

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministrazione: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno LII - N. 2 Luglio-Dicembre 2023
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

VERIFICHE 2023

2

verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

*Reason in Check.
Philosophy of Religion in
Classical German Philosophy*

Edited by Giulia Bernard
and Barbara Santini

G. Bernard, L. Fonnesu, M. Glatzel, K. Hong,
T. Mauri, B. Santini, S. Schick, M. Tangorra,
P. Valenza, D. Vanden Auweele, Y. Xia

2023

ANNO LII N. 2

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Final Editing), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Elena Nardelli (Final Editing), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitanio 3 - 35139 Padova, Italy.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella causale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno LII, N. 2, 2023

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via F. Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Roma 25 - A. LII (2), 2023

Reason in Check. Philosophy of Religion in Classical German Philosophy

v *Introduction*

Giulia Bernard and Barbara Santini

Essays

1 *Job's Loneliness. Theodicy and its Failure in Kant's Thought*

Luca Fonnesu

21 *St. John 1.1 or Luke 23.46? Fichte and Jacobi on the Truth of Christianity*

Stefan Schick

51 *Die Bedeutung des religiösen Bewusstseins in den Psychologievorlesungen Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers*

Matthis Glatzel

75 *Il destino del cristianesimo nella filosofia della religione di Hegel*

Pierluigi Valenza

103 *The Borders of an Uncertain Object. Nature, Desire and Magic in Hegel's Philosophy of Religion*

Manuel Tangorra

- 133 *Die anthropologische Konzeption in Hegels Religionsphilosophie und ihre Problematik*
Kaiyuan Hong
- 157 *From Religious Philosophy to Philosophy of Religion. A Path in Schelling's Late Philosophy*
Tommaso Mauri
- 179 *Revealing Reason's Limits and Rebuking Heidegger: Schelling's Late Thoughts on God and Religion*
Dennis Vanden Auweele and Yu Xia
- 207 *Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion*
Giulia Bernard
- 239 *Religionsphilosophie: kein Abschied von der Letztbegründung. Hölderlin und die Gottesfrage im Ausgang von Kant*
Barbara Santini

Book Reviews

- 253 A. Tomaszewska, *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment. From Spinoza to Contemporary Debates*
(Paola Rumore)
- 259 B. Norris, *Schelling and Spinoza. Realism, Idealism, and the Absolute*
(Giovanni Temporin)

- 265 P. Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*
(Michael Hackl)
- 271 M. Feldmeier, *Freiheit und Rationalität. Zur Rolle F.H. Jacobis im Denken Søren Kierkegaards*
(Roman Winter-Tietel)

IL DESTINO DEL CRISTIANESIMO NELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI HEGEL

di Pierluigi Valenza *

Abstract. *The essay investigates the fate of Christianity in the Hegelian philosophy of religion along two lines already present in Hegel's early texts: the topic of the necessary presence in religion of an external object for the imagination, charged, however, in the case of Christianity by the burden of the founder's death; and the topic of the impossibility of the universalization of love, which vitiates the character of religion as acting. The essay's development into a section on the interpretation of the death of God through the Phenomenology of Spirit and Berlin lectures on the philosophy of religion illustrates the tension between the historicity of the figure of the man-God and the necessary consummation of the merely historical character of that death. The emphasis on the role of community in understanding the meaning of the death of the man-God addresses the centrality of community to a possible destiny of Christianity as well. The last section of the essay, on worship as ethics, again shows a tension between the specificity of worship and its necessary ending in life itself. Through the definitions of worship in the Lectures on the Philosophy of Religion and in the Encyclopedia, the evolution of religious action toward interiority and thus toward ethical life and the consequent reflections on the meaning of a permanence of religious community are highlighted. Here philosophy appears to play a decisive role in defining the terms of a dynamic and open religious community.*

Keywords. *Christianity; Hegel; Death of God; Worship; Ethical Life*

1. Introduzione: questioni fondamentali a partire dagli scritti giovanili di Hegel

Il titolo di quest'articolo trae ispirazione da quello dato dagli editori dei manoscritti giovanili di Hegel al complesso di testi francofortesi noti come *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*¹. Che

* Università Sapienza di Roma

¹ Con questo titolo Hermann Nohl raccolse, nella prima edizione dei manoscritti giovanili hegeliani, un'ampia raccolta di frammenti del periodo francofortese di

Hegel non abbia intitolato così alcuno dei suoi testi non muta in nulla la centralità di questo concetto come chiave per comprendere la dinamica della vita nella sua possibile unificazione rispetto al concetto di legge, e di questo concetto come espressione di una relazione non eteronoma con la vita, ma prodotto della vita stessa e del suo svilupparsi. Questo vale anche per l'interpretazione della figura di Gesù e del destino di cui si rende autore, così come della comunità che sorge dalla sua vita e dal suo sacrificio. Il destino del cristianesimo, la sua precarietà e la sua possibile fine, sono evocati attraverso diversi nuclei tematici, tutti attinenti le questioni cui proverò a rispondere soprattutto attraverso la *Fenomenologia dello spirito* e le lezioni berlinesi di filosofia della religione, i due corpi testuali in cui più Hegel ha sviluppato la sua filosofia della religione e in essa la sua interpretazione del cristianesimo.

Possiamo organizzarli intorno due assi corrispondenti a due definizioni molto sintetiche di religione che Hegel dà, a Francoforte in un caso, a Norimberga nell'altro. La prima è quella secondo la quale la religione è vivificazione di un oggetto, il che implica l'ineliminabile dimensione dell'esteriorità, la religione non è morale, non consiste di attitudini ed atteggiamenti puramente interiori, ma deve darsi oggettivamente, in immagini, dottrine, contenuti, e perciò stesso deve darsi comunitariamente, come ciò che unisce più soggetti². La seconda è quella della religione come un fare: la religione non è contemplazione pura, non è neanche soltanto esteriorizzazione, come una forma collettiva di arte, ma è un fare, rimane aperto da questa definizione se sia una forma di prassi più

Hegel (cfr. G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, a cura di H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, pp. 241-342) ora nell'edizione critica nei *Gesammelte Werke* restituiti secondo l'effettivo stato delle fonti e la loro cronologia.

² «Religione è libera venerazione della divinità. Una religione semplicemente soggettiva e priva di immaginazione è virtuosità (*Rechtschaffenheit*)» (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (abbreviazione: *GW*), vol. 2: *Frühe Schriften II*, elab. F. Nicolin, I. Rill e P. Kriegel, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2014, Testo 41: *Religion ...*, p. 8; trad. it. in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015, p. 433.

vicina alla morale o irriducibilmente specifica come agire liturgico, culto³.

Su tutti e due i versanti espressi da queste definizioni i testi giovanili hegeliani pongono il problema del possibile esaurirsi del cristianesimo. Un esaurirsi legato alle difficoltà insite nel suo stesso centro, la figura del fondatore, o anche alle forme dell'azione liturgica più importante in esso. Si tratta di quella crisi che è parte del processo di disincantamento del mondo che Hegel rappresenta efficacemente attraverso l'immagine della statua ridotta in polvere e che non si lascia ricostruire⁴. Nello stesso contesto Hegel riflette sulla cena eucaristica come 'atto bello' per rilevare, però, come il Dio consumato non lasci più nulla, una sorta di vuoto che ispira al fedele nostalgia⁵. Ma ancora più centrale per la riflessione che condurrò è la perplessità sulla centralità della morte della figura del fondatore, quindi sulla morte di Gesù. Il confronto con la religione greca è penalizzante: di Gesù non vengono divinizzate le virtù, i tratti più nobili del carattere, come tipico delle forme di divinizzazione greca, ma di Gesù viene divinizzata la vita intera, compresa la morte e la morte in croce⁶. C'è qui per lo Hegel di Francoforte un possibile elemento congenito di debolezza della religione cristiana.

