

VINCENZO CICERO

*Kenosis dell'Assoluto*  
*Del negativo nella cristologia hegeliana*

1. *Kenosis, autodifferenziazione dell'Assoluto, negatività*

Interrogarsi sulla concezione hegeliana della kenosis significa indagare su un plesso concettuale che in Hegel non è designato con la parola greca, ma con la sua traduzione luterana: *Enttäusserung*, «esteriorizzazione, alienazione». Nei testi hegeliani non troviamo l'espressione *Enttäusserung des Absoluten*, ma non c'è dubbio che essa compendi efficacemente il processo speculativo più profondo della teologia hegeliana; scrive p.es. Josef Simon: «In Hegel, "kenosis" è, in quanto alienazione dell'Assoluto, alienazione assoluta»<sup>1</sup>. La legittimità della denominazione di origine non hegeliana basti a giustificare il titolo di questo saggio.

In questa ampia accezione, la kenosis coincide di fatto con l'*autodifferenziazione* dell'Assoluto, cioè con il filosofema che s'è imposto al pensiero di Hegel nei primi tempi di Jena, e che trova espressione indiretta nella celebre formula dell'identità assoluta quale si legge nella *Differenzschrift* del 1801: «L'Assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità; in esso sono insieme contrapporre ed esser-uno»<sup>2</sup>. La preconditione di pensabilità di questa formula<sup>3</sup> è appunto l'autodifferenziazione dell'As-

<sup>1</sup> J. Simon, *Philosophie als Verdeutlichung. Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, hrsg. von T. S. Hoffmann, de Gruyter, Berlin/New York 2010, 13, n. 17. Anche Philipp Rohrer, *Die prosaische Spur der Dialektik bei Hegel*, epubli GmbH, Berlin 2013, 43, usa l'espressione *Enttäusserung des Absoluten* a proposito della condizione del Figlio in Hegel. Heidegger, in *Holzwege (Gesamtausgabe)*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2., unveränderte Auflage, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003, 192), riferisce la locuzione alla parusia dell'Assoluto nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*. – Salvo precisa indicazione, tutte le traduzioni dei passi degli autori citati sono mie.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in Id., *Gesammelte Werke (= GW)*. Bd. 4. *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Brockard und H. Buchner, Meiner, Hamburg, 1968, 64.

<sup>3</sup> Sulla cui origine platonica mi sono soffermato in passato: cfr. *Timeo* 31C-32A, e V. Cicero, *Il Platone di Hegel (= PH)*, Vita e Pensiero, Milano 1998, cap. I.

soluta, lo sdoppiamento originario (*ursprüngliche Entzweiung*) dell'Unità divina il cui arcaico modello è l'eracliteo-platonico ἐν διαφέρῳ ἑαυτῷ, l'Uno differente in se stesso (*Simposio*, 187A; cfr. Eraclito, fr. 51 DK).

Ho chiamato *identità speculativa* (PH, 30) la formula strutturale fondamentale del (futuro) sistema di Hegel maturata nel periodo jenense, e il cui senso compiuto va enunciato come segue: l'Identità assoluta è originariamente autodifferenziazione interna articolata in senso triadico secondo una medesima legge (= identità dell'identità e della non-identità) che si ripete nel Tutto come nelle parti.

Non possono esserci dubbi sulla valenza teologica di questa formula, cioè che essa esprima potenzialmente l'autodifferenziarsi di Dio come *der absolute Geist*, lo Spirito assoluto<sup>4</sup>; ed è noto che durante l'epoca jenense il concetto di *Geist* diviene sempre più centrale nella speculazione hegeliana in stretta corrispondenza con quello di *Negativität* – lo rileva Piero Coda nel suo classico *Il negativo e la Trinità*, in un contesto dal quale emerge con nettezza che *das Negative* è la parola con cui Hegel nomina l'autodifferenziazione: «La pura negatività è [...] assoluta positività, in quanto essa non è altro che passaggio obbligato attraverso il quale la totalità (l'Assoluto) si dispiega nell'altro-da-sé, per ricondurlo poi in sé»<sup>5</sup>.

