

## INDICE

Avvertenza	XI
Introduzione	1

### Capitolo Primo

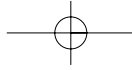
#### LA 'LOGICA' DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

1. Il «cominciamento» della filosofia della religione	27
2. Concetto di Dio e prova ontologica	36
3. Il ruolo de «Il concetto di religione»	45
4. Determinazioni logiche e momenti della religione	52
5. La sfera 'pratica' del culto	60

### Capitolo Secondo

#### NESSI TRA PROVA TELEOLOGICA E ONTOLOGICA

1. Questioni filologiche preliminari	67
2. Collocazione sistematica delle prove	70
3. Il concetto di vita	77
4. <i>Aufhebung</i> della prova teleologica in quella ontologica	88



### Capitolo Terzo

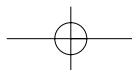
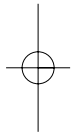
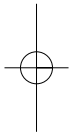
#### TRA PENSIERO E AZIONE: L'*ANDACHT*

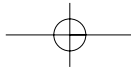
- |  |     |
|--|-----|
| 1. L'attività del culto                                      | 103 |
| 2. La fede   | 105 |
| 3. Natura e funzione dell' <i>Andacht</i>                    | 110 |
| 4. Il rapporto dell' <i>Andacht</i> con le prove e l'eticità | 118 |

### Capitolo Quarto

#### INTERSOGGETTIVITÀ E RELIGIONE

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Il principio dell'amore: relazione con l'altro da sé                               | 127 |
| 2. La funzione dell'arte rispetto alla religione                                      | 133 |
| 3. Il comune contenuto divino dell'arte romantica e della religione cristiana         | 142 |
| 4. La pittura cristiana come riproduzione sensibile della <i>Empfindung</i> religiosa | 149 |
| 5. La religione cristiana come religione della soggettività assoluta                  | 161 |





## Capitolo Quinto

### IL «LUOGO» DI DIO

- |  |     |
|--|-----|
| 1. La conoscibilità di Dio                       | 171 |
| 2. La storia divina                              | 172 |
| 3. Il «luogo» della manifestazione dello spirito | 183 |

## Capitolo Sesto

### LA DIALETTICA CRISTOLOGICA

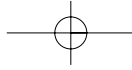
- |   |     |
|---|-----|
| 1. Determinazione del concetto di Dio: la morte del Cristo      | 191 |
| 2. Il male come scissione necessaria del sapersi dello spirito  | 200 |
| 3. Resurrezione dell'essenza divina come Spirito nella comunità | 207 |

## Capitolo Settimo

### L'ESISTENZA DELLA COMUNITÀ

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Presenza dello Spirito nella nascente comunità   | 215 |
| 2. L'eucaristia                                     | 222 |
| 3. Il sussistere della comunità come realtà vivente | 229 |

- |             |     |
|-------------|-----|
| Conclusioni | 237 |
|-------------|-----|



## Appendice

### UN ESEMPIO DELLA RECEZIONE DEL PENSIERO RELIGIOSO DI HEGEL: C.F. GÖSCHEL

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Il confronto con Strauss                        | 255 |
| 2. Il Cristo come <i>Urmensch</i> in Göschel       | 261 |
| 3. La critica hegeliana a Filone d'Alessandria     | 269 |
| 4. Limiti della cristologia speculativa di Göschel | 276 |

- |                    |     |
|--------------------|-----|
| Nota bibliografica | 281 |
| Indice dei nomi    | 307 |

## INTRODUZIONE

Se l'interpretazione non è semplice spiegazione della parola, bensì discussione del contenuto, spiegazione del senso, allora, essa deve introdurre propri pensieri nella parola che sta a fondamento

Hegel<sup>1</sup>

Durante l'insegnamento presso l'Università di Berlino Hegel riuscì, attraverso le sue lezioni, a diffondere il suo pensiero in Germania, dedicandosi a sviluppare discipline come la filosofia della religione, la filosofia della storia, la storia della filosofia e la filosofia dell'arte, che non avevano trovato una specifica ed ampia trattazione nelle opere a stampa. L'eredità lasciata da Hegel ai suoi studenti è costituita proprio da tale ampio insieme di lezioni che gli allievi, solo dopo la sua morte, si preoccuparono di pubblicare. L'intento generale degli allievi e curatori delle *Lezioni* era quello di mostrare la filosofia hegeliana come un sistema compiuto e perciò esente da incertezze e ripensamenti. Tali edizioni, pubblicate di volta in volta da diversi allievi, non erano, all'epoca, filologicamente accurate. Esse fondevano in una sorta di unico testo sia gli appunti degli uditori di differenti corsi dei diversi anni sia i manoscritti autografi hegeliani, come accadde per le *Lezioni sulla filosofia della religione*.

Nell'ultimo trentennio del secolo scorso un nuovo impulso alla conoscenza della struttura e del contenuto delle diverse lezioni sulle differenti discipline è stato dato dalla pubblicazione delle lezioni a cura sia di singoli studiosi, sia di un gruppo di ricercatori dello Hegel-Archiv di Bochum. Il lavoro di questi ultimi ha prodotto ben tredici volumi della serie *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, all'interno della quale hanno trovato spazio le diverse lezioni tenute da

---

<sup>1</sup> VPR, 1824, III, 39 (97).

