

Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito*

Riassunto:

Riflettendo sulla distinzione tra religione disvelata (*offenbare Religion*) e religione rivelata (*geoffenbarte Religion*), che caratterizza la presentazione della religione cristiana nella *Fenomenologia dello spirito* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, il saggio mette in luce la diversità delle due esposizioni. Nella *Fenomenologia dello spirito* il cristianesimo è religione rivelata, cioè religione storicamente determinata, positiva, ed è al tempo stesso disvelata, poiché nella dottrina della *Menschwerdung Gottes* il vero si appalesa come sostanza e soggetto insieme. Denunciando il limite di tutte le interpretazioni che riducono il rapporto tra religione e filosofia a un'operazione di meccanica traduzione di contenuti simili in linguaggi diversi, l'A. sottolinea l'attualità di una concezione, quale quella hegeliana, in cui l'identità personale afferma se stessa, facendo esperienza dell'alterità più radicale. Non solo il Dio cristiano è colui che, incarnandosi, si fa altro, ma lo stesso rivelare, in quanto atto dello spirito, è essere per un altro. Secondo questa interpretazione Dio dunque non è solo l'assoluto esser altro, ma è essenzialmente per un altro. Da ciò consegue, in un ordine di considerazioni che non è più circoscritto solo alla religione cristiana, che non c'è manifestazione di sé che non implichi l'accoglimento e il fare esperienza dell'alterità. Questo è il concetto 'semplice', e dunque universalmente comunicabile e condivisibile, che può stare a fondamento del dialogo tra fedi e culture diverse.

Parole chiave: *Fenomenologia dello spirito*, rivelazione, cristianesimo

Resumen:

Al reflexionar sobre la distinción entre religión desvelada (*offenbare Religion*) y religión revelada (*geoffenbarte Religion*), que caracteriza la presentación de la religión cristiana en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el ensayo pone de manifiesto la diversidad de las dos exposiciones. En la *Fenomenología del Espíritu* el cristianismo es religión revelada, esto es, religión históricamente determinada, positiva, y es al mismo tiempo desvelada, ya que en la doctrina de las *Menschwerdung Gottes* lo verdadero se revela simultáneamente como sustancia y como sujeto. Denunciando el límite de todas las interpretaciones que reducen la relación entre religión y filosofía a una operación de traducción mecánica de contenidos similares en lenguajes distintos, el autor subraya la actualidad de una concepción, como la

* Universidad de Padua, Italia.

hegeliana, en la cual la identidad personal se afirma a sí misma, experimentando la alteridad más radical. El Dios Cristiano no sólo es aquel que, encarnándose, se hace otro, sino que el mismo revelar, en cuanto acto del espíritu, es ser para otro. Según esta interpretación Dios entonces no sólo es el absoluto ser otro, sino que es esencialmente para otro. De esto se sigue, en un orden de consideraciones que ya no están circunscritas solamente a la religión cristiana, que no hay manifestación de sí que no implique acoger y experimentar la alteridad. Este es el concepto «simple» y, por tanto, universalmente comunicable y condivable que puede colocarse como el fundamento del diálogo entre diversas formas de fe y culturas.

Palabras clave: Fenomenología del espíritu, revelación, Cristianismo.

Abstract:

Thinking about the distinction between manifested religion (*offenbare Religion*) and revealed religion (*geoffenbarte Religion*) that characterizes the Christian Religion in both the *Phenomenology of the Spirit* and the *Enciclopedia of Philosophical Science*, the essay stresses the peculiarity of these two expositions. In the *Phenomenology of the Spirit* Christianity is revealed religion, i.e., historically determined religion, positive, and at the same time it is manifested religion, since in the doctrine of the *Menschwerdung Gottes* truth reveals itself as both, substance and subject. Emphasizing the limit of the various lines of interpretation that reduce the relationship between religion and philosophy to a mechanical translation of similar contents into different languages, the Author underlines the current importance of Hegel's conception in which personal identity states itself, experiencing the most radical otherness. The Christian God is not only God who, assuming human nature, becomes other. The revelation itself, as act of the spirit, is being for another. According to this thesis God is thus not only the absolute being other but also is essentially for another. It follows, if we move out of the argumentation concerning strictly Christianity, that there is no self-revelation without accepting and experiencing the otherness. This is a «simple» concept, universally apt to be communicated and shared, able to form the basis for the dialog between different faiths and cultures.

Keywords: *Phenomenology of the Spirit*, revelation, Christianity

1. Vecchie contese e nuovi orizzonti problematici

Nella *Fenomenologia dello spirito* la conclusione del momento «Religione» e il suo rapporto con «Il sapere assoluto» ha costituito da sempre, per usare un'espressione kantiana, un campo di lotte senza fine. Le riflessioni, tutt'altro che perspicue, presenti in tutti i testi hegeliani che affrontano la relazione tra religione cristiana e filosofia hanno legittimato infatti le reazioni più diverse, quasi tutte ovviamente nel segno del rigetto.¹ Oggi più che mai il capitolo dedicato alla «Religione disvelata»² e le questioni ad esso connesse, su cui già si divide la scuola hegeliana, sembrano particolarmente lontani rispetto alla temperie culturale e spirituale attuale, che è dominata dall'esigenza di porre solide basi per un'interculturalità, che non si riduca a semplice multiculturalismo, e per un effettivo dialogo interreligioso.