Dalla *absolute Identität* al *Geist* a *das Negative* abbiamo dunque tre segmenti decisivi del circuito concettuale entro cui Hegel, nella fase di gestazione della *Fenomenologia*, cerca di pensare la *Entäußerung des Gottes*, la kenosis di Dio come Spirito assoluto. È primariamente Dio come Idea pura a differenziarsi entro sé, a negare se stesso inquanto in-sé, a esteriorizzarsi ponendosi come alterità, la quale a sua volta si nega per ritornare in Dio come Spirito assoluto.

<sup>4</sup> Come si legge nell'*Estetica*: «Lo Spirito assoluto va colto soltanto come attività assoluta, e quindi come differenziazione assoluta di sé entro se stesso» (*Ist der absolute Geist nur als absolute Tätigkeit und damit als absolute Unterscheidung seiner in sich selbst zu fassen*) (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, I, 128).

<sup>5</sup> P. Coda, *Il negativo e la Trinità*, Città Nuova, Roma 1987, 119.

E nella *Fenomenologia* il fulcro di questo processo, la *Negativität*, viene ridescritto da Hegel mediante le determinazioni icastiche che ben conosciamo: al Negativo pertiene l'immane potenza dello scindere (*das Scheiden*), la massima energia, quella del pensare, dell'io puro, forza spirituale formidabile che riesce a sopportare e tener ferma la morte, mantenendosi in essa, soggiornando presso di essa – soggiorno che è la forza magica la quale converte il negativo in essere<sup>6</sup>. Che in questo ultracitato luogo della Prefazione alla *Fenomenologia* si alluda schiettamente al sacrificio di Cristo, non toglie che l'agente primo dello scindere sia pur sempre l'Idea stessa di Dio, da cui dipende che ogni essere risulti grazie a una conversione del negativo in positivo, cioè grazie al negativo del negativo.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della Religione*, poi, la necessità della kenosis dell'Assoluto viene definitivamente specificata e precisata. La creazione stessa del cosmo è momento necessario dell'autodifferenziazione divina, anteriore *de jure* persino al Logos: infatti, il Logos è innanzitutto la mera idea del Figlio, prima dell'Incarnazione, e come tale non ha ancora quel *diritto alla differenza* che riceve solo nella realtà del Figlio. Tra creazione e Incarnazione sta il determinarsi dello spirito finito, mentre il quarto e ultimo momento fondamentale dell'autodifferenziazione divina è la morte in croce del Cristo. La morte del Logos incarnato è «la suprema alienazione dell'Idea divina inquanto alienazione di ESSA STESSA, cioè quella [...] che si esprime [con]: "Dio è morto, Dio stesso è morto", è una rappresentazione atroce, terribile, che porta alla rappresentazione del più profondo abisso dello sdoppiamento. Ma questa morte è insieme, appunto in ciò, *l'amore supremo*»<sup>7</sup>. Così – come conclude Coda – «il punto catalizzatore sul negativo [...] è costituito dalla riflessione sul mistero centrale della fede cristiana: la *kenosi* e la morte del Cristo crocifisso»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in GW 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, 27.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. III. *Die vollendete Religion* (= VPhR III), hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1995, 92a.

<sup>8</sup> Coda, *Il negativo e la Trinità*, cit., 391.

La negatività/autodifferenziazione, inquanto struttura necessaria dell'autocostituirsi di Dio come Spirito assoluto, è dunque la condizione essenziale dell'atto kenotico che Hegel considera supremo: la rinuncia al proprio essere-in-sé, per dispiegarsi fuori-di-sé nell'alterità, con il quale dispiegamento – come morte della morte – si ha il ritorno entro sé. La più elevata kenosis divina è la morte di Cristo in croce; ma tuttavia c'è un atto primigenio di negazione che illumina in maniera più compiuta questa morte – l'autodifferenziazione di Dio inquanto Idea pura, il quale negandosi pone se stesso nell'alterità e inquanto alterità, la quale a sua volta ritorna in Dio come Spirito assoluto. – La kenosis che Hegel pensa secondo la tradizione luterana è da cima a fondo *Entäusserung*, alienazione, autodifferenziarsi/negarsi-per-divenire-altro-da-sé (e per ritornare infine entro sé).

