

FRANCESCO CONTENTO*

„Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens“. Tra le carte del giovane Hegel

1. Testi e con-testi della Hegel-Forschung sul giovane Hegel

I testi e i con-testi della *Hegel-Forschung* sul giovane Hegel – soprattutto quelli che riguardano il periodo iniziale di questa ricerca – sono talmente noti che ci sembra quasi superfluo ricordali. Tuttavia, presupponendo che il loro studio o non abbia affatto o abbia solo parzialmente abbandonato il terreno della ricerca di settore, ne presentiamo una storia essenziale e di primo orientamento.

Occorrerà certamente partire dal progetto *diltheyano* maturato intorno alla fine degli anni ottanta dell’Ottocento di uno studio storico-genetico dell’opera hegeliana, di cui era nota soprattutto la *facies* sistematica¹. Tale progetto ebbe come primo frutto la nota opera di Dilthey del 1905

* SAC. FRANCESCO CONTENTO. Dottorando in Teologia Fondamentale presso P.U.G. Roma.

¹ Imputare l’affermarsi di questa *facies* alla mancata conoscenza delle opere precedenti la grande stagione delle opere sistematiche, non corrisponde *all’intencio auctoris* con cui Hegel presentò la sua filosofia che trova piena espressione solo nel sistema maturato a Frankfurt e a Jena e sviluppato pienamente nella *Wissenschaft der Logik*. Rimane, tuttavia, vero che molti temi e prospettive – forse anche una precisa *Denkform* – risalenti agli anni giovanili sono, poi, confluiti nel sistema, seppur con significative modifiche. Il progetto di uno studio storico-genetico della filosofia hegeliana è, dunque, indubbiamente *contra Hegel*, il quale anche negli ultimi anni di lezioni berlinesi non fece altro che svolgere e dis-corre di quel sistema. Ricordiamo i *veröffentlichte Hauptwerke* della *Lebenszeit* hegeliana: *System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg 1807; *Wissenschaft der Logik*: Bd. 1.1 *Lehre vom Sein*, Nürnberg 1812 - Bd. 1.2 *Lehre vom Wesen*, Nürnberg 1813 - Bd. 2 *Lehre vom Begriff*, Nürnberg 1816; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, 1. Auflage Heidelberg 1817; 2. veränd. u. erw. Ausg. Heidelberg 1827; 3. nochmals erw. Ausg. Heidelberg 1830; *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821.

sulla storia della giovinezza di Hegel² e, come secondo, una prima edizione dei testi giovanili ad opera del suo discepolo Hermann Nohl nel 1907³. Questa prima importante edizione veniva a colmare una lacuna nella possibilità di accesso ai primi testi hegeliani⁴, anche se l'esigenza di questo tipo di studio venne avvertito, in fondo, solo dopo la pubblicazione del Nohl e, quindi, rimane legata all'onnivoro interesse *diltheyano* per la storia della cultura tedesca.

A parte la *querelle* seguita alla pubblicazione da parte di Rosenzweig

² W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905. Adesso in W. DILTHEY, *Gesammelte Werke*, vol. IV, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. von Hermann Nohl, Leipzig 1921, Göttingen 1990. Altri testi diltheyani legati allo studio di Hegel si trovano in: *Fragmente aus Wilhelm Diltheys Hegel-Werk. Mitgeteilt von H. Nohl*, hrsg. von F. NICOLIN und O. PÖGGELE, in *Hegel-Studien*, I (1961), 103-134.

³ *Hegels Theologische Jugendschriften*, hrsg von H. NOHL, Tübingen 1907. Si tenga presente, però, che l'edizione del Nohl, pur rimanendo una sorta di *editio princeps*, non è la *prima* edizione di testi giovanili hegeliani né quella più esaustiva, riguardando essa, come si evince dal titolo dato alla silloge, solo gli scritti di interesse *teologico*. In effetti, singoli testi già circolavano agli inizi del Novecento – si pensi all'edizione di P. ROQUES della *Vita di Gesù* del 1795 (*Das Leben Jesu*, hrsg. von P. ROQUES. Jena 1906) –, così come erano in circolazione quei testi giovanili scritti nei primi anni del 1800 di interesse politico-sociale e giuridico (cfr., per esempio, *Kritik der Verfassung Deutschlands*, hrsg. von G. MOLLAT, Kassel 1893; *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. LASSEN, Leipzig 1913; *Die Verfassung des deutschen Reichs. Eine politische Flugschrift*, hrsg. von G. MOLLAT, 1935). Si tenga, infine, presente che parte di questa produzione giovanile si trova anche in due importanti opere biografiche su Hegel: ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlin 1844; R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857. Per la preistoria del testo del Rosenkranz: K. ROSENKRANZ, *Aus Hegels Leben*, in *Literarhistorisches Taschenbuch*, hrsg. von R.C. PRUTZ, Leipzig 1843, 89-200; *Idem*, *Hegels ursprüngliches System, 1796-1806*, in *Literarhistorisches Taschenbuch*, op. cit., 1844, 153 ss.

⁴ Ci si ricordi della prima edizione completa delle opere hegeliane, quella, già ottocentesca, curata da amici e discepoli di Hegel l'anno dopo la sua morte – G.W. HEGEL, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, 18 voll. in 21 tomi, Berlin 1832-45 (a cui nel 1887 si aggiunsero, a cura del figlio di Hegel Karl, due tomi di epistolario –: il primo volume dell'opera, *Philosophische Abhandlungen*, non presenta testi giovanili. La terza delle edizioni più importanti delle opere hegeliane a cura di H. GLOCKNER si basa sulla edizione ottocentesca e, in quanto riproduzione fotostatica, non introduce testi giovanili ma riporta i testi della maturità integrati da una monografia dello stesso Glockner e da un primo importante *Hegel-Lexicon* (G.W. HEGEL, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, 20 voll, hrsg. von H. GLOCKNER, 1927 ss.).

Simili considerazioni andrebbero fatte anche sul primo volume – *Erste Druckschriften* – della prima edizione critica, mai giunta a termine, iniziata da G. Lasson e proseguita, alla morte di questi, da Glockner (G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Leipzig 1911 ss.).

del *Systemprogramm des deutschen Idealismus*⁵ e la pubblicazione di altro materiale d'archivio a cura di Hoffmeister⁶, occorrerà aspettare il secondo dopoguerra e il rinnovato interesse per la filologia hegeliana per ulteriori sviluppi nel reperimento dei testi⁷. La ricerca dei manoscritti e il loro studio disponeva, ora, di un *Hegel-Archiv* con una prima sede a Bonn, diretto da Friedhelm Nicolin, e, dopo il 1968, con sede a Bochum, nella neonata *Ruhr-Universität* di Bochum, diretto da Otto Pögeler. Dopo un primo volume edito già nel 1968, bisognerà aspettare il 1989 per vedere integrati in un *Gesammelte Werke* questi testi giovanili⁸,

⁵ *Das ältestes Systemprogramm. Ein handschriftlicher Fund, mitgeteilt von Franz Rosenzweig*, Heidelberg 1917. Su questo testo, sul dibattito circa l'attribuzione di paternità e alla sua ermeneutica cfr.: C. JAMME - H. SCHNEIDER (edd.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'Ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984; AA. Vv., *Das ältestes Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, in *Hegel-Studien*, Beiheft IX, Bonn 1973.

⁶ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, 1936.

⁷ Sulla importantissima stagione della *Hegelrenaissance* tedesca degli anni trenta del Novecento che anticipa e prepara l'interesse per Hegel nel dopoguerra cfr. M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente*, Napoli 2005, 17-56. L'attuale ricerca hegeliana ha fatto di quella *Hegelrenaissance* un *Hegelsstreit*, un Hegel conteso tra il campo della filosofia analitica e di quello della cosiddetta filosofia continentale. Da una parte, la filosofia analitica tende a rileggere l'opera hegeliana alla luce dei più recenti sviluppi delle teorie sulla coscienza, sul mentale, sulla produzione dei significati etc... – si pensi ad autori come R. Brandom, J. Mc Dowell, P. Stekeler-Weithofer; dall'altra parte e soprattutto in area tedesca, tutta una serie di studiosi si orientano verso una valorizzazione del lascito filosofico hegeliano soprattutto attraverso una precisa strategia improntata sulla ricostruzione filologica – e spesso in aperta polemica con le riduzioni del primo gruppo, si pensi ad autori come D. Henrich, R.-P. Horstmann, H. Schnädelbach, L. Siep e la sua scuola. Qualche orientamento bibliografico di questo “fluido” panorama: T. ROCKMORE, *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 2005; P. STEKELER-WEITHOFER, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn 1992; Idem, *Wir haltendas Banner der Wahrheit. Zu Herbert Schnädelbachs Lektüre von Brandom, Hegel und anderen "Idealisten"*, in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, XXIX (2004), 177-78; H. SCHNÄDELBACH, *Streit um Hegel. Eine Diskussion zwischen Pirmin Stekeler-Weithofer und Herbert Schnädelbach*, in *Information und Philosophie* 5 (2000), 70-78. Ovviamamente non si da conto di tutta la letteratura critica in merito alla questione, ma soltanto alcune indicazioni iniziali per ulteriori approfondimenti.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der reinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 sgg. I volumi dei testi giovanili hegeliani sono il primo e il secondo – *Frühe Schriften* – e contengono per la maggior parte testi sparsi, poi raccolti e titolati. Nel primo volume: *Tagebuch 1785-1787* [testo 1]; *Arbeiten aus der Gymnasiumnasialzeit – Ein Aufsatz aus dem Tübinger Stift 1785-1788* [testi 2-7];

frutto del lavoro dello stesso Nicolin e di Gisela Schüler⁹. Già dall'indice dell'edizione è possibile rendersi conto del mutamento di concezione intercorso tra la prima pubblicazione del Nohl e quest'ultima. Per quel che ci riguarda in questo scritto, considereremo soltanto i criteri editoriali del testo nel quale è contenuto il frammento di cui ci occuperemo, anche se analoghe considerazioni potrebbero essere fatte per la quasi totalità degli scritti teologici giovanili hegeliani a noi noti.