Hegel nel periodo berlinese. Il lavoro promosso dai differenti curatori è stato condotto scrupolosamente basandosi su criteri filologici sicuramente più attendibili rispetto a quelli arbitrari utilizzati dagli allievi hegeliani. L'aver avuto a disposizione un materiale più vasto (maggiori versioni di uno stesso corso secondo gli appunti di diversi uditori), rispetto al materiale pervenuto nelle mani degli allievi immediatamente dopo la scomparsa di Hegel, ha fatto in modo che si dovesse tenere conto di numerose novità filologiche rinvenute intorno a queste lezioni; novità che hanno spinto i curatori e interpreti a ridisegnare in parte il panorama esegetico del pensiero di Hegel, in modo completamente diverso rispetto a quanto era stato tramandato attraverso le edizioni ottocentesche delle lezioni. In tal modo, grazie alla pubblicazione di nuove edizioni delle lezioni di Hegel, sono state dischiuse nuove prospettive interpretative degne di attenzione ed è stata abbandonata l'idea che le *Vorlesungen* in generale siano filologicamente meno autorevoli rispetto alle opere a stampa per poter individuare il pensiero di Hegel durante il periodo di insegnamento a Berlino. Lo studio delle diverse varianti dei corsi berlinesi ha consentito di porre in «termini nuovi» il rapporto tra le lezioni e le opere pubblicate da Hegel in particolare nel periodo berlinese<sup>2</sup>, mettendo in risalto, in alcuni casi, parti emblematiche di queste ultime. In aggiunta, le lezioni si sono rivelate persino più ricche rispetto ai testi a stampa, come è avvenuto, ad esempio, per le *Lezioni sulla filosofia della religione*, all'interno delle quali la trattazione della religione è decisamente più ampia e articolata se confrontata con quella ridotta sezione dell'*Enciclopedia* berlinese (§§ 564-571) in cui è tematizzata solo una parte della religione cristiana<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> P. ROSSI, *Premessa*, in *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1992, p. IX.

<sup>3</sup> Cfr. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 221-223.

Questo non significa, tuttavia, che tale rivalutazione delle lezioni avvenuta nel periodo conclusivo del secolo scorso abbia sottovalutato il limite generale relativo al modo in cui questi testi sono stati messi insieme. Si tratta, effettivamente, solo di una semplice trascrizione da parte di allievi della lezione hegeliana, il cui testo finale non è stato certamente rielaborato o rivisto dal maestro e in cui sono spesso presenti ripetizioni. Ciononostante, l'utilizzazione da parte degli interpreti del nuovo materiale emerso dalle lezioni ha consentito di rivolgere uno sguardo al 'laboratorio' di Hegel, ovvero ad un pensiero in via di formazione e soggetto talvolta a repentini mutamenti. Dallo studio della struttura e del contenuto di queste lezioni dei diversi anni di corso (1821, 1824, 1827, 1831) si evince: da un lato, un programma di carattere storico-fenomenologico, dato il differente sviluppo del contenuto di ognuno dei corsi, dovuto anche al mutato contesto storico con il quale Hegel si trovava, di volta in volta, ad interagire all'epoca (si pensi, per esempio, alla pubblicazione dell'opera *Der christliche Glaube* da parte di Schleiermacher nel 1821, rispetto alla quale Hegel reagì criticamente); dall'altro, un disegno di carattere sistematico, nonostante i diversi corsi siano disposti diacronicamente. In particolare, tale tentativo sistematico hegeliano è evidente soprattutto per la filosofia della religione, poiché essa è considerata come una disciplina filosofica, dedotta necessariamente dalle altre parti del sistema.

Il presente lavoro utilizza il materiale venuto alla luce alla fine del ventesimo secolo, in seguito alla pubblicazione delle lezioni sulla filosofia della religione, sulla filosofia dell'arte, sulla filosofia della storia e sulla storia della filosofia, mettendolo in relazione con altre opere di Hegel. Il fine della presente ricerca è evidenziare ciò che la storia, l'arte, la religione e la filosofia hanno in comune. Esse condividono, secondo il filosofo tedesco, il contenuto spirituale più alto: Dio. Tutte sono parte di un sapere filosofico e, in particolare, sono parti costitutive della filosofia dello spirito del quale, in modo differente, esprimono il contenuto. Si tratterà, allora, di tenere presente il generale contesto sistematico in cui si colloca

il problema specifico 'Dio', mostrando altresì i complessi rapporti che legano, nella filosofia dello spirito, reciprocamente ogni parte.

Il metodo con cui si è svolta l'indagine in tutti i capitoli di questa monografia è di carattere filosofico-teoretico e nulla ha a che vedere con un'impostazione prettamente teologica, volta a stabilire se le tesi formulate da Hegel intorno al cristianesimo contraddicano o meno le sue verità. La scelta, operata in questo lavoro, di iniziare dall'analisi della prima parte delle *Lezioni sulla filosofia della religione* e di dare importanza alla a quella sezione solitamente più trascurata dagli interpreti, scaturisce dalle sollecitazioni di Walter Jaeschke formulate nel 1983 in un lavoro uscito alla vigilia della pubblicazione dell'edizione delle lezioni da lui curata<sup>4</sup>. Un riesame di alcune questioni presenti nella prima parte di queste lezioni è stato possibile, in effetti, solo in seguito alla pubblicazione di questa meritevole edizione.