## 2. Kenosis e povertà di spirito nel Servo maltrattato

ἐπειδὴ κενούται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται –  
κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἶον ὕφασιν τε  
καὶ ἐλαττωσιν –, διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται.<sup>9</sup>

GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio XXXVII*, 3

Ora, il passo biblico in cui si parla in modo esplicito della *kenosis* è notoriamente *Filippesi 2,6-11*, ed essa è riferita non al Dio uno e trino, meno che mai all'Assoluto, ma a Cristo:

<sup>2,6</sup> [Cristo Gesù], pur essendo in forma di Dio,  
non considerò un privilegio  
l'essere uguale a Dio,  
<sup>7</sup> ma svuotò se stesso,  
prendendo forma di servo,

<sup>9</sup> «Poiché [Cristo] si è spogliato a causa nostra, poiché discende – chiamo “spoliazione” questa sorta di diminuzione e perdita di gloria –, per questo diventa comprensibile». Il testo greco è tratto da: Grégoire de Nazianze, *Discours 32-37*. Introduction, texte critique, traduction et notes par. C. Moerschini, Sources Chrétiennes n. 318, Paris 1985.

divenendo simile agli uomini;  
e trovato esteriormente come un uomo,  
<sup>8</sup> umiliò se stesso,  
facendosi ubbidiente fino alla morte,  
alla morte di croce.

<sup>9</sup> Perciò Dio lo ha sovraneamente innalzato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni nome,  
<sup>10</sup> affinché nel nome di Gesù  
si pieghi ogni ginocchio  
nei cieli, sulla terra, e sotto terra,  
<sup>11</sup> e ogni lingua confessi che  
Gesù Cristo è il Signore,  
alla gloria di Dio Padre.<sup>10</sup>

Il senso paolino della *kenosis* appare quindi vigere a una certa distanza dall'alienazione dell'Idea assoluta (e del Logos) pensata da Hegel<sup>11</sup>. Allo scopo di misurare tale distanza, partirò dal discorso della montagna, giusto dalla enunciazione della prima beatitudine (μακαριότης): «Beati i poveri in spirito, perché loro è il regno dei cieli» (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *Mt 5,3*) – dove è come se Cristo dicesse: beati gli imitatori del Figlio, archetipo e prototipo di ogni *kenosis* spirituale.

Qual è il senso dell'espressione οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, i poveri in spirito (in ebraico: *anawim ruah*)?

*Anàw*, πτωχός, è innanzitutto il mendicante, colui il quale per via del suo difetto (il *mendum*) si china, si curva umilmente;

<sup>10,26</sup> [Χριστὸς Ἰησοῦς] ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων / οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο / τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, / <sup>7</sup> ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν / μορφὴν δούλου λαβὼν, / ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος / καὶ σχήματι ἐφρεθείς ὡς ἄνθρωπος / <sup>8</sup> ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν / γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, / θανάτου δὲ σταυροῦ. / <sup>9</sup> διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν / καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα / τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων, / <sup>10</sup> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ / πάντες γόνυ κάμψῃ / ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, / <sup>11</sup> καὶ πάντα γλώσσια ἐξομολογήσεται ὅτι / κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς / εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς. (Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (1898), 28. neu bearb. Auflage, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 2012; da questa edizione le ulteriori citazioni dal Nuovo Testamento).

<sup>11</sup> Come *Kenosis des Absoluten*, anche *Kenosis des Logos* è espressione che in Hegel non ricorre mai.

il povero è l'incurvato. Ma nel giudaismo del I sec. *anàw* era sinonimo di *hàsìd*, "santo", pio, espressione di una povertà caratterizzata da due elementi essenziali: 1) l'*umiltà*, nella consapevolezza del proprio peccato e del connesso bisogno di salvezza; e 2) la *fiducia* incondizionata in Dio, in grado di attuare un abbandono confidente a Jahvè. Ed è agevole constatare come entrambe le caratteristiche si ritrovino esaltate, perfezionate nel Messia, re giusto vittorioso e umile, a cavallo di un asino (*Zac 9,9; Mt 21,4s*)<sup>12</sup>.