Quando Nohl editò quello scritto che titolò *Volksreligion und Christentum*, egli organizzò i vari frammenti a sua disposizione in cinque "grandi" frammenti – che costituirebbero, a suo avviso, il corpo di un'opera unitaria e ne collocò altri due in una "Appendice" quali abbozzi preparatori. Il primo grande frammento, noto come "frammento tubinghese", è il più lungo e articolato a nostra disposizione e con molta probabilità risale al 193, l'ultimo degli anni di Tübingen, anno che precede il periodo di precettorato passato da Hegel a Bern presso gli Steiger von Tschug fino al gennaio 1797¹⁰. Gli altri testi – che Nohl presenta numerandoli – sono considerati già appartenenti al periodo bernese e vergati nel periodo di tempo tra il 1974 e il 1975, anno del *Das Leben Jesu* e della pri-

Vier Predigten 1792-1793 [testi 8-11]; *Studien 1792/93-1794* [testi 12-26]; *Ein Manuskript zur Psychologie und Traszendentalphilosophie 1794* [testo 27]; *Studien 1795* [testi 28-30]; *Das Leben Jesu 1795* [testo 31]; *Studien 1795-1796* [testi 32-34]; *Bericht über eine Alpenwanderung – Eleusis (an Hölderlin)* [testi 35-36]; *Nicht näher datierbares* [testi 37-39]; *Nachrichten über verschollenes*. Segnaliamo anche il terzo volume di *Frühe Exzerpte – aus der Gymnasialzeit, aus der bernere Zeit, zum bernere Staatswesen* etc...

Su questa edizione si basa anche il volume delle *Frühe Schriften* dell'ultima importante edizione delle opere di Hegel: G.W.F. HEGEL, *Werke. Aus der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Frankfurt 1971. Il primo volume che raccoglie i testi giovanili si presenta, però, meno completo dell'edizione Nicolin-Schüler. Per i criteri dell'edizione rimandiamo all'*Appendice* al volume: *Anmerkung der Redaktion zu Band I*, in G.W.F. HEGEL, *Werke, op. cit.*, Band I, 621 ss.

⁹ Come testimonianza del lavoro preparatorio a questa nuova edizione degli scritti giovanili, rimandiamo a due articoli degli editori apparsi nelle *Hegel-Studien*: F. NICOLIN, *Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele*, in *Hegel-Studien* I, Bonn 1961, 295-314; G. SCHÜLER, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in *Hegel-Studien*, II, Bonn 1963, 111-159. Rimandiamo, inoltre, alla pubblicazione di Nicolin *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785 bis 1788*, hrsg. von F. NICOLIN, Marbach 1970.

¹⁰ Per la datazione dei testi e le sue ragioni rimandiamo al testo della Schüler citato nella nota precedente e anche all'*Anhang* dell'edizione: G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke, op. cit.*, Band I, 444 ss.

ma stesura dei testi del *Die Positivität der christlichen Religion*¹¹. Diversa appare la scelta editoriale di Nicolin e della Schüler per l'edizione del 1989 nella quale viene meno il presupposto di dover/poter ricostruire testi unitari e, per questo, i frammenti diventano “testi a sé stanti”, numerati dal dodici al ventisei e inseriti in una sezione dal titolo *Studien 1792/93-1794*¹².

Di ambedue le edizioni di testi disponiamo delle rispettive traduzioni italiane¹³. Sceglieremo di partire da alcuni contesti della pubblicazione della seconda di queste traduzioni per entrare in un argomento strettamente legato a quanto abbiamo sinora succintamente ricostruito e che è il problema del “valore ai fini ermeneutici delle scelte editoriali del Nohl”.

Il Mirri, ripubblicando quasi vent'anni dopo i testi del giovane Hegel in traduzione italiana muove le sue obiezioni alle scelte editoriali del Nohl sul doppio fronte dell’“ordinamento dei testi” e della (conseguente) “lettura/interpretazione” degli stessi. A detta del Mirri, il *vitium originis* dell'edizione del Nohl andrebbe cercato nell'aver voluto far prevalere la (presunta) “continuità argomentiva/unità tematica” sulla genesi storica dei testi e nell'aver identificato nella *Volksreligion* questa continuità e unità. Ripristinare l'ordo dei testi vorrebbe dire, dunque, da un lato, ripensarli non come frammenti di un tutto, ma come testi sparsi in una continuità che è storica e non tematica e, dall'altro, relativizzare il tema della *Volksreligion* come

«occasionale e passeggero svolgimento di ciò che Hegel aveva appreso a Tubinga dal prof. Böck in occasione della preparazione della dissertazione “pro magisterio”»¹⁴ e – là dove si volesse proprio cercare un tema unitario – privilegiare temi quali «Cristianesimo e ‘Aufklärung’ o [...] qualcosa di simile»¹⁵.

¹¹ Assieme agli scritti noti come *Der Geist des Christentums und seine Schicksals*, al *Systemfragment* del 1800 e tutta la serie di frammenti che testimoniano della ripresa hegeliana del tema dell'amore, si completa il quadro delle *Frühe Schriften* hegeliane sulla religione.

¹² Nel già citato primo volume dei *Gesammelte Werke* alle pp. 73-164.

¹³ Sul calco dell'edizione del Nohl: G.G.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, N. Vaccaro e E. Mirri (edd.), Napoli 1972. Sul calco, invece, dell'edizione Nicolin-Schüler: G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, 2 voll., a cura di E. MIRRI, Napoli 1993. Per le citazioni presenti in questo testo abbiamo tenuto conto della prima traduzione (da ora in poi *STG*) e, per quanto riguarda il testo tedesco, dell'edizione già citata a cura di Eva MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL (da ora in poi *FS*).

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, 1 vol., *op. cit.*, 138.

¹⁵ Ivi, 139.

Collateralmente verrebbe ad essere assolutamente privo di fondamento testuale e, quindi, smascherato come falso problema, quello della (anch'essa presunta) rivalutazione del ruolo della "sensibilità" rispetto all'intelletto e alla ragione da parte del giovane Hegel, rivalutazione che ci consegnerebbe la strana immagine storiografica di una "momentanea e/o parziale messa tra parentesi" della sua formazione kantiana, formazione che avrebbe immediatamente ripreso con il *Das Leben Jesu*, di poco successivo a questi testi e che sarebbe scritto in perfetto spirito kantiano. Quello che i testi, così riordinati e riletti, ci presenterebbero sarebbe

«non già l'elaborazione più o meno perfetta di un'opera sulla "religione polare" pensata con moduli non kantiani, bensì solo da una prosecuzione in momenti diversi – e non necessariamente in continuità – della riflessione che Hegel ha fin qui perseguito e continuerà ancora a perseguire: quella, vale a dire, della valutazione del cristianesimo come religione razionale (o piuttosto irrazionale) che produce (o piuttosto non produce) moralità»¹⁶.