Il pregio dell'edizione delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, curata da Jaeschke, supera molti inconvenienti propri delle precedenti edizioni. Essa ha il generale merito di tornare al «formato originale» della lezione hegeliana, pubblicando separatamente e per la prima volta il manoscritto hegeliano ed i successivi appunti degli uditori relativi ai diversi corsi (*Jahrgangtexte*). Differenziando i corsi, secondo il diverso anno di appartenenza, l'edizione Jaeschke permette allo studioso di seguire la genesi e lo sviluppo delle tesi che Hegel andava sostenendo nel decennio compreso tra il 1821 e il 1831. Inoltre, grazie a tale edizione, è possibile confrontare il primo corso di filosofia della religione, attestato dal manoscritto autografo hegeliano, con i corsi degli anni successivi, documentati dai diversi appunti degli studenti, e rinvenire sia numerosi mutamenti nella struttura generale dei diversi corsi sia, nello specifico, i cambiamenti di contenuto. In particolare, la novità di detta edizione risiede anche

---

<sup>4</sup> Cfr. ID., *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, pp. 74-75.



nell'aver considerato le prime stesure del lavoro, redatte per la preparazione dei suoi corsi e raccolte in seguito in un plico (*Convolut*), come appartenenti ai corsi successivi a quello del 1821<sup>5</sup>. L'edizione curata da Jaeschke infine, pubblicando per la prima volta gli estratti degli appunti delle lezioni di David Friedrich Strauss, compilati sulla base di un quaderno di appunti di un altro studente, fornisce uno schema generale e sintetico sulla struttura dell'ultimo ciclo di lezioni estendendo il panorama delle lezioni sino al corso del 1831<sup>6</sup>.

L'intento di questa ricerca è mostrare come al concetto di religione corrisponda il concetto di Dio e come quest'ultimo, proprio in quanto spirito, esista nella comunità. Tale articolata tesi hegeliana sarà analizzata nel corso del lavoro insieme ad altri temi tra loro strettamente collegati, come, ad esempio, il concetto di amore, il quale, essendo rapporto con l'altro da sé, è sapersi nell'altro e costituisce, in qualche modo, il fondamento della *urchristliche Gemeinde*.

Come evoca il titolo stesso di questa ricerca, l'espressione più appropriata per indicare la specifica comunità religiosa delineata da Hegel è quella di *Gemeinde des Geistes* e non genericamente *geistige Gemeinde*<sup>7</sup>. Il motivo è che la *Gemeinde* è la comunità *dello* spirito almeno in un duplice significato. Da un lato, la religione cristiana prende corpo in essa solo come religione *dello* spirito, poiché il suo contenuto

---

<sup>5</sup> Cfr. ID., *Vorwort des Herausgebers*, in *VPR*, III, XXV-XXIX (46-50). Tali appunti e abbozzi hegeliani erano, invece, stati attribuiti al periodo di gestazione del corso del 1821 dal curatore di un'altra edizione del manoscritto, cfr. K.-H. ILTING, *Zur Edition*, in *RPh*, 744.

<sup>6</sup> Jaeschke è riuscito ad individuare altre parti del corso del 1831 utilizzando la prima edizione di queste *Lezioni* (M I), nella quale, per la prima volta, altri appunti di allievi furono pubblicati (cfr. W. JAESCHKE, *Vorwort des Herausgebers*, in *VPR*, III, LXXVI-LXXXVI (57-60). Resta in ogni caso il fatto che attualmente non si possiedono appunti di questo corso presi durante la lezione hegeliana.

<sup>7</sup> Il termine *Gemeinde des Geistes* è utilizzato proprio da Hegel in *VPR*, V, 1821, 78.

è la natura di Dio speculativamente inteso: lo spirito<sup>8</sup>. Intendere speculativamente Dio come spirito vuol dire concepirlo come un processo dialettico che culmina nella riunificazione degli opposti (uomo e Dio). Dall'altro, nello specifico, Dio in quanto spirito si sa nella comunità come la sua autocoscienza universale e, dunque, tale comunità può dirsi di pertinenza solo *dello* spirito. Ne consegue da questa tesi hegeliana che lo spirito costituisce la vita immanente della comunità e, per questo, solo in essa prende forma il vero e proprio «regno dello spirito». L'interrogativo di fondo, sottostante l'intera indagine, ha riguardato il come si sia venuta configurando questa *Gemeinde des Geistes* e attraverso quali argomentazioni Hegel sia riuscito a formulare una definizione della sua natura, data l'estrema ricchezza di tale nozione nella sua articolazione interna.

Se si assume però come punto di partenza e poi anche come conclusione – secondo quella circolarità dialettica tipica dell'argomentare hegeliano, che non è mera ripetizione o mero ritorno a ciò con il quale si era iniziato ma arricchimento del precedente contenuto – la tesi che la comunità è solo dello spirito, bisogna allora chiarire, in sede introduttiva, che cosa intenda Hegel per «spirito» e soprattutto come è stato interpretato nel corso di questa ricerca, data l'amplissima gamma di significati che questo termine riveste nella speculazione hegeliana in generale e nello specifico in queste *Lezioni sulla filosofia della religione*. Nella gran parte del lavoro, ad eccezione di alcune parti del quinto, sesto e dell'ultimo capitolo, si è inteso «spirito» (*Geist*) nella sua accezione cognitiva, la cui formulazione originaria risale alla *Fenomenologia*. È una dimensione essenzialmente gnoseologica che Hegel intende affermare, in cui Dio, essendo una totalità, è, in quanto spirito, l'intero processo cognitivo. Nella religione tale svolgimento ha inizio dal manifestarsi di

---

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, 76. Su questo tema si veda P.C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 184.

Dio attraverso l'altro da sé (il 'Figlio')<sup>9</sup> e nel culminare, alla fine del processo, nello stadio più concreto: l'unità universale riconciliata (la comunità). La caratteristica, quindi, fondamentale dello spirito è quella di essere un relazionarsi continuo rispetto a sé e rispetto all'altro da sé. È importante sottolineare come tale mediarsi dello spirito con sé debba essere inteso come relazionarsi razionale, la cui conseguenza è quella che Dio viene saputo nella religione.

Non esiste così, per Hegel, contrapposizione tra ragione e fede o tra filosofia e religione, perché il fine è conoscere Dio ed averne un concetto determinato e concreto. «Ciò che è per la ragione non è un mistero – sostiene Hegel – perché nella religione cristiana si sa»<sup>10</sup>. Per questo motivo, la religione è «manifesta» nel duplice significato di essere manifesta nel senso di non nascosta, appunto «religione disvelata» (*offenbare Religion*), e nell'accezione specifica che in essa lo spirito è diventato manifesto, essendosi manifestato nel e al mondo concretamente in un dato tempo e in un certo luogo attraverso l'altro da sé (il 'Figlio')<sup>11</sup>, il per sé dello spirito.

Se è vero che la nozione hegeliana di «spirito» si articola al suo interno secondo uno specifico concetto di «relazione», allora, ciò spiega perché la comunità è, a sua volta, costituita da un'intrinseca nozione di «relazione», che si duplica significativamente implicando sia relazioni tra credenti tra

---

<sup>9</sup> Sebbene Hegel utilizzi, talvolta, il termine «Figlio» alludendo al «Figlio di Dio», questo non è inteso come persona in riferimento al dogma trinitario cristiano. Hegel critica la concezione trinitaria che nomina i tre momenti con nomi tratti dalla composizione familiare. Per questo motivo, nel corso del lavoro il termine «Figlio» è sempre stato citato con 'Figlio', così come gli altri due membri della trinità, ad indicare che si tratta di una terminologia riferibile alla dogmatica cristiana trinitaria piuttosto che a Hegel.

<sup>10</sup> Cfr. *VPR*, 1824, V, 125.

<sup>11</sup> Cfr. *VPR*, 1824, III, 59 (116); 1827, III, 278-279 (320-321). Si veda, su questo tema, F. MENEGONI, *Il concetto di rivelazione nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, «Verifiche», XXX (2001), fasc. 3-4, pp. 199-226.

loro, sia la relazione per eccellenza tra la totalità dei credenti e Dio.

Trattando di «comunità» e di «spirito»<sup>12</sup>, è legittimo da parte dell'interprete interrogarsi, da un punto di vista teologico, se quel concetto hegeliano di «spirito» o «Spirito» debba essere inteso anche nel significato trinitario<sup>13</sup>. Le questioni con cui Hegel cerca di confrontarsi toccano tutta una serie di complessi problemi teologici relativi ad alcune verità del cristianesimo che ci si è dovuto esimere dall'affrontare con la dovuta profondità in questo lavoro, a causa sia della ricchezza delle argomentazioni hegeliane di elevato spessore teoretico, sia per la necessità di delimitare il più possibile il campo di indagine.

Nel capitolo quinto e sesto si è cercato di affrontare la tematica trinitaria, in generale, limitatamente ad alcuni passi specifici. Inoltre, nell'ultimo capitolo di questa ricerca si è solo accennato anche ad un'altra accezione di «Spirito», quella che nella dogmatica cristiana è considerata la terza persona della trinità divina (lo Spirito Santo). Tali accenni non debbono comunque essere considerati esaustivi dell'intera interpretazione hegeliana della tematica trinitaria<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Come è stato giustamente sostenuto, «il contenuto del cristianesimo come religione assoluta [...] è determinato dal rapporto *Geist/Gemeinde*, secondo un'articolazione di momenti che scandisce il ritmo speculativo del suo sviluppo» (cfr. F. BIASUTTI, *La religione*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza 1997, p. 271).

<sup>13</sup> La grafia utilizzata in questo lavoro per differenziare lo «spirito» nel suo significato cognitivo e lo «Spirito» in quello trinitario, ha rispettivamente fatto uso, di volta in volta, della minuscola o della maiuscola. Lo spirito assoluto, come è stato chiarito recentemente, non è, però, lo Spirito Santo della teologia cristiana trinitaria (cfr. J.-L. VIELLARD-BARON, *Religion*, in *Hegel Lexikon*, hrsg. v. P. Cobben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, p. 390).

<sup>14</sup> Su Hegel e la sua interpretazione del dogma trinitario la letteratura critica è sconfinata. Mi limito a rimandare ad un breve saggio di grande chiarezza espositiva elaborato da uno dei più rinomati studiosi sul tema cfr.

Richiamando il concetto di «comunità» e di «spirito» l'interrogativo non poteva non essere anche quello di cercare di comprendere se quello Spirito presente nella *Gemeinde* fosse anche inteso da Hegel, in riferimento ai passi neotestamentari<sup>15</sup>, come lo «Spirito Santo» (*heilige Geist*). Tale questione teologica interviene nella trattazione hegeliana della religione cristiana soprattutto laddove si affronta il tema della prassi della comunità nell'eucaristia e la conseguente presenza dello Spirito Santo nella comunità durante la pentecoste, vale a dire l'immanenza spirituale del Cristo risorto come Spirito nella comunità. La letteratura critica, assai vasta sul tema, ha mirato a stabilire di volta in volta se al concetto hegeliano di «spirito» corrisponda solo la terza persona della trinità divina (lo Spirito Santo) o se invece, come appare più probabile, sia da intendere nella sua dialettica trinitaria nel complesso e, dunque, si possa parlare di Spirito già a partire dal 'Padre'. Inoltre, gli interpreti hanno cercato di indagare se Dio come spirito, essendo mediato internamente da tre momenti (per la dogmatica cristiana, le tre figure del Padre, Figlio e Spirito Santo), sia effettivamente un concetto nell'insieme trinitario. La risposta che è emersa è che il Dio hegeliano è da considerarsi certamente fondato su un concetto trinitario, sebbene tale dogma non deve essere formulato nei termini di un rapporto familiare, come 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito Santo', poiché questa sarebbe, per Hegel, una definizione intellettualistica. In questa sede non si è ritenuto di effettuare un'indagine sull'ulteriore questione che consegue da questi temi, ovvero se Dio sia effettivamente da intendersi come persona ed, essendo spirito, contenga

---

W. PANNENBERG, *Der Geist und sein Anderes*, in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 151-159.

<sup>15</sup> Cfr. *Atti Ap.*, 2, 1-5.

interiormente le tre persone unificandole in sé<sup>16</sup>. Se è vero che, da un lato, si rintracciano nelle lezioni hegeliane affermazioni riguardanti la trinità di Dio in generale – che è piuttosto una triplicità logico-dialettica concepita come relazione di Dio con l'altro da sé in sé – dall'altro, risulta assai arduo comprendere il tema intorno al concetto di «persona» di Dio e soprattutto ancor più difficile stabilire se i tre membri della trinità (Padre, Figlio e Spirito Santo) siano, per Hegel, effettivamente persone<sup>17</sup>.

Ciò che interessa mostrare in questo lavoro non è determinare a quale tipo di concezione della dottrina trinitaria Hegel aderisca (se essa sia una trinità di tipo immanente oppure se sia una trinità economica) e se egli rielabori effettivamente una sua concezione della trinità divina, ma l'intento è enucleare il possibile presupposto gnoseologico intrinseco al significato trinitario di Dio (unità, scissione e riconciliazione), il quale, essendo il processo della mediazione con sé, è un concetto in cui l'elemento della relazione è costitutivo. Quando Hegel si trova ad analizzare nello specifico il concetto di trinità, egli sostiene che il terzo momento, lo Spirito, non è semplicemente l'ultimo momento della triade, bensì tutti e tre i momenti ('Padre', 'Figlio' e 'Spirito Santo' o meglio universalità, particolarità ed individualità) sono lo spirito. Inoltre, secondo Hegel, il terzo momento, Dio, lo Spirito, è ultimo ma anche primo, dato che Dio è totalità ed è il processo dell'eterno mediarsi dialetticamente dello spirito con sé. Dio è, nel contempo, uno e trino. La ragione di ciò risiede nella sua reinterpretazione speculativa del dogma trinitario, secondo la quale Dio non è per nulla un mistero ma è sia differenza infinita di sé da se stesso sia unità assoluta<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Sul concetto di «persona» cfr. *VPR*, 1824, V, 125-128; si veda anche l'Appendice di questa monografia dedicata a Göschel, il quale indaga su tale tema.

<sup>17</sup> Cfr. *VPR*, 1821, V, 20-21.

<sup>18</sup> Cfr. *VPR*, 1827, V, 201.

Per quanto riguarda, invece, lo «spirito» – come si sostiene nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* – esso è movimento, processo o vita<sup>19</sup> e queste qualificazioni altro non sono che diversi modi per esprimere l'attività di Dio. Quest'ultima è attività del puro sapere e, in quanto tale, è anche un fare dello spirito<sup>20</sup>.

L'interpretazione hegeliana dello «spirito» in direzione del duplice significato del concetto di «relazione» è particolarmente rilevante. Emergono le motivazioni che spingono il filosofo tedesco a considerare, di conseguenza, la religione sia come spirito che si rapporta a se stesso sia come relazione dello spirito finito con lo spirito assoluto. Come è stato giustamente sostenuto da alcuni interpreti, sono presenti in Hegel due aspetti della religione tra loro complementari: quello oggettivo «come ciò che procede dallo spirito assoluto, che come spirito, è nella sua comunità» e quello soggettivo relativo alla «coscienza del rapporto con Dio»<sup>21</sup>.

Bisogna risalire, in primo luogo, alla formulazione della religione nel suo aspetto, per così dire, oggettivo, come automanifestazione dello spirito secondo il suo concetto, per comprendere una delle ragioni per le quali essa è religione dello spirito. La religione è, infatti, uno «svelarsi» concettuale dello spirito a sé<sup>22</sup> attraverso il manifestarsi all'uomo. La sua conseguenza è il sapere che Dio, in quanto spirito, ha di sé per

---

<sup>19</sup> Cfr. *VPR*, 1821, V, 16-17, *passim*.

<sup>20</sup> Cfr. *VPR*, 1827, V, 207 nota.

<sup>21</sup> Cfr. C. CESA, *Religione e filosofia*, in *Hegel. Guida storica e critica*, cit., p. 157. In realtà, per Cesa, quelli che sono considerati i due lati della relazione presenti nella religione, lo spirito che si realizza nella coscienza e quest'ultima che è cosciente dello spirito, sono in relazione reciproca, ma non identificabili l'uno con l'altro.

<sup>22</sup> Cfr. *PhG*, 406 (II, 262), in cui Hegel scrive che «l'essere svelato secondo il suo *concetto*, è dunque la vera figura dello spirito [...] lo spirito viene saputo come autocoscienza ed è ad essa immediatamente svelato, perché è essa stessa». Su ciò si veda F. CHIEREGHIN, *La «Fenomenologia dello spirito» di Hegel. Introduzione alla lettura*, NIS, Roma 1994, p. 168.

mezzo dell'uomo. Uno dei problemi sul quale maggiormente si è soffermata la letteratura critica è stato quello di valutare l'aporetico e complesso rapporto tra l'uomo e Dio che si instaura nella religione. Resta, allora, una questione su cui ci si interroga ancora oggi se con «religione» Hegel intenda il sapere di sé, la dialettica interna del manifestarsi dello spirito, oppure se intenda il sapere che l'uomo si fa di Dio<sup>23</sup>. Una possibile risposta a tale interrogativo, come si vedrà, è stata rintracciata nel modo hegeliano di interpretare la religione secondo il concetto in generale e secondo il concetto speculativo.

L'originalità della filosofia della religione di Hegel consiste nel fatto che essa non solo muove i suoi passi da una critica al metodo d'indagine della teologia naturale, ma si pone anche in maniera critica rispetto a quelle filosofie soggettivistiche dell'epoca, che prendevano in considerazione unicamente il soggetto trascurando l'oggetto. Con la proposta hegeliana prende forma un cambiamento di tipo storico-filosofico rispetto a questi due diversi modi di indagare Dio, o dall'esclusivo lato dell'oggetto o viceversa da quello unicamente del soggetto. Inoltre, tali due momenti, l'oggetto ed il soggetto, sono in Hegel messi in relazione dialettica (la soggettività infinita e il soggetto finito) e poi riuniti a vari livelli sino a giungere alla considerazione della religione come «autocoscienza dello spirito». È necessario porre l'accento sulla complessità di quest'operazione teorica hegeliana che giunge a definire chiaramente la religione nel suo concetto in generale come «relazione del soggetto, della coscienza soggettiva con l'oggetto Dio, che è spirito», e soprattutto, nello specifico, nel suo concetto speculativo come «spirito cosciente della sua

---

<sup>23</sup> È questo l'interrogativo posto da Hyppolite nella sua insuperata opera di commento alla *Fenomenologia*, cfr. J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Aubier, Paris 1946 (trad. it. *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, pres. M. Dal Pra, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 668-670).



essenza, di se stesso»<sup>24</sup>. La religione è così sia spirito che si sa sia sapere, da parte del soggetto umano, dell'oggetto divino. Pertanto, la religione in generale è sia relazione tra soggetto e oggetto, sia speculativamente relazione dello spirito con sé.

Prima di introdurre alcune specifiche questioni con le quali questo studio cerca di confrontarsi, è necessario chiarire ulteriormente, per meglio comprendere il concetto speculativo di religione, quale nozione di «spirito» è ipotizzata da Hegel. Una delle caratteristiche principali dello spirito è, come è noto, l'essere per altro, ovvero il manifestarsi. Su questa proprietà egli insiste in vario modo nei diversi corsi sulla filosofia della religione, così come in altre opere e lezioni, affermando che «lo spirito che non si manifesta non è»<sup>25</sup>, poiché l'essenza dello spirito è strettamente connessa alla sua manifestazione. Di conseguenza, Dio non è un mistero, ma è conoscibile, poiché nel momento del farsi altro da sé, nella *Menschwerdung*, egli si manifesta all'uomo.

La seconda caratteristica dello spirito, che comincia a configurarsi chiaramente sin dalla *Fenomenologia* per poi ampliarsi e precisarsi nei corsi sulla filosofia della storia e in quelli sulla filosofia della religione, è l'avere se stesso come oggetto. Lo spirito è cosciente del proprio oggetto solo in quanto al sapere dell'oggetto corrisponde anche il sapere di se stesso. Essendo cosciente di sé solo nel suo altro, lo spirito ha, perciò, nell'altro la propria autocoscienza<sup>26</sup>. Per questo motivo, Hegel può parlare nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* a più riprese dell'inseparabilità tra il sapere di Dio come spirito e il suo essere autocosciente nella religione<sup>27</sup>.

Così, i due elementi distintivi dello spirito sopra citati sono strettamente collegati. Nel manifestarsi dello spirito, nel farsi altro da sé, è possibile che l'oggetto sia conosciuto e che lo spirito, cosciente in questo modo del suo altro, si sappia. Lo

---

<sup>24</sup> VPR, 1827, III, 86 (141).