Allora, però, povero in spirito – benché nell'Antico Testamento l'espressione non ricorra mai – è anche il servo di Dio di cui profetizza Isaia, il quale nei quattro carmi del Servo (specie negli ultimi due) prefigura senza dubbio le Beatitudini e chi le enuncia<sup>13</sup>:

Ho presentato il mio dorso ai flagellatori,  
le mie guance a coloro che mi strappavano la barba;  
non ho sottratto la faccia  
agli insulti e agli sputi.  
Il Signore Dio mi assiste,  
per questo non resto svergognato,  
per questo rendo la mia faccia dura come pietra,  
sapendo di non restare confuso. (50,6-7)

Il giusto mio servo giustificherà molti,  
egli si addosserà le loro iniquità.  
Perciò io gli darò in premio le moltitudini,  
dei potenti egli farà bottino,

<sup>12</sup> Sugli *anawim* cfr. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahweh*, Éd. du Cerf, Paris 1954; R. Cantalamessa, *Povertà*, Ancora, Milano 1996, part. IV.1-2 "Poveri" e "poveri in spirito", e "L'ideale biblico della povertà di spirito"; F. Raurell, *La saggezza degli anawim*, "Laurentianum", 44 (2003), nr. 1-2, 3-24.

<sup>13</sup> Questi i quattro *Carmi del Servo* del cosiddetto Deutero-Isaia: I carme (42,1-9) – la presentazione divina (i tratti nobili del Servo); II carme (49,1-6) – una missione contrastata (il Servo fino alle estremità della terra); III carme (50,4-11) – il dolore scritto sul corpo (il Signore assiste il Servo oltraggiato); IV carme (52,13-53,12) – una morte che salva (il Servo giusto giustificherà i molti). – La traduzione dei passi seguenti è tratta da *La Bibbia. Via Verità e Vita*. Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

perché ha spogliato se stesso fino alla morte  
ed è stato annoverato fra gli empi,  
mentre egli portava il peccato di molti  
e intercedeva per i colpevoli. (53,11-12)

Il riverbero dell'ultima citazione nella *Lettera ai Filippesi* (part. 2,6-8) documenta la stretta solidarietà tra il Deutero-Isaia e Paolo riguardo alla *kenosis* del Logos – e riguardo al suo esser-fondamento dell'umiliazione fedele a Dio come senso principale della povertà in spirito. Ripropongo perciò la parte interessata del brano di Paolo:

<sup>2,6</sup> [Cristo Gesù], pur essendo in forma di Dio,  
non considerò un privilegio  
l'essere uguale a Dio,  
<sup>7</sup> ma svuotò se stesso,  
prendendo forma di servo,  
divenendo simile agli uomini;  
e trovato esteriormente come un uomo,  
<sup>8</sup> umiliò se stesso,  
facendosi ubbidiente fino alla morte,  
alla morte di croce.

Ora, al passo paolino attinge esplicitamente Gregorio di Nissa nella prima delle *Omellerie sulle Beatitudini* per rafforzare la sua argomentazione di quell'attributo fondamentale della povertà in spirito che lui chiama: ἡ ἐκούσια ταπεινοφροσύνη, *l'umiltà d'animo volontaria*. Il cui modello (ὁπόμενον) è appunto Cristo: «Colui che si fece povero di sua volontà [...] è l'unico veramente felice, perché noi diveniamo il più possibile simili a Lui nel proposito di farci poveri e miriamo alla comunione della beatitudine»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Gregorio di Nissa, *Orationes de Beatitudinibus*, I (PG 44, 1201): τὸν ἐκούσιως πτωχεύσαντα [...] ἔστιν ἀληθῶς μακάριος, ἵνα ἐν αὐτῷ δυνάμεθα καθὼς αὐτὸς οἰοῦντες ἐκ τοῦ πτωχεύσαι κατὰ προαίρεσιν, καὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ κοινωνίαν ἐφέλκυσόμεθα. Segue subito dopo la citazione di *Filippesi* 2,5-7. Per la povertà d'animo volontaria cfr. anche *2Corinzi* 8,9: «Gesù Cristo, da ricco che era, si è fatto povero per voi».