Da parte nostra, meditando le pertinenti osservazioni di Mirri riguardo la necessaria attenzione alla genesi storica dei testi e al loro carattere non sistematico ma occasionale – e, quindi, considerando la serie dei testi e non l'unità dei frammenti –, crediamo che sia opportuno leggere il periodo hegeliano del passaggio da Tübingen a Bern come il tentativo da parte di Hegel di giungere al *telos* kantiano ma attraverso uno "strumentario teorico" che lo inserisce nel solco della riflessione Rousseau-Schiller-Campe¹⁷: Hegel, vorrebbe sì pensare e concretare una *vernünftige Religion*

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Molto opportunamente D. Henrich pone lo studio della *Entwicklungsgeschichte* del pensiero hegeliano all'insegna della decifrazione di una *Konstellation* di autori e temi che: «Im Falle von Hegels Entwicklungsgeschichte ergeben sich weitere, besondere Schwierigkeiten. Sein Denken ist nicht das Resultat einer ruhigen, akademischen Arbeit, das – wie im Falle Kants – nach vielen Jahrzehnten einsamer Anstrengung erreicht wurde. Seine Entstehung lässt sich gar nicht isoliert betrachten, da sie sich in der Nähe bedeutender Freunde und im täglichen Umgang mit ihnen vollzog. Ohne deren Weg genau zu kennen, lässt sich der Weg Hegels nicht angemessen verstehen. Sie alle gehörten zudem einer Zeit revolutionärer Ereignisse an, in Politik und Gesellschaft ebenso wie im Bewußtsein und im Denken. Und sie verstanden sich selbst als Seismographen dieses Geschehens und ihre Arbeitsbeiträge zu seiner Vollendung. Für ihre Entwicklungsgeschichte ist deshalb die Kenntnis einer historischen Konstellation von Ereignissen und Problemen in höherem Maß und in größerem Umfang von Bedeutung als im Falle Kants, – vergleichbar der, die

ma intende farlo partendo dal presupposto di una naturale predisposizione della sensibilità al versante morale del fatto religioso, presupposto da cui deduce quegli elementi necessari per la configurazione di una *Volksreligion*. A nostro avviso, dunque, il Nohl vede bene quando scorge nel concetto di una religione popolare l'unità tematica di questi testi giovanili, purché si accetti di vedere la caratterizzazione e le tracce di questo concetto al di là del mero ricorso e della mera presenza dell'espressione, ma sì pendolo vedere in controluce/in filigrana dietro l'inevitabile eterogeneità dei testi. Cerchiamo di dar ragione di questa ermeneutica a partire dai testi stessi e, in particolare, dal testo tubinghese del 1793.

2. Il testo tubinghese del 1793

Come già accennato in precedenza, quello che andiamo a rileggere e commentare è il testo più lungo e articolato a nostra disposizione che, forse per questo, venne considerato dal Nohl come frammento-chiave che apre “il” e “al” testo della sua edizione.

Ciò che in esso si fa “criterio di giudizio” dei modi di comprensione e attuazione della religione esistente (*traditio* riformata e cattolica)¹⁸ e, in-

wir im Falle Platons eigentlich benötigen würden, ohne sie noch erlangen können» (D. HENRICH, *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, Frankfurt am Main 2010, 42).

¹⁸ In una nota del *Tagebuch* che Hegel tenne ai tempi del *Gymnasium* di Stoccarda è riportato il “resoconto” di una predica domenicale che risale al 26 giugno del 1785 nella quale ricorda la riforma in senso protestante del Württemberg, la sua regione d’origine: «In der Morgenkirch predigte Herr Stifts-prediger Rieger, er verlaß die Ausburgische Confession, und zwar zuerst den Eingang in diesselbe; dann wurde gepredigt. Wenn ich auch sonst nichts behalten hätte, so wäre doch meine Historische Kenntniß vermert worden. Ich lernte nemlich, daß den 25 Juni 1530 die Augspurgische Confession überreicht wurde, daß Anno 1535 den 2ten Februar Wirtemberg reformirt wurde, und daß Anno 1599 durch den Prager Vertrag die evangelische Religion bestätigt wurde» [*Hegels Tagebuch (1785-1787)* in *Gesammelte Werke*, vol. I: *Frühe Schriften*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1989, 3]. Dunque, Hegel crescere e matura in un ambiente religioso-teologico fondamentalmente luterano, fatto di cui egli matura una forte consapevolezza che sarà centrale soprattutto nella sua lettura della *Weltgeschichte* negli anni della maturità. Per Una valutazione della presenza del protestantesimo nell’evoluzione della filosofia hegeliana cfr. F.M. CACCIATORE, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Soveria Mannelli 2003.

Tuttavia, in alcune note del diario Hegel si mostra molto interessato alla *traditio romana* del cristianesimo, e in special modo al suo *culto*, fatto rintracciabile anche in molta parte del roman-

sieme, di riorientamento e configurazione di una religione possibile è la *Bestimmung* della natura umana. La sua determinazione-finalizzazione – secondo il felice duplice senso della parola tedesca – è tale agli occhi di Hegel che è la sensibilità¹⁹ la facoltà propria dell'uomo in rapporto alla religione soprattutto perché propria anche dell'uomo in rapporto alla morale. Nel legame instaurato tra queste due istanze, Hegel sembra aver già assunto la lezione della sua formazione illuministica che, pur differente nelle sue fisionomie, converge in larga misura su un “ricentramento etico” della religione che ha come contenuto il versante delle pratiche e come forma quello del “sentimento dell'umanità concretato/inverato” in quelle pratiche²⁰.

I temi che di questa lezione Hegel riprende e ridiscute sono due, il primo legato al ruolo della sensibilità nella genesi della morale – e da ciò la necessità di una religione pensata e vissuta come religione soggettiva e pubblico-popolare – e il secondo riguardante il tipo di pedagogia adeguata

ticismo letterario. Così annota il 21 agosto 1785: «*Interfui hodie Catholicorum iterum sacris. Major interpretatus est Catechismum, quae quidem expositio, et venerabili interpretis eruditione, et maxima perspicuitate mire mihi placuit. Ante meridiem recens cooptatus arcessitusque rei divinae minister publicam habuit de virtute oratione, cui quidem me non adfuisse valde poenituit.*» [Hegels *Tagebuch* (1785-1787), op. cit., 16]. Si tenga presente che «*Exercendi styli et roboris acquirenti causa*», dalla notazione di venerdì 29 luglio 1785 fino a quella del 21 febbraio 1786 il *Tagebuch* è scritto in latino]. Il giovanile interesse per la tradizione romana del Cristianesimo maturò, poi, a seguito di ulteriori studi e approfondimenti.

¹⁹ Nel testo tedesco si nota una oscillazione tra *Sinnlichkeit* e *Empfindlichkeit*, ma senza rilevanti distinzioni nella denotazione.

²⁰ Quando si affrontano questi temi legati al ricentramento etico della religione nella *Frühneuzeit* non bisogna mai dimenticare lo *sfondo storico tragico* che ha “obbligato” tale ripensamento, ovvero le involuzioni politiche del progetto di riforma luterano e le guerre di religione del XVI secolo: arginare il carattere potenzialmente violento della religione voleva dire evocare e invocare un *principio meta-etico e meta-religioso* da cui giudicare e riprospettivizzare il fatto religioso. Non stupisce il fatto che, tra i primi, fu quello della *tolleranza* ad essere messo in circolo nelle pubblicazioni in merito, basti pensare al cap. 20 del *Tractatus* di Spinoza del 1670, all'*Epistola sulla tolleranza* di Locke del 1689, al *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire del 1763 e a buona parte degli scritti dell'Illuminismo più moderato in materia di religione. Cercando più indietro si dovrebbe cercare la *protologia di questo principio-tolleranza* della modernità nel XIV secolo, in testi diversissimi come il *De Imperatorum et Pontificum Potestate* di Ockham o come la novella dei tre anelli nelle pagine del *Decamerone* di Boccaccio, ripresa, poi, da Lessing nel suo *Nathan*. Si tratta degli inizi di quello sguardo *xenologico* sulla religione e di riflessione su di essa all'insegna di concetti quali *libertà di coscienza, diritto alla libera confessione etc...* che giunge fino alla *forma* attuale del dibattito su un *ethos religioso condiviso* e all'attuale prassi ecumenica e interreligiosa.

ta alla crescita del sentimento morale-religioso – e da ciò il ripensamento dell’ideale illuministico dell’*Auflärung des Volks* sotto le istanze del carattere sapienziale dell’esperienza, in generale, e del vissuto religioso, in particolare. Cerchiamo di sviluppare questi due punti-cardine del testo.

2.1 Sinnlichkeit und Verstand. Subjective und objective Religion

L’eco della voce del pedagogo Rousseau e del capitolo IV del suo *Emile ou De l’éducation*²¹; la *vox* – più “viva” – di un altro pedagogo – meno conosciuto, ma non meno importante nella genesi” del pensiero del giovane Hegel – fondatore del *Philantropinum* di Dessau, Giovanni Bernardo Basedow²²; la *vox* – questa sì, “vivissima” – del teologo e pedagogo Joachim Heinrich von Campe²³: queste ed altre voci – Schiller con Kant *in primis* – sono lo sfondo della caratterizzazione hegeliana della natura umana²⁴.