La difficoltà di inserire le analisi hegeliane in questo clima è legata a molti fattori, il principale dei quali è dato, a mio avviso, dall'identificazione della religione assoluta e compiuta con il cristianesimo, centrato sulla rivelazione di Dio come spirito e come verità (cfr. Gv 4, 24). Non occorre possedere particolari competenze nel campo della storia delle religioni per obiettare che la rivelazione di Dio come spirito e verità costituisce il fondamento di tutte le grandi religioni monoteiste. Hegel, però, identifica la religione in cui Dio si rivela come spirito e verità con il solo cristianesimo, i cui contenuti dottrinari

¹ Una sintesi efficace di queste reazioni negative è stata di recente riproposta da J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005 (una versione più breve di questo saggio è apparsa in «Studi kantiani» 18, 2005, 19-43. con il titolo *Il confine tra fede e sapere. Sulla storia della ricezione e sul significato attuale della filosofia della religione di Kant*, trad. it. di C. La Rocca).

² Le opere di Hegel vengono citate secondo l'edizione dei *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Hamburg 1968 ss.). La *Phänomenologie des Geistes* viene citata come PhG; all'indicazione della pagina dell'edizione tedesca (Bd. 9) segue il rimando alla pagina della traduzione italiana di Vincenzo Cicero (Milano 1995). Modifiche di lieve entità alla traduzione non vengono segnalate. Su un punto qualificante mi discosto tuttavia dalle scelte operate da Cicero, che rende «Die offenbare Religion» con «La religione rivelata», perdendo così la distinzione, a mio avviso tutt'altro che accessoria, tra *geoffenbarte Religion* (religione rivelata) e *offenbare Religion* (religione disvelata), una differenza ben evidenziata invece nella traduzione classica di Enrico De Negri (Firenze 1933-36).

vengono filtrati attraverso il luteranesimo. Siffatta lettura cristiano-evangelico-centrica è guardata con fastidio da una coscienza laica, preoccupata di individuare un linguaggio e categorie interpretative della realtà che sappiano passare attraverso le specificità delle diverse religioni, nel rispetto della pari dignità di ciascuna. Ma anche la coscienza di un credente cattolico può avvertire un certo disagio, quando legge ad esempio che Dio è raggiungibile unicamente nel puro sapere speculativo, qualora non le vengono forniti i mezzi per comprendere il significato che siffatta asserzione ha entro l'ottica hegeliana.³ In entrambi i casi si tratta di un rigetto che affonda le sue radici in una più radicale riconsiderazione dell'hegelismo, accusato dagli uni di aver asservito la filosofia alla teologia e dagli altri di aver secolarizzato il cristianesimo, strumentalizzandone i contenuti dopo averli svuotati del loro significato più proprio.⁴

E' innegabile che la genesi e la maturazione della filosofia hegeliana procedano di pari passo con la volontà di comprendere il nucleo fondamentale della religione cristiana,⁵ ma la *vulgata* che continua a proporre l'immagine di uno Hegel che si serve cinicamente di qualsiasi dottrina possa tornargli utile, compresi i contenuti più intimi della fede cristiana, sembra rinnovare i toni della contesa tra coscienza laica e coscienza credente, una diatriba con cui la *Fenomenologia* fa i conti e di cui si libera ben prima di affrontare il rapporto tra religione rivelata e filosofia. La dialettica che anima il confronto tra fede e intellesione pura mostra in modo convincente che ciascuna, qualora sia espressione di una medesima cultura, distorce a proprio vantaggio le convinzioni e motivazioni dell'altra. Continuare pertanto a leggere il rapporto tra religione

³ Cfr. *PbG* 407; 997. Elementi altrettanto inaccettabili per una coscienza confessionalmente schierata con l'ortodossia cristiana sono, inoltre, la superiorità del concetto sulla rappresentazione religiosa, qualora questa superiorità sia intesa come una sorta di apoteosi della ragione, la trasformazione della trinità in una quinità di momenti (*PbG*, 413; 1013), la riduzione dell'atto gratuito di autoumiliazione dell'essenza divina per amore dell'umanità ad astratto divenir-altro dell'essenza divina (*PbG*, 414; 1015).

⁴ Cfr. a questo proposito L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2000, 236-7. Un esempio della dubbia reputazione di cui il filosofo gode nell'ambito della teologia cattolica è costituito ad esempio dal volume di V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Casale Monferrato 1996.

disvelata e sapere assoluto alla luce di un gioco delle parti, in cui coscienza devota e coscienza profana si scambiano accuse e ruoli, è operazione che, per il lettore della *Fenomenologia*, sa di *déjà-vu*.

Non è infrequente tuttavia, al di fuori dei circoli ristretti degli addetti ai lavori, sentire ripetere giudizi che continuano a proporre l'immagine di un pensatore che sopprime le ragioni della fede in nome di una visione della realtà di volta in volta antropocentrica, materialistica o gnostica (quest'ultima etichetta va oggi per la maggiore) o, al contrario, asserve la ragione all'autorità di una tradizione dogmatica e bigotta. A fondamento di queste letture sta per lo più un'interpretazione che tende a risolvere il rapporto tra religione e sapere filosofico nella mera traduzione di contenuti simili o addirittura identici in linguaggi diversi, rappresentativo l'uno, concettuale l'altro, senza rendersi conto che tali traduzioni (spesso concepite come raffinati interventi di *lifting* su contenuti gravati da una bimillenaria tradizione teologica con il ricorso a una tradizione filosofica non meno veneranda e ancor più antica) rendono un pessimo servizio tanto a chi si riconosce in una certa confessione religiosa quanto a chi opta per la difesa dell'autonomia del pensiero in tutte le sue forme e applicazioni.

