

## Hegel teologo

Nel suo *Hegel teologo*, Vito Mancuso dubita dell'ortodossia del Cristianesimo di Hegel poiché questo, al fine di un suo preteso "compimento", esigerebbe di soddisfare le seguenti necessità: togliere il "principio di estraneità" e affermare la "coappartenenza"; interpretare "la salvezza non più come soddisfazione, ma come inserimento nel processo divino di "santificazione" della realtà"; ritenere "solo una tappa provvisoria la considerazione dell'uomo effettuale Gesù di Nazaret (da Hegel mai chiamato per nome), il quale, nella determinazione della figura di Dio, può portare solo a un sepolcro vuoto".

Tutto ciò – osserva – equivale però "a reimpostare rispettivamente l'antropologia, la soteriologia e la teologia, intesa nel senso proprio di dottrina su Dio. Positivamente ne consegue l'affermazione della coappartenenza originaria e della *analogia entis* per l'antropologia; della salvezza come teologia della storia per la soteriologia; di Dio come l'intero, come spirito del mondo, per la teologia, emancipata definitivamente dalla base gesuologica. La cristologia va piuttosto riletta alla luce della pneumatologia: "È un bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò" (Gv 16,7)"(1).

Come si vede, l'assunto è interessante e merita, proprio per questo, di essere discusso. Sia chiaro, comunque, che intendiamo solo trarre qualche spunto dal lavoro di Mancuso e dalla cosiddetta "teologia" hegeliana per fare alcune considerazioni che ci stanno a cuore.

Cominciamo dalla "soteriologia". L'autore sostiene - come abbiamo appena visto - che la salvezza – a detta di Hegel - non dovrebbe essere più interpretata quale "soddisfazione": ovvero, quale "impegno morale, concesso per grazia, di soddisfare tramite la fede in Cristo e nella sua grazia, la bontà e la santità di Dio offese dal peccato, con opere che siano un riconoscimento e una testimonianza della sua santità"(2).

La dottrina della "soddisfazione" è dunque legata a quella del peccato (originale). E va rammentato che il Cristianesimo assegna a quest'ultima un valore fondamentale. In una nota, si ricorda, ad esempio, che Giovanni Paolo II ha definito il peccato originale "la chiave per interpretare la realtà", dichiarando inoltre che "convincere del peccato vuol dire creare le condizioni per la salvezza", poiché "la prima condizione della salvezza è la conoscenza della propria peccaminosità"(3).

Già qui, Mancuso si discosta però da Hegel. "Lo stato naturale - scrive infatti - per il cristianesimo è buono, è positivo. Per questo, al fine di sciogliere la contraddizione sull'entrata del male nel mondo, creato buono da Dio, il testo sacro fa entrare in gioco il serpente. È lui, non Dio, il responsabile della nascita del male, della scissione tra Dio e la sua creazione. Per Hegel, al contrario, lo stesso stato naturale è il male. Non certo in un senso dualistico, ma nel senso dell'assenza dell'elemento spirituale [...] Quello che la teologia denomina *peccato* è per Hegel *uscita dalla naturalità originaria*"(4).

D'accordo, è il serpente, "non Dio, il responsabile della nascita del male", ma chi è il responsabile della nascita del serpente e della sua libertà di azione?

Per Hegel, in realtà, il "peccato" non è che il "mezzo" utilizzato da Dio per produrre, con l'"uscita dalla naturalità originaria", la separazione dello spirito dalla natura o del pensare dall'essere (dice Mefistofele: "Una parte son io di quella Forza, che sempre vuole il male e sempre il bene crea")(5).

"Questo supremo sdoppiamento - scrive infatti Hegel - è la *opposizione fra pensare e essere*"(6); e aggiunge: "Il principio della filosofia moderna non è adunque un pensare ingenuo: essa infatti ha coscienza dell'opposizione di pensiero a natura, che le sta dinanzi"(7); e proprio "questa coscienza dell'opposizione, questa coscienza della "caduta", è il punto centrale nella rappresentazione della religione cristiana"(8).

Se il filosofo antico, dunque, pensava *l'essere della natura come proprio essere* (come essere del proprio pensare), il filosofo moderno dovrebbe pensare *il proprio essere* (il proprio pensare) *come essere della natura*.