Altrettanto rilevante relativamente al cristianesimo è l'altra definizione della religione, in termini di 'fare', l'altra componente del destino del cristianesimo. L'ideale della comunità d'amore, per cui Hegel pone in una serie ascendente la morale, l'amore e appunto la religione, non è destinato a realizzarsi, perché funziona in una ristretta cerchia che si conosce personalmente, opera in comune e mette tutto in comune, non può reggere a fronte dell'allargamento della comunità e dell'esigenza di tenere dentro tutti i risvolti della

³ «La religione è un fare essente in sé e per sé, non è inclusa nel soggetto ma è un fare divino» (*GW* 10,2: *Nürnbergger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*), a cura di K. Grottsch, Hamburg, Meiner, 2006, p. 617.

⁴ Cfr. *GW* 2, Testo 55: *Der Tugend ist nicht nur Positivität*, Endfassung, p. 243; trad. it., p. 555.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 243-244; trad. it., pp. 555-556.

⁶ Cfr. *ivi*, Testo 60: *Mit dem Muthe...*, Endfassung, pp. 309-311; trad. it., pp. 604-606.

vita, soprattutto l'irriducibile individualità con le sue esigenze materiali che trovano risposta nella politica e sono tutelate dal diritto.

Un destino allora orientato verso che cosa? Se Hegel in alcune fasi della sua vita intellettuale ha vagheggiato il ritorno alla grecità, non ha certamente perseguito questa via almeno nella strutturazione della sua filosofia della religione. E neppure ha dato seguito a quel disegno di una mitologia della ragione di cui è stato parte anche se molto probabilmente non l'ispiratore⁷. D'altra parte, gli ultimi frammenti del periodo francofortese non lasciano dubbi circa il primato della religione nell'ambito della vita: per Hegel la religione inizia là dove termina la filosofia e incarna la vita come elevazione dalla vita finita alla vita infinita⁸, ma questa concezione di carattere generale si confronta con la varietà di situazioni nella storia, che Hegel esprime parlando di popoli felici e popoli infelici⁹. E la condizione di nascita e di sviluppo del cristianesimo non appare appartenere all'orizzonte della felicità.

2. L'interpretazione della morte di Dio

2.1. Il significato della morte del Cristo nei testi jenesi

Il segno più deciso di un cambiamento di prospettiva già pochi anni dopo lo si può vedere sicuramente nel saggio *Glauben und*

⁷ Quest'ultimo riferimento è al cosiddetto *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, manoscritto di pugno di Hegel edito con il titolo *eine Ethik* nei *Gesammelte Werke* (cfr. *GW* 2, pp. 615-617; trad. it., pp. 697-698). La paternità di questo testo, per ragioni contenutistiche, è stata attribuita anche a Hölderlin e a Schelling, inquadrandolo comunque nello stretto sodalizio consolidatosi nella comune formazione nello *Stift* di Tubinga. Quanto alla tensione in tutta questa fase, fino alla fine del periodo francofortese e anche oltre, tra idealizzazione del mondo greco e suo superamento, cfr. R. Caputo, *Il tragico nel primo Hegel. Tragedia cristiana e destino della modernità*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006, pp. 227-229, 244-245.

⁸ Cfr. *GW* 2, Testo 63: *absolute Entgegensetzung ...*, Endfassung, p. 344; trad. it., p. 618.

⁹ «La più perfetta completezza è possibile presso popoli la cui vita è lacerata e divisa il meno possibile, cioè presso popoli felici. Popoli infelici non possono raggiungere quel livello» (ivi, Testo 64: *ein objektiven Mittelpunkt ...*, Endfassung, p. 347; trad. it., p. 622).

Wissen (1802). Che Hegel in un saggio di critica filosofica dedicato alle filosofie della soggettività nel ciclo delle sue forme, individuate nelle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, si concentri, nei suoi cenni alla religione, esclusivamente sul cristianesimo non è di per sé sorprendente, tutt'altro, è però la natura dei cenni a dare il senso di un mutamento radicale. Nella conclusione del saggio Hegel riprende, com'è noto, il verso di un inno luterano per fare proprio il tema della morte di Dio ('Gott selbst ist tot'), nella cornice, soprattutto nella terza e ultima parte, dedicata a Fichte, di un confronto con l'interpretazione jacobiana dell'idealismo fichtiano come nichilistico. Per Hegel l'idealismo di Fichte non esprime il nichilismo come Jacobi lo denuncia, e tuttavia non bisogna arretrare di fronte a questa prospettiva, anzi il nulla assoluto è ciò che il pensiero è chiamato ad attraversare per intero¹⁰. Questa stessa idea propone la ripresa del tema della morte di Dio: Hegel indica nella rappresentazione della morte di Dio ciò che la religione dei tempi moderni, cioè il cristianesimo, ha attinto, andando da questo lato oltre tutta la filosofia¹¹. Il Venerdì Santo storico, l'evento al centro del cristianesimo e il modo in cui la tradizione religiosa l'ha rappresentato, deve diventare speculativo, la filosofia è chiamata a pensare quanto il cristianesimo ha professato.

Non è un'indicazione isolata, i riferimenti a questo tratto filosoficamente prezioso del cristianesimo sono non frequenti, ma significativi¹². Ciò che questi cenni lasciano aperto, assunto come

¹⁰ Cfr. *GW* 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 398; traduzione italiana in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 231.

¹¹ «e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultima in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio» (ivi, p. 414; trad. it., pp. 252-253).

¹² Cfr. *GW* 4, p. 315; trad. it., pp. 123-124, dove Hegel sostiene che nella modernità e nell'illuminismo la religione non è stata compresa nella sua portata speculativa, e ivi p. 407; trad. it., p. 242, dove lo stesso confronto a vantaggio della religione viene instaurato con la morale kantiana e fichtiana sulla comprensione del negativo e della morte.

chiaro il senso della contrapposizione del negativo e della morte al primato della soggettività finita, è come la morte di Dio pensata rispetto a noi si leghi alla dimensione dell'eticità che chiaramente Hegel indica come approdo rispetto alla morale di Kant e di Fichte.

È a partire soprattutto dalla *Fenomenologia dello spirito* che Hegel mostra di pensare in modo più approfondito la storicità del cristianesimo e il senso della morte del Figlio di Dio¹³. La coscienza della duplice dimensione, speculativa e storica, del cristianesimo appare dischiuderne il compimento:

Dio è raggiungibile unicamente nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere; e non è che quel sapere stesso, poiché Dio è lo spirito; e tale sapere speculativo è il sapere della religione rivelata¹⁴.

Dio è attingibile, dunque, nella comprensione filosofica della religione rivelata, che ne riconosce il carattere speculativo. Tuttavia, la prima esperienza che si è avuta della manifestazione storica esclusiva di Dio in un unico individuo e da cui anche la comprensione filosofica discende, non può che essere esperienza di una perdita¹⁵. È la condizione della prima comunità cristiana, dove il singolo non vale più come singolo ma vive nel rapporto con gli altri legati all'essenza che è venuta meno. Questa forma legata al «passato»¹⁶ e alla «lontananza»¹⁷ è ancora incompiuta, essa fissa

¹³ A livello interpretativo c'è una sostanziale unità di vedute sulla svolta intervenuta nel pensiero di Hegel sulla religione a partire da Jena, sedimentata nella prima strutturazione della sua filosofia della religione nella *Fenomenologia dello spirito*: cfr. esemplarmente W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, «Hegel-Studien», Beiheft 11, 1974, pp. 175-202, pp. 178-179; B. Bourgeois, *Le Christ hégélien*, in *Hegel et la religion*, a cura di G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, pp. 177-211, pp. 185-186.

¹⁴ *GW* 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 407; trad. it. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 498.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 408; trad. it., pp. 499-500.

¹⁶ *Ivi*, p. 408; trad. it., p. 499.

¹⁷ *Ibidem*.

nelle figure trinitarie e quindi ipostaticamente la natura di Dio come spirito, non ancora nel fluire proprio della razionalità del concetto¹⁸. Il punto di approdo del significato dell'uomo-Dio è sul piano della rappresentazione, paradossalmente, la fine di questa forma, la consumazione della rappresentazione, con il che, si potrebbe pensare, il cristianesimo stesso viene portato alla sua fine.

Questo emerge nella trattazione del male all'interno di questa sezione. Sul piano della rappresentazione il male si presenta anzitutto come un accadimento; tuttavia, nel momento in cui la coscienza nel suo rientrare in se stessa si coglie come scissa e come male, coglie anche il rapporto del bene col male, il carattere non accidentale, ma strutturale di questo rapporto, e quindi il suo rimontare ad un piano che non è quello dell'accidentalità dell'esistenza, bensì del «regno del pensare»¹⁹, della necessità stessa, il piano divino. Anche in questo spostamento di piano la rappresentazione mostra tutti i suoi limiti nel tentativo di dar conto del male come caduta, degradazione, ma finché si muove sul piano della dualità di principi, o anche della irriducibile contrapposizione dell'esserci finito come natura e del divino, non trova soluzione. La soluzione è attingere la consapevolezza dell'impossibilità dell'in-sé anche nella rappresentazione del divino. Teologicamente la nascita dello spirito implica l'oltrepassamento della separazione assoluta della natura umana come male e della divina come bene, la comprensione che il male vero è la fissazione dell'in-sé, l'assolutizzazione della separazione, mentre il suo superamento è il movimento stesso in cui consiste lo spirito, il risolversi dell'assolutezza del Sé nella comunità. Perché questa risoluzione si dia in pienezza va però consumata proprio la forma della rappresentazione, cioè il cogliere la conciliazione come un fuori di sé, qualcosa realizzato soltanto dalla figura dell'uomo-Dio. Hegel indica questo risultato come il senso di quella conciliazione: l'unità dello spirito «per la coscienza rappresentativa costituisce il portato di quella riconciliazione; e dato che questa unità è l'universalità dell'autocoscienza, quest'ultima ha cessato di essere

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 408; trad. it., p. 500.

¹⁹ *Ivi*, p. 413; trad. it., pp. 505-506.

rappresentativa: il movimento è ritornato entro di lei»²⁰. Affinché quella conciliazione divenga universalità dell'autocoscienza occorre non farla rimanere fuori di sé, bensì farla propria: il passaggio all'universalità è passaggio alla comunità, Hegel esplicita la piena corrispondenza di spirito e autocoscienza universale. Questo passaggio sul piano dell'accadimento, della vicenda storica, è quanto si è realizzato con la morte dell'uomo-Dio. La cessazione della rappresentazione però è data da un ulteriore passaggio, per il quale quella morte non resta una morte naturale della singola autocoscienza nella quale si è riconosciuto il divino: la morte, scrive Hegel, «nell'autocoscienza spirituale smarrisce questo significato naturale»²¹, ovvero, chiarisce subito dopo, «la morte, da ciò che essa significa immediatamente, cioè dal non-essere *di questo singolo*, viene trasfigurata nell'*universalità* dello spirito, il quale vive all'interno della sua comunità, in essa quotidianamente muore e risorge»²².

È del tutto chiaro che ormai Hegel ha messo al centro della sua interpretazione il tema della morte del Cristo, risolvendola però nella sua absolutezza storica e facendone la struttura del movimento dello spirito anche nel suo significato etico²³.

2.2. La morte del Cristo come l'elemento religioso del cristianesimo

Nei corsi berlinesi di filosofia della religione, così come nella *Fenomenologia dello spirito*, la storicità del cristianesimo prende ugualmente consistenza a partire dalla dimensione della finitezza e del male. E in quest'esperienza la possibilità della riconciliazione richiede un'azione da parte dell'essere umano come suo inserimento nel movimento stesso dell'idea eterna, cioè di Dio e, come nella

²⁰ Ivi, p. 417; trad. it., p. 511.

²¹ Ivi, p. 418; trad. it., p. 513.

²² *Ibidem*.

²³ Questa è, del resto, una questione più generale che riguarda la risolvibilità della storicità della religione nella struttura e nelle figure della coscienza: cfr. per una panoramica sulla questione T.S. Hoffmann, *Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes*, in *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200 Jahr-Jubiläums*, a cura di T.S. Hoffmann, «Hegel-Studien» Beiheft 50, 2009, pp. 308-324.

Fenomenologia, il riconoscimento di questo movimento richiede una manifestazione in immediatezza²⁴. Nel secondo dei suoi corsi, quello del 1824, Hegel parla della realtà dell'idea, che è altra cosa che l'esistenza assoluta come unità del pensiero e dell'essere restituita sul piano del concetto nel concetto metafisico di Dio e sul piano della rappresentazione dal Dio trinitario. Qui tocchiamo con mano che quell'assolutezza dell'essere non è ancora reale in quanto non è storica, e la storicità che è richiesta qui è altro che la storicità del complesso delle rappresentazioni, è una presenza in individuo:

Dio appare quindi come presenza sensibile; non ha alcun'altra figura se non quella guisa sensibile dello spirito che è in sé; questa è la figura del singolo uomo; questa è l'unica figura sensibile dello spirito. Questa è la manifestazione di Dio nella carne. Questo è l'elemento prodigioso [*das Ungeheure*] di cui abbiamo visto la necessità. In questo modo è posto che la natura divina e la natura umana non sono in sé diverse – Dio in figura umana. La verità è che vi è solo una ragione, uno spirito; che lo spirito in quanto spirito finito non ha, come abbiamo visto, vera esistenza. L'essenzialità della figura della manifestazione è esplicita. Dato che è la manifestazione di Dio, questa è essenzialmente per la comunità, non deve e non può essere presa isolata. Manifestarsi è essere per altro; questo altro è la comunità²⁵.

Hegel sottolinea qui l'esclusività della figura umana: non c'è altro modo di darsi dell'esistenza di Dio se non «la figura del

²⁴ Per il necessario riferimento all'immediatezza dell'esistenza del Dio incarnato cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Vol. 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Parte 3: *Die vollendete Religion*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1984, pp. 46-47 (abbreviazione: VPR); trad. it. G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, vol. III, Napoli, Guida, 2011, pp. 69-70.

²⁵ Ivi, p. 146; trad. it., p. 160.

singolo uomo»²⁶, «la manifestazione di Dio nella carne»²⁷. E spende, in modo retorico ma forse anche in senso proprio, delle espressioni impegnative, tra tutte «l'elemento prodigioso (*das Ungeheure*)»²⁸, dove però il prodigio si unisce paradossalmente alla necessità. Paradossalmente, perché la necessità prospetta esattamente il contrario del prodigio, in quanto è qualcosa che possiamo ricavare sul piano argomentativo e logico, e tuttavia è prodigio perché non producibile nella concretezza dell'esistenza che invece si è data. Possiamo intendere questo come un caso, riconosciuto da Hegel, di scacco della ragione: l'incarnazione unisce il necessario e l'indimostrabile, la razionalità e ciò che pare collocarsi al di là di essa²⁹. Al tempo stesso questo prodigio consiste soltanto nella comunità, come spirito finito «non ha [...] vera esistenza»³⁰: esso feconda la comunità che a sua volta lo riconosce nel suo carattere fondante. Simbolicamente questo avviene con la rappresentazione dello spirito, la Pentecoste come momento di nascita della comunità cristiana.

Come tutto questo si è potuto riconoscere sul piano storico, come cioè Gesù di Nazareth è stato riconosciuto come il Cristo, l'unica ed esclusiva manifestazione di Dio in carne ed ossa? La risposta di Hegel si può sintetizzare in un triplice ordine di motivi: 1) la dottrina; 2) la vita; 3) la morte e le circostanze della sua morte. I primi due elementi valgono nella loro relazione, la vita vale nel nesso con la dottrina: l'annuncio del regno di Dio è la sua presenza nella vita del maestro e nel suo praticare la separazione dal mondo della sua dottrina, la vita vale come l'è' che Hegel ha rimarcato come forma della presenza diretta di Dio nel mondo. Come però legittimiamo la straordinarietà di un individuo che manifesta più che la coerenza di un maestro di morale? Quando nel manoscritto Hegel introduce l'elemento della morte di questa figura, ne sottolinea subito la crucialità per intendere Dio come spirito:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Insiste su quest'aspetto Bourgeois, *Le Christ hégélien*, pp. 198-200.

³⁰ *VPR* 3, p. 146; trad. it., p. 160.

L'elemento speculativo è che il figlio, che è il divino (presupposto) – un capovolgimento in lui –, muore – egli, che per sé è l'amore assoluto. Il significato speculativo deve essere considerato, però, nel suo significato universale – morte, rispetto allo spirito, nello spirito, come *momento dello spirito*³¹.

La morte è «momento dello spirito»³² e questo significa chiarirne il «significato universale»³³ che fa tutt'uno con il significato speculativo che possiamo dare a questa vicenda. Si tratta però di chiarire in che senso: è venuta meno l'idea dell'economia della salvezza, di questo venir meno fa parte il rigetto dell'ereditarietà della colpa e la diversa lettura del male. Allora il sacrificio come 'riparatore' riceve un nuovo significato: «questa morte è quindi *riparatrice per noi*; IN QUANTO essa presenta la storia assoluta dell'idea divina – ciò che è accaduto e accade eternamente *in sé*»³⁴. Il senso per noi è che questa morte «presenta la storia assoluta dell'idea divina»³⁵, e la successiva esplicazione in termini di «ciò che è accaduto e accade»³⁶ ne restituisce il senso temporale e assoluto. Il senso temporale è inevitabile, perché la morte di cui Hegel sta parlando tiene dentro la necessaria storicità della rivelazione di Dio: il senso di Dio come storico fin nell'esclusività e unicità di colui che muore; il senso di Dio come storico in quanto morte e riconoscibilità di questa morte compendiano anche la storicità di Dio nelle religioni del mondo. Il senso assoluto, perché ciò che si è dato storicamente porta alla luce ciò che Dio è in sé, se il cristianesimo assume a oggetto il religioso stesso ed è perciò rivelazione piena di Dio: comprendere Dio come amore e relazione, come spirito, significa coglierlo fin nella radicalità della morte, lo spirito deve arrivare a negare se stesso, ad essere del tutto altro da sé, per essere spirito,

³¹ Ivi, p. 61; trad. it., p. 82.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 62; trad. it., p. 84.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

cioè per essere. Accadere significa anche un'assolutezza, un'eternità, che deve continuare ad essere nel tempo, come se si possano pensare e rappresentare, fuori dall'unicità dell'incarnazione, un'incarnazione, morte e resurrezione perenni.

Il suo senso universale, l'essere per noi, guadagna una chiara ed essenziale componente etica nell'immediata continuazione del discorso. Questa morte non deve restare un evento a noi estraneo, qualcosa che si è dato nel tempo, il suo accadere è nel nostro riprodurlo, l'in-sé per cui è universale diviene un modello da replicare, che «ognuno per se stesso deve realizzare»³⁷.

La difficoltà nel guadagnare il significato universale della morte di Gesù è ulteriormente aggravata dal carattere particolare di questa morte, l'ultima sua caratteristica su cui Hegel riflette: Gesù non muore soltanto, non è semplicemente espressione della radicalità del morire di Dio, ma Gesù muore come un malfattore, di morte ignominiosa, in croce. Qui è chiaro come Hegel nella sua interpretazione del cristianesimo metta al centro la radicalità della *kenosis*, dello svuotamento di Dio. Questo estremo della morte in croce va inteso come un completo, radicale rovesciamento di ogni criterio e categoria umana, compie il rigetto del mondo e rovescia la plausibilità di ogni potere mondano:

Nel momento in cui il disonore dell'esistenza viene trasformato nell'onore *più alto*, tutti i vincoli della *convivenza umana* sono *aggrestiti, sconvolti, dissolti* nel loro fondamento. La croce corrisponde al nostro patibolo. Se questo simbolo del disonore è innalzato a bandiera, è trasformato in emblema, e precisamente in una bandiera il cui contenuto POSITIVO è al contempo il *regno di Dio*, la disposizione interiore nel suo fondamento più profondo è sottratta alla vita dello stato e all'esistenza civile e esse sono private della fondazione *sostanziale*, sicché l'intero edificio non ha più alcuna realtà – il suo *interno* è come un *esterno*; è un'*apparenza vuota*, che presto

³⁷ Ivi, p. 63; trad. it., p. 85.

non può che *sgritolarsi* e crollare, e siccome essa non è più in sé, deve *manifestarlo* anche nell'*esistenza*³⁸.

Se c'è un'affermazione veramente nichilistica in Hegel è questa: la morte in croce radicalizza la dissoluzione del mondo, dei criteri ordinari dell'umano, tutte le nostre certezze e valori; la croce come nostro patibolo esplicita il rovesciamento completo di ciò su cui ci siamo basati fin qui. Se questo è il passaggio al regno di Dio come regno non di questo mondo, opposto a questo mondo, questo nostro mondo terreno non consiste più. Ricordiamo che qui Hegel sta parlando di una forma dello spirito assoluto come auto-consapevolezza di sé, che raccoglie tutto ciò che conta per la nostra vita. Ma di fronte a quest'opposizione così netta, come le parti di questo tutto potranno consistere l'una accanto all'altra? Il cristianesimo nel suo carattere polemico ha un mondo con cui conciliarsi, e se sì, quale? E come a fronte di questo tratto si può pensare ad un rapporto tra la religione e il complesso della vita sociale?

Il manoscritto del corso del 1821 è il luogo nel quale Hegel con più ampiezza si sofferma sul compimento di questa morte nella resurrezione e ascensione. Proprio il riconoscimento del carattere prodigioso dell'incarnazione rende deludente la trattazione, perché Hegel non marca il carattere di evento della resurrezione: è come se la straordinaria storicità dell'individuo unico in cui Dio si manifesta direttamente perdesse la sua forza e perciò anche il suo significato nell'essere oltre la morte, che è poi il fulcro stesso del *kerygma* cristiano, la resurrezione come sconfitta della morte.

La resurrezione è intesa da Hegel, che mette a frutto citazioni bibliche, come «morte della morte»³⁹, e alla lettera questa è un'affermazione del tutto dentro la dottrina cristiana: la morte della morte esprime per Hegel l'in-sé di Dio, Dio come spirito è un affermare se stesso passando per la radicale negazione di sé. La resurrezione raccoglie e sintetizza questo essere assoluto di Dio:

³⁸ Ivi, pp. 65-66; trad. it., p. 87.

³⁹ Ivi, p. 67; trad. it., p. 89.

Come tutto il resto finora è giunto a manifestazione per la coscienza immediata nella guisa della realtà, così deve avvenire anche per questo innalzamento: *“Tu non lascerai il tuo giusto nella tomba. Tu non lascerai che il tuo santo sia preda della putrefazione”* –, bensì per *l’intuizione* è presente altresì questa MORTE DELLA MORTE, il superamento della tomba, dello *sheol*, il *trionfo* sul negativo – non spogliarsi della natura umana, toglierla di nuovo, bensì essa piuttosto preservata, appunto nella morte, nell’amore supremo; ovvero lo spirito è spirito soltanto come questo negativo del negativo, che contiene quindi in-sé il negativo, bensì Dio come riconciliato come amore – *questo innalzamento* della natura umana al cielo⁴⁰.

L’affermazione chiave è: «lo spirito è spirito soltanto come questo negativo del negativo»⁴¹. L’alternativa sarebbe il trionfo del nulla, la morte di Dio in senso nietzscheano. Se non si desse la morte della morte Dio non sarebbe spirito, cioè non sarebbe un negarsi capace di sopportare la radicalità dell’essere fuori di sé. L’in-sé della comprensione filosofica, almeno nell’assolutezza dell’unità di pensiero ed essere, e della rappresentazione religiosa, come Padre, Figlio e Spirito, dicono invece di questa risoluzione del negativo. Dio come spirito, nel passaggio attraverso incarnazione, morte e resurrezione, esprime non soltanto Dio come amore, ma Dio come riconciliazione realizzata, l’umanizzazione estrema di Dio non è la morte di Dio e il suo trapassare al solo umano, ma è riconoscimento dell’unità di divino e umano, «innalzamento della natura umana al cielo»⁴².

Il possibile svuotamento del cristianesimo qui è nell’avere per base non più l’evento della resurrezione, ma la struttura definita logicamente e speculativamente del movimento dello spirito, riproduzione sul piano logico del senso della salvezza e dell’escatologia cristiana.

⁴⁰ Ivi, pp. 67-68; trad. it., p. 89.

⁴¹ Ivi, p. 68; trad. it., p. 89.

⁴² *Ibidem*.

Nel corso del 1827 Hegel marca una netta differenza nel trattare questi stessi contenuti, quindi manifestazione in individuo ed elementi di legittimazione della singolarità divina, tra ciò che non è religioso e ciò che lo è. Teniamo conto che questa differenza interviene quando già Hegel ha insistito sul non dover considerare Cristo come un semplice maestro di virtù. Hegel ha già parlato della vita e della dottrina di Gesù e introduce ad un certo punto una netta cesura: «Questi sono i momenti principali nell'apparizione dell'uomo in questione, se si considera la cosa da un punto di vista umano. Ma questo è soltanto un lato e non è una considerazione religiosa»⁴³. Quest'ultima affermazione esclude elementi che fin qui Hegel a pieno titolo pareva aver inteso come propri di una considerazione religiosa del centro dell'esperienza cristiana. Hegel qui è molto chiaro su dove avviene questo passaggio: «è proprio in questa morte che avviene il passaggio all'elemento religioso (*in das Religiöse*)»⁴⁴. In che senso? Anche qui l'accento si sposta sull'esperienza che la comunità ne fa, quest'esperienza assume un valore più forte che l'ancoraggio all'in-sé di Dio al quale Hegel riportava la morte della morte. Nella morte la comunità coglie che tutta la vita e l'insegnamento di Gesù di Nazareth non possono limitarsi ad offrire un esempio ed uno stile di vita:

ciò che interessa è un rapporto infinito con Dio, un rapporto col Dio presente, la certezza del regno di Dio, e un appagamento non nella moralità, nell'eticità, nella coscienza morale, bensì un appagamento tale che, al di fuori di esso, non vi è nulla di più alto – il rapporto con Dio stesso⁴⁵.

Cogliere Gesù come Dio significa allora non fermarsi alla dimensione morale e umana del suo insegnamento, ma arrivare a rappresentarsi al di là della sua esistenza terrena il suo significato universale, ovvero farne il centro di un'esperienza religiosa come la manifestazione del divino in carne e ossa direttamente. Con più

⁴³ Ivi, p. 244; trad. it., p. 251.

⁴⁴ Ivi, p. 245; trad. it., p. 252.

⁴⁵ *Ibidem*.

chiarezza Hegel mette al centro del significato religioso del Cristo la sua morte e resurrezione, questo non è un elemento di legittimazione, è ciò su cui sta o cade la religione cristiana. Ma morte e resurrezione sono tali nell'interpretazione che ne ha dato la comunità che lo ha conosciuto, quella che Hegel definisce «interpretazione spirituale»⁴⁶: «la storia della resurrezione e dell'elevazione di Cristo alla destra di Dio inizia laddove la storia riceve un'interpretazione spirituale»⁴⁷. E per quanto segue, certamente più correttamente su un piano storico, è da quest'esperienza che gemma la comprensione e rappresentazione di Dio come Trinità, quello che è stato esposto come in-sé nella rappresentazione trinitaria di Dio è legittimazione a posteriori del senso dell'incarnazione che è tutto nell'esperienza che è stata fatta della morte del Cristo⁴⁸. In uno con essa si dà la nascita della comunità cristiana: la comunità cristiana nasce nel momento stesso in cui, facendo esperienza della diversa natura del suo centro, cosa che avviene con la sua morte, se ne distingue, lo oggettiva nella sua alterità e nel suo significato, cosa che per Hegel avviene simbolicamente con l'invio dello spirito: «questo è il lato religioso, e qui inizia la formazione della comunità. Questo contenuto è quello stesso che viene chiamato l'effusione dello spirito santo: è lo spirito che ha rivelato questo»⁴⁹.

Se ci interroghiamo a questo punto sul destino del cristianesimo alla luce di queste considerazioni il problema potrebbe essere posto in questi termini: è chiaro che il destino del cristianesimo è il destino delle comunità che lo perpetuano in condizioni storiche e teoriche diverse dal suo sorgere. Che il cristianesimo sia la religione vera, assoluta, compiuta, in quanto porta alla luce la natura stessa del religioso non è di per sé un'assicurazione della sua perennità. Anzi per certi versi può rischiare di svuotare il suo valore come religione, che è interpretativamente una delle principali critiche rivolte al pensiero di Hegel sulla religione, rischio di cui Hegel appare consapevole sottolineando nel corso del 1827 il senso della

⁴⁶ Ivi, p. 249; trad. it., p. 253.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. ivi, p. 250; trad. it., p. 254.

⁴⁹ Ivi, pp. 246-247; trad. it., p. 252.

religione cristiana come rivelata su un piano storico positivo e non soltanto eminentemente concettuale⁵⁰. Storicità, abbiamo visto, non del tutto riducibile al pensiero e la stessa irriducibilità piena Hegel afferma relativamente al rapporto di rappresentazione e concetto: la rappresentazione è sempre riducibile a pensiero, e quindi le religioni nelle loro configurazioni simboliche plurali possono essere spiegate filosoficamente, ma a sua volta il concetto appare richiedere uno sviluppo del suo significare in termini di esplicitazione rappresentativa. Se così stanno le cose, allora una qualche forma di esteriorità, come indispensabile alla religione e alla religione cristiana, rimane, a condizione che venga innervata dal pensiero, che nel pensarla ed elaborarla concettualmente fornisca la base della convinzione condivisa di una comunità religiosa⁵¹.

⁵⁰ Questo il senso, già nel titolo, di K. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a cura di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1962, pp. 156-203, così come la tesi di un'implicita morte della religione in Hegel in F. Biasutti, *Absolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel*, Trento, Verifiche, 1979. Per la tesi della permanenza del valore della religione nello Hegel berlinese cfr. M. Pagano, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992. E la discussione rimane aperta: più recentemente N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, «Hegel-Studien», Beiheft 66, Hamburg, Meiner, 2018, sostiene la tesi della continuità di cristianesimo e filosofia speculativa piuttosto che di identità di contenuti, in chiave di trasformazione di contenuti, cfr. *ivi*, pp. 95-96. La tesi, anche come incidenza sulla credenza religiosa in generale, può essere rafforzata, come vedremo più avanti, in relazione ai più tardi corsi di Hegel di filosofia della religione, rispetto a quello del 1821, l'unico dei corsi oggetto di analisi nel saggio.

⁵¹ Per il rapporto nelle due direzioni di rappresentazione e concetto in una sintetica definizione del significare si veda l'Introduzione al corso del 1824 (cfr. *VPR*, Parte 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983, pp. 34-35; per la traduzione italiana cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, vol. I, Napoli, Guida, 2003, pp. 92-94). Su questo cfr. anche P. Valenza, *La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (1), 2017, pp. 63-77. Sul rapporto tra rappresentazione e concetto entro la più generale comprensione della relazione tra filosofia e religione cfr. S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli, La Città del Sole, 2010, in particolare pp. 377-396.

3. *Il culto come eticità*

Vengo, più brevemente, al secondo asse che avevo annunciato, quello della religione come un fare, misurato sull'eccedenza della molteplicità delle attività umane e quindi della relazione della religione e delle comunità religiose con il mondano, con cui interagiscono ma con cui non si identificano. Proverò a fare questo ragionando esclusivamente sui corsi berlinesi di filosofia della religione, perché gli aspetti salienti dell'agire religioso nella *Fenomenologia dello spirito* li ho già almeno in parte considerati.

Prima, però, un'osservazione su un punto che, visto soltanto attraverso i contesti che intendo affrontare, potrebbe essere perso di vista. Abbiamo visto che Hegel già negli scritti giovanili nel comprendere la religione e nella fattispecie la religione cristiana aveva attribuito centralità all'amore che la religione sublimava in ambito comunitario, ed era semmai l'impossibilità di estendere l'amore a tutte le relazioni umane che apriva il problema del destino del cristianesimo. È sufficiente la considerazione della pertinenza dei predicati divini toccata da Hegel in tutti i corsi, ma sviluppata più ampiamente nel 1824 e nel 1827, a dare la chiave del permanente significato dell'amore. Nel riflettere sulla Trinità, Hegel rileva le difficoltà che essa propone all'intelletto come facoltà che separa, ma la difficoltà più radicale viene dal dover concepire l'uno-trinità come di persone: il tema della personalità appare introdurre una divisione ancora più insuperabile, per via del carattere esclusivo che ha la personalità come individuante. Proprio rispetto a questa difficoltà Hegel nel corso del 1827 afferma che l'approssimazione più riuscita a ciò che Dio è si ha nell'idea di Dio come amore:

Quando si dice: 'Dio è l'amore', questo modo di parlare è molto pregnante e molto vero. Ma non avrebbe senso comprendere la cosa solo semplicemente così, come semplice determinazione, senza analizzare che cosa sia l'amore. Infatti l'amore è un distinguersi di due esseri che tuttavia non sono assolutamente distinti tra loro. L'amore è la coscienza, il sentimento di questa identità di questi due esseri [...] ed entrambi sono soltanto questa coscienza del loro essere-aldi-fuori di sé e della loro identità, questa intuizione, questo

sentimento, questo sapere dell'unità. Questo è l'amore, ed è un vuoto chiacchiericcio il parlar d'amore senza sapere che l'amore è il distinguere e il togliere la distinzione. E questa è la semplice idea eterna⁵².

Hegel fissa l'idea che l'amore è proprio questa contraddizione della separazione che supera se stessa, dell'individualità che comporta un essere nell'altro e per l'altro e quindi toglie la separazione, così come vale l'inverso, e articola questo passaggio proprio per fuoriuscire dalla potenziale vaghezza che potrebbe comportare il ragionare di Dio come amore. Così, quando poi ritorna sulle determinazioni dell'uno e della persona, è preparato il terreno per marcare la differenza tra l'una e l'altra e per chiarire come la determinazione della personalità predisponga la sua risoluzione:

il carattere della persona, del soggetto sta nel rinunciare al suo isolamento e alla sua separatezza. L'eticità, l'amore, è appunto questo rinunciare alla propria particolarità, alla personalità particolare, allargandola all'universalità – e lo stesso vale per l'amicizia⁵³.

Ed è interessante che qui Hegel equipari l'eticità, nell'orizzonte che sta trattando, all'amore, legittimando quindi la possibilità di leggere tutto quanto affermerà sull'eticità come riferito a questo tratto fondamentale della religione cristiana.

Tuttavia, rimangono diverse difficoltà nel concepire la religione come un fare. Perché il fare religioso si presenta anzitutto come rito, azione culturale, e come tale anche Hegel lo affronta. Fin dall'inizio dello sviluppo del suo pensiero, però, Hegel ha mostrato di avere un'idea molto larga di culto⁵⁴. Nella sezione dedicata allo

⁵² VPR 3, pp. 201-202; trad. it., p. 212.

⁵³ Ivi, pp. 210-211; trad. it., p. 220.

⁵⁴ Nel suo primo testo a stampa, ad esempio, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), Hegel scrive che «arte e speculazione, sono nella loro essenza culto divino, entrambe un'intuizione vivente della vita assoluta e quindi un tutt'uno con essa» (GW 4, p. 76; trad. it. in Hegel, *Primi scritti critici*, p. 93).

spirito assoluto nei paragrafi che precedono la partizione di arte, religione rivelata e filosofia nell'*Enciclopedia* del 1827, il culto, come sviluppo ed espressione della fede intesa come unità immediata dello spirito con se stesso, è processo di liberazione spirituale e con questo di riconquista concreta della certezza di quell'unità⁵⁵. Nell'arte, da intendersi come religione artistica nella quale quella piena liberazione non è maturata, il culto non ha lo spessore dell'interiorità. Questo diverso modo del culto però, chiarisce l'annotazione al § 562, è frutto di un processo storico la cui necessità logica è compito della filosofia della religione illustrare. Per il ruolo possibile della filosofia della religione è importante rilevare in questo stesso contesto come per Hegel si dirami in una collettività il culto:

La filosofia della religione deve riconoscere la necessità logica nella progressione delle determinazioni dell'essenza saputa come assoluto, determinazioni alle quali corrisponde anzitutto il modo del culto. Deve riconoscere, inoltre, il modo in cui l'autocoscienza mondiale, la consapevolezza di ciò che costituisce la suprema destinazione dell'uomo, quindi la natura dell'eticità di un popolo – il principio del suo diritto, della sua libertà effettiva e della sua costituzione, come della sua arte e della sua scienza – corrispondano al principio che costituisce la sostanza di una religione. Che tutti questi momenti della realtà effettiva di un popolo costituiscano *una* totalità sistematica, creata ed informata da un *unico* spirito: ecco un'idea che fonda la coincidenza tra la storia delle religioni e la storia del mondo⁵⁶.

La corrispondenza di una religione e del suo culto con il complesso della vita di una collettività è chiaramente enunciata e riflette

⁵⁵ Cfr. *GW 19: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1989, pp. 391-392; trad. it. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte terza: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2000, p. 413.

⁵⁶ Ivi, p. 394; trad. it., pp. 416-417.

convinzioni che Hegel con chiarezza ha esposto lungo i suoi corsi berlinesi.

Nel primo corso del 1821, nel manoscritto di pugno di Hegel, il culto è definito in termini di riduzione e risoluzione dell'estraneità tra noi e Dio:

Darsi, a partire da quella scissione, questa unità, questa riconciliazione, questa ricostituzione di sé, il sentimento positivo dell'esser-parte, del partecipare a quell'esser-uno, e *godere* della sua positività, *darsi compimento*, sapere divino – questo è un fare, un agire, al tempo stesso più esterno o interno, in generale il *culto*⁵⁷.

Questo senso ultimo del culto lo caratterizza come «un fare, un agire»⁵⁸, ma come rileverà poi anche l'*Enciclopedia*, il coglierlo soltanto in questi termini è riduttivo, è il lato che Hegel definisce come di significato più limitato rispetto all'altro versante, quello dell'«agire interiore dell'animo»⁵⁹. Anche nei successivi corsi del 1824 e del 1827 Hegel ribadisce l'importanza di questo versante interiore, «l'interno del culto»⁶⁰, «il primo momento che dev'essere preso in considerazione nel culto»⁶¹. Come nell'*Enciclopedia*, questo lato è quello della fede, che è un'unità intima con l'oggetto creduto senza però un pieno possesso, quello che, come abbiamo visto, realizza invece la liberazione filosofica. La fede però non è nulla di immediato o irrazionale: come convinzione resa propria implica una mediazione ed elaborazione che dagli elementi esterni (ad es. fatti a supporto, autorità cui ci si rimette, insegnamenti appresi) guadagna un convincimento reso intimo. A più riprese, soprattutto con l'esempio dell'interpretazione del testo sacro, Hegel argomenta che non c'è una lettera assoluta cui rimettersi, ma una parola interpretata, cui contribuiscono le diverse forme di sapere e *in primis* la

⁵⁷ VPR 1, p. 98; trad. it., p. 150.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Ivi, p. 241; trad. it., p. 286.

⁶¹ *Ibidem*.

filosofia, dal momento che l'interpretazione non può fare a meno di concetti.

Questa conoscenza ha, per la natura stessa del suo oggetto e del modo della relazione della coscienza con il suo oggetto, implicazioni pratiche, la fede così per Hegel «si spoglia [...] della sua particolarità, dell'aridità dell'essere-per-sé, del suo singolo escludersi dal suo oggetto [...] e questa è la sua testimonianza»⁶². La conoscenza a livello della fede è già liberazione, ma, come abbiamo già visto per la successione storica di cui parla l'*Enciclopedia*, la determinazione del modo del culto dipende dalla religione di cui è espressione ed in cui la natura ultima della relazione a Dio propria del religioso non è ancora pervenuta a coscienza. Questo è il luogo proprio dell'arte nel culto, ovvero di quella che più generalmente possiamo definire funzione simbolica, del modo in cui si legano naturale e spirituale nel diverso equilibrio che contrassegna lo svolgimento delle religioni nella loro necessità logica. Di nuovo il punto d'arrivo, la pienezza della libertà consapevole, si realizza nella religione cristiana e nell'interiorizzazione del culto: la conseguenza è che il culto da una parte diviene sapere, «il culto è qui la conoscenza, il sapere del contenuto che costituisce lo spirito assoluto»⁶³, ma un sapere che dall'altra è un agire nel quale l'individuo trascende se stesso ed è parte della comunità, «l'ultimo aspetto del culto è poi proprio il fatto che l'individuo compie questo processo con se stesso e, così, resta membro della comunità in cui lo spirito è vivente»⁶⁴.

Questa visione si riscontra quando Hegel, nella terza parte delle sue lezioni, affronta come tema conclusivo quello della comunità cristiana. Hegel è consapevole che la comunità cristiana, anzi le chiese nelle loro configurazioni plurali, sono definite nella storia da elementi che ne sostanziano la continuità, quali la dottrina, l'organizzazione, la vita sacramentale, tutti elementi che definiscono una forma particolare di comunità. Quella parte però che, nelle trascrizioni dei corsi, prende il nome nel 1824 di «realizzazione della

⁶² Ivi, p. 243; trad. it., p. 286.

⁶³ Ivi, p. 263; trad. it., p. 303.

⁶⁴ *Ibidem*.

fedes»⁶⁵ e nel 1827 di «realizzazione dell'elemento spirituale della comunità»⁶⁶, tratta come compimento il rendere presente Dio in termini di azione. Coerente con quest'idea è la definizione, nella trattazione del culto ancora nella prima parte del corso del 1827, dell'eticità come «il culto più vero»⁶⁷.

Il culto, come la rappresentazione, parrebbe paradossalmente consumare se stesso: per essere autentico e compiersi deve fuoriuscire dal suo senso proprio, dall'ambito della rappresentazione e della simbolicità, ed essere vita reale, come del resto abbiamo visto nella *Fenomenologia* nel rendere quotidiana e in ognuno la successione morte-resurrezione.

Ma allora in che termini si dà, se si dà, la permanenza delle chiese, e come su questo versante si può pensare ad un perpetuarsi del cristianesimo che non sia pura ispirazione morale? Se si guarda da questa prospettiva alle riflessioni di Hegel sulla comunità cristiana, ci si trova di fronte a soluzioni molto diverse. Nel suo primo corso del 1821 Hegel dà alle sue riflessioni su questo punto un titolo, per il nostro tema, significativo: «γ) Tramontare della comunità»⁶⁸. L'orizzonte che Hegel disegna si raccorda a quello dell'esordio del manoscritto: la perdita di interesse e centralità della conoscenza di Dio. Hegel lamenta una perdita in tutti i campi dell'universale: non c'è un universale politico, qualcosa che ci tenga insieme e ci faccia comunità, non c'è universale dal punto di vista culturale, ideale. Alla domanda di Pilato «che cos'è la verità»⁶⁹ la risposta per Hegel è ormai soggettiva, individuale, segna la centralità del proprio opinare e del proprio credere che filosoficamente ha il corrispettivo nell'inconoscibilità di Dio⁷⁰. Ciò ha per conseguenza una generale perdita di autorevolezza nel parlare alla comunità. La filosofia appare parte di questa decadenza: Hegel si chiede cosa resta della religione in questo quadro, e il

⁶⁵ VPR 3, p. 167; trad. it., p. 180.

⁶⁶ Ivi, p. 262; trad. it., p. 266.