In queste pagine non intendo tornare su queste questioni, che mi costringerebbero a tenere conto delle critiche che due secoli di storia della filosofia hanno rovesciato su Hegel. Concentrerò invece la mia attenzione sulle obiezioni di chi afferma che la considerazione hegeliana della religione rivelata, legata esclusivamente alla fede cristiana, è priva di valenza propositiva, là dove si ritiene primario perseguire il confronto interreligioso. Cercherò di dimostrare che, proprio là dove Hegel sembra più lontano dalle problematiche inerenti al nostro orizzonte culturale, fornisce alcune indicazioni essenziali, che certo non risolvono i problemi concreti legati ai conflitti tra fondamentalismi politico-religiosi, e che tuttavia costituiscono la primaria condizione di possibilità di ogni genuino confronto tra fedi, culti e culture. A tal fine porrò al centro della mia analisi il modo in cui Hegel affronta il tema della rivelazione e ne mette in luce i tratti costitutivi; la lettura analitica del capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla «Religione disvelata» resterà pertanto sullo sfondo e sarà richiamata solo per cenni sintetici.

2. Religione rivelata e religione disvelata

Comincio con una considerazione sul titolo di questo capitolo: «Die *offenbare* Religion». Sappiamo bene che nelle tre edizioni dell'*Enciclopedia* la sezione che precede quella conclusiva dedicata alla filosofia ha un titolo leggermente diverso: «Die *geoffenbarte* Religion». ⁶ Nell'*Enciclopedia* Hegel espone una materia che coincide in tutto e per tutto con i contenuti dottrinari della teologia cristiana trinitaria cristocentrica: creazione del mondo, caduta e redenzione costituiscono la materia dei tre sillogismi «teologici», che precedono quelli «filosofici», i quali concludono l'esposizione dello spirito assoluto. ⁷

Ben più ricca e complessa è l'esposizione fenomenologica della «Religione disvelata»; la scelta stessa di questa denominazione è indice di tale complessità. Del resto la distinzione tra *offenbare* e *geoffenbarte* Religion compare in tutti i testi nei quali Hegel tratta della religione cristiana, segno che non si tratta di una distinzione casuale o marginale, come Hegel stesso si preoccupa di sottolineare. Ad esempio negli appunti alla prima edizione dell'*Enciclopedia* annota: «*Religione rivelata, anzi: religione disvelata*», ⁸ perché nella religione rivelata la

⁶ Là dove le qualifiche 'offenbar' e 'geoffenbart' (disvelato e rivelato) mettono in luce aspetti diversi della rivelazione (*Offenbarung*), utilizzo per maggiore chiarezza il corsivo. La *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1830 (*Gesammelte Werke*, Bd. 20), viene citata come Enz. con l'indicazione del paragrafo ed eventuale annotazione (Anm.); la trad. it. è quella di B. Croce, Bari 1967.

⁷ Alla materia esposta nei sillogismi «teologici» sono premessi due elementi significativi: l'identificazione della religione vera con la religione rivelata da Dio («Nel concetto della vera religione, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, è riposto essenzialmente, che essa sia rivelata, e cioè rivelata da Dio»: Enz. § 564) e la tesi della conoscibilità di Dio; il rapporto tra filosofia e religione sarà trattato invece nell'ultimo capitolo dell'opera nella lunga annotazione al § 573. Se si confrontano *Enciclopedia* e *Fenomenologia*, salta agli occhi la minore ampiezza e articolazione dell'esposizione enciclopedica della religione rivelata rispetto a quella fenomenologica della religione disvelata, i cui contenuti possono invece essere messi fruttuosamente a confronto con quelli delle *Lezioni di filosofia della religione*, in cui tornano in primo piano la distinzione tra religione rivelata e disvelata, il rapporto tra rappresentazione e pensiero, il culto come elevazione dell'uomo a Dio e conciliazione di Dio con l'uomo.

⁸ «*Geoffenbarte, vielmehr offenbare Religion – Alles heraus aus d[em] verschlossenen Gotte*» (*Hegels Notizen zum absoluten Geist*, eingeleitet und herausgegeben von H. Schneider, «Hegel-Studien»

verità viene a compiuta manifestazione. «Questa è poi la religione manifesta, non solo la religione rivelata – manifesta, mentre altrimenti essa era sempre ancora nascosta, non era nella sua verità».⁹

Mentre la *offenbare* Religion enuncia la consapevolezza che la religione rivelata è la religione vera, quella in cui la verità è compiutamente disvelata, l'espressione *geoffenbarte* Religion dice invece che essa proviene da Dio, che è statuita per l'uomo, ossia che è una religione positiva. Questo aspetto sarà esplicitato con chiarezza nel corso del 1827 delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: «Questa religione assoluta è la religione disvelata, la religione che ha se stessa a proprio contenuto e compimento, ma essa è anche la religione che viene detta rivelata, e con ciò si intende da un lato che è rivelata da Dio, che Dio si è fatto conoscere all'uomo in ciò che è, e dall'altro lato che essa, in quanto è rivelata, è una religione positiva, nel senso che è pervenuta all'uomo

9, 1974, 26).

⁹ «Dies ist dann die offenbare Religion, nicht nur die geoffenbarte Religion – offenbar, während sie sonst immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, neu hrsg. von W. Jaeschke, Teil 1. *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, Hamburg 1993, 59; trad. it. a cura di S. Achella e R. Garaventa, Napoli 1999, 116). Si appoggia a definizioni di questo genere la linea interpretativa che afferma che, se per Hegel la religione rivelata è quella in cui ogni segretezza viene a cessare e se è connaturato all'essenza di Dio in quanto Spirito il fatto di non poter non rivelarsi, questo significa che né Dio né la sua rivelazione sono liberi: Dio *deve* rivelarsi e *deve* rivelarsi integralmente. Ma se Dio si rivela completamente agli uomini e questa rivelazione non può non avvenire nella storia, ecco che, sempre secondo questa interpretazione in larga misura debitrice a suggestioni barthiane, Dio verrebbe a coincidere con questa stessa storia in una sorta di trionfo bacchico della ripetizione dell'identico, che annulla la differenza tra uomo e Dio. L'assenza della dialettica di disvelamento e velamento (*Enthüllung und Verhüllung*) nella concezione hegeliana di rivelazione, dimentica del fatto che il *Deus revelatus* è pur sempre un *Deus absconditus*, finirebbe così con l'annullare la trascendenza. Chi si muove all'interno di questa linea interpretativa tiene a sottolineare invece che Dio, pur rivelandosi, non cessa di essere nascosto, poiché il nascondimento (la *Verborgenheit*) appartiene alla sua essenza: quando Dio si rivela, diviene palese che è «il nascosto» (*das Verborgene*). Il rigetto dell'assioma hegeliano della rivelazione totale di Dio nella filosofia dell'ultimo Schelling e di Kierkegaard è ricordato già da M. Theunissen in *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*, «Philosophisches Jahrbuch» 72, 1964/1965, 134-160.