<sup>25</sup> VPR, 1824, III, 37 (95); 1827, III, 278 (320).

<sup>26</sup> Cfr. VPW Vern., 42 (I, 37).

<sup>27</sup> Cfr. VPR, 1824, III, 55 (112); 1827, III, 86 (141).

spirito si duplica a questo punto, poiché diventa sia il soggetto del sapere, sia l'oggetto del suo sapere, vale a dire sia spirito conoscente sia spirito conosciuto ed è questa la proprietà specifica dello spirito assoluto<sup>28</sup>.

È importante rilevare come la tesi del sapersi dello spirito ovvero dell'essere cosciente di sé presupponga quelle argomentazioni svolte nel capitolo su «la religione» della *Fenomenologia dello spirito*, dove la religione naturale è considerata «lo spirito che sa lo spirito, è coscienza di se stesso ed è a sé nella forma del suo oggetto»<sup>29</sup>. Sono presenti in questo caso, anche all'interno delle *Lezioni sulla filosofia della religione*, le complesse argomentazioni che Hegel aveva svolto diffusamente in questa parte della *Fenomenologia*, vale a dire quella specifica dialettica tra coscienza e spirito. La religione, come «autocoscienza dello spirito», ha proprio all'interno del movimento dello spirito la coscienza, pur non essendo quest'ultima la forma più idonea a rappresentare la verità assoluta essendo permeata di dualismo. I corsi sulla filosofia della religione presuppongono, dunque, quell'originarsi del concetto di *Geist* attraverso la coscienza, così come era stata ampiamente sviluppata nell'opera jenesa. Quando si enuncia la coscienza, avrebbe detto Hegel nel corso del 1824, va rilevato

---

<sup>28</sup> Sull'assolutezza del sapere di Dio, si veda J. SIMON, *Hegels Gottesbegriff*, «Theologische Quartalschrift», CLXII (1982), pp. 82-167.

<sup>29</sup> Sulla religione in particolare, come «autocoscienza dello spirito», e sulla comprensione, in generale, di Dio come «spirito» nella *Fenomenologia*, cfr. F. CHIEREGHIN, *La «Fenomenologia»*, cit., pp. 137-140; W. JAESCHKE, *Die Vernunft*, cit., pp. 223, 245-246, 249. L. LUGARINI, *La dialettica religiosa in Hegel*, «Il pensiero», XXI (1976), pp. 28-54; ID., *La compréhension hégélienne de Dieu*, in *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, ed. par G. Planty-Bonjour et T. De Koninck, PUF, Paris 1991, pp. 321-351. Un'analogia tra queste tesi delle *Lezioni sulla filosofia della religione* con quelle della *Fenomenologia* è stata riscontrata da R. HEEDE, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Schadel & Wehle, Münster 1972, pp. 6-11.

che essa esprime solamente «il lato dell'apparenza (*Erscheinung*) dello spirito». Nella coscienza si instaura un rapporto dualistico finito tra essa e un oggetto indipendente, altro da essa. Per questo motivo, lo spirito non può avere la stessa forma della coscienza, perché è la soggettività per eccellenza, il sapere stesso, ciò che si rapporta con se medesimo e, quindi, in esso l'oggetto non è altro da sé in maniera estrinseca. In un passaggio fondamentale del corso del 1824 si precisa, riprendendo implicitamente le tesi della *Fenomenologia*, in che modo lo spirito contenga la coscienza come momento necessario del proprio sviluppo. Lo spirito non è, per Hegel, un sapere analogo a quello della coscienza in cui «l'essere dell'oggetto è separato dal sapere»; lo spirito è, al contrario, un sapere «in cui l'oggetto è lo stesso del soggetto che sa». Se la religione è «l'idea dello spirito che si rapporta a sé» è chiaro che, essendo il suo rapportarsi a sé coincidente con la propria autocoscienza, la religione nel suo significato speculativo è «autocoscienza dello spirito assoluto».

Si comprende, quindi, attraverso quale percorso di tipo fenomenologico, nella sezione su «Il sapere di Dio» del corso del 1827, Hegel parli di coscienza e del rapporto in cui essa si pone con lo spirito. Nel secondo momento, quello del giudizio ovvero della scissione originaria (*Ur-teil*), il riferimento è alla coscienza, poiché essa ha una struttura tale da essere principio di divisione<sup>30</sup>. La differenza tra coscienza e spirito risiede anche in questa parte del corso, come nell'esordio del capitolo su «la religione naturale» della *Fenomenologia*<sup>31</sup>, all'interno dell'autocoscienza. Per questo motivo Hegel, nella serie di lezioni del 1827, sostiene che lo spirito è per lo spirito e tale

---

<sup>30</sup> Sulle proprietà della coscienza in generale cfr. F. CHIEREGHIN, *La genesi della logica hegeliana*, in *Hegel. Guida storica e critica*, cit., p. 50: «la coscienza ha una struttura tale per cui essa distingue da sé qualcosa (e come tale è principio di scissione e di divisione), ma allo stesso tempo si rapporta a ciò che ha distinto da sé (ed è così principio del superamento della scissione)».