Per Hegel, la natura pre-dispone/dispone/espone il senso umano – là dove rimanga incorrotto – al *pathos* e all’*ethos* della religione nella misura in cui questo *pathos* ed *ethos* trova la sua verità nella azione. Essa è

²¹ Vista la dimestichezza che la storiografia su Rousseau e quella sulla filosofia dell’Illuminismo ha con questo testo, ci permettiamo solo di rinviarvi. Nel contesto più ampio dell’itinerario educativo dell’orfanello Emile, si ricordi della svolta che inizia con la descrizione dell’insorgere delle passioni coi quindici anni e che trova il suo orientamento nel *sentimento morale* suscitato dalla lettura degli storici: è proprio tale sentimento morale che – *significativamente* – precede e accompagna la nascita, coi diciotto anni, di quello religioso. Rimandiamo, inoltre, alla ben nota *Profession de foi du vicaire savoyard* contenuto nel *Libro IV* dell’*Emile*. Cfr. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell’educazione*, Milano 2007¹⁰, 344-430.

²² Di questa figura si può leggere in A. PIAZZI, *L’educazione filantropica nella dottrina e nell’opera di G. B. Basedow*, Milano 1920. Sulla filantropismo tedesco cfr. A. PINLOCHE, *Geschichte del Philantropismus*, Leipzig 1896, testo di non immediata reperibilità ma di grande importanza per la ricostruzione di questo fermento socio-culturale.

²³ In una annotazione del *Tagebuch* si legge del (commovente) rendiconto di acquisti di libri da parte dello scolaretto Hegel per la sua “biblioteca” di alcuni volumi, tra i quali spicca un’opera di Campe: «*Aucta etiam est interea Bibliotheca mea libris aliquot. Emi enim jam dudum [...] 4) Theophronem Campei vernaculo idiomate viginti et sex crucigeris.*» [Hegels *Tagebuch* (1785-1787), op. cit., 18. Il riferimento ai *sex crucigeris* è un riferimento ai sei *kreuzer*, la moneta del tempo]. Sulla figura di Campe cfr. K. LÖTZE, *Joachim Heinrich von Campe als Pädagog*, Leipzig 1890; T. LEYSER, *Joachim Heinrich von Campe*, Braunschweig 1896², 2 voll.; S. ORGELDINGER, *Standardisierung und Purismus bei Joachim Heinrich von Campe*, Berlin 1999.

²⁴ Cfr. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, op. cit., 44-51.

sì – kantianamente – legata alla conoscenza del dovere e alla sua pura realizzazione ma è anche – oltre e contro Kant – tutto quell’insieme di concrezioni minori legate alla spontaneità delle realizzazioni pratiche del sentire religioso (feste, culto, modi di pregare etc.)²⁵. Nel tentativo di ricostruire la genesi dell’azione umana è indubbio per Hegel che l’*istanza maggioritaria/Hauptelement* sia la sensibilità, anche se, ammette Hegel, sul piano degli effetti non si riuscirebbe a distinguere se il motivo della volontà sia l’impulso alla felicità o una legge della ragione²⁶. Tuttavia, le pretese della ragione sull’umanità trovano legittimità solo nel cuore riempito e, d’altra parte, le genie e schiere di uomini moralmente incorrotti, saggi e senza colpa appartengono al dominio della bella fantasia produttrice di seducenti descrizioni:

«La sublime pretesa della ragione sull’umanità, la cui legittimità così spesso riconosciamo con tutto il cuore quando questo ne è riempito (*erfüllt ist*), e le seducenti descrizioni (*anziehende Beschreibungen*) che una pura bella fantasia (*schöne Phantasie*) ha fatto di uomini senza colpa e saggi, non dovrebbe mai dominarci tanto da farci sperare di poter trovare molto di tutto ciò nel mondo reale, o da farci credere di vedere e cogliere nella realtà questa bella chimera (*schönes Luftbild*) [...] Non spaventiamoci dunque se dobbiamo credere di trovare che la sensibilità è l’elemento principale (*Hauptelement*) in ogni azione e sforzo umano [...] nella considerazione dell’uomo in generale e della sua vita, dobbiamo dare particolare considerazione alla sua sensibilità, alla sua dipendenza dalla natura esterna e interna, [...] alle inclinazioni sensibili e all’istinto cieco»²⁷.

Tale genealogia della morale non è, tuttavia, la costruzione di una opposizione tra sensibilità e ragione, ma di una loro articolazione al modo di un campo di forze in cui il vettore risultante è sempre frutto

²⁵ Hegel spesso caratterizza l’azione attraverso il campo semantico del verbo *Wirken*, “agire producendo un effetto”, da cui i termini *wirksam/Wirksamkeit*, “efficace/efficacia” e *wirklich, Wirklichkeit*, “reale/realtà”. L’ideale della *realità come effettualità/Wirklichkeit* – e non solo come *Realität*, calco tedesco del latino *res* – che risulterà di grande importanza per comprendere sia il passaggio dalla *Vernunft* al *Geist* nella *Phänomenologie des Geistes* e sia il *Fortgang* della realizzazione dello Spirito nella *Wissenschaft der Logik* trova in questi testi la sua prima apparizione.

²⁶ STG 32.

²⁷ *Ibidem*.

di una correlazione, pur nel riconoscimento di una forza che è e rimane principale²⁸.

D'altra parte, non bisogna neanche pensare che Hegel giudichi ogni movenza della sensibilità come di per sé positiva, ma, al contrario, mostra spesso la necessità di un suo ridimensionamento/incastonatura cui proprio la morale-religione concorre, là dove essa si riduce a *bloße Sinnlichkeit*: «In ogni uomo la natura ha messo un germe di quelle pure sensazioni che hanno origine dalla moralità, in ogni uomo ha posto un senso per la moralità, per fini più alti della mera sensibilità»²⁹. C'è una sorta di discernimento del e nel sentire che la religione contribuisce a realizzare e che innesca un circolo virtuoso della e nella religione stessa: la natura dispone la sensibilità per la morale e la religione coltiva questo *humus* purificandolo ed elevandolo, incentivando il positivo sentire ma evitandone le possibili degenerazioni e lasciando cadere quello negativo³⁰.

Una volta stabilita e caratterizzata in questi termini la *Bestimmung* della natura umana, Hegel deduce quale tipo di religione corrisponda a tale natura, così da portare a compimento quel profondo senso per cui essa è

²⁸ Hegel si avvale di due metafore che riportiamo perché indicative in tal senso: «Come il sole compenetra una vivanda, ma, se questa è ben preparata, non può mai mostrarsi in grumi pur partecipando il proprio sapore al tutto; oppure come la luce tutto compenetra, riempie, mostra il suo influsso su tutta la natura, ma non può manifestarsi come sostanza, pur dando agli oggetti a loro forma e presentandosi diversa in ognuno traendo dalle piante salubre aria, così le idee della ragione vivificano bensì l'intero tessuto dei sentimenti dell'uomo, a cui per il loro influsso l'agire si mostra in una luce propria, ma esse stesse raramente si mostrano nella loro essenza, benché il loro effetto compenetri tutto come una sottile materia, dando ad ogni inclinazione ed impulso una sua propria coloritura» (*Ibidem* 32-33).

²⁹ Ivi, 36.

³⁰ Afferma Hegel: «La religione dà dunque un nuovo e più alto slancio alla moralità ed ai suoi moventi, offre un nuovo e più forte argine contro il potere degli impulsi sensibili» (Ivi, 33). Spesso nel testo Hegel entra più nello specifico identificando questi sentimenti. Si consideri, ad esempio, il passo seguente: «[...] essa [la religione nel suo versante soggettivo] opera, per così dire, negativamente, nel lieto godimento delle gioie umane o nel compimento di fatti eminenti, nell'esercizio delle dolcissime virtù dell'amore per gli uomini. [...] Alla estrinsecazione di facoltà umane, del coraggio, cioè dell'umanità, come alla gioia, al piacere di vivere, appartiene la libertà dalla malvagia disposizione dell'anima all'invidia, appartiene l'innocenza, la coscienza pura; e la religione aiuta a promuovere queste due qualità. Così essa in tanto ha influsso in quanto l'innocenza ad essa collegata sa trovare il punto giusto, oltre il quale la letizia degenererebbe in dissolutezza, il coraggio e la risolutezza in violazione del diritto altrui» (Ivi, 37).

un “religare” più che un “relegere”, l’instaurazione di un legame/vincolo più che l’attenzione diligente al sacro. Nella costruzione di questo ideale dittico (natura umana-tipo di religione), Hegel sfrutta una distinzione mutuata da Fichte per la quale la religione consisterebbe di una *duplex facies*: la *facies* per la quale essa è religione oggettiva (*objektive Religion*), ovvero o conoscenza storica o scienza intorno a Dio – al modo di una teologia con forte caratterizzazione metafisica³¹ e la *facies* per la quale essa è religione soggettiva (*subjektive Religion*) in quanto «interessa il cuore ed ha influenza sui nostri sentimenti e sulla determinazione della nostra volontà»³².

³¹ Nelle parole di Hegel: «La religione oggettiva è “*fides quae creditur*”; intelletto e memoria sono le facoltà che operano nel suo ambito e che ricercano rielaborano, conservano le conoscenze, o anche credono. Della religione oggettiva possono anche far parte conoscenze di carattere pratico, ma solo come capitale morto. La religione oggettiva la si può ordinare in paragrafi, ridurre a sistema, esporre in un libro, presentare agli altri mediante discorsi» (*STG*, 34-35). Della citazione riportata si notino tre aspetti che andrebbero sviluppati più diffusamente: 1) Hegel propone una sorta di parallelismo tra le facoltà dell'uomo e il tipo di religione che da esse deriva: intelletto e memoria (che qui va intesa semplicemente come “memoria di una educazione ricevuta”) per la religione oggettiva; sensibilità, cuore (ovvero sentimenti *tout court*), fantasia e capacità immaginativa-mitopoietica per la religione soggettiva; 2) Hegel non intende porre questa distinzione in prospettiva di una alternativa, ma ne diserne il valore effettuale personale e sociale, basta pensare al fatto che anche intelletto e memoria sono facoltà che credono e, dunque, non è messo in discussione il loro essere latrici di verità; 3) L’idea di una articolazione in paragrafi, di una riduzione a sistema ed esposizione in libri testimoniano il senso per il Tutto che anima sin da ora il pensiero di Hegel. Tale riferimento andrebbe letto come preistoria delle riflessioni sul medesimo tema negli articoli jenesi, nonché delle riflessioni sulla *wahre Gestalt der Wahrheit* contenute nella *Phänomenologie des Geistes*.

³² *STG* 33. È lo stesso Hegel ad indicarne l’origine in un altro testo: «In quale misura è da apprezzarsi la religione? Come soggettiva o come oggettiva? soprattutto per quanto riguarda i sentimenti? La religione oggettiva è piuttosto teologia: v. FICHTE “Introduzione”. Fino a qual punto il ragionamento può immischiarvisi perché essa resti religione» (*Ibidem* 503). Il Nohl – che inserisce questo testo come primo nell’*Appendice* della sua edizione considerandolo, alla stregua di altri, una bozza preparatoria – identifica il rimando hegeliano a Fichte come rimando alle pagine introduttive dell’opera del 1792, il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, uscita anonima nell’aprile di quell’anno – anonima almeno nella tiratura di Lipsia, non così nelle copie del saggio vendute altrove dove già compariva il nome di Fichte come autore. Consideriamo questo testo come una delle tracce dell’entusiasmo verso Fichte che animava i giovani *Stifler* di Tübingen, entusiasmo che, in genere, viene fatto risalire alle opere della maturità fichtiana e del distacco da Kant – le opere in cui Fichte svelerebbero il senso vero della filosofia speculativa introducendo l’*unbedingter Grundatz* dell’*Ich=Ich* –, ma che in queste pagine del giovane Hegel è riferito alla *pars destruens* rappresentata dall’opera fichtiana nei confronti della *traditio recepta* della teologia accademica. Per dar ragione di questo *kairos* culturale kantiano-fichtiano vissuto negli anni di teologia

Nel discorso hegeliano è quest'ultimo aspetto della religione che maggiormente corrisponde alla natura dell'uomo e, quindi, risulta essere determinante ai fini della *effettualità/Wirchilichkeit* di un vissuto religioso. È evidente per Hegel la perfetta corrispondenza per cui «nell'uomo sensibile anche la religione è sensibile, e sensibili devono essere gli impulsi religiosi a ben agire, perché possano operare sulla sensibilità»³³. I tratti di un tale vissuto così “trasfigurato” in religione soggettiva sono quelli di un vissuto che oggi noi non esiteremmo a ricondurre alla categoria dell'*homo religiosus*:

«Quando di un uomo io dico “quello a religione”, ciò non significa che egli ha una vasta cultura religiosa, bensì che il suo cuore avverte gli atti, i miracoli, la vicinanza della divinità, che riconosce e vede Dio nella sua natura, nel destino degli uomini; si prostra dinanzi a lui, lo ringrazia e lo loda nei suoi atti, e nell'agire non solo considera se la sua azione è buona oppure è saggia, ma ha per movente – spesso il più forte – anche la considerazione che l'azione è gradita a Dio; infine, nella gioia o in un lieto evento, egli rivolge lo sguardo a Dio per ringraziarlo»³⁴.

Ciò che è valso per il rapporto di articolazione e non opposizione tra sensibilità-religione varrà anche per il rapporto religione oggettiva e religione soggettiva, anch'esso da leggere come rapporto di articolazione e non opposizione. In effetti, anche se alcuni passi e un certo tipo di aggettivazione e utilizzo di metafore potrebbero far pensare ad un esclusiva preferenza per la religione soggettiva³⁵, è facilmente dimostrabile come in

a Tübingen, citiamo una lettera di Hegel a Schelling del 1795: «Al pasticcio di cui mi scrivi, di cui posso perciò ben immaginare il modo d'argomentare, Fichte ha indubbiamente spalancato le porte con la sua *Critica di ogni rivelazione*. Lui stesso ne ha fatto un uso moderato; ma una volta che i suoi principi sono stati fermamente ammessi, non è più possibile porre alcun termine e argine alla logica teologica. [...] Sono convinto che solo mediante agitazioni e scosse continue da tutte le parti, alla fine è possibile sperare in un risultato di qualche importanza [...] Ripetiamoci spesso il tuo appello: “noi non vogliamo rimanere indietro” [Hegel a Schelling, in *Hegel. Epistolario*, P. MANGANARO (ed.), vol. I (1785-1808), 110].

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, 35.

³⁵ Sono passi che hanno anche una certa divertente e ironica coloritura. Ne citiamo alcuni: «[La religione soggettiva] è qualcosa di individuale, mentre la religione oggettiva è astrazione. L'una è il libro vivente della natura, il modo in cui ciascun essere vivente, le piante, gli insetti, le bestie, gli uccelli, vive la propria vita individuale soddisfa i propri bisogni, si accoppia,

realità il giovane Hegel – pur ribadendo continuamente il valore del versante soggettivo – non intende annullare il versante oggettivo. Questo si scorge nell’idea, presente nel testo, di una religione interamente soggettiva (*ganz subjektive Religion*), come composizione e correlazione funzionale dei due aspetti: «Di religione oggettiva io ne parlo solo in quanto essa è una componente della religione soggettiva»³⁶, afferma con risolutezza Hegel e – con altrettanta risolutezza – «Tutto converge nella religione soggettiva: essa ha un suo proprio vero valore»³⁷.

La legittimità e possibilità di questo rapporto va cercato in due prospettive sulla religione della coeva riflessione illuminista: quella aperta dalla seconda critica kantiana e quella che riflette sulla pretesa di valore e sulle possibilità di esistenza delle diverse religioni. Ci soffermiamo brevemente sulla prima, visto che sulla seconda si avrà qualcosa da dire più avanti.

Che Hegel conoscesse la *Kritik der praktischen Vernunft* pubblicata nel 1788 è fuori discussione perché fatto ben documentato – nella biografia di Hegel come anche nella “biografia” dello *Stift* di Tübinghen³⁸.

insomma fa quel che riguarda tutte le specie viventi; l’altra è il gabinetto del naturalista il quale dispone in ordine, secondo un unico fine [...] gli infiniti insetti uccisi, le piante seccate, le bestie imbalsamate o conservate nell’alcool [...]» (*Ibidem*). «L’intelletto umano trova lusigniero considerare sua opera il grande e alto edificio della conoscenza di Dio, dei doveri umani e della natura. [...] Chi copia soltanto questa costruzione generale, chi da essa raccoglie solo per sé, chi non costruisce in sé e da sé una sua propria casetta per la sua abitazione, con tetto e pareti, dove stare del tutto a proprio agio, [...] questi è un pedante che non ha vissuto la sua propria vita. Chi, su quella grande casa soltanto, si costruisce un palazzo, ci vive come Luigi XIV in Versailles: egli conosceva appena tutte le stanze della sua proprietà e occupava solo un piccolo gabinetto [...]» (Ivi, 46).

³⁶ Ivi, 37.

³⁷ Ivi, 36.

