



Tutto il vangelo converge verso il racconto della Passione, presentata dall'evangelista come destino del Cristo, come compimento dell'opera che il Figlio è disceso dal cielo a realizzare. Ma non si tratta affatto del sacrificio salvifico, della morte di espiazione per riscattare il peccato di Adamo, come nella gnosi paolina – il che farebbe pensare a Dio quale tiranno che chiede sacrifici, come notava giustamente Hegel. Per Giovanni la crocifissione è l'essere innalzato, il portare in alto tutti coloro che con amore guardano al crocifisso. Questo innalzamento non è, ovviamente, fisico, bensì spirituale: si tratta dell'elevarsi da psiche a spirito – un passaggio che presuppone morte e rinascita.

La morte di cui qui si parla è quella che la mistica cristiana, che ha proprio nel vangelo di Giovanni la sua base, chiama «morte dell'anima», cioè la fine dell'egoità appropriativa, dello psichismo, tutto quanto dominato dall'amore di sé stessi, dell'affermatività particolare. Per questo il quarto vangelo parla della necessità di «odiare la propria anima» (12,25), di «morire», come il chicco di grano, per poter portare frutto (12,24). Questa morte è la condizione di quella rinascita dall'alto, di quella rinascita dallo spirito di cui Gesù parla a Nicodemo (3,3-8); ma Nicodemo, che pure è un maestro in Israele, non capisce e non può capire perché gli è ignoto quel concetto di Dio come spirito che Gesù insegna alla samaritana, e perciò anche quello dell'uomo come spirito. Per l'ebreo Nicodemo, Dio è il Signore che si adora nel Tempio di Gerusalemme, totalmente distinto e separato dall'uomo – Egli, il Creatore, dalla crea-

tura. Dio come spirito, e l'uomo come spirito, appaiono infatti solo nel distacco, in quella morte per cui ogni uomo deve passare, e della quale la morte di Gesù è simbolo essenziale. La Passione, come ben comprese Hegel, significa infatti «l'abbandono della volontà naturale, di ogni particolarità, di tutti gli interessi e gli scopi verso i quali può dirigersi la volontà naturale, ogni grandezza, tutto ciò che ha valore nel mondo, che tutto affonda nella tomba dello spirito».²⁰ In essa va a fondo, scompare ogni affermatività dell'ego, che è ciò che produce la distinzione tra l'ego e gli altri, tra l'ego e Dio. Perciò della Passione l'essenziale non è tanto la sofferenza fisica sulla croce, quanto la comprensione e l'accettazione di tutto, anche del dolore più grande, quello del tradimento da parte di chi si ama, dell'amico. Un'intelligenza povera, un amore limitato ed egoista – dunque un non-amore – è incapace di sopportare il negativo e mantenersi in esso, ma lo spirito è proprio quella forza capace di guardare in faccia il negativo senza sbigottire, mantenersi presso di esso, ovvero comprendere, continuare ad amare. *Zauberkraft*, «magica forza», lo chiama Hegel,²¹ in quanto forza che non proviene dalla natura, ma «dall'alto», ovvero da quella che i cristiani (e già Giovanni) chiamano grazia, per la quale si ha una nuova vita, un nuovo essere, veramente una *metábasis eis állo ghénos*, un «passaggio a un altro genere», una nuova nascita.

Alludendo al tradimento di Giuda e alla Passione, Hegel scrive che, nella notte in cui fu tradita, la sostanza divenne soggetto²²: l'egoità in quanto dura oggettività scompare quando l'intelligenza, l'amore, è capace di comprendere anche il male. Allora emerge lo spirito, un io che non è più particolare, non è più il mio io opposto a quello degli altri e soprattutto al grosso io di Dio, ma un io per così dire universale, e che perciò può dire «io sono» (cfr. 8,58, ma anche 4,26; 6,20.35), «io sono la verità» (14,6), perché è lo stesso io divino.