da fuori, gli è stata data».¹⁰

La distinzione tra religione disvelata e rivelata (una distinzione che l'esposizione enciclopedica lascerà sfortunatamente cadere con un'eccedenza, a mio avviso, della dimensione teologico-cristiana rispetto a quella filosofica), è centrale nella *Fenomenologia*, e risponde, prima ancora che a motivazioni specifiche della filosofia della religione hegeliana, a un criterio di coerenza interna del percorso fenomenologico. Questo assegna infatti al momento «Religione», che costituisce la totalità *semplice* dei momenti precedenti, il compito di disvelare il senso complessivo dell'intero itinerario fenomenologico, sintetizzando una materia complessa e portandola in questo modo a trasparenza nella semplicità di un unico momento che raccoglie, prendendole insieme, tutte le figurazioni precedenti.¹¹

Il cristianesimo è pertanto religione rivelata e disvelata,¹² perché nei suoi contenuti Hegel vede espressa la meta dell'intero cammino fenomenologico, il

¹⁰ «Diese absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat, aber sie ist auch die Religion, die die geoffenbarte genannt wird, und darunter versteht man einerseits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst dem Menschen zu wissen gegeben hat, was er ist, und andererseits ist sie dabei, daß sie geoffenbart ist, eine positive Religion in dem Sinne, daß sie dem Menschen von außen gekommen, ihm gegeben worden ist» (W. Jaeschke, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *Die vollendete Religion*, neu hrsg. von , Hamburg 1995, 179).

¹¹ Cfr. PhG, 365; p. 901. Nella «totalità semplice» costituita dalla religione viene raccolto l'insieme dei momenti precedenti: coscienza, autocoscienza, ragione e spirito. A questo proposito cfr. F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito» di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1994, p. 138 e ss. Anche in questo caso si evidenzia l'impossibilità di comprendere singoli momenti o singole espressioni della *Fenomenologia* senza possedere il senso dell'intero testo: cfr. Schmidt J., «Geist», «Religion» und «absolutes Wissen»: ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 13.

¹² Anche Hegel assegna dunque al cristianesimo una duplice valenza, non diversamente da quanto fa Kant nella *Religionschrift*. Per Kant la religione cristiana è infatti espressione sia della fede razionale pura sia della fede rivelata (*fides statutaria*), con la differenza che la prima è *fides elicit*a (liberamente adottata da tutti) e la seconda è *fides imperata* o *servilis*, fondata sull'ossequio all'autorità. Al cristianesimo Kant riconosce un aspetto «amabile» per il suo contenuto morale e per la disposizione liberale che anima il suo fondatore. Solo se questa religione dovesse abbandonare la sua amabilità morale, solo allora avrebbe inizio, secondo la

vero concepito tanto come sostanza quanto come soggetto, come Sé.¹³ Viene così raggiunta la meta che già la *Vorrede* indicava come l'obiettivo a cui il sistema nel suo complesso deve mirare: «Secondo il mio punto di vista, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*».¹⁴ Che la sostanza sia essenzialmente soggetto, «tutto ciò è espresso nella rappresentazione, che enuncia l'assoluto come *Spirito* – concetto eminentissimo che appartiene all'epoca moderna e alla sua religione».¹⁵ La dottrina cristiana della *Menschwerdung Gottes* afferma infatti la *rivelazione* della sostanza divina in un uomo effettuale,¹⁶ e questa verità si *disvela* allo spirito che riflette sull'essenza della religione e, più in generale, sull'essenza della verità.¹⁷

conclusione della *Fine di tutte le cose*, il regno dell'Anticristo, fondato sulla paura e sull'egoismo (cfr. I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, 339).

¹³ Cfr. *PbG*, p. 405; 993.

¹⁴ *PbG*, p. 18; 66-7.

¹⁵ *PbG*, p. 22; 74-5.

¹⁶ Cfr. *PbG*, 401; 983: si produce così l'unificazione e la compenetrazione di due nature, quella divina e quella umana, unificazione che era assente nelle forme di religione e di culto considerate finora. Il capitolo dedicato alla «Religione disvelata» comincia, come di consueto, con un riferimento al momento precedente, ossia, alla «Religione artistica», in cui lo Spirito è presente solo come soggetto, cosicché le diverse manifestazioni di umanizzazione dell'essenza divina prodotte dall'arte della greco-antica (dalla statua raffigurante il dio al vincitore dei giochi a cui vengono tributati onori divini), culminano in quella radicale negazione dello spirito religioso, che è data dall'affermazione del Sé come l'essenza assoluta (*PbG*, p. 400; p. 981). A questa premessa segue l'enunciazione del guadagno maturato con il passaggio al nuovo momento: il sapere della sostanza come autocoscienza, ossia come Spirito, che esiste «come un uomo reale», cosicché «la coscienza credente vede, sente e ode questa divinità» (*PbG*, p. 404; p. 991). Dio si manifesta così come Spirito, e questo è il contenuto specifico della religione disvelata (cfr. *PbG*, pp. 406-7; p. 997). Tutta la parte restante del capitolo dedicato alla «offenbare Religion» si sofferma sulle rappresentazioni proprie della religione rivelata cristiana di questo contenuto (trinità, male, riconciliazione) e sul ruolo giocato dalla comunità, custode consapevole della memoria dell'evento originario, che essa perpetua nella quotidianità (cfr. *PbG*, p. 418; p. 1025).

¹⁷ «Il bisogno di rappresentarsi l'Assoluto come *soggetto* si è servito delle espressioni: *Dio* è l'eterno o l'ordine morale del mondo o l'amore ecc. In espressioni simili il vero è bensì posto all'incirca come Soggetto, ma non è ancora rappresentato come il movimento del riflettersi in

3. L'essenza della rivelazione

Nel trattare della religione rivelata, Hegel fa qualcosa di molto diffuso nel contesto culturale a cui appartiene. L'*Educazione del genere umano* di Lessing, il *Saggio di una critica di ogni rivelazione* di Fichte, la *Religionsschrift* kantiana sono gli scritti più noti all'interno di questo dibattito e sono accomunati, com'è noto, da una lettura del cristianesimo che ne mette tra parentesi i contenuti dottrinari, al fine di sottolineare la convergenza di fede e ragione su poche verità condivise, in primo luogo l'appartenenza di tutti gli uomini di buona volontà a una sorta di comunità ideale, una lettura dunque in chiave morale.

Da questa tradizione, però, Hegel si distacca, nella misura in cui punta dritto al cuore dei contenuti della dottrina cristiana, trinità e incarnazione di Dio in primo luogo. Il paradosso della sua operazione è legato agli effetti che sortisce questa scelta, che, proprio a partire dalla riflessione su contenuti non universalmente comunicabili e condivisibili, in quanto specifici di una determinata religione, su cui pesano inoltre aspetti storico-positivi e statuari, riesce a isolare, come dirò tra breve, un nucleo teorico che, in forza della sua universale comunicabilità e condivisibilità, sta a fondamento di ogni genuino dialogo tra fedi e culture.

A questo risultato Hegel perviene mediante una riflessione che si esercita non solo sul contenuto rivelato, ma anche, e prima ancora, sull'atto del rivelare come tale. Rivelarsi, ossia manifestarsi, è, come sappiamo, l'atto più proprio dello spirito. «Rivelarsi- significa determinarsi, essere per un altro; questo rivelarsi, manifestarsi appartiene all'essenza dello spirito stesso. Uno spirito che non è manifesto, non è spirito».¹⁸

Secondo questa definizione, che troviamo nel corso del 1824 delle *Lezioni di filosofia della religione*, rivelarsi significa dunque determinarsi. Manifestarsi implica infatti il darsi a vedere e il farsi udire, ha un aspetto che, come insegna

se stesso. In una tale espressione si comincia con la parola: *Dio*; ma questo è per sé un suono privo di senso, un mero nome: soltanto il predicato dice *ciò che Dio è*, e ne è il riempimento e il significato» (*PbG*, 20; 72-3).

¹⁸ «Offenbaren» heißt, sich bestimmen, zu sein für ein Anderes; dies Offenbaren, sich Manifestieren, gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *Die vollendete Religion*, cit., 105).

anche la teologia, tocca la percezione, prima ancora che la rappresentazione, sensibile o concettuale che sia.¹⁹ Per questo la rivelazione non può prescindere dal medio della rappresentazione,²⁰ che è insieme immaginazione, intuizione e pensiero, legame sintetico tra intuizione sensibile, pensiero puro e autocoscienza.²¹ La distanza tra rappresentazione e concetto non va pertanto radicalizzata, come se si trattasse di dimensioni contrapposte, perché esistono rappresentazioni sensibili e rappresentazioni spirituali, che scaturiscono dalla libertà del pensiero, poiché la rappresentazione è già un'immagine elevata nella forma del pensiero. E' questo pensiero ciò che rende le rappresentazioni comunicabili. Il diritto e l'eticità, oppure la virtù e la malvagità sono rappresentazioni spirituali, così come sono rappresentazioni spirituali i dogmi cristiani della trinità, della creazione del mondo, dell'incarnazione e morte di Dio.

Ogni rivelazione è inoltre calata nella storia, è circoscritta a un certo tempo e a una determinata situazione. Proprio per questo, la verità che essa disvela eccede sempre la sua singola manifestazione. Hegel allude a questa eccedenza, quando afferma che Dio è «eterno disvelarsi», attività inesauribile.²² Pertanto ogni attività divina – la creazione del mondo, il sacrificio per amore dell'uomo, la sua morte e risurrezione, la stessa rivelazione di sé –, è inesauribile al pari di Dio. Se si afferma che Dio si è *rivelato*, o che *ha creato* il mondo, si riduce l'inesauribile attività divina a un fatto che è accaduto una volta, e se si indulgia in questa considerazione storica, finisce per prevalere la memoria di quest'atto, consegnata alla tradizione, ossia solo l'aspetto della religione rivelata

¹⁹ Per il lato sensibile-percettivo del rivelare, connesso al vedere e all'udire, cfr. H. Waldenfels, in *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996.

²⁰ Enz. § 20 Anm.: « Oltre quella sensibile, la rappresentazione ha per contenuto anche la materia che proviene dal pensiero consapevole, come le rappresentazioni dei fatti giuridici, morali, religiosi, ed anche di quelli del pensiero stesso; e non si presenta facile la distinzione tra siffatte *rappresentazioni* e i *pensieri* di tal contenuto. (...) – La differenza di rappresentazione e di pensiero ha speciale importanza, perché in genere si può dire che la filosofia non faccia niente altro che trasformare le rappresentazioni in pensiero; (...) il pensiero è dappertutto presente, e attraversa come categoria tutte queste determinazioni».