³⁸ Citiamo a titolo documentario una lettera di Schelling a Hegel, scritta proprio da Tübingen la sera dell’Epifania 1795 che testimonia, da un lato, come Kant venisse letto e discusso da parte dei teologi dello *Stift* ma, dall’altro, come – agli occhi dei giovani studenti – questo vento di novità fosse già spento proprio perché Kant era rimasto *non superato* (cosa che vedranno realizzata in Fichte): «Ci aspettavamo tutto dalla filosofia e credevamo che la scossa che essa aveva impresso anche sugli spiriti di Tübingen non si sarebbe attutita così presto. Purtroppo è così! Lo spirito filosofico ha già raggiunto il suo meridiano [...] Certo vi è già una grande schiera di kantiani – dalla bocca di fanciulli e di poppanti la filosofia si è ammantata di lode – ma dopo molti sforzi i nostri filosofi hanno finalmente scoperto fino a che punto si può procedere con questa scienza [...] essi hanno estratto alcuni ingredienti del sistema kantiano (della superficie s’intende),

Che Hegel abbia accolto temi, suggestioni e motivi della prospettiva kantiana ce lo dicono molti passi. Esplicito in tal senso è questo passaggio:

«Le conoscenze intorno a Dio e l'immortalità le includo nella religione solo nella misura in cui lo richiedono le "esigenze della ragion pratica", e ciò che sta con essa in una connessione molto evidente. Senza escludere pure più precisi chiarimenti sulle particolari disposizioni di Dio per il meglio degli uomini»³⁹.

Dunque se una esclusività nella *duplex facies* della religione va mantenuta essa non riguarda solo la religione soggettiva, ma anche quella oggettiva nella misura in cui – all'interno di essa – si può disporre di temi e motivi atti ad essere integrati in quella soggettiva. Essi sono quelli kantiani (sommo bene, santità, immortalità/eternità, esistenza stessa di Dio come garante della sola felicità pensabile e praticabile etc...) e altri, non meglio definiti (e definibili), sulla *philanthropia divina* e le sue rappresentazioni⁴⁰.

È nel *pathos* e nell'*ethos* di una religione così caratterizzata che Hegel può far convenire in adunanza festosa Socrate che prima di morire offre un Gallo ad Esculapio, la peccatrice di Lc 7, Nathan l'ebreo e Federico II – non invitati per assenza dell'abito (etico) della festa il «buon Gellert» e il (moralissimo!) Tertulliano.

da cui ora tamque ex machina vengono apprestati intorno a *quemconque locum theologicum*, dcotti filosofici tanto vigorosi che la teologia che già incominciava a intisichire, presto si leverà più sana e più forte che mai. Tutti i possibili dogmi sono ora già qualificati come postulati della ragione pratica, e dove le dimostrazioni storico-teoretiche non si rivelano più bastevoli, lì la ragione pratica (tubinghese) recide il nodo. È un diletto assistere al trionfo di questi eroi filosofici. [...] O i grandi kantiani che ora sono dappertutto!» (*Schelling a Hegel*, in *Epistolario*, op. cit., 106-107).

³⁹ STG 37. Per quanto riguarda Kant si legga anche questo passo: «Se la teologia è affare dell'intelletto e della memoria [...] e la religione è affare del cuore, suscitante interesse per un bisogno della ragione pratica, è allora di per sé chiaro che diverse sono le facoltà dell'anima che operano nella religione e teologia, come diversa è la preparazione dell'animo richiesta in esse. Per poter sperare il sommo bene, di cui ci è imposto come dovere realizzare una componente, divenga completamente reale, la ragione pratica esige fede nella divinità, nell'immortalità» (Ivi, 38).

⁴⁰ Cfr. M. FUJITA, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 26, Bonn 1985, 17-33.

2.2 Volksreligion und Christentum

Quando Hegel pensa l'ideale di una *ganz subjective Religion* come un ideale che esce dalla sfera del privato e incontra la sfera pubblica, incontriamo nel testo riferimenti più puntuali al concetto di *religione popolare/Volksreligion*⁴¹. L'esigenza di essa si fa sentire là dove la fantasia e il cuore necessitano di trovare una più precisa direzione/incastonatura/prospettiva per evitare degenerazioni:

«L'uomo è cosa tanto multilaterale (*vielseitiges Ding*) che di lui tutto si può fare; il tessuto dei suoi sentimenti, così variamente intrecciato, ha tanti capi che vi si può legare ogni cosa, in una maniera o nell'altra. Perciò esso è stato capace della più stolta superstizione (*törischer Aberglaube*), della più grave servitù gerarchica e politica (*hierarchiche und politiche Sklaverei*). È compito precipuo della religione popolare l'intrecciare in un nobile legame quei bei fili della natura in modo a questa conforme».

Una volta posta l'esigenza di un tale modo di pensare e praticare la religione, nasce il problema di una sua effettiva realizzazione. Per rispondere a tale questione, il testo hegeliano presenta uno “schema programmatico” che ci sembra opportuno riportare:

«Come deve essere la religione popolare? (Religione popolare qui è considerata in senso oggettivo).

- a) In rapporto alle dottrine oggettive.
- b) In rapporto alle ceremonie.

⁴¹ Nel testo accanto a quest'ultima, si trova anche l'espressione *religione pubblica (öffentliche Religion)*, ma non vi è dubbio che Hegel prediliga la prima. Il lettore potrà rendersi conto della sostanziale uguaglianza del loro valore confrontando la seguente definizione con quanto andremo dicendo sulla religione popolare: «Quando si parla di religione pubblica si intende con ciò parlare dei concetti di Dio e di immortalità, e di quel che è con essi in relazione, nella misura in cui costituiscono le convinzioni di un popolo ed hanno influenza sul suo modo di agire e di pensare; ne fanno inoltre parte i mezzi con cui queste idee sono insegnate al popolo e sono fatte penetrare nel cuore. Conseguenza di ciò non è solo l'immediato: "Io non rubo, perché me lo vieta Dio", ma devono particolarmente esser tenuti le conseguenze più indirette, che spesso vanno apprezzate al massimo. Esse consistono, principalmente, nell'elevazione e nobilitazione dello spirito di una nazione, per cui il sentimento della sua dignità, così sovente sopito, viene risvegliato nella sua anima; ed allora il popolo non si umilia e non si lascia umiliare; e non solo si sente come "tale", ma si aggiungono al quadro delicate tinte di umanità e di bontà» (STG 33-34).

- A) I. Le sue dottrine devono essere fondate sulla ragione universale.
II. Fantasia, cuore e sensibilità non devono risultare vuote.
III. Essa deve essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni della vita, e le azioni pubbliche della vita statale.

B) Che cosa deve essa evitare?

La fede feticistica, in cui rientra particolarmente anche quella frequente nella nostra epoca ricca di chiacchiere, il credere cioè di aver soddisfatto l'esigenza della ragione con tirate sull'illuminamento ecc..., e mentre si afferma di essere per sempre stufi di dottrine dommatiche, meno ci si cura di migliorare in qualche modo noi e gli altri»⁴²

Volksreligion ist hier objektiv genommen: Hegel intende considerare il “versante oggettivo” di una religione popolare, presupponendo che quello soggettivo sia stato già trattato e che coincida, dunque, con la religione soggettiva di cui ha parlato in precedenza. A sua volta l’oggettività di una religione coincide con le “dottrine oggettive” (*objektive Lehren*) e le “cerimonie” (*Zeremonien*) che ne sono gli aspetti essenziali. Configurare una religione popolare vorrà dire per Hegel orientare e ordinare questi aspetti al senso complessivo di una religione *ganz subjetiv*. Cerchiamo di sviluppare il punto A dello schema.

Il problema delle dottrine è posto come problema della “obbligazione” verso di esse. Ciò avviene, per Hegel sia per l’autorevolezza della Rivelazione divina e sia per l’autorizzazione della ragione umana: *göttliche Offenbarung* e *allgemeine Vernunft* concorrono ambedue a forgiare il carattere necessitante delle dottrine. Non stupisce, per quanto sinora detto, che il problema delle dottrine coincida con quello della loro obbligazione, stupisce piuttosto la polarità – quasi il giudizio negativo – con cui Hegel le presenta. Se da un lato, infatti, per Hegel è chiaro che le dottrine attirano la «benevolenza divina», promettono «conoscenze superiori» e «schiariimenti più precisi su oggetti irraggiungibili», dall’altro, è altrettanto evidente per Hegel come esse diventino ben presto «oggetto dell’assalto di uomini di pensiero e oggetto di controversia»⁴³ e come esse, in fondo, di-

⁴² Ivi, 50-51.

⁴³ *Ibidem*.

mostrino la loro “ineffettualità” in ordine all’azione per via del “carattere innaturale” (*unnatürlich*) con cui si legano alla sfera della sensibilità. In effetti, le qualità che rende le dottrine adatte al momento pratico e, dunque, integrabili in una religione popolare, sono quelle della semplicità e umanità. Per Hegel, non solo non basta il carattere di universalità delle dottrine in quanto connesse alla ragione comune, ma risulta oltremodo controproducente l’eventuale “barocchismo dell’erudizione” con cui una dottrina può essere presentata. Al contrario, le dottrine universali nel loro carattere razione ma semplici

«[...] proprio per questa loro peculiarità [...] molta più forza ed impressione eserciteranno sull’animo, sulla determinazione della volontà ad agire e, così concentrate, molto più influsso, molta maggior parte avranno nella formazione di uno spirito popolare»⁴⁴.