Si esprime qui quella che, hegelianamente, potremmo chiamare davvero fenomenologia dello spirito, ossia la ma-

nifestazione dello spirito che emerge dalla confusione dello psichismo e trova sé stesso proprio nell'«assoluta lacerazione». ²³ Essa infatti – e il tradimento da parte di chi si ama ne è la forma più forte – spazza via ogni elemento psicologico, ogni legame, e fa emergere il «fondo dell'anima», ²⁴ immutabile, che nulla, assolutamente nulla può toccare, e che è sempre orientato al bene e alla luce, perché è esso stesso bene e luce. Perciò a buon diritto il poeta mistico Angelus Silesius può scrivere: «Io sono la luce eterna, che senza posa risplende». ²⁵

Questo è il sublime della Passione di Cristo: mantenersi della comprensione, non pensare il male, nemmeno in mezzo alla assoluta lacerazione. Questo mostra il divino, Dio, che è spirito, e non si adora né nei templi né sui monti, ma solo in spirito e verità (4,23).

In Giovanni perciò la divinità non va intesa mitologicamente, ovvero come relativa a un ente immaginario, grande e forte che sta nei cieli, creatore e signore ecc. Sotto questo profilo si capisce la incredulità dei giudei, anzi, il loro gridare alla bestemmia di fronte alle affermazioni di Gesù, e in particolare di fronte al suo *antequam Abraham fieret, ego sum*, «prima che Abramo fosse, io sono» (8,58). Assurdo, infatti, e, se si vuole, blasfemo, sarebbe pensare a un soggetto umano che prende il posto di quell'ente immaginario creatore e signore, ma non si tratta affatto di questo: l'affermazione della divinità significa solo l'affermazione della radicale differenza, distanza, tra psiche e pneuma, tra anima e spirito, ovvero esprime quella rinascita che consegue alla fine dell'egoità, alla morte dell'anima.

In effetti, sempre si chiama «Dio» e «divino» ciò che viene posto come valore più alto, su un piano diverso da quello comune, normale, naturale, per quanto esso sia, comunque, nostro, del tutto umano, e di tal genere è l'affermazione della divinità dell'uomo Gesù. Essa esprime infatti la conoscenza di un'esperienza di vita radicalmente diversa, assolutamente superiore a quella della nostra vita precedente alla fine dell'egoità, alla morte dell'anima. La divinità

qui è posta al presente, nell'umano, e non in un mitico aldilà, proprio perché si tratta non di aspirazione, speranza, anelito o di una fuga dalla realtà, ma di una verità che è, qui e ora, e che siamo. Questo è l'aspetto che appare blasfemo alla religione come alienazione, alla religione come dogmatica, come strumento di potere e di autoaffermazione: in effetti è un tratto che per certi versi si può definire irreligioso, anzi, addirittura ateo, in quanto elimina ogni rappresentazione del divino come alterità. Elimina, però, proprio nel senso dell'hegeliano «superamento»: ingloba, fa proprio e insieme sposta su un piano più alto.

Perciò la nuova vita, la vita nello e dello spirito, è la vita eterna: non una futura vita in un aldilà, ma la vita qui e ora presente, in quell'*éschaton* che è già realizzato, perché si è qui e ora, in quanto uno, non più due, distinto dagli altri, non più nel molteplice, ma nell'eterno, ovvero in una dimensione atemporale, non più dipendente dal tempo.

L'«io sono» pronunciato da Gesù non è un'assurda e blasfema identificazione con un Dio pensato miticamente nei cieli, ma l'affermazione della realtà dell'uomo non come corpo e non come psiche, sottomessi al tempo e allo spazio, bensì come spirito. Non lo può comprendere chi non sa cosa spirito sia – e in questo senso hanno ragione gli gnostici (e Paolo): vi sono uomini spirituali e uomini psichici (che in latino suona *animales homines*). Quell'*egò eimí*, «io sono», è lo stesso «io sono», *aham asmi*, della tradizione induista – per cui anche ai nostri giorni Henri Le Saux ricobbe che doveva all'India la comprensione del cristianesimo ²⁶ – ed è il medesimo «io sono» che leggiamo nel sermone 52 di Meister Eckhart:

Io sono causa originaria di me stesso secondo il mio essere, che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale.