di quel mondo che, nella fase della negazione, lo avevano negato. Dio è presente anche nel momento della negazione, in quanto, nell'uomo e nel demonio, è egli stesso che nega se stesso: è Dio stesso che si mette in opposizione con se stesso. Solo lui può negare sè come solo lui può riaffermare sè. Anche per Hegel, dunque, la Redenzione avviene per la potenza di Dio, ma di un Dio - e qui sta l'assurdo che Tommaso non può accettare - che nega se stesso, dando inevitabilmente un potere divino al non-essere, al male e al nulla.

531. Hegel fa certamente riferimento alla Redenzione, anche se non la nomina espressamente, allorchè fa corrispondere la Trinità alla triade logica universalità (Padre) - particolarità (Figlio) - singolarità (Spirito). All'interno di questo schema, "il Figlio nella sfera eterna", dice Hegel (E 513-514), è "trasportato nella temporalità" (= Incarnazione); "ed in essa il male è superato in sè" (= Redenzione). "Ma inoltre, questa esistenza immediata" (= umanità di Cristo), "e quindi sensibile, dell'assolutamente concreto, si pone nel giudizio" (= la condanna a morte di Cristo), "e muore nel dolore, nella negatività, nella quale, come soggettività infinita, lo Spirito è identico con sè" (= si riconcilia con sè); "e da essa" (= negati

7 vità), "come ritorno assoluto e unità universale dell'essenzialità universale" (=il Padre, Dio) "ed individuale" (=lo Spirito, l'uomo spirituale), "è diventato" (=lo Spirito) "per sé" (=cosciente di sé): "è l'Idea dello Spirito eterno, ma vivente e presente nel mondo".

532. Altro chiaro riferimento alla Redenzione, in Hegel, è là dove parla della "riconciliazione dell'uomo con Dio mediante la rinuncia al suo naturale" e mediante il dolore, cosa che comporta la liberazione "dal dolore e dalla infelicità dell'uomo", mentre "l'infelicità stessa è ormai riconosciuta come necessaria al fine di ottenere l'unità dell'uomo con Dio" (FS, II, 107). In questo stesso brano, poco prima, Hegel precisa che questa unità dell'uomo con Dio "non dev'essere compresa superficialmente" (secondo un grossolano panteismo), "come se Dio non fosse che l'uomo e l'uomo fosse Dio; ma l'uomo non è Dio se non in quanto risolve ciò che il suo spirito ha di naturale e di finito, e si eleva a Dio", e così l'uomo "ha parte alla verità e sa di essere egli stesso un momento dell'Idea divina".

533. Tommaso sarebbe qui senz'altro d'accordo nel riconoscere che la riconciliazione dell'uomo con Dio avviene necessariamente (di fatto, però, non di diritto) per mezzo del dolore. Sarebbe un po' meno d'accordo nel parlare di una "rinuncia al proprio naturale" - gratia non destruit naturam sed perficit! -, mentre sarebbe d'accordo nell'ammettere un "superamento" ("risoluzione") della natura; non però nel senso dell'Aufhebung hegeliano inteso come negazione, ma come purificazione e perfezionamento della natura.

534. Inoltre Tommaso ci farebbe notare, ancora una volta, quanto è sottile e perciò più insidioso (Rahner c'è cascato) il panteismo hegeliano: non consiste per nulla in una identificazione pura e semplice della natura umana con quella divina, no, la distinzione viene mantenuta, ma nel contempo può essere superata - e qui comunque sta il panteismo - in quanto l'uomo, secondo Hegel, avrebbe questa possibilità di abbandonare il "suo naturale" e la sua finitezza. Hegel come Rahner dimenticano che il finito fa parte della stessa perfezione umana, per cui, osserverebbe Tommaso, l'uomo non perde la sua naturale finitezza neppure nella gloria del paradiso.

7 535. Altro riferimento alla Redenzione si trova, in Hegel, in un passo nel quale riassume nella luce trinitaria, l'intero svolgimento della storia della salvezza: dopo aver parlato dell'"Essenza assoluta", che è il "primo", ossia il Padre, "in quanto esso è la Sostanza semplice ed eterna", passa a parlare della "realizzazione del suo Concetto", per cui l'Essenza, "passa nell'essere per altro", e qui abbiamo l'Incarnazione; l'Essenza diventa "un'Essenza reale assoluta che fa sacrificio di sé" (=la Redenzione); "questa Essenza diventa sé, ma transeunte" (=l'umanità di Cristo). "Per ciò il terzo" (=lo Spirito) "è il ritorno del sé estraniato e dalla Sostanza umiliata" (=morte di Cristo) "nella loro primitiva semplicità" (=ritorno di Cristo al Padre): "soltanto in tal guisa la Sostanza è rappresentata come Spirito" (F, II, 83).

536. L'evento della Redenzione è per Hegel il momento dialettico della negazione o dell'antitesi; e più precisamente il momento in cui Dio, alienatosi nella natura, giunge fino alla morte e "appare con la determinazione della soggettività, appare come la Storia eterna, l'essere assoluto, affermativo, che muore, si estranea da se stesso, si perde; ma attraverso questa perdita ritrova se stesso, ritorna a se stesso" (FR, I, 522). "Il soggetto percorre questi diversi stadi come suoi propri, cosicché questa negazione è per lui immanente" (ibid., 521-522). La Redenzione comporta una divisione, una scissione interna a Dio stesso, per la quale oppone sé a sé, per poi successivamente riunificarsi nel ritorno di Cristo risorto al Padre nella missione dello Spirito alla Chiesa. Lo Spirito Santo, quindi, per Hegel, non esiste prima della Redenzione, ma è la tappa finale del farsi di Dio conseguente alla negazione, cioè alla Redenzione. Ricordiamoci lo schema hegeliano: il Padre diventa il Figlio, e il Figlio diventa lo Spirito.

537. La Redenzione, per Hegel, è momento essenziale del farsi di Dio, del processo per il quale Dio diviene Spirito concreto, Storia. La Redenzione comporta così una negatività infinita - si tratta della negazione di Dio che è infinite -, alla quale però corrisponde una forza infinita di riunificazione - si tratta di ricomporre un'unità infinita, quella di vina, spezzata dalla scissione con la quale Dio scinde se stesso - l'autoalienazione nella natura, nell'incarnazione e nel sacrificio della Croce.

538. Dice Hegel: "Il più profondo bisogno dello spirito è che l'opposizione venga elevata nel soggetto stesso a un estremo generale, cioè al più astratto" (= negazione infinita). "Questa è la scissione, il dolore. ... Per la ragione che i suoi due lati" (cioè Dio e il suo opposto, il mondo, e in particolare Cristo crocifisso) "non cadono uno fuori dell'altro" (ma tutto avviene in Dio: ricordiamoci che per Hegel nulla esiste fuori di Dio) "bensì questa contraddizione è nell'Uno" (cioè in Dio, che, spinozisticamente, è l'unica sostanza esistente), "nel soggetto, il soggetto si dimostra, contemporaneamente, forza infinita dell'unità, che può sopportare questa contraddizione. Questa è la energia formale astratta, ma infinita" (la potenza del negativo, che nega se stesso diventando positivo). "Energia dell'unità che egli possiede. Perché il bisogno venga soddisfatto, occorre la coscienza della riconciliazione, del superamento, della nullità dell'opposizione, ... la coscienza che ... la verità è raggiungere, attraverso la negazione dell'opposizione, l'unità, la pace, la riconciliazione, che il bisogno richiede" (FR, II, 344-345).

539. Un'altra sorpresa che ci riserva Hegel, nelle sue perpetue contraddizioni "dialettiche", è che la sua concezione antropocentrica e pan-teistica dell'uomo non gli impedisce di ricordare, a quanto pare, la parte preponderante della grazia divina nell'opera redentiva, rispetto alla parte sostenuta dall'uomo: "Il soggetto" (= l'uomo) - dice egli infatti (FR, II, 345) - non giunge da sé ... alla riconciliazione per mezzo della sua attività e del suo comportamento: non è con il comportamento come soggetto che si opera e si può operare la riconciliazione. Il suo comportamen-

to è solo il porre, il fare solo da un lato; l'altro lato" (= quello divino) "è il sostanziale, il fondamentale, il quale contiene la possibilità in genere, cioè che quella opposizione in sé non esista" (la negazione della negazione è forza divina che appartiene a Dio, non all'uomo). Qui gioca evidentemente la distinzione fra Dio e l'uomo, che però non esclude l'identità, dato che per Hegel la "verità" sta nella "mediazione" o nella "sintesi" fra i due poli della distinzione e dell'identità.

2. Cristianesimo e romanticismo

540. Hegel, con altri pensatori del suo tempo, concepisce uno stretto rapporto fra arte e filosofia e, se non giunge, come Schelling o Schopenhauer, ad assegnare una funzione vaticinatrice e quasi noterologica alla arte, in quanto per lui il vero sapere di Dio è la filosofia come sapere assoluto, Hegel vede volentieri, nelle forme più elevate dell'operare e del sentire artistico, come per es. il romanticismo, un'espressione verace, anche se limitata dalla rappresentazione e dal sensibile, dell'Assoluto filosofico e della religione cristiana. Sembra anzi che per Hegel il fenomeno storico del romanticismo, che tanti bei frutti ha dato soprattutto nelle ottocento tedesco nelle varie arti, assurga quasi a categoria assoluta dello spirito in quanto si esprime nella forma cristiana. Per questo il cristianesimo romantico tedesco sembra essere, secondo Hegel, la forma più compiuta del cristianesimo luterano, che a sua volta, per Hegel, più del cattolicesimo, è religione dell'interiorità e della libertà.

541. Dice Hegel: "Nella rappresentazione religiosa dell'arte romantica il contenuto stesso implica lo spingere al massimo l'antropomorfismo, proprio perché questo contenuto ha come suo centro la fusione dell'Assoluto e divino con la sogettività umana, vista come reale e quindi apparente anche esteriormente e corporalmente, e deve raffigurare il divino in questa singolarità legata all'indigenza della natura e del modo finito d'apparire" (ES, 601).

542. Nell'arte romantica, per Hegel, "l'Assoluto stesso si dà un'esistenza, sa se stesso, e si pone in opera come spirituale. Qui la figura umana è così rappresentata, che di essa si sa immediatamente che possiede in sé il divino. L'uomo non appare come dotato di carattere semplicemente umano, di passioni limitate, di scopi o realizzazioni finiti o come avente semplicemente coscienza di Dio; ma appare come l'unico ed universale Dio che sa se stesso e nella cui vita, sofferenza, nascita, morte e resurrezione, si rivela ora anche per la coscienza finita quel che è lo Spirito, quel che è l'Eterno e l'Infinito nella sua verità. L'arte romantica manifesta questo suo contenuto nelle storie di Cristo, della madre, dei discepoli e di tutti coloro in cui opera lo Spirito Santo ed è presente l'intera divinità. Infatti, nella misura in cui è Dio, appunto l'Universale in sé, che appare nell'esistenza umana, questa realtà non è limitata all'esistenza singola, immediata, nella figura di Cristo, ma si estende a tutta l'umanità, in cui lo Spirito di Dio si fa presente, restando in questa realtà in unità con se stesso. L'estendersi di questo autointuirsi e di questo essere in

sè e presso di sè dello Spirito è la pace, la conciliazione dello Spirito con sè nella sua oggettività: un mondo divino, un regno di Dio, in cui il di vino, che per sua natura ha come suo concetto la riconciliazione con la pro pria realità, si è realizzato in questa conciliazione ed è quindi per se stesso" (ES, 586).

543. Altro passo significativo: "La conciliazione dello Spirito con se stesso, la storia assoluta, il processo della veracità viene portato" (nel cristianesimo romantico) "ad intuizione e certezza dall'apparire di Dio nel mondo. Il contenuto semplice di questa conciliazione è il porci in uno dell'Essenzialità assoluta con la soggettività umana singola: un uomo sin golo" (= Gesù) "è Dio e Dio è un singolo uomo. In ciò risiede il fatto che lo spirito umano in sè, secondo il concetto e l'essenza, è vero spirito, ed ogni singolo oggetto in quanto uomo ha così l'infinita determinazione ed importanza di essere un fine di Dio" ("propter nos et propter nostram salutem") "e in unità con Dio. Se ha adempiuto a questa sua determinazione, egli è in sè spirito libero infinito. Ma questo egli può fare solo in quanto quell'unità è l'originario" (cioè occorre che l'unità con Dio sia un dato apriorico, originario, dell'essere umano: cf Rahner), "la base eterna della natura umana e divina stessa. La meta è al contempo l'inizio che è in sè e per sè, il presupposto della coscienza religiosa romantica che Dio stesso è uomo, è carne, è divenuto questo soggetto singolo, in cui la riconciliazione perciò non rimane semplicemente un in sè" (= puramente astratta, pensata), "per cui sarebbe apparsa solo secondo concetto, ma si presenta anche oggettivamente" (= empiricamente) "esistente per l'intuente coscienza sensibile come questo uomo singolo, realmente esistente" (= Gesù) (ES, 599-600).

544. Secondo Hegel il cristianesimo, ed in particolare il mistero della Redenzione si confà più col romanticismo che col classicismo, perchè mentre questo mira alla bellezza dell'ideale astratto, quello non dis de gna, ma anzi trasfigura la povertà e la limitatezza del quotidiano, e la vita di Cristo comporta appunto questo elemento. Nell'arte romantica, dice pertanto Hegel, "Dio stesso discende nell'esistenza finita, temporale, per mediare e conciliare l'opposizione assoluta che vi è nel concetto dell'Assoluto. Però anche l'uomo empirico acquista un lato, da parte del quale gli si rivela un'affinità, un punto d'incontro, cosicchè nella sua naturalità immediata egli con fiducia si accosta a se stesso" (= accetta serenamente la sua limitatezza), "giacchè la forma esterna non lo respinge con la severità che il classico ha verso il particolare e l'accidentale, ma offre al suo sguardo ciò che egli stesso ha e che conosce ed ama negli altri del suo ambiente. Questa familiarità con l'abituale è ciò per cui l'arte romantica attira dall'esterno e suscita confidenza. Ma l'esteriorità offerta, in quanto assume con questa offerta stessa il compito di rimandare alla bellezza dell'anima, all'altrezza dell'intimità, alla santità dell'animo, al contempo richiede di immergersi nell'interno dello spirito e nel suo contenuto assoluto e di appropriarsi di questo interno" (ES, 597-598).

545. Mentre l'arte classica, per Hegel, sa rappresentare una bellezza fisica ed esterna, priva però di profondità interiore, il romanticismo sa rivelare contenuti altamente spirituali attraverso apparenze esterne dimesse, scompagnate o che addirittura, dal un punto di vista classico, potrebbero esser giudicate brutte. Per questo è il romanticismo e non il classicismo che si presta a rappresentare e a rivivere la sofferenza e la delezione di Gesù crocifisso e sofferente: "Da un lato - dice Hegel (FR, 604) -, il corpo terreno e la fragilità della natura umana" (nella religione cristiana) "sono in generale elevate ed onorate per il fatto che è Dio stesso che appare in loro; dall'altra però è proprio questo umano e corporeo che è posto come negativo e viene in apparenza nel dolore, mentre nell'ideale classico esso non perde l'imperturbata armonia con lo spirituale e il sostanziale. Non si può refigurare nelle forme della bellezza greca Cristo flagellato, coronato di spine, trascinato la croce fino al luogo del supplizio, crocifisso, agonizzante nei tormenti di una lunga e martoriata agonia. Ma la superiorità di queste situazioni è data dalla santità in sé, dalla profondità dell'intimo, dall'infinità del dolore come momento eterno dello Spirito, dalla rassegnazione e dalla calma divina".

3. La vita di Cristo

546. "Ciò che rappresenta la vita di Cristo - dice Hegel (FR, II, 366-367) - e ciò che egli realmente rappresenta per la coscienza empirica generale e immediata è questo processo della natura dello Spirito, Dio nella forma umana. Questo processo è nel suo sviluppo il progredire dell'Idea divina verso la più alta scissione, verso il contrario del dolore e della morte, che è essa stessa l'assoluta convergenza, il supremo amore, in se stesso il negativo del negativo, l'assoluta riconciliazione, il superamento dell'opposizione dell'uomo con Dio e la fine, che si risolve in quello splendore che è la lieta accoglienza della natura umana nella divina".

547. Per quanto riguarda i miracoli di Cristo, Hegel non ne misconosce il valore apologetico: "Il miracolo - egli dice (FR, II, 387) - aveva un interesse per la formazione della comunità, perchè in questo individuo (= Gesù) "credessero coloro che erano all'esterno, per così dire, per la conversione degli ebrei e dei pagani". Tuttavia Hegel non dà mostra di credere che il miracolo possa essere un segno certo del dominio di Dio sulla natura, e quindi una garanzia della provenienza divina del messaggio e della missione di Cristo: "Sul terreno della percezione sensibile - egli dice (FR, II, 388) - si possono trovare cento e mille possibilità per spiegare come le cose sono andate naturalmente"; "la conferma dell'evento sensibile - secondo Hegel (FR, II, 390) - ... rimane sottoposta ad infinite obiezioni", e si dà sempre "la possibilità dell'errore, dell'illusione, una mancanza di cultura suscettibile di comprendere esattamente il fatto, in modo che possa sorgere il dubbio" (ibid.).