²¹ Cfr. *PhG*, 408; 1003.

positiva. In questo caso non si riuscirà a cogliere la verità dello spirito che si rivela, la quale è sempre eccedente la sua manifestazione storica, «riarrotondando per così dire la sua ricca vita nella comunità e riadducendola al suo primo filo», cercando di ricostruire la vita e il sentire della comunità delle origini, o le parole di Gesù Cristo, che giungono alla comunità dei credenti solo attraverso la mediazione della parola tramandata, scritta, diffusa.²³

La rivelazione non è infatti un atto originario, perché originaria è la verità che essa disvela.

4. Rivelarsi come essere per altro

Se il determinarsi ha in sé come elementi positivi il far valere le ragioni del concreto nei confronti dell'astratto e l'includere una finalità intrinseca al chi o al che cosa si rivela, ha però anche un elemento di rischio. Poiché infatti, come insegna Spinoza, *determinatio negatio est*, la rivelazione come autodeterminazione include potenzialmente l'esclusione di altre rivelazioni. Ai fini dell'argomentazione che sto svolgendo, non è pertanto il determinarsi l'aspetto per me più interessante della rivelazione, sia quest'attività intesa come annuncio e trasmissione di un contenuto oggettivo di fede o come sinonimo di scoprire, portare a manifestazione la verità, in un'accezione che non investe dunque solo la prospettiva di fede. Più suggestiva mi sembra essere un'altra caratteristica messa in luce dalla definizione richiamata sopra: rivelarsi è essere per un altro.²⁴

Chi decide liberamente di manifestarsi esce tanto dall'indeterminatezza quanto dal nascondimento. In tanto è in sé, ossia è cosciente della propria

²³ «Che cosa sia *in sé e per sé* questo spirito rivelantesi, pertanto, non è possibile desumerlo, per così dire, sgomitando la sua ricca vita nella comunità per ricondurla al suo filo primitivo; non lo si può desumere, per esempio, riconducendo questa vita alle rappresentazioni della prima comunità imperfetta o, addirittura, alle parole pronunciate dall'uomo reale. (...) Mediante questo impoverimento della vita dello spirito, mediante l'eliminazione tanto della rappresentazione della comunità quanto dell'attività della comunità stessa rispetto alla propria rappresentazione, viene alla luce, invece del concetto, la mera exteriorità e singolarità, la modalità storica del fenomeno immediato e il ricordo privo di spiritualità di una singola figura opinata e del suo passato» (*PbG*, 408-9; 1001).

²⁴ Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *Die vollendete Religion*, cit., 105.

identità, in quanto è per l'altro da sé. Identità o autoaffermazione e differenza sono coimplicate nell'atto dell'automanifestazione. Chi opta per il rivelarsi, afferma la propria identità passando attraverso la differenza, l'apertura all'alterità. Ma se alterità e differenza non sono concetti astratti o vuote parole, allora rivelarsi, in quanto essere per un altro, include la rinuncia alla propria individualità esclusiva. Apertura all'altro e donazione di sé sono espressione della stessa esperienza esistenziale di estrinsecazione, costituiscono i due lati della medesima medaglia dell'autorivelazione: non c'è manifestazione di sé che non implichi l'accoglimento dell'alterità.

Rovesciando l'affermazione della gelosia divina, che nella tradizione veterotestamentaria sta a indicare l'opposizione del culto dell'unico Dio ai culti idolatrici (Es. 20,5; 34,14; Dt 4,24), Hegel afferma a più riprese, appoggiandosi all'autorità di Platone e Aristotele, che Dio non è invidioso, proprio perché si rivela all'uomo e si fa conoscere in quanto spirito.²⁵ Ma è soprattutto nel cristianesimo che trova che alterità e differenza sono costitutive.²⁶ Facendosi uomo, il Dio cristiano assume su di sé quel suo radicalmente altro che è la natura sensibile e afferma la propria identità con sé attraverso la sua più totale alienazione, condannato a morire come un malfattore tra malfattori. La «morte di Dio», che nel capitolo che stiamo esaminando enuncia la doppia negazione dell'astrazione della sostanza divina e il perire dell'uomo effettuale,²⁷ porta a manifestazione la compiutezza del cristianesimo, espressa nella doppia attività dell'essenza assoluta di manifestazione e donazione e insieme di alienazione, di perdita di sé per amore dell'altro.²⁸

²⁵ Quest'affermazione è presente nell'*Enciclopedia* (§ 564 Anm.) e in più luoghi delle *Lezioni sulla filosofia della religione*.

²⁶ Cfr. a questo proposito W. Pannenberg, *Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre*, in *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, hrsg. von F. Menegoni und L. Illletterati, Stuttgart 2004, 175-185.

²⁷ E' evidente il diverso significato assegnato all'espressione «morte di Dio» alla fine del momento Spirito, dove costituisce il *pendant* dell'identificazione del Sé individuale con l'essenza assoluta, rispetto a quello che questa morte riveste all'interno della religione disvelata.

²⁸ Su questo aspetto cfr. C. Bouton, *La religion de la liberté*, «Kairos» 24, 2004, 109-130.

Nell'ottica della *Fenomenologia* è impossibile disgiungere l'affermazione del vero come identità di sostanza e soggetto da quella che definisce questa identità come il permanere in-se-stesso nel proprio-essere-altro. I due enunciati confluiscono là dove l'essenza suprema si esteriorizza (*entäußert sich*), si estranea, si aliena, esce fuori di sé, assume su di sé quel suo radicalmente altro che è il finito esistente, mantiene la propria identità con sé attraverso la perdita più radicale. Il dogma centrale della dottrina cristiana esprime il concetto portante della *Fenomenologia dello spirito*: la verità come permanere-in-sé nel proprio essere-altro. Essere-per-altro e tornare in sé da questo essere-per-altro essendo presso-se-stesso»: questo è il vero disvelato,²⁹ la verità che il pensiero puro enuncia nella sua semplicità ed essenzialità.