È dunque autenticamente povero in spirito colui che *si fa povero di sua volontà*; a lui arride vera beatitudine, vera felicità (μακαριότης). Eppure, la misura della povertà volontaria implica che la vita assaggi la morte, l'uomo pio possa venir dichiarato empio, il giusto non impedisca di farsi giustiziare, possano essere inchiodati i piedi del servo che ha lavato i piedi agli ultimi – e, nel caso del modello-Cristo, che il giudice del tribunale cosmico soggiaccia alla sentenza di un giudice umano, e il signore dei viventi e di tutte le potenze sovramondane non si sottragga alle mani dei carnefici mortali.

La povertà in spirito è la prima Beatitudine, alle pendici del monte della contemplazione risalito dal Logos, le cui tappe ascensionali sono costituite dalle altre Beatitudini. È la più “bassa”, la più umile – ma di fatto la pre-condizione e pre-condensazione di tutte le altre, perché solo grazie a essa e all'articolazione del suo potenziale kenotico può avvenire il sovrano innalzamento post-resurrezionale del Figlio da parte del Padre<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Già soltanto perché essenzialmente volontaria, questa povertà in spirito appare diversissima dalla *Armut im Geiste* trattata da Meister Eckhart nel Sermone 52 (qui citato secondo la versione in tedesco moderno: Meister Echehart, *Deutschen Predigten und Traktate*, hrsg. u. übers. von J. Quint, Hanser, München 1963, 1979<sup>2</sup>, 303-309). Con “povertà in spirito” – dice Eckhart –, la Sapienza di Dio intende la povertà interiore (*innere Armut*), che nella migliore delle sue espressioni presenta tre aspetti: è infatti un uomo povero in spirito «colui che niente vuole e niente sa e niente ha» (*der nichts will und nichts weiß und nichts hat*, [§ 2]). 1) *Non volere* nulla significa esser liberi dalla propria volontà creata, così come se ne era liberi quando ancora non si era – cioè liberi anche dalla volontà di compiere l'amabilissima volontà di Dio (questa è la povertà più elevata, *die höchste Armut*). 2) *Non sapere* nulla, analogamente, vuol dire essere liberi dal proprio sapere, così come si faceva quando ancora non si era – e lasciare Dio operare in noi ciò che vuole (la povertà più pura, *die reinste Armut*). 3) *Non avere* nulla è esser liberi da Dio al punto che Dio non trova in noi alcun sito per operare, ma è Lui stesso un sito per le proprie opere, operando entro se stesso (la povertà estrema, *die äußerste Armut*). Questa triplice rinuncia, caratteristica della povertà in spirito, è attuata nella prospettiva dell'irrompere (*durchbrechen*) nel proprio essere essenziale (*wesentliches Sein*), dove ogni creatura, al di sopra della propria stessa creaturalità/mortalità, è quello che era e che è e che sarà in eterno: e «in questo irrompere ottengo che io e Dio siamo uno» (*mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind*, [§ 7]). L'unione sovracreaturale con Dio è dunque la meta dell'autentico povero in spirito secondo Eckhart. – Come si rapportano ora le due interpretazioni di Gregorio di Nissa e di Meister Eckhart, la volontaristica e la nolontaristica, ai poveri in spirito che Cristo beatifica in Mt 5,3? In apparenza diametrali, il mistico speculativo potrebbe proporsi come complementare al padre della chiesa, dato che l'autospoliazione, pur avendo il suo punto di partenza in un atto indubbiamente volontario, sembra capace di pervenire a una totale dismissione del volere. In tal senso, allora, la *Armut* eckhartiana costituirebbe l'esito estremo della *ptochèia* nissena: lo svuotamento di sé e del proprio volere/sapere/avere portato fino alla

Senonché, considerato – sulla scorta della suggestione di Gregorio di Nissa – che la prima Beatitudine si configura come la precondizione delle altre e le contiene in condensa (in potenza) in quanto espressione diretta della *kénosis* del Logos, appurato che si rivela come la Beatitudine che ora, dalla generazione attuale (Mt 24,34), fa accedere al regno celeste (αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «dei poveri in spirito è il regno dei cieli», dice Cristo) – considerato e appurato questo, allora il suo senso fondamentale non può non retroagire riformativamente anche sulla definizione di μακαριότης che proprio Gregorio propone all'inizio delle sue *Omèlie*: «La beatitudine è quella vita incorrotta, il bene ineffabile e incomprensibile, l'inenarrabile bellezza, la carità stessa, e la sapienza, e la potenza: la luce vera: la sorgente di ogni bontà: la potenza che sovrasta ogni cosa: è il solo amabile, ciò che permane perennemente inalterato, il compiacimento senza fine: letizia eterna di cui, se uno dicesse tutto quanto può, non direbbe nulla di ciò che la sua dignità comporta»<sup>16</sup>. – Qui, direbbe Hegel, manca «la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo»<sup>17</sup>. E non avrebbe del tutto torto, se non perché la “sua” negatività è compromessa dalla doppia negazione del non-poter-non-differenziarsi dell'Idea pura di Dio. Nella definizione di beatitudine proposta da Gregorio di Nissa manca in realtà il negativo che nella

conseguenza ultima, cioè al ritorno allo stato pre-creaturale di unione eterna con Dio. Non credo però che le due interpretazioni siano davvero conciliabili. *Filippesi* 2,6-8 è dirimente. Il modello – insieme archetipo ideale e prototipo reale – della povertà in spirito si costituisce come tale sin dal libero autosvuotamento della forma divina, dalla de-liberata autospoliazione della spiritualità divina, e con analoghi atti decisamente volontari procede sia all'assunzione della forma servile, sia all'ubbidienza, sia alla morte di croce. E anche quando può sembrare che la volontà assunta rinunci a se stessa («Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Però non sia fatta la mia volontà, ma la tua», Luca 22,42) perché il Padre operi ciò che vuole, questa rinuncia non avviene comunque nella prospettiva della riunione precreaturale con il Padre, ma della regalità celeste ventura.

<sup>16</sup> Gregorio di Nissa, *Orationes de Beatitudinibus*, I (PG 44, 1196-1197): μακαριότης ἐστὶν ἡ ἀκίρατος ἐκείνη ζωὴ, τὸ ἄρρητον τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν, τὸ ἀνέκφραστον κάλλος, ἡ αὐτοχάρης, καὶ σοφία, καὶ δύναμις τὸ ἀληθινὸν φῶς ἢ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος ἢ ὑπερκειμένη τοῦ παντός ἐξουσία τὸ μόνον ἐράσιμον, τὸ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον, τὸ διηνεκὲς ἀγαλλίαμα ἢ αἰδῖος εὐφροσύνη περὶ ἧς πάντα τις ἂ δύναται λέγων, λέγει τῶν κατ' ἄξιαν οὐδέν. – Che la definizione si riferisca esplicitamente a αὐτὸ τὸ Θεῖον, e non alla dimensione umana, non ne mitiga l'astrattezza, dato che – s'è visto – per Gregorio di Nissa il modello (ὑπόδειγμα) della povertà in spirito è il Logos divino incarnato.

<sup>17</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., 18.

vita concreta minaccia costantemente di far suppurare sul nascere qualsiasi empito o barlume di felicità.

L'autentica beatitudine, che l'umano imita ispirandosi al modello della kenosis del Logos, ha di fatto una relazione intima con la corruzione, con la più prosaica effabilità e comprensibilità, con l'assenza di bellezza, con la mancanza di carità, con l'insipienza e impotenza: è (riflesso di) luce vera, sorgente di ogni libertà genuina, ma proprio per questo non soltanto di bontà, amabilità, compiacimento, letizia. E se la libertà in genere, come facoltà di deliberare di librarsi su cose ed eventi, resta abissalmente aperta a qualsiasi direzione ulteriore, in rapporto a essa la beatitudine è l'istanza dell'umile sperimentazione concreta delle cose e degli eventi riguardo a cui deliberare e librarsi – sperimentazione che è per lo più segnata da oppressione, da afflizione, per via della resistenza alle seduzioni carnali e spirituali, ma soprattutto per la di per sé inconsolabile rinuncia a beni e affetti carissimi<sup>18</sup>.

Il povero in spirito è colui che, passando attraverso la grande tribolazione (ἡ μεγάλη θλίψις), ha lavato la propria veste rendendola candida col sangue dell'Agnello, e perciò presta servizio giorno e notte davanti al trono di Dio (Ap 7,14-15).

### 3. La kenosis del Logos e i limiti della posizione hegeliana

La kenosis paolina non è dunque alienazione, né mera esteriorizzazione. È svuotamento, ma nel senso dell'autorinuncia

<sup>18</sup> L'attuazione delle Beatitudini è connessa strutturalmente a una rinuncia. L'esser-felici può prodursi solo a seguito di una rinuncia radicale. Ed è possibile rinunciare radicalmente a qualcosa o qualcuno solo se quest'ultimo è insito nella radice del rinunciante. Il Logos rinuncia al proprio dimorare presso sé, per mezzo del quale ogni cosa è stata fatta, e si umilia incarnandosi, venendo ad abitare in mezzo a noi come Servo maltrattato, fino a morire in croce – estrema rinuncia del Figlio alla prossimità al Padre. Questa concezione rivoluzionaria del μακάριος – del beato come favorito da Dio e felice, sì, ma al costo del sacrificio della propria intera esistenza – è proclamata evangelicamente nel discorso della montagna e cantata da Paolo ai Filippesi nel suo sublime inno kenotico, ma si trova già in Isaia, espressa nel terzo carne del Servo e conclamata nel quarto. E verrà poi ribadita da Giovanni nell'*Apocalisse*, tramite la figura dei servi regali che hanno attraversato la grande tribolazione.

radicale, del farsi povero in spirito, dell'autospoliazione, alla lettera: il Logos diviene carne spogliandosi della μορφή θεοῦ, della forma di Dio, per indossare la μορφή δούλου, la forma di servo, e così abbassarsi, umiliarsi negli aspetti esteriori di uomo, e obbedire totalmente al Padre, mortificando la propria volontà fino alla morte di croce: per questo la sua resurrezione non è che il sovrano innalzamento tributatogli dal Padre.

Se dunque la connotazione fondamentale della kenosis del Logos è proprio quella espressa da Paolo in *Fil* 2,6-11, per cui in Cristo l'autospoliazione della *morphè theou* avviene sostanzialmente per l'assunzione piena della *morphè doùlou* che era stata profetata da Isaia (50,4-11; 52,13-53,12), e da Cristo stesso predicata con la prima Beatitudine (*Matteo* 5,3), allora nel pensiero di Hegel non c'è una autentica kenosis del Logos, né tantomeno può parlarsi seriamente di kenosis dell'Assoluto.

Infatti, proprio la concezione hegeliana del Negativo, rilevando di quest'ultimo anzitutto l'immane potenza che discende dall'autodifferenziarsi di Dio stesso inquanto Idea pura, affermando la negatività come la disgregatezza assoluta, come l'energia pura a cui fa capo la terribile ineffettualità della morte – questa concezione appare sia speculativamente sia teologicamente lontana dall'essenziale senso diaconale dell'autonegatività del Logos.

Sul piano *speculativo*, la posizione di Hegel sconta l'insostenibilità di un negativo che non-può-non essere entro l'Assoluto stesso ed entro tutte le determinazioni e figure in cui esso non-può-non manifestarsi; di fronte a questo negativo onnecessitante e ultrapotente, l'autonegazione della diaconalità si declina invece secondo il Non della rinuncia a sé, e del non-volere del servo il quale si abbassa umilmente per obbedire al volere del signore.

Sul piano *teologico*, una Trinità ingangherata sullo schema stucchevole e coattivo dell'in-sé/per-sé/in-sé-e-per-sé<sup>19</sup> è inadatta ad accogliere l'autentico concetto cristiano di persona

<sup>19</sup> Cfr. Hegel, *VPhR* III, 94b-95a.

(come ha ben argomentato Coda)<sup>20</sup>, nonostante il Cristo crocifisso – «il dolore più profondo, l'amore più alto» (*der tiefste Schmerz, die höchste Liebe*)<sup>21</sup> – costituisca in Hegel la chiave di lettura definitiva del Negativo e della trinitarietà; ma rispetto al Logos incarnato pensato hegelianamente come l'«esistenza interamente esteriore, la vera alienazione»<sup>22</sup>, l'autentica *kenosis tou lògou* dice invece la povertà in spirito di Cristo e la sua suprema libertà nella estrema sottomissione al Padre, le quali si esprimono appunto attraverso l'autospoliazione della forma divina.

L'autonegatività diaconale di Cristo – grazie principalmente alla quale la seconda persona della Trinità viene innalzata dal Padre sopra ogni nome e ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sotto terra – rimane esclusa dalla meditazione di Hegel sul Negativo. Ciò pregiudica in maniera considerevole la possibilità che questa meditazione, pur emendata del suo letale tratto necessitaristico, apporti contributi di per sé decisivi alla comprensione del Dio trinitario<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. Coda, *Il negativo e la Trinità*, cit., 367 ss.

<sup>21</sup> Hegel, *VPhR* III, 94a.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 95b.

<sup>23</sup> Il *Negatives* di Hegel è una ipostatizzazione del *dià* del medio analogico applicata al Dio del Cristianesimo. (Io chiamo *medio analogico* o *analogon* o *inquanto* la struttura che è la condizione di possibilità del trascendentale; con un'espressione usata anche da Derrida e Vitiello: il trascendentale del trascendentale: la legge di ogni logos, la cui sintassi triadica costituisce la matrice di tutti gli enunciati possibili; il senso principale dell'*analogon* è comunemente e, simultaneamente, differimento: *syn* e insieme *dià*: *cum insimul dis* – vedi V. Cicero, *Essere e analogia*, Il Prato, Padova 2012, part. § 24). Le questioni sono allora innanzitutto due: 1) la legittimità dell'ipostasi hegeliana in quanto tale; 2) la plausibilità della sua applicazione al Dio unitrinario. 1) Il Negativo di Hegel è prettamente automatico. In ciò somiglia a ciò di cui è ipostasi (e risultante metafisica): l'*analogon* o *inquanto*: il quale opera appunto soltanto in virtù di sé stesso, come replica costante di sé in quanto autoricorsività pura. Una ipostatizzazione filosofica non è di per sé illegittima, p.es. quando l'operazione è compiuta con l'*analogon* consaputo; diviene illegittima o comunque indebita se l'ipostatizzato (il trascendente) viene articolato nell'ignoranza dell'*analogon* o, peggio, contravvenendo ai sensi di questo che è il cuore della trascendentalità. 2) Il Negativo hegeliano ha dunque dell'automatismo, sì, ma nel senso che il suo operare – o comunque l'avviarsi di questo operare – avviene addirittura senza il diretto intervento di Dio, non soltanto senza iniziativa dell'uomo. Dio stesso non fa che soggiacere alla legge dell'autodifferenziazione: non se l'è data da sé, la trova e scopre e ne diviene consapevole lungo il proprio dispiegamento. Come la coscienza umana non gioca il minimo ruolo nell'attivazione perpetua del medio analogico, così in Hegel è Dio "in persone" a subire l'onnipotenza del Negativo – che è Dio stesso, ma lo è innanzitutto inconsapevolmente. Ora, non è ammissibile che si parli di conscio e inconscio a proposito di ciò a cui tali caratteristiche non possono venire attribuite: vi può essere sensatamente qualcosa di conscio e

La *Kenosis des Absoluten*, celebrata dall'intero sistema filosofico di Hegel, risulta quindi artificiosa e da ultimo implausibile, tanto più se la si raffronta alla genuina *kènosis tou lògou* com'è fecondamente pensata p.es. da Schelling (si legga la bellissima lezione 30 della *Filosofia della Rivelazione*)<sup>24</sup>.

Il Logos incarnato non può dirsi lo Spirito massimamente forte che guarda in faccia il negativo e, soggiornando presso questo, con la propria forza magica lo converte nell'essere: Cristo è invece quell'umile servo povero in spirito che, per voler de-liberatamente ubbidire al Padre (non all'Essente-in-sé), accetta di offrirsi debolissimo alla morte di croce, epperò trasfigurando così l'essere nell'agape.

qualcosa di inconscio solo perché è una struttura trascendentale a rendere possibile tanto il con-sapere quanto il non-con-sapere. E sottomettere Dio a una struttura trascendentale – fosse pure il trascendentale del trascendentale – significa avere un senso assai scarso – "empio", vorrei dire – della Deità.

<sup>24</sup> Cfr. al riguardo F. Tomatis, *Kenosis del Logos*, Città Nuova, Roma 1994, 234-239.