"Anche dal punto di vista teologico – osserva Mancuso - il peccato è necessario per pensare la salvezza. Senza il peccato non si darebbe alcuna salvezza, non ci sarebbe nemmeno senso a parlarne: salvezza da che cosa, senza il peccato?"(9). E proprio per questo gli appare inaccettabile, nella "teologia" hegeliana, "l'imperdonabile assenza del "principe di questo mondo"" (come recita il sottotitolo del libro).

Di fronte al male - scrive infatti - "si tocca il limite di Hegel. Qui il suo pensiero avrebbe dovuto fermarsi, perché il male è precisamente ciò che non può essere pensato nel suo senso, perché non ne ha, perché è l'assurdo. Il male è l'assurdo per definizione, è una spaventosa voragine nera che risucchia ogni cosa e che non lascia sussistere nessuna spiegazione. Ogni tentativo di spiegarlo attribuendogli un senso porta inevitabilmente a toglierlo come tale"(10).

Ma se il male non potesse essere pensato, non potrebbe essere nemmeno *categorizzato* come un "impensabile". Il sonno, ad esempio, proprio quale "voragine nera che risucchia ogni cosa", risulta "impensabile" mentre si dorme, non però mentre si veglia. Il che dovrebbe rammentarci che ciò di cui si ha coscienza è sempre un "pensato", e mai un "impensabile".

Non si tratta quindi di stabilire se il male possa o non possa essere pensato, se abbia o non abbia senso, bensì di scoprire il *modo* in cui va pensato per poterne disoccultare il senso. Se il male, d'altro canto, fosse davvero insensato, impensabile o assurdo, altrettanto insensato, impensabile o assurdo sarebbe allora il suo riscatto. Si dà il caso, invece, che sia proprio quest'ultimo a permetterci di svelarne il senso e di cominciare quindi a superarlo o a "toglierlo come tale". Il che vuol dire, insomma, che ci si svela il significato del male, o della "cacciata" dal Paradiso, solo se ci si rivela quello del bene o dell'incarnazione del *Logos*.

La questione "soteriologica" è anche intrecciata, però, con quella relativa ai principi di "estraneità" e di "coappartenenza". Non è stato infatti il peccato a tramutare l'originaria "coappartenenza" ("e soffiò nelle sue narici un alito di vita... – Gn 2,7") in "estraneità"?

Al riguardo (e a commento di un passo del giovane Hegel), Mancuso scrive: "L'uomo deve uscire da sé: solo così incontra la verità. L'illuminismo, tutta la modernità, sono superati. La filosofia di Hegel ha raggiunto il fondamento su cui edificare la cattedrale futura"(11).

Qui si dimentica, tuttavia, che l'uomo, a causa del peccato, è già "uscito da sé", e che l'"uscire da sé" di cui si parla non rappresenta perciò, quale negazione di una negazione, che un *rientrare in sé*.

"La verità – dice l'autore - non scaturisce dall'uomo. Essa, identificandosi con Dio, è ben più alta dell'uomo e questi vi può accedere solo se sa dimenticare se stesso"(12). Già, ma non è appunto l'uomo "caduto" che, per poter ricordare il suo "vero" essere, deve "dimenticare se stesso"? Che per trovare il suo "vero" essere deve cioè autotranscendersi?

"Il soggetto – dice ancora - deve riconoscere - deve essere lui a farlo - non è possibile tornare indietro dall'emancipazione ormai raggiunta - "un principio oggettivo che vale per me come il vero". Il soggetto deve negarsi, deve comprendere di non essere lui la fonte della verità. Comprendere questo, volerlo, attivarlo, significa per il soggetto entrare nella verità. Ma in tal caso la verità è voluta dal soggetto, è liberamente accolta"(13).

Siamo d'accordo. E' vero, infatti, che il soggetto "caduto" deve "comprendere di non essere lui la fonte della verità", ma non meno è vero che in tanto deve comprenderlo in quanto è appunto "caduto". "Comprendere questo, volerlo, attivarlo" - come afferma Mancuso - altro dunque non significa, per il soggetto, che "entrare", a un tempo, "nella verità" e *in sé stesso*.

