

HEGEL E LA TEOLOGIA OGGI

Affermare che il pensiero hegeliano ha a che fare con la teologia o, in senso più lato, con la fede cristiana, non significa di certo dire una novità. Si può, anzi, con fondatezza sostenere che una, se non «la» principale peculiarità del sistema hegeliano va ricercata in quel nesso strutturale fra pensiero speculativo e rivelazione cristiana che ne è la scaturigine più profonda e la costante sorgente d'alimentazione. Come noto, infatti, e per non portare che un esempio, il rapporto fra «rappresentazione religiosa» (*Vorstellung*) e «conetto speculativo» (*Begriff*) costituisce uno dei nodi fondamentali della specificità (e dell'ambiguità) del pensiero hegeliano, sia per ciò che concerne la sua caratterizzazione formale o epistemologica, sia per ciò che concerne il suo contenuto centrale, che — come nota Hegel stesso nelle sue berlinesi *Lezioni sulla Filosofia della Religione* — coincide col contenuto della dottrina cristiana, o, se si vuole, con quello della dogmatica classica.

Del resto, questo nesso strutturale fra pensiero hegeliano e fede cristiana domina, seppure in modi diversi, il destino del post-hegelismo. Già la divaricazione ottocentesca fra una «sinistra» e una «destra» negli eredi di Hegel è come una tangibile dimostrazione dell'ambiguità di rapporto con la rivelazione cristiana, immanente al sistema di Hegel stesso. Per non ricordare che anche nella «sinistra» hegeliana, e tra i suoi continuatori, i rappresentanti più acuti e più teoreticamente accorti (si pensi — nell'Ottocento — a Feuerbach e — nel Novecento — a

Bloch) non potranno evitare di confrontare la loro prospettiva di antropologia atea con la dottrina biblico-cristiana.

Proprio per questo fatto, anche sul versante propriamente cristiano e teologico, non si è potuto fare a meno di avvertire profondamente il fascino del pensiero hegeliano. Per quanto riguarda la teologia cattolica, basta appena accennare allo sfortunato, perché troppo affrettato, tentativo di assimilazione operato nell'Ottocento da Günther, nonché al più critico confronto intavolato con Hegel da Staudenmaier e dalla Scuola di Tübingen (von Drey, Möhler)¹. Un capitolo a parte sarebbe quello del ruolo giocato dal pensiero hegeliano (e in genere idealista) nella rinascita della teologia ortodossa russa di fine Ottocento². La teologia di V. Soloviev, ma soprattutto di S. Bulgakov (forse il maggiore rappresentante della teologia ortodossa del Novecento), non sono pienamente comprensibili senza la mediazione dell'eredità hegeliana. Parlare, infine, di un rapporto di amore-odio della teologia evangelica nei confronti di Hegel è ricordare un dato di fatto scontato³: è sufficiente fare i nomi, rispettivamente, di Karl Barth e di Wolfhart Pannenberg⁴.

Ma qual è oggi il rapporto di Hegel con la teologia — o, meglio, della teologia con i problemi aperti, le suggestioni, gli interrogativi suscitati dal pensiero hegeliano? Rimandando, per gli scritti anteriori al 1968, alla bella rassegna offerta da P.

¹ Cf., in proposito, il sintetico ma lucido saggio di B. Welte, *Hegels theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie*, estratto da *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. G. Schwaiger, s.d., pp. 137-146.

² Cf. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris; tr. it., Roma 1972; G. Planty-Bonjour, *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830-1917*, La Haye 1974.

³ Cf. W. Kern, *Eine Wirklinie Hegels in der deutschen Theologie: Christusereignis und Gesamt menschheit*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 93 (1971), p. 1-28.

⁴ Di K. Barth cf., ad es., il giudizio espresso a proposito di Hegel nel suo *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946: tr. it., Milano 1979, vol I; di W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964: tr. it., Brescia 1974, e *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967.

Henrici⁵, e senza pretesa di completezza, vorrei qui offrire una rapida messa a punto su quelle che, a mio parere, sono le linee di tendenza fondamentali nel confronto con Hegel ravvisabili nella teologia contemporanea.