⁶⁷ VPR 1, p. 334; trad. it., p. 375.

⁶⁸ VPR 3, p. 93; trad. it., p. 113.

⁶⁹ Ivi, p. 95; trad. it., p. 114.

⁷⁰ Cfr. ivi, pp. 94-95; trad. it., pp. 113-114.

ragionamento, molto sincopato, appare essere che se la religione è fissata al dato, alla rappresentazione come qualcosa che è esteriore, il pensiero che interviene su questo non può che marcare questa separazione. E la stessa filosofia della religione, cui in avvio del manoscritto Hegel aveva ambiziosamente attribuito il compito di sanare la scissione insita nell'epoca storica e strutturale nel cristianesimo stesso tra coscienza e sapere, appare in ultimo quasi impotente. La riflessione sulla sua condizione separata si inserisce in questa idea di impotenza:

Al posto di una ragione e una religione che si contraddicono, risolvere *questa stonatura* in questa guisa *per noi* – conciliazione *nella filosofia*. Come il presente temporale possa trovare una via d'uscita, deve essere lasciato a lui. Nella stessa filosofia la conciliazione è parziale; dare delle indicazioni in merito è quanto hanno cercato di fare queste lezioni.

La religione deve trovar rifugio nella filosofia; il mondo per loro è un tramontare in essa; solo questa forma dell'esteriorità dell'accadere contingente. Ma la filosofia è parziale – classe sacerdotale isolata – santuario. Non si cura di come possa andare il mondo, non deve andare d'accordo con esso. Questa proprietà della verità. Come *si configuri* il mondo non è *affar nostro*⁷¹.

L'indicazione della filosofia come «classe sacerdotale isolata»⁷² si accompagna ad una serie di considerazioni sulla separazione della filosofia dalla vita propriamente detta. Non solo la filosofia è parziale in quanto separata, ma parziale è anche la conciliazione che può realizzare, il che pare ridimensionare anche la risoluzione della religione nella filosofia. La filosofia «non si cura di come possa andare il mondo»⁷³ e questo appare anche essere un tratto della verità come assoluta, tale da non piegarsi alle circostanze del momento,

⁷¹ Ivi, pp. 96-97; trad. it., pp. 115-116.

⁷² Ivi, p. 97; trad. it., p. 116.

⁷³ *Ibidem*.

anche se di per sé la verità implica un movimento di liberazione di sé, di superamento della finitezza. E il mondo a sua volta ha un corso che prescinde da ciò che la filosofia può fare: è il mondo stesso che è chiamato a trovare una soluzione rispetto alla crisi che Hegel ha disegnato e la chiusa secca di Hegel fissa una netta divergenza dalla vita storica («come si configuri il mondo, non è affar nostro») ⁷⁴.

La duplice indicazione dell'eticità e della filosofia come culto prospettano altrove una visione in parte diversa: nella parte dedicata al concetto di religione del corso del 1827 l'associazione di eticità e filosofia ha un fuoco convergente. Questo momento culminante del culto mantiene un ruolo centrale per la filosofia dato che Hegel, chiudendo questa parte, qualifica questo momento come il sapere dell'elevazione equivalente alla religione reale ⁷⁵. Ritornando su questo nella conclusione della trattazione del cristianesimo, Hegel spiega questo terzo momento come penetrazione reciproca di libertà ed elemento mondano indicando nell'eticità il luogo della conciliazione di religione e mondano: «Quindi nell'eticità è presente e ha trovato compimento la conciliazione della religione con la mondanità, con la realtà effettuale» ⁷⁶. In una diagnosi che mantiene uno sguardo critico sulla condizione contemporanea, Hegel, almeno come ideale, disegna nell'eticità una conciliazione possibile. Per questa conciliazione la filosofia sembra essenziale: Hegel non nega che la filosofia sia qualcosa di diverso dalla vita ed è consapevole che la coscienza religiosa può prescindere dalla filosofia, afferma infatti che «la religiosità ingenua non ha bisogno della filosofia» ⁷⁷. Questo però è vero solo in parte: chiudendo il corso Hegel fissa una duplice opposizione alla filosofia, quella dell'illuminismo e quella della religiosità ingenua. Delle due opposizioni quella meno chiara è la seconda, perché mentre Hegel lungo i corsi ha costantemente polemizzato contro la teologia dell'illuminismo, viceversa ha teorizzato la prossimità della

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. *VPR* 1, p. 338; trad. it., p. 378.

⁷⁶ *VPR* 3, p. 265; trad. it., p. 269.

⁷⁷ *Ivi*, p. 268; trad. it., p. 273.

speculazione con la credenza religiosa che riporta tutto a Dio risolvendosi nell'universale. Proprio la diagnosi storica dà la chiave. La libertà attribuita all'eticità è libertà che fuoriesce dalla sacralizzazione delle istituzioni (celibato, povertà, obbedienza), è «un'obbedienza nella libertà [...] un'obbedienza del soggetto nei confronti del momento etico»⁷⁸. Tale fuoriuscita è però un processo già avvenuto o in corso: dopo aver affermato l'indipendenza della religiosità ingenua dalla filosofia, Hegel però osserva: «Ma dato che il pensiero comincia a opporsi al concreto e si oppone al concreto, il processo del pensiero sta nel sostenere questa opposizione fino a giungere alla conciliazione»⁷⁹. La conciliazione costituita dall'eticità non pare potersi ormai dare, nel contesto moderno segnato dall'opposizione di fede e illuminismo e dalle apparenti forme di conciliazione che sono in realtà difesa della soggettività finita, se non grazie al lavoro della filosofia. In questo senso, senza ridursi a culto e rimanendo conoscenza della verità, la filosofia ne è parte e può alimentarlo.

Anche da questo versante, come dal lato della rappresentazione, la filosofia appare poter nutrire una possibile interazione con la prassi religiosa, una prassi che mantenga una sua specificità. Non c'è più la pretesa di un'azione religiosa che sia comprensiva della vita tutt'intera, anche se il confluire nell'eticità indica nell'intero della vita il suo esito. Sul versante della capacità del singolo credente di realizzare la riconciliazione, la comunità religiosa appare definire però un luogo non sostituibile da altri perché questo si attui, in una visione, almeno come aspirazione di portata normativa, di una comunità non chiusa in se stessa, ma aperta e certamente dinamica, in grado di recepire l'apporto di pensiero dei suoi membri.

E più in generale, oltre che per il rapporto con la filosofia, i due assi di lettura dell'interpretazione hegeliana del cristianesimo seguiti in questo saggio prospettano un parallelismo: i centri di interesse nell'intendere il cristianesimo dello Hegel francofortese hanno mostrato una forte continuità pur nel mutamento della comprensione hegeliana. Se all'avvio della riflessione di Hegel tali

⁷⁸ Ivi, pp. 264-265; trad. it., p. 269.

⁷⁹ Ivi, pp. 268-269; trad. it., p. 273.

centri parevano annunciare la crisi e il possibile tramonto del cristianesimo, nello sviluppo del pensiero di Hegel da Jena ai corsi berlinesi strutturano invece una tensione costitutiva della religione e della religione cristiana tra tendenza alla consumazione dell'oggetto esterno della credenza religiosa e sua irriducibilità, tra risoluzione nella vita dell'atto di culto e permanenza del valore di una comunità specifica, la comunità religiosa, che custodisca il culto pur nel suo orientamento alla vita. Anche in questa chiave il cristianesimo in Hegel può essere letto come espressione ultima e più chiara della natura del religioso in quanto tale.