Allo stesso modo il carattere umano delle dottrine – «richiesta grave e difficile» per una dottrina – deve essere tale «da essere commisurato all’incivilimento spirituale e al grado di moralità in cui si trova un popolo»⁴⁵.

La seconda esigenza di una religione popolare riguarda il rapporto tra la fantasia come espressione della sensibilità umana e le rappresentazioni della religione, un tema che conduce Hegel alla necessità di pensare o ri-pensare la mitologia nell’economia di una religione polare⁴⁶. La frequentazione della letteratura greca e romana già negli anni del *Gymnasium* di Stuttgart, ha messo in contatto Hegel con il carattere *poetico-popolare/estetico/kairologico* della religione antica tanto da convincerlo che esso concorra alla determinazione dell’essenza di una religione. D’altra parte, Hegel si rende conto che questo aspetto entri immediatamente in conflitto con il carattere storico della religione cristiana le cui dottrine «sono in massima parte legate a fatti storici, o esposte per mezzo di essi, ed il palcoscenico è posto sulla terra anche quando non vi hanno agito semplici uomini»⁴⁷. Il correttivo cristiano dell’insopprimibile elemento della storicità e delle sue esigenze, ha come primo effetto quello di «impedire alla fantasia avventurose licenze» rimandandola

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Per questo tema rimandiamo all’importante studio di H.O. ROBSTOCK, *Hegels Auffassung des Myths in seinen Frühschriften*, Freiburg i. Br. 1971.

⁴⁷ STG 54.

al teatro della storia, ma resta francamente oscuro – visto il carattere troppo conciso del testo – il modo con cui tutto ciò si realizzi proprio attraverso il ricorso al mito, così come oscuro rimane il riferimento a quegli spazi di libertà che il palcoscenico della storia concederebbe alla fantasia e alle sue movenze. L'intenzione – del tutto generale – di Hegel è quella di pensare ad una “mitologia cristiana” capace, da un lato, di non decurtare la fantasia come istanza della sensibilità e, quindi, della religione che anche su di essa si plasma, dall'altro, quella di unire all'amore per le “belle parole” quella per le “belle immagini” di cui la fantasia potrebbe nutrirsi e aprirsi così una “via bella” alla religione cristiana⁴⁸.

Terza ed ultima esigenza di una religione popolare in rapporto alle dottrine è che essa «deve essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni della vita, e le azioni pubbliche della vita statale»⁴⁹. Hegel, dunque, intende sottolineare la necessità – nell'ambito di una religione compresa come religione popolare – di una armonia tra la totalità dei sentimenti e dei fatti della vita e una religione pensata come motivo, invito e istanza amichevole di elevazione dell'umano. Partendo dalla constatazione che il fatto religioso è di per sé un fattore che tende a compenetrare di sé tutti gli aspetti della vita di un popolo – e, in questo, attinge soprattutto alla religiosità greca dove «tutto, perfino le sfrenatezze delle baccanti, era consacrato a un dio»⁵⁰ – Hegel stigmatizza ogni separazione tra vita e religione e, per converso, ne esalta il legame:

«Non appena si verifica una scissura (*Scheidewanz*) tra vita e dottrina, oppure soltanto una separazione (*Trennung*) o un ampio allontanamento re-

⁴⁸ Riportiamo l'intero passo: «Anche la più pura religione razionale viene ad avere un corpo nell'anima degli uomini ed ancora più in quella del popolo. Sarebbe bene perciò, per impedire alla fantasia avventurose licenze, legare alla religione stessa dei miti, per mostrare almeno alla fantasia una via bella, che essa può cospargere di fiori. Le dottrine della religione cristiana sono in massima parte legate a fatti storici, o esposte per mezzo di essi, ed il palcoscenico è posto sulla terra anche quando non vi hanno agito semplici uomini: alla fantasia viene dunque qui presentata una meta ben precisa, pur essendoci ancora un gran numero di punti in cui si apre ad essa la possibilità di muoversi liberamente. E qui essa, quando è intinta di nero fiele, può dipingersi un mondo terribile, ma cade d'altro canto facilmente nel puerile poiché ciò che è veramente amabile, i bei colori della sensibilità, è escluso dallo spirito della nostra religione, e in noi in generale siamo troppo razionali e amanti delle parole per amare delle belle immagini» (*Ibidem*).

⁴⁹ Ivi, 50.

⁵⁰ Ivi, 57.

ciproco (*weite Entfernung bieder voneinander*), sorge il sospetto che la forma della religione difetti in qualcosa [...] Essa deve comportarsi amichevolmente (*freundlich*) nelle sue occupazioni e nelle più serie circostanze della vita, come nelle sue feste e nelle sue gioie; ma non così da sembrare di imporsi o di essere una pedante istitutrice, bensì da essere guida (*Anführerin*) e animatrice (*Ermunterin*)»⁵¹.

Tale funzione deve informare di sé anche il rapporto tra le dottrine della religione e l'agire politico, che è la seconda necessità posta da Hegel perché una religione popolare possa essere pensata e realizzata. Infatti, poiché essa contribuisce a promuovere e mantenere nello spirito di un popolo le disposizioni ai nobili sentimenti, essa, là dove produce il sentimento per la cittadinanza “terrestre”, produce pari tempo il senso per la libertà che sta a fondamento della società civile e delle forme statutarie – almeno negli echi ideali che venivano dai fermenti rivoluzionari francesi⁵². Per que-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Occorrerebbe più diffusamente mettere in luce l'importanza del tema della libertà in rapporto alla storia delle vicende sociali e politiche del Württemberg: il dispotismo ducale – che pure aveva acconsentito ad alcune piccole limitazioni costituzionali –, il dissidio tra l'oligarchia terriera e le pretese del regnante mitigato con un accordo nel 1770 – che, comunque, gettò la regione in una situazione di *stasis* –, l'apertura, sempre in quegli anni, ad una forma di dispotismo illuminato sull'esempio di quello promosso da Federico II in Prussia. Tutti questi contesti illuminerebbero meglio tutto il senso della problematica politica del giovane Hegel. Per una storia del Württemberg rimandiamo al noto testo ottocentesco K. PFAFF, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Württemberg*, Stuttgart 1839, 82 ss.

Il senso per la libertà del giovane Hegel è *cum sed etiam contra* la *koinè* illuministica. Lo ha capito bene W. Pannenberg nella sua ermeneutica di questi primi scritti, ermeneutica legata al contesto più ampio del progetto di emancipazione politica e culturale dell'uomo moderno (e delle sue contraddizioni): «[Hegel] concentrò il proprio interesse sulla tematica religiosa perché era convinto che non si potesse da questa prescindere nell soluzione dei problemi che travagliano la società moderna. Ben presto indirizzerà la sua attenzione verso la nuova mentalità [illuministica]. Ma la profonda conoscenza di tale fenomeno non gli consentì di condividere le posizioni radicali dell'Illuminismo francese, secondo cui lo stacco dal cristianesimo tradizionale doveva essere valutato come una emancipazione, una liberazione dell'uomo. Già nelle annotazioni, che Nohl pubblicherà sotto il titolo *Volkreligion und Christentum*, dimostrava di aver capito che il problema della società stessa era un problema di ordine religioso. È inutile quindi, quando si interpretano gli scritti giovanili di Hegel, contrapporre l'interesse socio-politico a quello religioso, o viceversa. La tematica tessa dell'emancipazione politica, colta nel suo nucleo, è una tematica di tipo religioso» (W. PANNEBERG, *Il cristianesimo nella filosofia di Hegel*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 445-549).

sto «spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente, né in rapporto al loro reciproco influsso né in rapporto alla loro natura»⁵³, compiendosi così la circolarità tra senso umano per la libertà, religione e prassi dei rapporti politici. Solo così la moralità è anche eticità (e su di essa si fonda) e la legalità entra a far parte del tessuto dei sentimenti umani fuggendo il rischio dell'estrinsecità⁵⁴.

Infine – e siamo al punto B dello schema programmatico –, Hegel traccia le linee di configurazione di una religione popolare in rapporto alle ceremonie⁵⁵. Va preliminarmente detto che Hegel pone una distinzione importante nel modo di considerare i riti (battesimo, santa cena etc...): se essi sono prescritti come doveri il cui esercizio ha come fine l'innalzamento del livello morale, essi vanno considerati come “pratiche essenziali” (*wesentliche Gebräuche*), mentre se essi sono considerati come mezzi il cui effetto deve essere il risvegliare la sensibilità, essi vanno considerate come ceremonie (*Zeremonien*)⁵⁶. Ambedue le prospettive dalle quali è possibile

⁵³ Ivi, 58.

⁵⁴ Rimandiamo al testo per il delizioso ritratto che Hegel fa del «genio dei popoli, [...] figlio della felicità, della libertà, [...] alunno della bella fantasia (*Genius der Völker, [...] Sohn des Glück, der Freiheit, [...] Zögling der schönen Phantasie*)», che ha come eredità paterna la fiducia nella sua fortuna e l'orgoglio delle sue gesta e come eredità materna l'educazione della stessa natura e l'armonia con i suoi umori e la cui nutrice lo ha nutrito con il latte dei buoni e puri sentimenti. In nota al testo tedesco è chiarito il senso dell'immagine: «Der Vater dieses Genius ist der Kronos, von dem er sein ganzes Leben in einiger Abhängigkeit bleibt (d[ie] Zeitumstände), seine Mutter die πολιτεία, die Verfassung, s[ei]ne Wehmutter, s[ei]ne Säugamme die Religion, die zu Gehilfen der Erziehung die schönen Künste, die Musik der körperlichen und geistigen Bewegungen annahm» (FS 42). Per la problematica generale si veda H. BUSCHE, *Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 31, Bonn 1987, 44-76.

⁵⁵ Il punto B nel testo non è trattato in una sezione a parte, come sembrerebbe suggerire lo schema, ma nell'ambito del punto A II.

⁵⁶ STG 54-55. Fanno parte delle *Zeremonien* anche tutti quegli atti che implicano la dimensione del sacrificio (*Opfer*), letto da un duplice punto di vista: «come sacrifici espiatori, come remissione, come commutazione delle temute punizioni fisiche o morali in pena pecuniaria, come un insinuarsi nella perduta grazia dell'Onnipotente, del dispensatore dei premi e delle punizioni», “pur con le riserve della ragione”, esso ha come effetto il risveglio del «sacro rispetto di fronte all'essere santo», della «prostrazione piena di umiltà», della «compenzione del cuore di fronte a Lui [a Dio]», della «fiducia per cui l'anima oppressa, anelante la pace, tende a quest'ancora»; inteso, invece, come *sacrificium laudis et gratiae* fondato sulla gratitudine e sulla benevolenza esso ha

leggere la ritualità, il culto e le pratiche devozionali ricadono nell'ambito dei fini di una religione popolare, a patto che quelle pratiche non siano connesse alla religione più che con lo spirito del popolo e in maniera tale che con spontaneità da esso sorgano: le ceremonie, così come le pratiche, nella misura in cui si liberano dal “meccanismo dell'esteriorità” si dispongono al loro fine essenziale, l'espressione del loro spirito⁵⁷.

Il riferimento alle «tirate sull'illuminamento» (*Tiraden über Aufklärung*) del punto B dello schema, ci rimanda ad una polemica che il giovane Hegel apre con l'ideale dell'*Aufklärung des Volks* di una parte dell'Illuminismo di stampo soprattutto francese e tedesco. A questa polemica dedichiamo il paragrafo conclusivo di questo scritto.

2.3 Un illuminamento non illuminato e la saggezza

Il *logos* del più intransigente illuminismo vive del *pathos* della lotta del *lumen* – non *lux!* – *rationis* sulle tenebre dell'ignoranza e della superstizione. Questa comprensione immediata dello spirito illuminista interessa anche, e soprattutto, la religione traducendosi nel comando a “illuminare il popolo”: *man kläre ein Volk auf!* Un programma culturale, dunque, ma anche pedagogico che ha di mira, come si è detto, i pregiudizi e gli errori popolari, frutti di quell'infanzia dell'umanità dei tempi antichi che a fatica conquista la moderna maggiore età. Ed è evidente, che in tutto questo processo è l’“intelletto” (*Verstand*) come capacità analitica e non discorsiva del pensiero ad essere lo strumento di questo processo.

Visto quanto abbiamo sinora detto, è facile intuire le riserve del giovane Hegel su questo progetto/programma, riserve che riguardano anzitutto la funzione stessa dell'intelletto, la cui attività è posta radicalmente nel segno della “polarità”, se non dell’“ambiguità”. Se da un lato, infatti, l'intelletto è lodato in quanto capace di chiarire principi⁵⁸, dall'altro esso è

come effetto di suscitare «il sentimento di un essere superiore all'uomo, la coscienza che di tutto egli va ringraziato e che tutto ciò che a lui si offre in innocenza egli non lo disdegna, la disposizione d'animo a invocarne il sostegno all'inizio di ogni impresa, a pensare in primo luogo a lui in ogni gioia, in ogni felicità ottenuta, a pensare alla Nemesi prima di ogni godimento toccato in sorte [...]» (Ivi, 55-56).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, 41.

colto nella sua non-assolutezza proprio rispetto alla sensibilità e al suo legame con le passioni:

«L'intelletto è un servitore che si regola compiacientemente secondo gli umori del suo padrone; esso sa escogitare motivi di giustificazione per ogni passione, per ogni impresa; è a preferenza al servizio dell'egoismo, che è sempre tanto sottile nel dare un bel colore agli errori commessi o da commettere, vantandosi spesso di essersi trovato una scusante così buona. L'illuminamento dell'intelletto rende sì più avveduti, ma non migliori»⁵⁹.

Aufklärung des Verstands macht zwar klüger, aber nicht besser, conclude Hegel. Perché, in effetti, il centro della critica hegeliana all'attività dell'intelletto va ricercata nell'incapacità dell'intelletto di mediare tra il "saputo" e il "fatto" o, nelle parole di Hegel, di rendere pratici i principi: *durch den Verstand werden die Grundsätze nie praktisch gemacht*. Abbiamo già parlato dell'importanza del momento della *effettualità/Wirklichkeit* nel pensiero di Hegel e, in particolare, nel contesto del testo tubinghese. Si tratta qui soltanto di cogliere una logica conseguenza: in quanto momento analitico e astrattivo, il procedere dell'intelletto è capace solo di orientare la prassi etica, non di realizzarla; eppure «l'uomo deve agire, operare, decidere da sè»⁶⁰ e questo è l'essenziale della vita personale e del popolo, il momento in cui la teologia dell'intelletto diventa la religione per la totalità della vita. Tale ponte, come si è detto, è realizzato dalla sensibilità e a questo passaggio lo stesso intelletto può concorrere nella misura esso stesso offre i suoi principi in una forma corrispondente alla stessa sensibilità: «le proposizioni più pure [dell'intelletto] siano semplificate e collocate in un involucro più sensibile, se devon essere comprese ed essere accettabili per la sensibilità»⁶¹.

Il progetto dell'illuminamento risulta, dunque, fallimentare nei suoi stessi presupposti, proprio perché non si cura del presupposto della *sinnliche Bestimmung* della natura umana. Questo non vuol dire, però, che non ci sia una componente positiva in questo progetto, poiché è pur vero che i pregiudizi popolari rimangono una realtà di fatto nelle dinamiche

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, 43.

della religione vissuta. Vi sono, infatti, pregiudizi nella forma di errori effettivi (*wirkliche Irrtümer*) e pregiudizi nella forma di verità effettive (*wirkliche Wahrheiten*): i primi sono quelli che si fondano «sulla sensibilità, sulla cieca aspettazione che segua un effetto che non è affatto in connessione con la causa da cui dovrebbe essere prodotto», ovvero quelli del magismo e della superstizione credulona che portano ad un *Fetischglauben*; i secondi, invece, sono quei pregiudizi che sono verità senza fondamento perché «riconosciute per fede e fiducia» e non «conosciute come tali dalla ragione»⁶². L'Illuminamento agisce in entrambi i casi e lo fa proprio attraverso l'intelletto: nel primo stabilendo il corretto concetto di causa e chiarendo «i termini medi degli effetti succedentesi»⁶³, nel secondo sviluppando l'intelligenza delle verità credute attraverso l'analisi del creduto.

Tuttavia, a ben leggere il testo hegeliano, si comprende come egli prediliga al concetto di illuminamento/*Aufklärung* quello di saggezza/*Weisheit* inteso come processo che unisce il momento “esperienziale” a quello più propriamente “riflessivo”:

«La saggezza non è scienza; è un'elevazione dell'anima che, con l'esperienza legata alla riflessione, si è innalzata oltre la dipendenza dalle opinioni e dalle impressioni della sensibilità, e necessariamente, è saggezza pratica e non semplicemente presunzione e millanteria [...]; essa [...] non parte *methodo mathematica* da concetti per giungere a ciò che ritiene verità passando attraverso una serie di sillogismi [...]. Non ha acquistato il proprio convincimento al mercato generale, dove si offre il sapere a chiunque paghi il prezzo giusto; essa non saprebbe neanche rifar i conti in tavola in moneta sonante in contanti, ma parla dalla pienezza del cuore»⁶⁴.

È in questo rapporto – fragile e forte insieme – tra sensibilità e razionalità che Hegel vede la piena praticabilità di qualsivoglia progetto di illuminamento del popolo nonché la piena verità di una religione polare.

⁶² Ivi, 42.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, 44.