Vorrei partire da una costatazione di base che oramai è condivisa pressoché unanimemente dagli interpreti di Hegel in campo teologico, una costatazione che A. Chapelle ha presentato come uno dei risultati sicuri della sua vasta indagine sulla filosofia della religione hegeliana, *Hegel et la religion*⁶: «Oggi, il progetto hegeliano richiede l'attenzione del teologo in cerca di un'intelligenza della fede, e quella dell'ateo contemporaneo preoccupato di discernere le sorgenti cristiane del suo pensiero»⁷.

In verità, dei due compiti additati da Chapelle alla teologia (la ricerca delle radici cristiane del pensiero hegeliano e dell'eventuale contributo hegeliano alla teologia, e l'approfondimento del rapporto di dipendenza dell'ateismo contemporaneo dal pensiero di Hegel), mi pare che sinora sia stato oggetto d'analisi soprattutto il primo, se si prescinde dalle notevoli, ma inevitabilmente parziali e in parte datate, opere di K. Löwith e di C. Fabro⁸.

L'auspicio formulato alcuni anni fa da W. Kasper circa la necessità di un serio confronto della teologia cristiana con l'idealismo tedesco — auspicio cui ha inteso rispondere Kasper stesso con la sua opera sul pensiero di Schelling e, più recentemente,

⁵ P. Henrici, *Hegel et la théologie. A propos de quelques publications récentes*, in «Archives de Philosophie», 31 (1968); e, per un aggiornamento più recente, W. Kern, *Fragen an Hegels Religionsphilosophie anhand neuer Publikationen*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 107 (1985), pp. 271-286.

⁶ A. Chapelle, *Hegel et la religion*, vol. I: *La problématique*; vol. II: *La dialectique. Dieu et la création*; vol. III: *La dialectique. La Théologie et l'Eglise*; vol. IV: *Annexes*, Paris 1963-1971.

⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 117.

⁸ Si K. Löwith, cf. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1950: tr. it., Torino 1974; *La sinistra hegeliana*, Bari 1960; *Hegels Aufhebung der christlichen religion*, in «Hegel-Studien», 1 (1964), pp. 193-236: tr. it. in Id., *Hegel e il cristianesimo*, Bari 1976, pp. 3-69; di C. Fabro, cf. soprattutto *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, 2 voll.

X. Tilliette, con il suo studio panoramico su *La Christologie idéaliste*⁹ — negli ultimi anni ha dato vita a tre filoni principali di confronto col pensiero hegeliano.

1. *Incarnazione, storicità e storia*

Il primo filone fondamentale è certamente costituito dal confronto con uno dei nodi teoretici centrali dell'hegelismo: il concetto di Incarnazione (*Menschwerdung*). È interessante notare che il primo teologo che abbia voluto evolvere in prospettiva dogmatica l'apporto hegeliano sia stato un cattolico, e cioè Karl Rahner. Sia pure in maniera indiretta, l'influsso hegeliano è chiaramente visibile in alcuni saggi programmatici elaborati da Rahner a proposito della cristologia¹⁰. Pur rispettando la centralità del dogma di Calcedonia, il noto teologo tedesco ha fatto notare, ispirandosi alla suggestione hegeliana, che occorre far uso delle nozioni bibliche di *ghénesis* (cf. *Gv* 1, 14) e di *kénosis* (cf. *Fil* 2, 7) se si vuole comprendere più a fondo l'inaudita novità del volto di Dio che Cristo ci rivela nell'Incarnazione. Sono stati probabilmente gli spunti rahneriani a costituire la prima fonte ispiratrice dell'ormai classica opera di Hans Küng, consacrata alla centrale nozione hegeliana della *Menschwerdung Gottes*¹¹. Al cuore della vasta indagine, pubblicata nel 1970 — ma risalente (almeno nel suo nucleo di base) a un periodo precedente —, vi è appunto il concetto di Incarnazione e, ad esso strettamente connesso, il concetto della «storicità di Dio». Secondo Küng, l'Incarnazione — rivelando la possibilità reale

⁹ Paris 1986 (frutto di una lunga attenzione di Tilliette a questa tematica). Dello stesso autore cf., ad es., in italiano, *Verbum Crucis: la filosofia della Croce*, in «Rassegna di Teologia», 25 (1984), pp. 350-364; 400-412.

¹⁰ K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, in Id., *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1960; *Zur Theologie der Menschwerdung*, ibid., vol. IV: tr. it., in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, pp. 3-92 e 93-122.

¹¹ H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.B. 1970: tr. it., Brescia 1972.

di una storicità di Dio — deve spingere la teologia cristiana — sulla scorta anche della riflessione hegeliana — a rivedere l'assisma indiscusso dell'immutabilità e dell'impossibilità di Dio, ereditato dal pensiero greco: in effetti, il «movimento», alla luce del mistero dell'Incarnazione, appare come una caratteristica del Dio cristiano almeno altrettanto fondamentale che l'immutabilità. Ma, al di là di questo spunto di fondo, non sembra che Künig, né in quest'opera né in altre successive, abbia offerto un approfondimento dogmatico di questo tema.

Sul risvolto antropologico della nozione di storicità di Dio, aveva invece già attirato l'attenzione da tempo H. Marcuse, quando aveva affermato che «la storia (...) costituisce la condizione di possibilità dell'esistenza (*Dasein*) dello spirito assoluto»¹².

In questa linea si è mossa una ricerca portata avanti da alcuni teologi italiani in concomitanza del X Congresso dell'ATI (Associazione Teologica Italiana) del 1983: ma siamo ancora in attesa di conoscerne i risultati, perché gli Atti non sono ancora stati pubblicati. Sempre in Italia, l'interesse ai problemi posti alla teologia dalla cristologia hegeliana è attestato dall'opera, a carattere generale e introduttivo, su *La figura di Cristo in Hegel*, di Massimo Borghesi¹³.

Accanto ai concetti di incarnazione e di storicità — e sempre in questo orizzonte tematico — svolge un ruolo centrale, in Hegel, il concetto della *Geschichte Gottes* (la storia di Dio, denominata da Hegel anche *Lebenslauf: curriculum vitae*). La suggestione di questa nozione hegeliana, anche se in prospettiva radicalmente trasformata, è certamente ravvisabile nell'opera: *Tri-*

¹² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1968.

¹³ M. Borghesi, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983. Circa la ricerca promossa dall'ATI, cf. G. Bof, *La coscienza storica* (Forum ATI), in «Rassegna di Teologia», 23 (1983), pp. 441-446; Id., *P. Sequeri su «La Trinità in Hegel»* (Forum ATI), in «Rassegna di Teologia», 24 (1983), pp. 268-271; Id., *Hegel e la teologia* (Forum ATI), in «Rassegna di Teologia», 24 (1983), pp. 273-275. Sul tema della storicità in Hegel, cf. anche il recente C. Greco, *Pensiero speculativo e storia nella Filosofia della religione di G.W.F. Hegel*, in *Pensiero e storicità*, a cura di C. Greco, Brescia 1985, pp. 1-83.

nità come Storia, del teologo italiano Bruno Forte¹⁴. Mentre, in quest'ultimo, il concetto della «storia» di Dio è utilizzato per la presentazione del mistero trinitario, lo stesso concetto ha offerto il filo conduttore di un confronto fra la tematica hegeliana del *realizzarsi* dell'Assoluto nella storia e quella emergente nella teologia contemporanea (e anche nei testi del Vaticano II) del *rivelarsi* di Dio nella storia dell'uomo, in un'opera collettiva apparsa in lingua francese: *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire?*¹⁵.

Un'impressione generale, derivabile da un esame sia pur sommario di tutti questi tentativi, è che essi pur avendo avuto il merito di sollevare con decisione alcuni temi fondamentali del confronto fra Hegel e la teologia — non hanno offerto molto più di qualche spunto iniziale, bisognoso di un serio approfondimento teoretico.

2. Croce, morte di Dio e negatività

È certamente, questo secondo, il filone ultimamente preponderante nell'approccio teologico ad Hegel. Alla base dell'interesse per il nucleo propriamente staurologico della riflessione hegeliana vi è la constatazione che la filosofia di Hegel è, in vari modi, all'origine dei sistemi kenotici tedeschi, anglicani e russi del secolo scorso e degli inizi del nostro secolo, come autorevolmente ha fatto notare, di recente, la CTI (Commissione Teologica Internazionale) nel suo importante documento *Teologia-Cristologia-Anthropologia*¹⁶. Del resto, Hans Urs von Balthasar, da un punto di vista teologico, e Albert Chapelle, in prospettiva filosofica, avevano già sottolineato — rispettivamente — che in Hegel «lo specifico cristiano si riduce all'onnipresente kenosi dell'essere in cui (...) si verifica l'insuperabile "gloria" della realtà»¹⁷, e che

¹⁴ B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Roma 1985.

¹⁵ A cura di L. Rumpf e A. Biéler, Neuchâtel-Paris 1977.

¹⁶ Cf. il testo italiano in «La Civiltà Cattolica», 134 (1983), vol. I, n. 3181, pp. 50-65.

¹⁷ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: V. Im Raum der Metaphysik*: tr. it., Milano 1978, vol. V, p. 390.

«il problema della negatività in Dio sembra essere al centro del pensiero hegeliano»¹⁸.

Anche l'emerente concentrazione della teologia contemporanea sull'evento pasquale (sondato nella sua dimensione più profonda: l'abbandono di Cristo in croce e la sua discesa agli inferi) come epifania escatologica del mistero trinitario nella storia, non poteva non richiamarsi, soprattutto in campo evangelico, al pensiero di Hegel. Questo richiamo è evidente, in forma generale, nella famosa opera di J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*¹⁹, e, in forma di approfondimento più diretto, nel denso volume di E. Jüngel, *Dio mistero del mondo*²⁰. È stato in particolare proprio Jüngel a sottolineare che «la filosofia della religione esposta da Hegel rappresenta in ogni caso un momento culminante dal punto di vista della storia della teologia, nella misura in cui qui "theologia crucis" e dottrina della Trinità si stimolano e si fondano reciprocamente»²¹. In altre parole, la filosofia-teologia hegeliana del Cristo crocifisso costituisce, nell'orizzonte d'evoluzione della teologia evangelica, un passo in avanti rispetto alla *Kreuzestheologie* di Lutero, perché ne evidenzia la profondità trinitaria.

A soddisfare la necessità di un serio confronto con il sistema hegeliano letto a partire dal suo nucleo staurologico, sono venuti gli approfonditi studi di Emile Brito: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*²² — che mette a confronto l'interpretazione hegeliana del dogma cristologico coi problemi cruciali della cristologia contemporanea — e soprattutto *La Christologie de*

¹⁸ A. Chapelle, *Hegel et la religion*, cit., II, p. 131.

¹⁹ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972: tr. it., Brescia 1973. Sul rapporto fra teologia della croce e teologia trinitaria, con riferimento ad Hegel, cf. Id., *Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven*, hrsg. v. W. Breuning, Freiburg i.B. 1984, pp. 97-114.

²⁰ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977: tr. it., Brescia 1982.

²¹ *Ibid.*, p. 129.

²² Paris 1979.

*Hegel. Verbum Crucis*²³ — il quadro sinora piú completo ed approfondito dei testi cristologici hegeliani della maturità (*Fenomenologia dello Spirito*, *Filosofia della religione*, *Enciclopedia*), interpretati alla luce della centrale intuizione hegeliana del «Venerdì santo speculativo» (*Fede e Sapere*) —. Interessante, anche, la proposta finale di una «cristologia post-hegeliana», disegnata in maniera equilibrata e completa, anche se, a mio parere, risulta insufficiente, pur nella sua suggestività, il voler rispondere ad Hegel ritrovando «nel movimento della preghiera ignaziana (...) il principio d'articolazione sistematica» della cristologia²⁴. Forse sarebbe piú proficuo confrontare le esigenze espresse dal sistema hegeliano con prospettive teologiche e spirituali piú moderne, perché in fondo sia Hegel che queste prospettive intendono rispondere a un *kairós* storico-culturale diverso da quello a cui ha risposto sant'Ignazio.

Collegate al problema staurologico sono due altre tematiche centrali nella riflessione hegeliana: quella della «morte di Dio» (*Tod Gottes*) e quella, piú filosofica, della negatività. A proposito della prima sono da ricordare, oltre alle elaborazioni teologiche piú o meno fedeli all'origine hegeliana dei vari Altizer, Sölle, ecc., alcuni eccellenti studi storico-teologici volti a focalizzare i momenti centrali della genesi e il significato della «morte di Dio» in Hegel. Basta ricordare il sintetico ma lucido studio di Christian Link, *Hegels Wort* «Gott selbst ist tot»²⁵, e il piú recente saggio di Peter Henrici, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*²⁵. Anche il capitolo dedicato da Jüngel a questo tema nel volume già ricordato è assai utile (soprattutto per il collegamento sistematico del tema alla problematica moderna della soggettività e agli esiti che esso troverà in D. Bonhoeffer)²⁷.