Il vero problema sta dunque nel decidere, non in qual modo la verità debba essere "accolta", ma che rapporto vi sia tra la *natura* della verità e quella del soggetto che la ricerca: ovvero, se la natura della verità *sia o non sia altra* da quella del soggetto; se *sia o non sia soggetto* e, in caso affermativo, *quale* sia tale soggetto e in che rapporto si trovi con quello abituale (vale a dire, con quella dell'*ego* o dell'uomo "caduto").

Scrivo in proposito Mancuso: "Gran parte dell'ermeneutica hegeliana del cristianesimo ruota attorno a questo punto. Vi è in gioco la questione della libertà: è possibile una figura della verità che l'uomo non debba percepire come altra da sé? Conseguentemente, è possibile un'adesione alla verità non più sotto la figura dell'obbedienza, ma sotto la figura della realizzazione di sé e quindi della libertà? Questa è la richiesta di tutta l'epoca moderna, di cui Hegel si fa carico [...] Se si decide che il cristianesimo debba conservare, sulla base dell'Antico Testamento o di ciò che

tradizionalmente vi si legge, il principio di estraneità tra Dio e l'uomo, allora occorre inevitabilmente dichiarare la proposta di Hegel come inaccettabile. Se invece prevale un'impostazione differente, che considera decisiva la novità evangelica dell'incarnazione di Dio e quindi superata l'estraneità di fondo fra Dio e uomo, allora il pensiero di Hegel si rivela carico di promessa"(14).

Non ce ne voglia l'autore, ma abbiamo l'impressione che sia qui incorso in una sorta di *lapsus calami*. Sostenere, infatti, che il pensiero di Hegel (dal quale – come egli stesso ricorda – Giovanni Paolo II fa nascere – al pari peraltro di Popper - la “filosofia della prepotenza”, e accanto al quale - secondo Urs von Balthasar – “si rende visibile l'ombra del demone”) si rivela “carico di promessa” ove si consideri “decisiva la novità evangelica dell'incarnazione di Dio”, equivale a sostenere che tale novità non è stata finora presa, dai cristiani, tanto sul serio da poter essere giudicata “decisiva”. In ogni caso, dobbiamo dargli atto di aver enunciato il problema nel modo più chiaro: se la cristianità non intende rinnegare il Cristo (privilegiando magari la “gesuologia”), deve darsi allora “un'impostazione differente” (da quella dell'Antico Testamento), assegnando un valore davvero “decisivo” al fatto (“mistico”, dice Steiner) che Dio si sia “fatto carne”.

Ma c'è di più. Come si sa, Pilato chiede: “che cos'è la verità?” (Gv18,38), e il Cristo, rispondendo a Tommaso, dice di sé: “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv14,6); ma si tratta della stessa Entità che così replica ai Giudei: “Non è scritto nella vostra Legge: Io dissi: Voi siete dèi? Ora, se dèi chiamò quelli ai quali fu rivolta la parola di Dio, - e la Scrittura non può essere annullata-, a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Io son Figlio di Dio?” (Gv10,34).

Siamo dunque al cospetto di un'Entità che afferma sia di essere la “verità” e il “Figlio di Dio” sia che gli uomini, cui “fu rivolta la parola di Dio”, sono degli “dèi”. Gli uomini però non lo sanno: e non lo sanno perché il peccato ha generato, è vero, la coscienza di sé, ma la coscienza di un sé che, ai loro occhi (e della scienza che dovrebbe “illuminarli”), non è un'entità *spirituale*. La “disubbidienza”, infatti, ha acceso, sì, l'autocoscienza (“Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi... – Gn 3,7”), ma l'ha accesa proprio in quel mondo materiale (fisico o spaziale) nel quale essa stessa l'ha fatto “cadere” (“E la luce risplende fra le tenebre; - dice appunto Giovanni - ma le tenebre non l'hanno ricevuta” -1,5).

Nessuna meraviglia, dunque, se il rapporto di questo uomo col Cristo non assume, in genere, che una di queste tre forme: o quella di una semplice negazione; o quella di trascendenza e di estraneità tra un uomo, dimentico di essere un “dio”, e Dio; o quella d'immanenza e di solidarietà tra un uomo e un Dio che, non essendo più pensato come tale, viene ridotto però a uomo (all'”uomo di Nazaret”).