Se il permanere-presso-di-sé, come condizione per conquistare la consapevolezza della propria identità personale e libertà,³⁰ riecheggia formule ampiamente presenti nella cultura antica classica (penso ad esempio al *sibi consistere et secum morari* di senecana memoria),³¹ se ne distacca radicalmente nell'individuare la possibilità di conquistare questa identità nell'altro-da-sé. Questo concetto, sostanzialmente estraneo alla mentalità di un antico,³² è portato allo scoperto dal cristianesimo, mediante la fede nell'incarnazione e morte di Dio in Gesù Cristo. Di qui il tono messianico con cui Hegel enuncia che le speranze e le aspettative del mondo precedente, ossia dell'antichità, tendevano tutte a questa

²⁹ Cfr. *PhG*, 405; 995.

³⁰ Che il soggetto acquisti coscienza della propria identità sostanziale e libertà facendo esperienza della propria alterità, ne conferma la struttura relazionale. Cfr. a questo proposito R.-P. Horstmann, *Hegel über Unendlichkeit, Substanz, Subjekt. Eine Fallstudie zur Rolle der Logik in Hegels System*, in *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, cit., 83-102.

³¹ Cfr. L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium epistulae morales*, 2,1; di qui l'invito a *recedere in se ipsum* (7, 8).

³² Anche in questo caso, non è impossibile trovare eccezioni significative, che tuttavia confermano la regola: valga, per tutte, a titolo d'esempio, la trattazione aristotelica dell'amicizia. L'amico è, secondo Aristotele, un altro se stesso, cosicché il percepire e conoscere un amico, consente di accedere alla comprensione del proprio sé (*Eth. Nic.* VII, 12). Tuttavia secondo Aristotele l'amicizia perfetta tuttavia non si fonda su diversità e alterità, ma su eguaglianza e somiglianza (*Eth. Nic.* VIII, 6 e VIII, 8), ossia su rapporti di identità.

rivelazione: intuire «che cos'è l'essenza assoluta e ritrovarsi in essa. La gioia di contemplarsi nell'essenza assoluta si dispiega agli occhi dell'autocoscienza e pervade il mondo intero, perché l'essenza assoluta è spirito».³³

Dio dunque non è solo l'assolutamente Altro, ma è anche per l'altro e in questo altro eternamente si rivela.³⁴

5. La rivelazione del profondo

Si compie così la «rivelazione del profondo», che congiunge in un intento comune, e non nella forma di una sudditanza gerarchica, religione e filosofia.³⁵

³³ PhG, 407; 997.

³⁴ Ringrazio qui C. Mongardi per avermi aiutato a comprendere questo aspetto.

³⁵ Cfr. PhG, 406; 995: «il disvelato che è venuto interamente a *superficie* è proprio allora *il più profondo*». L'espressione «rivelazione del profondo» (*Offenbarung der Tiefe*) viene utilizzata nelle ultime battute dell'opera per caratterizzare quella rivelazione, priva di valenza religiosa, che si dà nel concetto assoluto e che costituisce la meta della successione degli spiriti, ricordati e organizzati ad opera della storia concettualmente intesa (*begriffne Geschichte*) (PhG, 434; 1065). Anche le pagine finali della *Filosofia dello spirito jenesse (1805/06)*, immediatamente antecedenti la *Fenomenologia dello spirito*, definiscono la religione assoluta come «*il profondo che è emerso alla luce*» e identificano questo profondo con «l'io» e «l'assoluta pura potenza» del concetto (Gesammelte Werke, Bd. 8, 281; trad. it. G. Cantillo, Roma-Bari 1983, 168): «a religione vera – in quanto [è] l'assoluta essenza dello spirito è b) religione *rivelata*, senza mistero – giacché Dio è il Sé – Dio è uomo» (ivi, 282-3; 170). «Il contenuto della religione è ben vero; ma questo *essere-vero* è un'assicurazione – senza intellesione [*Einsicht*]» (ivi, 286; 173). «Questa *intellezione* è la filosofia, *scienza assoluta* – lo stesso contenuto della religione – però [nella] forma del concetto (...)» (ivi, 286; 173). Solo la *Fenomenologia* spiega il senso di queste frasi oscure, che, estrapolate dal contesto a cui appartengono, sembrerebbero davvero legittimare la subordinazione di religione e teologia alla filosofia e all'antropologia. E' vero che Hegel afferma che la filosofia ha in comune con la religione i suoi oggetti (non solo Dio e la verità, ma anche il finito, la natura e lo spirito umano, in relazione tra loro e in relazione a Dio) e che, seguendo l'ordine cronologico, la coscienza si forma prima delle rappresentazioni dei suoi oggetti e solo successivamente dei concetti (cfr. Enz. § 1), dal momento che, com'è ben noto, «in genere si può dire, che la filosofia non faccia niente altro che trasformare le rappresentazioni in pensiero» (Enz. § 20 Anm.), ma questo non significa che i due piani, quello della fede religiosa e quello del sapere filosofico, si confondano o vengano a coincidere in quel trionfo dell'identico a cui si accennava sopra (cfr. nota 9).

Anche la «rivelazione del profondo che si dà nel *concetto assoluto*»³⁶ obbedisce infatti alla logica del rivelare -determinazione ed essere-per-altro-, conservando e tutelando l'apertura all'alterità e la differenza in tutte le loro manifestazioni.