548. I miracoli - dice Hegel (FR, II, 388) - "possono essere citati per l'edificazione come base soggettiva", ma essi costituiscono "un'attestazione non spirituale per mezzo della quale proprio lo spirituale non può

essere confermato"; "la fece - dice altrove (FR, II, 388) - riposa sulla testimonianza dello spirito, non sui miracoli, bensì sulla verità assoluta, sull'Idea eterna, sul contenuto e, a questo riguardo, i miracoli hanno scarso interesse": si tratta di fatti sensibili, circa la cui verità si può sempre dubitare, giacché "il contenuto sensibile non è certo in sé, perché non è tale per lo spirito, perché ha un altro terreno e non è posto dal concetto" (FR, II, 392).

549. Da un punto di vista tomista si potrebbero qui fare i seguenti rilievi: 1) Hegel dimostra qui di essere scettico circa la possibilità che il senso ha di cogliere il vero. La sua posizione, pertanto, può essere confutata mediante la critica che si può fare allo scetticismo, osservando cioè che la negazione della verità si confuta da sola in quanto presuppone l'affermazione della verità; 2) non è vero che anche i miracoli possono essere ricondotti a principi meramente naturali: quando si sa con certezza quali sono i limiti di certe forze della natura, ciò che oltrepassa tali limiti non può che esser ricondotto come a sua causa altro che a Dio, autore e signore della natura; 3) il miracolo non dev'essere inteso come ragione dell'atto di fede: su ciò Hegel ha ragione. Ma non è questa la funzione del miracolo. È chiaro che la fede, essendo atto soprannaturale dello spirito, non può che esser causata formalmente che dallo Spirito di Dio. Tuttavia il miracolo ha comunque una connessione con lo spirituale, in quanto, presentandosi come effetto sensibile di un potere che supera quello della natura, richiede di esser spiegato, in base al principio di ragion sufficiente, appunto in base a tale potere superiore, che non è altro che quello divino: solo in tal senso ed entro questi limiti il miracolo è segno dello spirituale: ma si tratta qui dello spirituale - Dio come spirito - conosciuto razionalmente: non è ancora lo spirituale soprannaturale, oggetto della fede, per conoscere il quale certo il miracolo non basta, ma occorre l'illuminazione e la "testimonianza", per usare un termine paolino caro ad Hegel, dello Spirito Santo.

550. Per quanto concerne il significato della morte di Cristo, Hegel osserva che essa, "come sigillo del suo insegnamento, è concepita meramente, formalmente, non come momento dell'Idea divina" (ma come esempio di virtù umana). "Come esempio degli insegnamenti, dell'amore che è stato il suo comportamento, appartiene al punto precedente dell'adeguatezza" (è cioè proporzionata alla virtù umana, è "adeguata" a noi uomini). "Qui si trova la sua vita ordinaria come esteriore ed esistente". Ma il significato della morte di Cristo, per Hegel, non è solo questo: essa è anche "un momento dell'Idea divina. ... Questa esistenza immediata, essendo l'Idea divina diventata oggettiva, ... è anche la scissione, l'alterità". Ecco allora che in Cristo "la morte, il dolore della morte è la più alta negazione, la più astratta, lo stesso limite naturale, la finitezza nel suo più alto estremo. L'esistenza temporale, piena dell'Idea divina, viene intuita nel presente solo dalla morte di Cristo" (FR, II, 361).

551. Con la morte di Cristo, per Hegel, il particolare si trascende nell'universale e l'universale, da canto suo, perde la sua astrattezza e si rende visibile e concreto: "La morte del mediatore - dice Hegel (F, II, 282) - colta dal Sè (=assunta da Dio)" è il superamento della sua obbiettività e del suo esser-per-sè particolare; questo esser-per-sè particolare si è fatto autocoscienza universale. Proprio perciò, d'altro canto, l'universale è autocoscienza e lo spirito puro e ineffettuale del mero pensare si è fatto effettuale. La morte del mediatore è morte non solo del lato naturale di esso o del suo esser-per-sè particolare; non muore solo l'involucro già morto (=umanità mortale di Cristo), "sottratto all'Essenza, ma anche l'astrazione dell'essenza divina".

552. La Redenzione è la manifestazione dell'amore di Dio per l'uomo. Anzi, per Hegel, "Cristo è l'amore divino, ad oggetto del quale si palesa da un lato Dio stesso nella sua essenza priva dell'apparenza" (cioè Dio nascosto in sembianze umane), "e dall'altro l'umanità da redimere; per questo in lui può venire ad apparenza non tanto il dissolversi di un soggetto in un altro soggetto determinato" (cioè l'amore umano), "quanto l'idea dell'amore nella sua universalità, l'Assoluto, lo Spirito della verità nel l'elemento e nella forma del sentimento" (ES, 607).

553. L'opera della Redenzione va a beneficio dell'intera umanità, sicché quella presenza dello Spirito che si è attuata nel singolo uomo Gesù, si estende, per Hegel, all'intera umanità: "Il processo dello Spirito, preso in sè e per sè, è la Essenza, il concetto dello Spirito in generale, e contiene così la determinazione di essere per la coscienza la storia universale che deve ripetersi in ogni coscienza individuale. Infatti appunto la Coscienza, in quanto è i molti singoli" (cf l'Intelletto unico di Averroè), "è la realtà e l'esistenza dello Spirito universale. Ma dapprima questa storia universale, poichè lo Spirito ha come suo momento essenziale la realtà dell'individuo, si presenta essa stessa solo sotto la forma di un singolo" (=Gesù), "in cui essa si palesa come la storia di questo individuo, della sua nascita, della sua passione, della sua morte e resurrezione, pur conservando nel contempo in questa singolarità il significato di essere la storia universale dello Spirito assoluto" (ES, 603).

4. Il sacrificio di Cristo

554. Il sacrificio di Cristo consente, secondo Hegel, il passaggio della natura allo spirito e la rivelazione dello spirito come "verità", ossia realtà profonda e autentica, della natura. La natura "si sacrifica" per innalzarsi a spirito e per ciò stesso lo spirito si manifesta come natura: "Il movimento del pensiero - dice Hegel (FR, I, 212) - è pure il movimento della cosa stessa, ed è il processo stesso della natura e dello spirito, dal quale si produce il vero. Così la natura viene considerata come ciò che è in se stesso, come il processo di cui la verità ultima è il passaggio allo spirito, cosicché lo spirito si mostra come la verità della natura" (lo spirito quindi non è una realtà realmente distinta dalla natura, ma non è altro che la natura rivelata nella sua profonda essenza: tema spinoziano); "tale è la determinazione propria della natura che sacrifica se stessa, si brucia; da questo olocausto erompe la psiche e l'idea

s'innalza nel suo proprio elemento, nel suo proprio etere".

555. Il sacrificio della Croce è atto di culto a Dio: in esso Cristo nega il suo essere naturale per innalzarsi alla dignità infinita dello Spirito, "giunge alla verità eterna" (FR, I, 292). "Nel culto - dice Hegel (ibid.) - è contenute un momento negativo, essendo esso l'attività pratica del soggetto in se stesso per abbandonare e liberarsi dalla sua soggettività" (naturale). Il "sacrificio", prosegue Hegel, è "rinuncia alla volontà naturale, alla particolarità, all'essere finito in generale, appare concretamente nella religione positiva nella forma di svariate azioni di sacrificio".

556. Il sacrificio della religione cristiana, per Hegel, non è tanto l'offerta di una realtà esteriore, quanto piuttosto l'offerta a Dio della propria volontà: il sacrificio esteriore è proprio delle religioni pagane, nelle quali si dà "la rinuncia ad una finitezza immediata come testimonianza che essa non deve essere una cosa propria e che io non voglio avere per me tale finitezza" (FR, I, 299). Qui "la negazione non può manifestarsi in un processo interiore, perchè non si è raggiunta ancora la profondità dell'animo, del cuore e delle tendenze naturali, affinché queste siano eliminate; al contrario, il soggetto ... rinuncia solo a un possesso immediato e a un'esistenza naturale". Per questo, nella religione cristiana, dove manca questa esteriorità del sacrificio, "non vi è più alcun vero sacrificio e ciò che si chiama sacrificio può essere inteso solo in senso figurato" (ibid.).

557. Qui - osserverebbe S. Tommaso - Hegel mostra di risentire dell'astretto interiorismo proprio del cristianesimo luterano: se di "sacrificio" si può parlare, per Hegel, questo non è che un moto interiore di sottomissione della volontà a Dio senza gesti o atti esterni o l'uso di oggetti materiali. Tommaso osserverebbe, come cattolico, che indubbiamente la sottomissione della volontà a Dio è la sostanza profonda del sacrificio, ma questa non esclude affatto la collaborazione del gesto esterno e della corporeità, giacchè il sacrificio del vero culto cristiano è donazione di sé, in Cristo, nella totalità del proprio essere, anima e corpo, come ha fatto Cristo nella offerta di se stesso sull'altare della Croce. Il protestantesimo, col suo esagerato interiorismo, rischia di abbandonare il materiale a se stesso sottraendolo allo influsso della grazia divina, e quindi rischia un'ipocrisia alla rovescia, non l'ipocrisia dell'esteriorità, della quale i protestanti accusano i cattolici, ma l'ipocrisia dell'interiorismo, per la quale alla sedicente rettitudine dell'intenzione manca la presenza del necessario atteggiamento esterno ed oggettivo.

558. Hegel, che qui pensa da cristiano, ha vivissima la percezione che la conciliazione dell'uomo con Dio è impossibile senza un doloroso sacrificio, senza la Croce di Cristo. Questa convinzione fondamentale accomuna indubbiamente cattolici e protestanti. "La conciliazione della soggettività singola con Dio non si presenta come armonia immediatamente, ma invece come armonia che nasce solo dal dolore infinito, dalla dedizione,

dal sacrificio, dalla mortificazione del finito, del sensibile e del soggettivo. ... La conciliazione nella sua vera profondità, intimità e forza di mediazione, si mostra solo attraverso la grandezza ed asprezza dell'opposizione che deve trovare la propria soluzione. Perciò la passione, il martirio, la tortura, a cui una tale opposizione porta, appartengono appunto, in tutta la loro asprezza e dissonanza, alla natura dello Spirito stesso, il cui soddisfacimento assoluto costituisce qui il contenuto" (ES, 603).

559. Il sacrificio perfetto ed efficace, per Hegel, che anche qui indubbiamente ragiona da cristiano, è legato alla "negazione infinita" e totale, cioè alla morte. In poche filosofie come quella di Hegel svolge una funzione così importante il principio classico "ex morte vita": si tratta sempre di questo "immane potere del negativo", che sta alla base della sua concezione della realtà, del pensiero, del divenire, della storia, della morale, di Dio e del cristianesimo. Dappertutto, egli dice, esiste la negazione o, come la chiama, la "contraddizione", sia "in cielo come in terra". Il pensare hegeliano, la logica hegeliana, è un pensare "sofferente", ben lontano dal sereno pensare di un Platone o di un Aristotele; è il pensare che sente il peso della contraddizione, ma non vuol fuggirle; è un pensare che in certo qual modo si pone a tu per tu con la morte e la negazione del pensiero (la funzione dello scetticismo e della "dispersione"). È un pensare che convive con la morte nell'intento di vincerla, perché la stessa morte è sergente di vita.

560. Così le riflessioni sulla morte hanno una parte importante nel pensiero hegeliano, che pare tutto pervaso da un'atmosfera di tragicità, e per questo è stato anche giustamente chiamato "pentragismo": è un pensiero agitato, tormentato, un pensiero che pare lottare disperatamente contro forze terribili che tentano di sopprimerlo. Quanto differenza, qui, dalla serenità di S. Tommaso! Anche quando Tommaso affronta temi dolorosi e drammatici, come per esempio la passione e morte di Cristo, tutto in lui sembra sublimato e trasfigurato in un'atmosfera di pacatezza, che non è certamente insensibilità o freddezza, ma effetto di una forte e sublime disciplina dello spirito. Tommaso è sempre scienziato, obbiettivo, pacato; Hegel è romantico, e con ciò è detto tutto.

561. Ecco per esempio una sua riflessione sulla morte: "La morte è in genere tanto la più alta finitizzazione, quanto questo superamento della finitezza naturale dell'esistenza immediata, il superamento dell'alienazione, la dissoluzione della barriera, il momento dello spirito, che si raccoglie in sé per morire alle cose naturali. L'infinita astrazione dall'immediata volontà e immediata coscienza, l'esserai sprofondato in sé e riprendere da questo pezzo solo la propria determinazione, è il suo" (= dello Spirito) "E", che dà valore e vale. Il suo "E", la sua vera essenza, eppure la stessa universalità assoluta, che appare sia nel sentimento che nella religione come amore" (FR, II, 362).

562. Queste considerazioni sono profonde e suggestive: ma resta sempre, direbbe forse Tommaso, una centurbante ambiguità, che ho già segnalato in Hegel: non appare mai con chiarezza se il "negativo", la morte, ha potere per se stessa di produrre il positivo, la vita, l'amore, la salvezza; o ciò

Thinking
Crane

avviene perchè il negativo è il negativo di un positivo, per cui in sostanza è dal positivo, sia pur mediante il negativo, che viene il positivo. Fuori dal linguaggio logico, in termini religiosi: è la sofferenza e la morte di Cristo come tali che salvano l'umanità, o perchè si tratta della sofferenza e della morte di un Dio impassibile, onnipotente ed immortale, il quale, grazie alla sua potenza, ha voluto trarre dalla negatività del dolore e della morte ciò che essi di per sé non possono assolutamente dare?

563. E' questa, oggi, una questione di grande attualità, circa la quale, come ho notato in un mio recente articolo (Il mistero dell'impassibilità divina, in Divinitas, apr. 1995, 111-167), molti teologi cattolici paiono lasciarsi influenzare dal dolorismo romantico di Hegel. Questo voler dare alla sofferenza ed alla morte un valore in se stesse, al da farne attributi divini, può forse dar l'impressione di una grandiosità di pensiero e toccar le corde del sentimento, ma in realtà mi pare una dottrina profondamente morbosa, tale da compromettere gravemente la credibilità del cristianesimo presso i non-credenti alla ricerca della verità.

564. Indubbiamente, come dice Hegel, la morte di Cristo "è anche il più grande amore" (FR, II, 362), secondo le parole stesse del Salvatore: "Non c'è più grande amore di colui che dà la vita per i suoi amici". Su questa linea Hegel afferma che "l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, ai propri beni. Esso è azione autocosciente, rinuncia suprema di sé per l'altro e si manifesta in effetti in questa alienazione estrema della morte, che rappresenta il limite della vita. La morte di Cristo è l'intuizione stessa di questo amore assoluto non per l'altro, non a causa di altra cosa" (cioè non interessato), "bensì la divinità è appunto in questa identità universale con l'alterità, la morte" (la divinità si mostra in questa assunzione della morte e nella sua capacità di far da essa scaturire la vita oppure la divinità sta nell'identificazione della vita con la morte? Se vale la prima interpretazione, Tommaso concorderebbe; mentre non sarebbe d'accordo se dovesse valere la seconda interpretazione). "L'amore è questa immensa unificazione di questi estremi assoluti" (= la vita e la morte). "Questa è l'intuizione speculativa", il che è come dire, per Hegel, l'intuizione dell'Assoluto e della sua essenza.

565. La morte di Cristo, per Hegel, non è semplicemente la testimonianza coerente di un maestro di virtù, ma è il punto di svolta della coscienza dell'umanità, il perno della storia, il luogo della rivelazione della natura divina: "Con la morte di Cristo - dice egli infatti (FR, II, 372) - comincia la conversione della coscienza. Questa morte è il punto centrale intorno al quale ruota il tutto; nella sua concezione sta la differenza tra la concezione esteriore e la fede, cioè a dire la meditazione con lo Spirito, secondo lo Spirito di verità, secondo lo Spirito Santo. Secondo questa comparazione Cristo è un uomo come Secrate, un maestro della vita virtuosa, che ha reso l'uomo cosciente della virtù in generale, di ciò che deve formare il fondamento della coscienza umana. Ma per una più alta considerazione, nel Cristo viene rivelata la vita divina".

566. La morte di Cristo corrisponde, per Hegel, al momento dell'autonegazione divina, al momento della cosiddetta "morte di Dio": "Nella rappresen-

7 } tazione concreta di Dio entra il momento della negazione: in un primo momento, in questo modo particolare che è la morte, in quanto Dio viene intuito come esistente in forma umana. Così il momento della morte è da considerarsi come momento essenziale di Dio stesso e immanente alla sua essenza, non come determinazione dell'uomo, ma come contenuto dell'essenza stessa" (FR, I, 527-528).

567. La morte di Dio per Hegel ha un duplice significato: essa è negazione di Dio, in quanto egli si aliena nel creato; ed inoltre è morte di Dio in se stesso: ma questa morte è la liberazione e la resurrezione del creato: "Nella religione del dolore - dice Hegel (FR, II, 98) - Dio per se stesso; egli muore ed esiste solo in quanto mediato dalla negazione di se stesso. ... Dio muore e risorge da questa morte. Questa è la sua propria negazione che noi da una parte concepiamo come l'altro da sé, come il mondo, e d'altra parte egli muore per se stesso; ciò significa che in questa morte egli giunge a se stesso. Ma allora l'altro" (= il mondo) "è posto come libero per sé e la mediazione e la resurrezione passano dall'altro lato, quello della creazione".

7 } 568. La morte di Dio, per Hegel, non va intesa secondo la communicatio idiomatum, come morte di Cristo uomo, morte che può essere attribuita alla persona di Cristo, in quanto soggetto della natura umana. Curiosamente, Hegel crede che questo modo di pensare sia eretico, mentre la concezione ortodossa starebbe nel credere che è proprio l'essenza divina a morire: "Proprio questa sofferenza e questa morte - egli dice (FR, II, 367-368) -, questo sacrificio mortale dell'individuo per tutti, è la natura di Dio, la storia divina, la soggettività universale assolutamente affermativa: ma questo è il per sé la propria negazione. Questo momento è essenzialmente il momento della natura dello Spirito e la morte è essa stessa ciò che deve rivelarsi in questo individuo. Non deve essere rappresentata come morte di questo individuo sensibile: ciò hanno fatto gli eretici. Ma, al contrario, è Dio che è morto. Dio stesso è morto. Dio è morto: questa è la negazione e così è questo il momento della natura divina di Dio stesso. In questa morte Dio è soddisfatto. Dio non può essere soddisfatto da altro, da qualche cosa d'altro, ma solo da se stesso" (anche Tommaso ritiene che solo la morte dell'uomo-Dio poteva riparare il danno infinito del peccato: tuttavia per Tommaso la morte colpisce l'umanità e non la divinità di Cristo). "La soddisfazione è che viene negato il primo, l'immediato" (cioè Dio stesso), "poiché Dio giunge solo alla pace con se stesso" (il Dio hegeliano, negando se stesso, soffre di un conflitto interiore che egli supera mediante la Redenzione), "soltanto quando è posta la spiritalità. Dio è il vero Dio, lo Spirito, in quanto che egli non è solo il Padre, per conseguenza chiuso in se stesso, ma in quanto è Figlio, diviene l'altro e supera queste altre. Questa negazione è intuita come momento della natura divina. Con ciò tutti sono riconciliati".

569. Il panteismo hegeliano comporta che tutto sia in Dio e nulla fuori di lui: per la teologia hegeliana non esistono operazioni di Dio ad extra, ma tutto è ad intra: anche l'autoalienazione divina avviene sempre in Dio: Dio si scinde in se stesso restando se stesso: "L'uomo, il finito,

ciò che fragile, la debolezza, il negativo sono pure un momento divino: tutto ciò è in Dio. La finitessa, la negatività, l'alterità non sono fuori di Dio e l'alterità non è un ostacolo per chi è unito a Dio. L'alterità, il negativo è conosciuto come momento della stessa natura divina. Qui è contenuta la più alta idea dello Spirito. L'esteriore, il negativo non fa ostacolo in questa maniera all'interiorità. La morte ha da un lato questo senso, questo significato, che viene tolto l'umano, ed è di nuovo raggiunta la magnificenza divina: è un togliere l'umano, il negativo. Ma contemporaneamente la morte stessa è anche il negativo, l'apice estremo al quale gli uomini sono esposti come esistenze naturali: questo è dunque Dio stesso" (FR, II, 374).

5. La resurrezione

570. "Dio è morto - dice Hegel (FR, II, 369) -, questo è il pensiero più terribile: che tutto ciò che è eterno, che è vero, non è" (lo scetticismo). "La negazione è Dio stesso: a ciò si collega il più alto dolore, il sentimento della più completa perizione, la rinuncia a tutto ciò che vi è di più elevato. Però il corso non si ferma qui, ma avviene il capovolgimento. Dio persiste in questo processo che è solo la morte: Dio ritorna in vita, si tramuta così nel contrario. La resurrezione appartiene essenzialmente alla fede. Il Cristo è apparso dopo la resurrezione solo ai suoi amici. Questa non è una storia esterna per gli increduli ma è solo un'apparizione per la fede".

571. E altrove, analogamente: "La sua resurrezione e la sua ascensione sono goltanto per la fede: Stefano lo vide in faccia, alla destra di Dio. L'eterna vita di Dio è questo: il ritorno in sé. Introdurre il dubbio a causa di circostanze, particolarità, come se ciò fosse una realtà esterna, è sciocco, miserabile. Alla fede non importa l'accadere sensibile, ma ciò che accade eternamente: la storia di Dio" (cit. da M. Borghesi, L'età dello Spirito in Hegel, Ed. Studium 1995, 355).

572. Hegel non pare intendere la resurrezione di Cristo come fatto empirico, oggettivo, come evento miracoloso e segno di credibilità, come ritorno in vita di Gesù col suo vero corpo. Il Gesù hegeliano, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, sembra "risuscitare" e "rivivere" non fisicamente, col suo corpo, ma spiritualmente, "come Spirito", nella comunità da lui fondata: la Chiesa. Abbiamo qui un'applicazione della teoria generale hegeliana del miracolo, che abbiamo già vista, per la quale il miracolo, sempre che sia accertabile e non ridicibile alle forze della natura, non serve comunque a mostrare la potenza di Dio e a condurre alla fede in lui, ma è un semplice corrispettivo soggettivo e sensibile della vita spirituale della fede, che deve affermarsi per se stessa, per la "testimonianza dello spirito", e non grazie a segni sensibili portentosi.

573. Per quanto poi riguarda, nella fattispecie, il problema della resurrezione di Cristo, penso che Tommaso osserverebbe ad Hegel che Gesù non si è mostrato a persone preparate ad accogliere il miracolo, ma che al contrario ne sono rimaste meravigliate, spesso stentando a credere o incapaci di capire. L'insinuazione di Hegel, pertanto, secondo la

quale la resurrezione di Cristo appare come un qualcosa di volutamente costruite dai suoi "amici", è priva di fondamento ed è offensiva per gli amici di Gesù, che così fanno la figura degli impostori. Al contrario, tutto lo sforzo delle narrazioni evangeliche, al di là di incongruenze facilmente risolvibili, causate dalla diversità delle tradizioni, è teso a mostrare l'oggettività sensibile della realtà di Gesù risorto, anche se evidentemente, essendo il suo un corpo glorioso ed immortale, non sempre è riconoscibile da parte di occhi terreni e mortali.

574. In ogni caso Hegel coglie bene - osserverebbe Tommaso - il significato profondo del mistero della resurrezione di Cristo, come frutto di un amore infinito espresso nel dolore infinito: "L'idea divina - dice Hegel riferendosi appunto a questo mistero (FR, II, 366) - si è alienata fino all'amore dolore della morte, alla vergogna del malfattore e proprio con ciò la finitezza dell'uomo si è trasfigurata fino al più alto grado, attraverso l'altissimo amore. Quella finitezza è il più profondo dolore, e questo è il più alto amore. Quella trasfigurazione" (del dolore in amore), "ancora nella forma soggettiva dell'amore e nella più grande lacerazione, sussiste in quanto fortissima interiorizzazione; ed è l'interiorità che dà all'esistenza, in pari tempo, questa disperazione" (cioè a sua volta il dolore è motivato dall'amore).

575. Per Hegel Cristo non risorge nella sua propria individualità sensibile, ma risorge come "Spirito della comunità": certo la singolarità sensibile si libera e si salva grazie alla Croce ed alla Resurrezione; ma è la singolarità dei singoli discepoli del Cristo, è la realtà storica e sensibile della Chiesa: la resurrezione di Cristo significa, per Hegel, "che lo uomo singolo si spoglia carnalmente e spiritualmente della sua singolarità"; significa "che egli soffre e muore, ma con il dolore della morte, per converso, esce dalla morte, risorge come Dio glorificato, come lo Spirito reale, che ora è al passato ed esistenza come singolo, come questo soggetto" (non l'individualità di Cristo, come risulta da altri passi, ma l'individualità del cristiano in quanto vivente in questa vita nello Spirito), "ma in modo pari ed essenziale è vero Dio solo come Spirito nella sua comunità" (cioè il corpo fisico di Cristo risorto non è il corpo che possedeva nella vita terrena, ma è la stessa comunità come realtà storico-sensibile vivente cristianamente in questo mondo ed animata dallo Spirito di Cristo).

576. Lo sparire dell'individualità sensibile di Cristo, con la sua morte, dagli occhi dei discepoli, è precisamente, per Hegel, la condizione per la quale Cristo ritorna, rivive, "risorge" come Spirito ad illuminare ed animare l'esistenza spirituale ed empirica dei discepoli impegnati nella storia di questo mondo a far sì che lo Spirito non sia più uno Spirito astratto e trascendente, ma il vero Spirito, che, per Hegel, è lo Spirito del mondo (Weltgeist) e lo Spirito nel mondo (Geist in Welt).