La qualità del rapporto dell'uomo col Cristo dipende dunque dal grado di evoluzione dell'autocoscienza (tanto che si potrebbe dire: “Dimmi che rapporto hai col Cristo, e ti dirò chi sei”). Se è vero, infatti, che l'evoluzione dell'autocoscienza (o il cammino verso lo Spirito Santo) è resa possibile dall'incarnazione del *Logos*, altrettanto è vero che, senza tale evoluzione (ostacolata materialisticamente da Arimane e spiritualisticamente da Lucifero), tutto il potenziale di redenzione racchiuso nel Cristo non ha modo di sprigionarsi e attuarsi (dice infatti il Vangelo: “Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; perché chiunque chiede riceve, e chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto” – Mt 7,7-8).

Scriva in proposito Steiner: “Chi rifletta sul carattere della biografia, si avvede che, sotto il rapporto spirituale, *ogni uomo è una specie a sé*”(15).

Orbene, chiunque voglia affrontare sul serio il problema dell'autocoscienza, farà bene a riflettere su queste parole. In natura, il *genere* sussume la *specie*, e la *specie* sussume il *singolo*. Detti “A” il genere, “B” la specie e “C” il singolo, si osserva infatti che C è un esemplare *individuale* di B, e che B è un esemplare *particolare* di A (dell'*universale*). Dal momento, tuttavia, che Steiner parla di “specie”, tralasciamo per il momento A e occupiamoci unicamente di B e C. Dunque, in natura, B, pur *essendo* (in sé) trascendente e collettivo, *appare* immanente e individuale in quanto si manifesta *attraverso* C. In tale sfera, l'immanenza e l'individualità sono perciò un'*illusione* generata dal fatto che, alla percezione sensibile e nello spazio, ogni singolo si presenta separato dagli altri e a questi giustapposto.

Se ciò valesse anche per il mondo umano, nessun “singolo” (o individuo) potrebbe quindi essere - come dice Steiner - “una specie a sé”. Ma il mondo umano è diverso (“Voi siete il sale della terra [...] Voi siete

la luce del mondo" – Mt 5,13-14), poiché in questo è immanente e individuale ciò che in tutti i regni della natura è invece trascendente e collettivo. Ciascun uomo, insomma, è *in sé* quella "specie" *nella quale sono*, invece, tutti gli esseri naturali.

Ma cosa rappresenta, dal punto di vista logico, tale specie?

Per rispondere a questo interrogativo, dobbiamo rifarci proprio a Hegel e, in particolare, alla sua "dottrina dell'essenza".

L'essenza - scrive infatti - è "l'essere come un *apparire* in se stesso [...] è l'essere che si è profondato *in sé* [...] l'essere che è penetrato *in sé* o è *in sé*: la sua distinzione dall'essere immediato è costituita da quella riflessione, da quell'*apparire* in sé stesso; e tale è la propria determinazione dell'essenza stessa".

In quanto essere "profondato in sé", l'essenza è quindi l'*interno*. Ma non basta. "Il riferimento a se stesso nell'essenza – aggiunge Hegel - è la forma dell'*identità*, della *riflessione in sé*; questa ha preso qui il posto dell'*immediatezza* dell'essere" (per articolarsi poi, sempre sul piano logico, nel principio d'*identità*, nel principio di *differenza* e in quello di *non contraddizione* o del *terzo escluso*).(16).

L'“essenza”, dunque, non solo è l'interno, ma anche l'*identità*: ovvero, una *realtà spirituale* la cui *signatura* viene sperimentata, sul piano corporeo, quale "irripetibilità" delle caratteristiche somatiche (si pensi solo ai cosiddetti "dermatoglifi" digitali e palmari) e, sul piano psichico o animico, quale "irripetibilità" della cosiddetta "personalità". "Ogni uomo", perciò, in tanto è una “specie a sé” (come dice Steiner) o un “essere per sé” (come dice Hegel), in quanto è un'essenza.

Ciascuna essenza, tuttavia, in quanto appartiene alla *sfera della mediazione*, è (per così dire) un “Giano bifronte”: da una parte (o in alto) si trova infatti aperta all'Essere, e dall'altra (o in basso) all'anima (e, attraverso questa, al corpo).

L'essenza – precisa appunto Hegel - è un "essere in sé e per sé, vale a dire, distingue le determinazioni che contiene in sé"(17). Essa, vale a dire, in qualità di "essere in sé e per sé" o spirito, "contiene in sé" e "distingue" tanto l'anima che il corpo. L'essenza – perciò conclude - "*pare* anzitutto *in se stessa*, ossia è *riflessione*; in secondo luogo *apparisce*; in terzo luogo si *rivela*"(18). L'essenza, insomma, pur essendo "in se stessa" spirito (*noumeno*), si “rivela” come anima e “apparisce” come corpo (come *fenomeno*).

"Ogni individuo – scrive al riguardo Prokofieff - porta, in sé, a dire il vero, non uno ma tre "Io". Nel suo libro *La soglia del mondo spirituale* Rudolf Steiner li descrive come l'“Io” abituale, "l'altro Io" (vale a dire l'“Io superiore”), e "il vero Io"(19).

In effetti, Steiner spiega che l'io ordinario, considerato dall'uomo come “proprio essere, non è il "vero io", bensì il riflesso del "vero io" nel mondo fisico-sensibile"(20), che l'“altro Io” si esprime, quale "membro di un mondo spirituale", “nelle ripetute vite terrene”, e ch'è nel "vero Io" che l'uomo "si ritrova come essere spirituale" in un "ambiente soprapsirituale"(21).

Ebbene, non è appunto l'essenza a mostrarsi aperta, da un lato (o in alto) all'Essere e dall'altro (o in basso) all'anima (e, attraverso questa, al corpo)?

Tutto sta nel realizzare, dunque, che i "tre Io" di cui parla Steiner altro non sono che tre *momenti* dell'essenza stessa: ovvero, che l'io "abituale" è il suo momento “inferiore” (quello aperto, in basso, all'anima e, attraverso questa, al corpo); che l'io "vero" è il suo momento “superiore” (quello aperto, in alto, all'Essere); e che l'“altro Io” (o "Io superiore"), che sta nel mezzo, è il suo puro momento d'*inseità* o d'*identità* (cioè quello che - come dice Steiner - "si esprime nelle ripetute vite terrene").

In questa luce, anche la dottrina del peccato originale viene ad assumere un più chiaro significato. È proprio a causa della “caduta”, infatti, che l'essenza si è "chiusa", in alto, all'Essere, rimanendo così “aperta”, solo in basso, all'anima e al corpo.

Una volta divisa dal puro Essere (Uno e Trino), e trovatasi quindi nell'impossibilità di svolgere la propria attività di "mediazione", l'essenza, non solo ha perso il grado originariamente assegnatole nell'ordine divino, ma si è andata sempre più identificando, mediante l'anima, col corpo.

Una cosa comunque è l'“essenza”, altra la “coscienza dell'essenza” (cui corrisponde, nella logica hegeliana, la "dottrina del concetto").

"Se io fossi re e non lo sapessi - recita un vecchio adagio - sarebbe come se non lo fossi". Ebbene, l'uomo moderno è appunto un'essenza (un'*entità spirituale*), ma, non sapendolo, *esiste* come se non lo fosse. La sua attuale esistenza (“egoica” o “egoistica”) non è dunque all'altezza della sua essenza. Se l'antica

coscienza dell'Essere non era ancora una "coscienza dell'io" (dell'Essere come *Io*), l'odierna coscienza dell'io non è ancora, infatti, una "coscienza dello spirito" (dell'io come *Essere*): e non lo è ancora perché, in qualità di coscienza "intellettuale" (vincolata al sistema neurosensoriale), riesce a dare, dell'io, solamente l'*immagine percettiva* (il cosiddetto "io corporeo") e la *rappresentazione* (la cosiddetta "personalità").

Se il vero soggetto è un'essenza (o un "io superiore"), qual è dunque il suo rapporto col Cristo? Non è difficile comprenderlo: se l'essenza di "ogni uomo" - come dice Steiner - è la "specie", il Cristo è allora il "genere" (quell'A che avevamo lasciato da parte). Ciò vuol dire quindi che, all'essenza umana, chiusa e resa estranea, dal peccato, al puro *Essere del Divenire* (all'io-Padre), il Cristo, quale puro *Divenire dell'Essere* (quale io-Figlio), ha restituito, mercé la sua incarnazione, la facoltà di riaprirsi all'alto (di riappropriarsi del "vero io") e di rinnovare così la comunione con il Divino (con l'io-Spirito Santo); o che, in altre parole, all'*essere per sé* della "specie" o dell'essenza umana, il Cristo, quale "genere" o *Essere di tutte le essenze*, ha donato la facoltà di essere, a un tempo, *per sé e per l'altro da sé*, e per ciò stesso di *amare*.

Da questo punto di vista, il vero limite di quella che Mancuso chiama la "modernità" è rappresentato dal fatto che questa, quando non ha concepito l'individualità (l'essenza) in termini oggettivi e materiali, così da rivendicare la verità a scapito della libertà, è riuscita tutt'al più a concepirla in termini soggettivi e psicologici, così da rivendicare la libertà a scapito della verità. Nel primo caso, riconoscendo al soggetto immanente solo un corpo, e concedendogli quindi la verità, ma non la libertà, si approda infatti al "determinismo" (o all'"indeterminismo" e alla "casualità"); nel secondo, riconoscendo al medesimo soggetto un corpo e un'anima, ma non uno spirito ("Lo spirito umano - affermano appunto Rahner e Vorgrimler - non è "puro spirito", ma essenzialmente "spirito-anima")(22), e concedendogli quindi la libertà (il "libero arbitrio"), ma non la verità, si approda invece: o alla *riduzione* di quest'ultima (dell'*epistème*) a "opinione" (a *doxa*), quale conseguenza di una sua relativizzazione; o alla sua *alienazione*, quale conseguenza di una sua proiezione su un *Soggetto assoluto e trascendente*.

Non si è ancora realizzato, dunque, che, impedendo all'uomo di trovare sé stesso nello spirito (nella sua essenza, o nel suo "io superiore"), gli s'impedisce di trovare *la libertà nella verità e la verità nella libertà*. "Se persevererete nei miei insegnamenti, - dice il Cristo - sarete veramente miei discepoli, conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi" (Gv,8,31-32). Ebbene, ciò non significa appunto che chi incontra il Soggetto della verità incontra anche quello della libertà?

"Il non poter conoscere Dio ma solo l'uomo - scrive ancora Mancuso - è l'aporia fondamentale, il vicolo cieco, della prospettiva moderna"(23). Già, ma il "non poter conoscere Dio" della "prospettiva moderna" non è cosa diversa - come si è visto - dal "non poter conoscere" l'uomo. L'ebraismo, ad esempio, conosce il vecchio Adamo, ma non il nuovo, mentre la "modernità" non conosce né l'uno né l'altro: essa, infatti, convinta com'è che l'uomo caduto sia il "vero" uomo, *non conosce il Cristo perché non conosce l'uomo, e non conosce l'uomo perché non conosce il Cristo*.

"La morte di Cristo - osserva al riguardo - è confessata dalla fede come evento e sorgente della salvezza; in essa, attraverso quel sangue, siamo riconciliati; lì è avvenuto il nostro riscatto. L'uno e il medesimo evento della croce, che cristologicamente è morte e antropologicamente si chiama salvezza, è al contempo la condizione di possibilità della provvidenza"(24).

Ma l'evento della croce "cristologicamente" non solo è morte, ma anche resurrezione, così come "antropologicamente" non solo è resurrezione, ma anche morte (del vecchio Adamo).

Ancora una volta, dunque, il destino del Cristo e quello dell'uomo si rivelano congiunti. Non potrebbe essere altrimenti, del resto, poiché il Verbo, facendosi "carne", ha reso obsoleta ogni netta contrapposizione tra l'antropologia e la teologia o tra l'antropocentrismo e il teocentrismo (tanto da consentire a Solov'ev di parlare di "Teandria" e di "Divinumanità")(25).

Nell'epilogo, comunque, "l'aspetto decisivo dell'insufficienza hegeliana" viene così precisato: "Esso consiste nell'intenzione di applicare sistematicamente e onnicomprensivamente l'intuizione speculativa, il principio di identità, al fine di rintracciare in ogni cosa l'identificazione di razionale e reale, abbattere ogni dualismo, e fondare una comunione totale tra il divino e l'umano. A questo movimento del pensiero era funzionale la dissoluzione del dato cristologico e di quello trinitario: la cristologia è chiamata a compiersi

sciogliendosi nell'antropologia, e la dottrina trinitaria a trovare il suo senso nel divenire il respiro della storia"(26).