Il concetto di assoluto, che viene attinto al termine dell'itinerario fenomenologico, consiste infatti nella capacità di sapersi riconoscere nell'assoluto esser-altro, nella capacità di manifestarsi e di ritrovarsi nell'altro-da-sé. Basta pensare, a questo proposito, alla conclusione della *Fenomenologia*. Qui Hegel afferma la necessità che il sapere, giunto alla compiuta rivelazione e trasparenza di sé a se stesso, faccia spazio all'ultima, definitiva esteriorizzazione di sé nel tempo e nello spazio, nella natura e nella storia.³⁷ La consapevolezza di sé che lo spirito conquista al termine di un processo, che è insieme storico-culturale e speculativo, è pertanto segno di quella libertà e di quella verità, che consistono nella capacità di ritrovare se stessi nel proprio altro. Se ciò che rende *ab-solutus* il sapere è la capacità di riconoscersi nell'altro da sé, questo significa che questo 'altro' vale come qualcosa di essenziale.³⁸

³⁶ Enz. § 384: il rivelare dello spirito, «che è libero, è un *porre* la natura come il *proprio* mondo; un *porre* che, in quanto riflessione, è insieme un *presupporre* il mondo come natura indipendente. La creazione è, in concetto, la creazione del mondo come dell'essere dello spirito; in esso, lo spirito si dà l'*affermazione* e la *verità* della propria libertà».

³⁷ «Il sapere, infatti, non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso, cioè il proprio limite. E sapere il proprio limite significa sapersi sacrificare. Ora, questo sacrificio è l'esteriorizzazione in cui lo spirito presenta il proprio divenire spirito nella forma dell'*avvenimento libero e accidentale*: qui lo spirito intuisce fuori di sé tanto il proprio Sé puro come *tempo*, quanto il proprio *essere* come spazio» (*PhG*, 433; 1061).

³⁸ Questo essere-in-altro come in se stesso manca ad esempio alla coscienza infelice, il cui sdoppiamento le impedisce di acquietarsi nell'uno o nell'altro lato della relazione che la costituisce nella sua essenza; da un lato sta l'essenza estranea, separata, semplice e immutabile, dall'altro l'inessenziale, l'esistenza singola molteplice e mutevole. Anche sotto questo profilo risulta l'unilateralità di quelle letture che appiattiscono la religione in generale e il cristianesimo in particolare sulla figura della coscienza infelice. Emblematica a questo proposito è l'interpretazione di A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit»* (1933-39), réunis et publ. par R. Queneau, Paris 1947.

Nella rivelazione dell'assoluto l'alterità e la differenza sono momenti essenziali. Con questo Hegel non enuncia un preteso primato o peggio una strumentalizzazione della filosofia nei confronti dei contenuti propri della religione cristiana, quanto piuttosto addita alla prima un compito da assolvere: «niente vien *saputo*, che non sia nell'*esperienza* o (...) che non sia dato come *verità sentita*, come l'Eterno *interiormente rivelato*, come il Sacro *a cui si crede* o come altrimenti si voglia dire (...). Quindi nel tempo il contenuto della religione enuncia prima della scienza ciò che lo *spirito è*; ma solo la scienza è il vero sapere che lo spirito ha di lui stesso». ³⁹

La consapevolezza di sé che lo spirito conquista al termine di un processo, che è insieme storico-culturale e speculativo, non è dunque affatto espressione di una compiaciuta autocontemplazione che si muove nella circolarità dell'identico. E' tempo di lasciarsi alle spalle una volta per tutte quelle interpretazioni che leggono il passaggio dalla religione alla filosofia come un'operazione di pura traduzione del linguaggio della rappresentazione in quello del concetto, quasi si trattasse di passare da un linguaggio più povero e ingenuo a uno più elaborato e sagace. Comprendere che la rivelazione è essere per un altro e ritrovarsi in quest'altro, ossia permanere nel proprio altro come in se stesso, esperire l'alterità in casa propria, ⁴⁰ è il risultato tanto della rivelazione su cui poggia la religione cristiana, quanto di quel rivelare che avviene nel concetto e nella libertà. ⁴¹

Questo è il nucleo teorico, racchiuso nelle pagine della «Religione disvelata», che continua a mio avviso a conservare forza propositiva a duecento anni di distanza dalla sua formulazione, per lo meno agli occhi di chi voglia individuare le basi per un autentico confronto interculturale e interreligioso.

³⁹ PhG, 429; 1053.

⁴⁰ Lo spirito «conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta» (PhG, 27; 87).

⁴¹ Va ricordato a questo proposito quel passo dell'annotazione al § 384 dell'*Enciclopedia*, in cui Hegel definisce l'assoluto come spirito e scrive: «La parola e la *rappresentazione* dello spirito è stata trovata presto; ed è il contenuto della religione cristiana far conoscere Dio come spirito. Ciò che qui è dato in forma rappresentativa ed è *in sé* l'essenza, bisogna comprenderlo nel suo proprio elemento, nel concetto: questo è il compito della filosofia, compito che non può dirsi assolto in modo verace e immanente, finché il concetto e la libertà non diventino oggetto ed anima della filosofia».

Rivelarsi è l'atto dello spirito e significa essere per altro. Spirito, Dio e verità, in quanto si rivelano, sono per altro. Là dove si manifestano, si crea lo spazio per l'accoglimento dell'alterità; senza quest'apertura, non ci sono né pluralismo né libertà. Solo aprendosi all'altro e rinunciando alla propria identità esclusiva ed escludente è possibile trovare se stessi, perdendosi per ritrovarsi.

Si potrebbe obiettare che questa lettura della riflessione hegeliana sull'essenza della rivelazione ne riafferma la dimensione etica. Credo che si possa concedere questo primato della dimensione pratica della rivelazione, purché si riconosca che non si perviene a questo risultato, se non passando attraverso la comprensione speculativa di che cosa comporti l'atto del rivelare. La «rivelazione del profondo» non è né saggezza esoterica né rapimento estatico, ma autocoscienza dello spirito consapevole di sé nell'altro da sé. Solo con la conquista di questa autoconsapevolezza si può dire che concetto e libertà siano divenuti l'anima della filosofia.