577. Infatti, dice Hegel (F, II, 265) -, con la morte di Cristo, "la coscienza, per la quale egli ha questa presenza sensibile, cessa di vederlo, di udirlo: essa lo ha veduto e udito; si fa essa stessa coscienza spirituale" (il sensibile è sostituito dallo spirituale): "ovverossia, come egli prima

sorgeva per essa quale esserci sensibile, egli è ora sorto nello Spirito. ... Lo Spirito rimane Sè immediato dell'effettualità" (cioè ha un suo apparire sensibile), "ma come l'autocoscienza universale della comunità. ... Non il singolo per sè" (cioè non la singolarità sensibile di Cristo), "ma insieme con la coscienza della comunità, e ciò che egli è per questa, sono il perfetto intero dello Spirito" (cioè la totalità dello Spirito non è Cristo con la sua singola umanità, ma è lo Spirito come Spirito della comunità e della storia. Si annuncia il tema della comunità umana divinizzata, che, in un contesto ateistico, diventerà un caposaldo dell'antropologia marxista del "Gattungswesen": l'essere del genere, cioè il genere umano).

578. Per Tommaso, invece, la morte di Cristo è certamente la condizione dell'invio dello Spirito ai discepoli, ed è vero che la presenza di Cristo nella storia della Chiesa non è una presenza sensibile ma spirituale: Tommaso respinge le tendenze millenaristiche che preconizzano una presenza visibile di Cristo gloriose nel mondo prima della fine del mondo. Ma è anche contrario ad un'"età dello Spirito" di ispirazione giacchimita, alla quale invece Hegel indulge, e che dovrebbe costituire una specie di "superamento" dell'età del Figlio.

579. Tuttavia per Tommaso la resurrezione di Cristo non è solo un fatto spirituale, per quanto importante esso sia, ma è anche la vera e propria rianimazione del corpo di Cristo giacente nel sepolcro - questo è il senso della tomba vuota -, anche se tale rianimazione naturalmente non è certo un semplice ritorno alla vita mortale ma è ingresso nella vita eterna. E la resurrezione di Cristo così intesa è a sua volta pegno e premessa della nostra resurrezione, come dice S. Paolo, la quale pertanto non è da intendersi solo come vita nello Spirito nella presente condizione mortale, ma vera e propria resurrezione fisica dopo la morte, alla fine del mondo quando Cristo tornerà come giudice dei vivi e dei morti. Invece in Hegel, come è oscurata la resurrezione fisica di Cristo, così lo è la nostra. Si direbbe che in lui la resurrezione fisica sia da intendersi semplicemente come una raffigurazione secondo la "rappresentazione" della resurrezione secondo il "concetto" che sarebbe semplicemente spirituale e consisterebbe nell'immanenza dello Spirito nel mondo, nell'Universale concreto.

6. Gli effetti della Redenzione

580. Conseguenza della Redenzione è la vittoria di Cristo sulla morte mediante l'assunzione di quella stessa nostra umanità che è stata causa di morte: "E' Dio che ha ucciso la morte - dice Hegel (FR, II, 370) -, poiché egli trionfa su di essa. Con ciò la finitezza, l'umanità, l'avvilimento sono posti in Cristo come un estraneo a Cristo stesso, che è senz'altro Dio, e la finitezza è presa dall'altro: queste altre sono gli uomini che stanno di fronte al processo divino. Cristo ha preso questa loro finitezza in tutte le sue forme, che nella loro punta estrema sono il male. Questa umanità, che è un momento stesso della vita divina, è ora determinata come estranea, non appartenente a Dio, ma questa finitezza, nel suo esser per sè contro Dio, è il male; ma egli lo ha accettato per ucciderlo con la sua morte".

581. "La morte di Cristo - dice altrove Hegel (FR, II, 373-374) - è da u

il compimento di giustizia

na parte la morte di un uomo, di un amico, che è stato ucciso dalla violenza; ma, concepito spiritualmente, egli stesso diviene la salvezza, il centro della riconciliazione. L'intuizione della natura dello Spirito e della soddisfazione del suo bisogno attraverso il modo sensibile è ciò che solo fu rivelato, dopo la morte di Cristo, ai suoi discepoli. Prima della morte era un individuo sensibile dinanzi a loro. Lo Spirito, di cui Cristo aveva detto che li guiderebbe ad ogni verità, ha dato loro la vera soluzione: solo là, egli pensava, sarà la verità nella quale vi guiderà lo Spirito. Così, secondo questo lato, si determina la morte di Cristo come la morte che costituisce il passaggio alla gloria, alla magnificenza, che però è solo la restituzione della primitiva gloria. La morte, il negativo, è il mediatore che permette di raggiungere l'altezza originaria. Così la storia della resurrezione e dell'ascensione di Cristo alla destra di Dio comincia quando la storia raggiunge una concezione spirituale. Questa è la storia religiosa, dove domina la concezione spirituale della storia di Cristo prima della sua morte, come anche gli Evangelii sono stati scritti dopo la discesa dello Spirito Santo. Con ciò è poi avvenuto che la comunità della Chiesa ha acquistato la certezza: Dio è apparso come uomo".

582. Conseguenza della Redenzione è la vittoria sul male: "Nella morte di Cristo è stata uccisa per la vera coscienza dello Spirito la finitezza dell'uomo. Questa morte dell'elemento naturale ha in tal modo significato universale: il finito, il male in genere è annullato. Il mondo è così riconciliato con il mondo; con questa morte è tolto il male in sé. ... La coscienza della comunità, che in tal modo fa il passaggio dal semplice uomo all'uomo-Dio, all'intuizione, alla coscienza, alla certezza della riunificazione, dell'unità della natura divina e della umana, è così ciò con cui comincia la comunità e che forma la verità sulla quale la comunità si fonda" (FR, II, 375). La Redenzione pone le basi della nascita della Chiesa, che è la comunità fondata sul mistero dell'Incarnazione, la comunità di coloro che vivono del mistero di Cristo.

583. La Redenzione ha per effetto quello di far vivere lo Spirito nella comunità, in modo tale che la dialettica di morte e resurrezione che si è realizzata nel singolo uomo Gesù, si realizza ora a livello della stessa umanità e si attua quindi in concreta pienezza il divenire dello Spirito: "La morte - dice Hegel (F, II, 281) -, da ciò che essa immediatamente significa, dal non essere di questo singolo, si trasfigura ad universalità dello Spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno merente e risorgente". Dal che mi pare di poter dedurre che per Hegel la vittoria divina sul male e sulla morte non può esser mai totale, perchè diversamente verrebbe meno il momento della negatività, che invece è essenziale alla sua dialettica del divenire, che per lui coincide con la stessa realtà.

584. Altra conseguenza della Redenzione, secondo Hegel, è la divinizzazione dell'uomo non semplicemente come vita di grazia, ma come vera e propria identità della natura umana e divina, che secondo Hegel caratterizzerebbe il mistero di Cristo: l'unità dell'uomo con Dio - egli infatti dice (cit. da Kfng, op. cit., 402) - "è presente dapprima soltanto in un individuo" (= Gesù): per ogni individuo è data la possibilità, non ancora però la realtà, del raggiungimento di questa unità. Pertanto essa "(=unità)" deve venire in

nalzata dall'immediatezza dell'apparizione di queste individue all'universalità dello Spirito. L'esistenza sensibile in cui si trova lo Spirito è, per questa ragione, soltanto un momento passeggero. ... Per gli apostoli Cristo, vivente, non era ciò che fu per loro più tardi come Spirito della comunità, dove soltanto egli divenne coscienza veramente universale". Questa teoria, indubbiamente eterodossa, secondo la quale Cristo, risorgendo, "diviene" lo Spirito Santo, è stata ripresa di recente da W. Thüsing, che, in collaborazione con Rahner, ha pubblicato un libro del titolo Cristologia - Prospettiva sistematica ed esapetica, Ed. Merrelliana 1974.

585. Effetto della Redenzione è la vita cristiana, che Hegel descrive in questi termini: "La Totalità oggettiva" (dello Spirito nel mondo) "è il presupposto implicito per l'immediatezza finita del soggetto singolo. Per tale soggetto, perciò" (lo Spirito) "è dapporina un altro" (secondo la visione realistica della rappresentazione), "e un qualcosa di contemplato; ma è la contemplazione della Verità che è in sé, mediante la quale testimonianza dello Spirito in lui, il soggetto" (= il cristiano), "a cagione della sua natura immediata si determina per sé come il niente e il male" (il cristiano, pur redento, resta peccatore, simul iustus et peccator). "Poi, secondo lo esempio della sua" (= dello Spirito) "verità, per mezzo della fede nell'unità (che colà è adempiuta in sé) dell'Essenzialità universale" (= Dio) ed individuale" (= uomo: quindi Cristo), esse" (= il soggetto umano) "è anche il movimento dell'andarsi spogliando della sua determinatezza naturale immediata e del proprio volere, e congiungersi con quell'esempio e col suo in sé nel dolore della negatività" (= partecipazione alla Croce di Cristo), "e così conocersi come unito con l'Essenza, la quale, in forza di questa mediazione, si attua come incidente nell'autocoscienza, ed è la presenzialità effettiva dello Spirito in sé e per sé, dell'Universale" (E, 514).