Vorremmo però domandare: si "scioglie" forse la "cristologia" allorché si parla - come fa Dionigi Areopagita - delle "Gerarchie celesti"? E se il Cristo non si "scioglie" nei Serafini, nei Cherubini, nei Troni, nelle Potestà, nelle Virtù, nelle Dominazioni, nei Principati, negli Arcangeli e negli Angeli, per quale ragione dovrebbe "sciogliersi" allora nell'uomo?

Quella umana - secondo Steiner - non è infatti che la "decima gerarchia": ovvero, una gerarchia in via di formazione, in quanto lo "sciogliersi" del Cristo nell'uomo è al contempo il "coagularsi" o l'essere "assunto" dell'uomo nel Cristo ("Ciò che non è stato assunto - dice appunto Mancuso - non è stato redento"(27)). Per questo, la storia umana è anche storia divina, e la Trinità - come aveva intuito Gioacchino da Fiore - può trovare il suo senso anche "nel divenire il respiro della storia".

A Mancuso, in definitiva, la teologia hegeliana appare incompatibile con il "messaggio cristiano" perché il filosofo di Stoccarda avrebbe "oltrepassato - a suo dire - i limiti che a chiunque, se vuole rimanere nell'ortodossia cristiana, si impongono"(28).

In tutta umiltà, vorremmo però ricordare che la prima preoccupazione di un cristiano, essendo il *Logos Persona* e non *dottrina*, dovrebbe essere quella di rimanere "in Cristo", e non "in una ortodossia", qualunque essa sia.

E' comunque significativo che il magistero cattolico, nonostante abbia profuso (e profonda) tanta dottrina, non abbia permesso ancora, a Mancuso, di rispondere ai tre cruciali e sofferti interrogativi con i quali chiude il suo lavoro: 1) "Perché la creazione ha bisogno di salvezza? Come è stata possibile questa dolorosa rottura nel disegno originario di Dio?"; 2) perché l'attuazione della salvezza nella forma della redenzione doveva passare attraverso la morte del Figlio? Perché Gesù doveva morire?"; 3) perché la salvezza, che pure è definitivamente compiuta, non si mostra nella storia? Perché questo dilacerante non-ancora?"(29).

F.G.

Roma 20 settembre 2002

(1) V.Mancuso: "Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "principe di questo mondo"" - PIEMME, Casale Monferrato (AI) 1996, p.158

(2) K.Rahner-H.Vorgrimler: "Dizionario di teologia" - TEA, Milano 1994, pp.650-651

(3) V.Mancuso: op. cit., p.57

(4) Ibid., pp.250-251

(5) J.W.Goethe: "Faust" - Sansoni, Firenze 1966, p.62

(6) G.W.F.Hegel: "Lezioni sulla storia della filosofia" - La Nuova Italia, Firenze 1981, vol.3,II, p.4

(7) Ibid., p.6

(8) Ibid., p.10

(9) V.Mancuso: op. cit., p.252

(10) Ibid., p.253

(11) Ibid., p.81

(12) Ibid., p.29

(13) Ibid., p.31

(14) Ibid., p.147

(15) R.Steiner: "Teosofia" - Antroposofica, Milano 1957, p.50

(16) G.W.F.Hegel: "Enciclopedia delle scienze filosofiche" - Laterza, Roma-Bari 1989, pp.123-124

(17) G.W.F.Hegel: "Scienza della logica" - Laterza, Roma-Bari 1974, vol.2°, pp.434-435

(18) Ibid., p.436

(19) S.Prokofieff: "Le dodici notti sante e le gerarchie spirituali" - Arcobaleno, Oriago di Mira (Ve) 1990, p.111

(20) R.Steiner: "La soglia del mondo spirituale" (O.O.17) in "Sulla via dell'iniziazione" - Antroposofica, Milano 1977, p.155

- (21) Ibid., p.196
- (22) K.Rahner-H.Vorgrimler: op. cit., p.662
- (23) V.Mancuso: op. cit., p.105
- (24) Ibid., p.82
- (25) Cfr. V.Soloviev: "Sulla Divinoumanità" - Jaca Book Milano, 1971
- (26) V.Mancuso: op. cit., p.387
- (27) Ibid., p.388
- (28) Ibid., p.383
- (29) Ibid., pp.394-395