Sul tema della negatività è almeno da ricordare lo studio di W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer*

²³ Paris 1983.

²⁴ *Ibid.*, p. 536.

²⁵ Zürich 1974.

²⁶ In «Gregorianum», 64 (1983), pp. 539-560.

²⁷ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, cit., pp. 65-142.

*Schriften Hegels*²⁸, che, seppure limitato al periodo di Jena (che del resto è centrale nella formazione del pensiero hegeliano), ha il merito di porre con chiarezza i termini della questione, sottolineando la novità della nozione hegeliana di negativo rispetto a quella platonica, spinoziana, eckhartiana, ecc.

Anche per quanto riguarda questo secondo filone del confronto teologico con Hegel, bisogna riconoscere che siamo agli inizi di un reale approfondimento e di una reale messa in evidenza dell'eventuale contributo hegeliano, sia alla teologia dell'evento pasquale letto in prospettiva trinitaria, sia a una filosofia che sappia elaborare teoreticamente quel momento di «non-essere» che la stessa rivelazione cristiana sembra mostrare come «interiore» all'essere, se esso è inteso e vissuto come amore, come dono. In particolare, è certamente giusto affermare con la CTI «che va escluso radicalmente dalla nostra concezione di Dio il concetto hegeliano e dialettico di negatività»²⁹, ma penso occorrerebbe andare più a fondo nell'esame dell'esigenza che ha messo in moto a questo proposito il pensiero hegeliano, per elaborare poi positivamente — a livello teologico e filosofico — una nozione di «non-essere» compatibile (ed esigita) dalla rivelazione cristiana del volto di Dio e della dinamica interiore dell'essere (Increato e Creato).

3. Trinità e intersoggettività

Questi due temi, a motivo della specificità stessa del pensiero hegeliano, sono strettamente connessi. È ormai fuor di dubbio, e numerosi studi storici e sistematici del recente passato l'hanno con sicurezza evidenziato (si ricordi, per tutti, il bel volume di Claude Brulaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*)³⁰, che l'ispirazione trinitaria stia al cuore del sistema hegeliano, e plasmi profondamente sia la sua dottrina dell'Assoluto che quella della socialità umana (per la prima si vedano la

²⁸ Bonn 1977.

²⁹ CTI, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, cit., II, B, 1.1.

³⁰ Paris 1964.

Logica e la *Filosofia della religione*, per la seconda la *Filosofia del diritto* oltreché, naturalmente, alcune centrali sezioni della *Fenomenologia*, come quella consacrata alla «dialettica del riconoscimento»).

Dopo l'esame dell'interpretazione hegeliana del mistero trinitario nel suo complesso offerto da J. Splett³¹, sono stati soprattutto W. Kern e L. Oeing-Hanhoff ad approfondire questo tema in un confronto ravvicinato con la teologia contemporanea³². Due, mi pare, sono le conclusioni essenziali cui sono giunti: innanzi tutto, la sottolineatura che il concetto hegeliano di dialettica ha una sua origine trinitaria; e in secondo luogo la riconfermata necessità di un confronto con la nozione hegeliana di persona a livello della vita trinitaria³³. È in quest'ultima linea, mi pare, che deve in effetti giocarsi il confronto con la teologia trinitaria hegeliana. Occorre, è vero, far propri alcuni interessanti spunti hegeliani (l'essenziale dimensione kenotica e relazionale della persona, ad es.), ma senza dimenticare l'impianto teoretico inaccettabile (l'orizzonte dell'unica soggettività autoevolventesi) entro il quale essi sono presentati³⁴.

È in questa prospettiva che l'apprezzamento dato ad esempio da W. Pannenberg al concetto hegeliano di persona nella dottrina trinitaria non può essere, a mio avviso, completamente condiviso. Nei suoi *Grundzüge der Christologie*, Pannenberg afferma: «Per mezzo dell'idea profonda secondo cui l'essere della persona è quello di esistere nella dedizione di sé ad un'altra persona, Hegel ha considerato l'unità nella trinità come unità che viene realizzata solo dal processo della donazione reciproca. Egli ha così concepi-

³¹ J. Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965.

³² Cf. W. Kern, *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 102 (1980), pp. 129-155; L. Oeing-Hanhoff, *Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*, in «Theologie und Philosophie», 52 (1977), pp. 378-407; Id., *La nécessité historique du concept hégelien de Dieu*, in AA.VV., *Hegel et la religion*, Paris 1982.

³³ Cf., rispettivamente, la voce *Dialektik* curata da W. Kern nell'*Herders theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i.B., 1972, vol. II, pp. 30-33; e il contributo di L. Oeing-Hanhoff, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven*, cit., pp. 143-182.

³⁴ Cf. B. Forte, *Trinità come storia*, cit., pp. 76-80.

to l'unità di Dio con un'intensità e un'energia finora mai raggiunte, non per mezzo, poniamo, di una riduzione della triplice personalità, ma proprio tramite la più acuta accentuazione dell'idea della personalità (...). L'idea di Hegel (...) rimane finora il culmine della dottrina trinitaria quanto al rapporto fra trinità e unità»³⁵. Ora, se è vero che Hegel ha almeno parzialmente intuito la dimensione kenotica della persona divina come quella che ne spiega l'intrinseca relazionalità con le Altre, restano però oltremodo problematici nel suo pensiero altri due fondamentali elementi: 1) la reale distinzione delle Persone — *kenosi* della Persona non è per Hegel alienazione senza residui nell'alterità?; 2) e quindi la reale trinitarietà dell'unico Essere divino. Alcuni spunti di un confronto con Hegel a questo proposito sono stati offerti, in Italia, da P.A. Sequeri, nel suo *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*³⁶.

Centrale per quanto riguarda la dottrina sulla Trinità, la nozione di persona è anche al cuore del confronto teologico con la teoria hegeliana dell'intersoggettività. Come ha fatto notare M. Theunissen nel suo valido *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*³⁷, uno dei centri ispiratori dell'intero sistema hegeliano (ma in modo particolare, come ovvio, della sua dottrina giuridico-politica) è proprio un'originale interpretazione dell'intersoggettività umana in una chiave che vuol essere programmaticamente trinitaria. È così, in particolare, che ritornano anche sul livello della fenomenologia dell'intersoggettività umana le intuizioni e le pesanti ambiguità già riscontrate sul livello trinitario. È ciò che ha fatto acutamente notare anche X. Pikaza in un denso saggio dedicato all'argomento³⁸. Ciò non toglie — come ha mostrato C. Bruaire nel suo recente *L'être et l'esprit*³⁹, e come sostengono sia Chapelle⁴⁰ che il già ricordato

³⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, cit., pp. 230-231.

³⁶ In «Teología», 10 (1985), pp. 23-29.

³⁷ Berlin 1970.

³⁸ X. Pikaza, *La Trinidad. Despliegue de Dios y salvacion humana*, in «Estudios trinitarios», 18 (1984), pp. 3-91.

³⁹ Paris 1983.

⁴⁰ Cf. *Pour une christologie post-hégélienne*, in «Nouvelle Revue Théologique», 107 (1985), pp. 404-421, 561-574; in particolare p. 421.

Sequeri — che elaborare oggi un'ontologia della persona (e dell'essere) in una prospettiva più aderente alla rivelazione cristiana, e quindi nell'orizzonte del mistero trinitario, non è possibile senza fare i conti con Hegel.

In conclusione, si può dire che il campo dell'interpretazione teologica del pensiero di Hegel è oggi in fermento, e mostra d'essere in grado di offrire alla sistematica teologica contemporanea — in cerca di una ridefinizione unitaria — non pochi, stimolanti, spunti e prospettive. A mio parere, occorrerebbe affrontare in modo più unitario il problema del negativo (della croce) e quello dell'intersoggettività (della Trinità): è qui, forse, il nucleo più profondo del contributo che Hegel, al di là dei risultati e degli strumenti usati, può dare alla teologia.

PIERO CODA