586. La pienezza della vita secondo lo Spirito, conseguenza della Redenzione, vien descritta da Hegel in questi termini: "Il rapporto dell'uomo con Dio spande il suo soffio su tutti i sentimenti e le azioni dell'uomo; la sua coscienza riferisce a Dio tutti gli scopi e gli oggetti come alla loro infinita ed ultima sorgente. Ogni momento della sua esistenza finita, dei suoi impulsi, delle sue sofferenze o gioie l'uomo li eleva al di sopra della sua sfera limitata, ringraziando per essi nel godimento o anche liberamente offrendoli a Dio, in quanto, quando l'uomo li accetta come un dono, vale a dire, in questo caso, come una grazia liberamente elargita, un inspiegato destino, suscita, in pari tempo, la rappresentazione e il sentimento della sua essenza eterna" (FR, I, 72).

587. Hegel riteneva che il suo tempo stesse vivendo una speciale manifestazione dello Spirito nella storia. Dice egli infatti: "Nel mondo è sorta un'era nuova. Sembra che lo Spirito universale sia riuscito a liberarsi da ogni estranea essenza oggettiva" (= superamento dell'antico realismo e passaggio all'idealismo), "ad intendere finalmente sé medesimo come Spirito assoluto, a produrre dal suo interno quel che gli sta dinanzi e, in quiete, di fronte ad esso, a tenerlo in suo potere. Cessa la lotta tra l'autocoscienza finita e l'autocoscienza assoluta, che a quella appariva fuor di lei. L'autocoscienza finita ha cessato d'essere finita; e in tal modo d'altra parte

l'autocoscienza assoluta ha conseguito quella realtà, che prima le mancava. Tutta la storia universale in genere, la storia della filosofia in particolare, rappresentano solo questa lotta, e sembrano esser pervenute alla loro mèta, nel punto in cui l'autocoscienza assoluta, di cui esse hanno la rappresentazione, ha cessato d'essere alcunchè d'estraneo, in cui dunque lo Spirito è reale come Spirito" (SF, III, 2, 416).

588. Con queste parole Hegel sembra voler annunciare l'avvento della divinizzazione dell'uomo nel superamento del male e del finito, nonché della piena manifestazione sensibile dello Spirito: i dualismi sono superati, il Trascendente è divenuto immanente, l'uomo si è trasceso in Dio: per questo il cammino della storia e del pensiero si è concluso. Qui dunque Hegel pare farsi annunciatore, a modo suo, dell'avvento del Regno di Dio, dell'era dello Spirito Santo, nella quale "Dio è tutto in tutti". Ma l'annuncio hegeliano - direbbe probabilmente E. Tommaso - col suo caratteristico immanentismo dialettico, pare inficiato da una forma di neomillennarismo, anche se si tratta di un millenarismo del "concetto" e non della "rappresentazione". Del resto, come abbiamo visto, nell'escatologia hegeliana, il male non è soppresso in modo assoluto, ma è solo dialetticamente "tolto" (Aufgehoben), così da non impedire il moto del divenire. Per questo Hegel può permettersi di annunciare il compimento del Regno di Dio per questa vita, dove ancora esiste il male, e non in una vita futura, oltre la morte, poiché quest'ultima, per Hegel, è uno solo uno schema della "rappresentazione".

589. Così la visione hegeliana comporta una conclusione ed una pienezza della storia e del pensiero, senza escludere un progresso ed un futuro. E abbiamo qui un altro dei curiosi paradossi hegeliani: egli ritiene che il suo tempo sia la fine dei tempi, eppure il divenire, il progresso, e quindi il futuro non verranno meno. C'è stato chi ha ritenuto di osservare che nell'hegelismo non c'è spazio per il futuro, perchè tutto si compie nel presente. Ma non è così. In Hegel ogni tesi fondamentale ha sempre la sua antitesi. In Hegel c'è il conservatorismo, c'è l'esaltazione dello status quo, ma c'è anche l'elemento rivoluzionario e progressista. Sicchè tanto conservatori che progressisti hanno avuto buone ragioni di riferirsi ad Hegel. Ma qual è allora la vera sua posizione? Come al solito vuol essere una mediazione tra la situazione di fatto elevata a diritte e la prospettiva di una giustizia utopica e sovversiva. In ogni caso una cosa è certa: il totalitarismo e l'immanentismo: se futuro c'è, questo non è nell'al di là, ma nell'al di qua.

590. Per Hegel il ritenere che l'esistente come tale è giusto e voluto da Dio e la tesi opposta secondo cui tutto deve cambiare e nulla corrisponde alla volontà di Dio sono due polarità dialettiche per sé entrambi astratte ed unilaterali: il vero, per lui, sta nel passaggio dall'una all'altra, nella posizione media secondo la quale qualcosa è da tenere e qualcosa è da cambiare. Aristotele direbbe: si tratta di qualcosa di differenti. No - direbbe Hegel - è il medesimo qualcosa.

7. Osservazioni tomistiche

591. Per quanto concerne il presente capitolo, oltre a quelle già fatte nel suo corso, si possono fare le seguenti. C'è da compiacersi innanzitutto per il fatto che il concetto hegeliano della Redenzione contiene la sostanza dell'insegnamento cristiano, e cioè che essa consiste nella riparazione del peccato compiuta dal Figlio di Dio incarnato mediante l'offerta d'amore al Padre della propria sofferenza espiatrice per la salvezza e la divinizzazione dell'uomo. Ciò che non si può accettare, come ho già detto, è l'impostazione panteistica, per cui il processo redentivo non avviene nel creato realmente distinto da Dio, e in tal senso al di fuori di Dio, ma avviene all'interno della stessa essenza divina, con tutti i gravi inconvenienti e diciamo pure le assurdità che da ciò conseguono, come il porre in Dio il finito, la sofferenza, il male, la scissione, la morte, anche se poi tutto si risolve e dovrebbe risolversi nella riconciliazione, nell'unità e nella pace.

592. Strettamente legato al panteismo è il panlogismo gnostico, per il quale si pretende di spiegare il mistero divino con ragioni necessarie e logiche assolutamente percepibili dalla mente umana, come se questa potesse paragonarsi con l'infinità dell'intelligenza divina. La Redenzione, così, viene interpretata come momento logico e necessario del farsi di Dio stesso, per cui egli passerebbe dal momento dell'astrazione e della scissione a quello della concretezza e della ricomposizione di sé con se stesso. Hegel ha un bel parlare, al riguardo, di amore, di libertà e di volontà; ma resta sempre il fatto che comunque la Redenzione appare come processo necessario al farsi della stessa essenza divina.

593. Altra conseguenza del panteismo hegeliano, alla quale ho già accennato, è l'idea secondo la quale la Redenzione non porta come frutto la semplice vita di grazia, come "partecipazione" alla vita divina da parte dell'uomo perdonato e redento, ma comporta una vera e propria divinizzazione ed assolutizzazione dell'intera umanità e della storia, che diventa storia "eterna", "storia di Dio". La presenza dello Spirito nella comunità non è un'insabitazione nella mente e nel cuore degli uomini, che salvò la distinzione reale tra lo Spirito infinito e gli spiriti finiti nei quali Egli abita; detta presenza invece vien concepita come se lo Spirito fosse la "anima" immanente di un'unica sostanza, un unico corpo - l'umanità - il quale è nel contempo l'apparizione storica e la finitizzazione sensibile dello Spirito assoluto. E qui si aggiunge il monismo assoluto e l'immanentismo, che del resto sono logicamente legati al panteismo.

594. Così mentre per Hegel alla Redenzione consegue la pienezza del Regno di Dio nella realtà di questo mondo e nella vita mortale, per Tommaso, che pur ammette il realizzarsi degli effetti della Redenzione nella vita presente dove però resta ancora presente il male, si pone invece la necessità di distinguere due seni successivi all'opera della Redenzione: un seno presente, immanente a questa vita mortale, nel quale si danno solo le "primizie dello Spirito"; ed un seno futuro, al di là di questa vita, nel

quale il Regno conoscerà la sua pienezza finale e gli eletti saranno totalmente e definitivamente liberati da ogni forma di male di pena come di colpa, vivi per sempre della stessa vita di Dio.

595. Così pure per Hegel la missione di Cristo si esaurisce con la Redenzione operata sulla Croce: dondichè inizia l'opera dello Spirito Santo, che per Hegel non è tanto lo Spirito di Cristo, ma è uno "Spirito" nel quale Cristo in qualche modo scompare e si dissolve. Al contrario, per Tommaso, come per il vero cristianesimo, l'opera di Cristo continua, insieme con quella dello Spirito, nella storia presente e continuerà, mediante lo Spirito, fino alla fine del mondo: è solo a questo punto che Cristo avrà veramente terminato la sua opera redentrice, allorchè, con la fine del mondo, le forze del male saranno definitivamente vinte: o cancellate - il male di colpa - o sottomesse - male di pena per i dannati dell'inferno.

596. In questo modo la visione teologica tomistica si mostra più unitaria di quella hegeliana, nonostante tutta la tendenza monistica di questa. Infatti, mentre in Hegel il male resta, nonostante la stessa Redenzione, in Dio stesso come momento essenziale del divenire dialettico delle Assolute, il quale, non dimentichiamolo, non è essere ma divenire e storia, in Tommaso, col compimento escatologico della storia certo resta, contrapposto a Dio, il male dell'inferno: tuttavia anche questo "male" è un bene in quanto espressione della giustizia divina e quel che conta soprattutto è la totale esclusione del male non solo da Dio ma anche dal mondo dei risorti. Il permanere poi di una realtà extradivina non impedisce, in Tommaso, la soddisfazione di una sano monismo, che viceversa si realizza in Dio, ente assolutamente uno e semplicissimo, mentre l'esistenza del creato non disturba questa unità divina, in quanto, sempre in forza del principio analogico, solo Dio è essere assoluto, mentre il creato è essere analogo a quello divino.

597. In base a queste differenti concezioni della Redenzione, naturalmente si hanno, in Hegel e Tommaso, diverse concezioni della vita cristiana. Mentre per Hegel il cristiano è chiamato ad una vita divina, ma solo nel mondo presente ed in un'esistenza che quindi resta sostanzialmente mortale, per dissolversi in Dio dopo la morte, per Tommaso, che distingue l'etere presente da quello futuro, certamente la vita divina del cristiano comincia quaggiù, ma per giungere a maturità in cielo ed al momento della risurrezione dei morti alla fine del mondo, cioè con la Parusia di Cristo. Così in Hegel il mondo presente acquista quell'agilità che in Tommaso invece ha solo il mondo futuro. In quanto tuttavia - lo riconosce anche Hegel - in questo mondo continuano ad esistere il male e la morte, eccè che allora in Hegel, per un altro verso, questo mondo dev'essere continuamente negato (il principio rivoluzionario), e questa negazione, presente in Dio stesso, costituisce per Hegel la molla del divenire e del progresso storico. Hegel pertanto non prevede una "fine del mondo", perchè per lui - nonostante tutto il male che conti-

nua ad esistere - il Regno di Dio è già qui e non va cercato in un altretanto che darebbe luogo, secondo Hegel, solo ad incontrollabili ed illusorie fantasie: si preannuncia già qui, seppure il clima religioso, la negazione assoluta dell'aldilà da parte del marxismo; e in ogni caso siamo di fronte ad una concezione totalmente storicistica, che sarà poi fatta propria da pensatori come Dilthey, Simmel, Troeltsch, Meineke e Croce (cf. F. Meineke, Le origini dello storicismo, Ed. Sansoni, Firenze 1954; P. Rossi, Lo storicismo tedesco, UTET, Torino 1977).

598. Con tutto ciò, ricordiamolo, Hegel non è affatto un materialista che ci invita a godere il più possibile la vita presente, perché è l'unica che possiamo avere, come potrebbe fare un Lorenzo de' Medici ("chi vuol esser lieto, sia: del doman non c'è certezza"). Al contrario, come abbiamo visto, la concezione hegeliana della vita è molto seria, austera, per non dire tragica, e ciò indubbiamente in nome dei valori dello spirito: la verità, il pensiero, il coraggio, il sacrificio, l'amore, la dedizione di sé, il servizio alla società ed alle State. Ma ciò non perché ci attenda un destino di salvezza personale dopo la morte né tanto meno una resurrezione del corpo, ma perché è adesso e solo adesso che dobbiamo fare i conti con lo Spirito assoluto e che possiamo godere, compiendo la nostra missione, della sua Scienza assoluta e della sua infinita beatitudine.

8. Conclusione

599. Al termine di questo corso credo che una domanda sorga spontanea: che ha voluto fare Hegel con la sua cristologia e, in generale, con la sua interpretazione del cristianesimo? Ha voluto fondare una logica cristiana, una logica della "contraddizione" del "credo quia absurdum" di Iuliana memoria? Ha creduto che per capire il Pensiero di Dio occorresse metterlo in contraddizione col nostro? Ha voluto mostrare che il nostro pensare normale - della ratio naturalis - contraddice a quello divino, per cui bisogna negare quello per comprendere questo?

600. Oppure ha concepito il felle disegno di scrutare i misteri divini, di "here - come diceva Nietzsche - tutta l'acqua del mare", di eguagliare la propria ragione a quella divina, di dominare il Rex tremendae maiestatis, di dimostrare razionalmente i misteri della fede, di essersi ritenuto presente quando Dio creava il cielo e la terra, di esser il depositario della divina rivelazione meglio dello stesso Nostro Signore Gesù Cristo, bestemmiando il Nome dell'Altissimo con attributi assolutamente sconvenienti e dando invece all'uomo attributi divini?

601. Siamo davanti ad un'incertezza tremenda e conturbante. Come il lettore avrà personalmente constatato leggendo i numerosissimi e lunghi passi hegeliani che ho citato, non è possibile, leggendone alcuni, non provare un sense di adegno davanti all'empietà insopportabile di certe affermazioni. Ma non è neppure possibile non restare colpiti per non dire commossi davanti alla lettura di altri brani, a causa della profondità del pensiero e della nobiltà del sentimento. Chi è stato Hegel? Lo sa solo

Dio, e alla sua misericordia lo vogliamo affidare, lui, al funerale del quale il fedele discepolo, il protestante Marheineke, volle farne un elio paragonandolo a Nostro Signore Gesù Cristo.

602. Ma la sorte di Hegel sembra esser quella di altri grandi pensatori, soprattutto tedeschi, a cominciare da Lutero: un demonio? un santo? Qual cosa del genere si riscontra nel grande iniziatore del misticismo tedesco: Meister Eckhart. E il Cusano, non è anche lui a volte paradossale? E Böhme? Era un mago o era un mistico? E Fichte? E Schelling? E Schopenhauer? E Nietzsche? E Heidegger? E tanti altri? Ed è interessante come questi pensatori vanno a cercare all'estero ciò che a loro assomiglia, come per esempio un Eracle, un Proclo, uno Spinoza, un Bruno.

603. A prescindere dal significato reale delle dottrine di questi pensatori, una cosa è certa: che essi hanno inciso profondamente nella storia, che ha toccato, o per farle soffrire o per farle gioire, le corde più profonde del cuore dell'uomo; che hanno ispirato, nel bene come nel male, per buona o cattiva ispirazione, azioni decisive, personali e collettive, concernenti il destino dell'uomo. E' possibile non tener conto di questi uomini? Assolutamente no, neppur volendole. Essi hanno talmente impregnato di sé l'atmosfera che respiriamo, che tutti in vari modi e misure ne risentiamo, magari senza accorgercene ed anche quando ci dichiariamo loro nemici. E questo anche perchè essi hanno saputo interpretare lati profondi del nostro essere, buoni e cattivi, che tutti noi più o meno possediamo.

604. Occorre fare attenzione, per questi uomini, ad evitare i giudizi sbrigativi, totalizzanti, stereotipati, lasciandoci guidare pigramente o forse anche interessatamente da certe stereografie scolastiche o di moda. Si rischia di prendere grossi abbagli: o di essere profondamente ingannati e di mancar loro gravemente di giustizia. Si rischia di prender per pazzia ciò che voleva esser sapienza o di prender per saggezza ciò che è follia ed empietà. Questi uomini ci costringono a spremere le meningi e a compiere un lavoro di attenta interpretazione. Dobbiamo prenderli sul serio, affrontandoli con benevolenza ma anche senza di giustizia e liberi da rispetti umani o da convenienze personali. Allora il risultato della nostra fatica non sarà inutile, o perchè avremo messo in luce dei grandi errori o perchè avremo evidenziato grandi verità. In questi pensatori, infatti, tutto è grande, il bene come il male.

605. Oggi, come dicevo nell'introduzione, c'è un ritorno di hegelismo, e nella stessa teologia cattolica. E' un bene? E' un male? Occorre molto discernimento, serenità di giudizio, senso di responsabilità e, per il teologo cattolico, grande amore per le anime. Il teologo, specie se sacerdote, deve infatti chiedersi: che cibo dà in nutrimento? Qual è il mio interesse? La mia vanità o il bene delle anime?