<sup>31</sup> *PhG*, 369 (II, 206).

rapporto è posto a fondamento della religione<sup>32</sup>. Solo così lo spirito è sapere che Dio ha di sé, in quanto lo spirito che si manifesta nell'altro, nel suo manifestarsi è anche manifestarsi a se stesso e, dunque, sapersi. Se Dio sa se stesso, tale sapersi coincide con la soggettività assoluta per eccellenza.

Il reperire, in tal caso, da parte dello spirito la propria natura all'interno di sé fa dello spirito hegeliano uno spirito libero, dato che non necessita di altro al di fuori di sé. La libertà dello spirito consiste proprio in quella continua occupazione di sé e produzione di sé, che «realizza se stesso in conformità del suo sapere di sé»<sup>33</sup>. Hegel sostiene, infatti, che il terzo momento dialettico è lo spirito come «oggetto a se stesso» ed esso «nell'oggetto è conciliato presso se stesso, è pervenuto alla libertà»<sup>34</sup>.

La religione, quindi, nel suo pregnante significato di «autocoscienza dello spirito assoluto», diviene «religione compiuta o manifesta», poiché solo se in essa «si manifesta» pienamente il contenuto «si compie» il concetto di spirito. L'unica religione che possiede tali caratteristiche è secondo Hegel la religione cristiana<sup>35</sup>.

Tuttavia, tale ricerca ha dovuto dapprima analizzare i presupposti del concetto di «comunità dello spirito». Solo se ci si è impegnati a comprendere la fondazione, ad esempio, della disciplina che indaga l'oggetto della trattazione, la filosofia della religione, si può intendere perché essa «inizi» nel corso del 1827 dal concetto di Dio e perché quel concetto si realizzi infine nella comunità.

Sulla base di quest'edizione delle lezioni curata da Jaeschke, il presente lavoro, nel primo e nel secondo capitolo, ne ha considerato il momento introduttivo esaminando in particolare quel complesso rapporto che vige tra religione e filosofia ed il rapporto che esse medesime, a loro volta,

<sup>32</sup> *VPR*, 1827, III, 279 (321).

<sup>33</sup> *VPW Vern.*, 43 (I, 38).

<sup>34</sup> *VPR*, 1827, III, 85 (140).

<sup>35</sup> *Ivi*, 91 (145).

instaurano con la filosofia della religione. Si è provato a ripensare radicalmente, alla luce del «concetto», quel rapporto tra filosofia e religione poiché quest'ultima e la filosofia della religione in particolare condividono con la filosofia proprio il concetto di Dio, che ha origine nel pensiero. Per questo motivo, Hegel sostiene che ogni contenuto religioso è speculativo<sup>36</sup>, dato che «il terreno della religione è il razionale»<sup>37</sup> ovvero l'oggetto (Dio) è «razionalità vivente»<sup>38</sup>. La verità, pertanto, sia della religione sia della filosofia risiede nel concetto, sebbene il *Begriff* di cui la filosofia della religione hegeliana si occupa non sia quello del pensiero puro ma l'idea assolutamente concreta, che si è già compiuta nella filosofia come idea assoluta e che si manifesta ora come spirito<sup>39</sup>. Il tema del nesso sistematico esistente tra religione, filosofia e filosofia della religione è legato indissolubilmente a quello di un possibile «inizio» non astratto dell'ultima disciplina filosofica che si intende fondare. Tale problema è tanto più rilevante in quanto quell'«inizio» è interpretato da Hegel sia come «cominciamento» sia come «principio». Si è indagato, perciò, anche l'intreccio aporetico che lega la *Logica* al «cominciamento» speculativo della filosofia della religione. Svelando le difficoltà intrinseche che avvolgono tale questione, si è tentato di mostrare lo speciale nesso sistematico che lega le prove sull'esistenza di Dio, e in particolare la prova ontologica, sia all'ambito della logica sia a quello della filosofia della religione. La specifica natura de «Il concetto di religione» e il rapporto privilegiato che esso instaura con il concetto logico, mostrerà, da un lato, quali legami esso ha con il sapere teoretico. Dall'altro, in relazione alla comprensione non logica del culto, «Il concetto di religione» mostrerà di avere a che fare nella religione anche

---

<sup>36</sup> Cfr. *Enz. C.*, Anm. § 573; su ciò si veda F. BIASUTTI, *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979, pp. 69-75.

<sup>37</sup> *VPR*, 1824, III, 218, 54 (264,111).

<sup>38</sup> *Ivi*, 53 (110).

<sup>39</sup> *Ivi*, 37 (95).

con la sfera pratica. Per un verso, emergerà l'importanza, per comprendere l'articolazione de «Il concetto di religione» del 1827, del riferimento alla terza sezione della *Scienza della logica*, la «Logica soggettiva» o «Dottrina del concetto»; dall'altro, apparirà anche la difficoltà di applicare le figure della logica, come per esempio quella del sillogismo, ad alcuni contenuti concreti della religione e, in particolar modo, ad un campo che, attraverso il momento del culto, si caratterizza anche come «pratico». Il culto è proprio non solo «rapporto, sapere, bensì operare, agire»<sup>40</sup> ed è «pratico», in quanto produce l'unità tra soggetto e oggetto in seguito al «superamento» dell'opposizione dialettica tra soggetto e oggetto che origina nella volontà<sup>41</sup>.

La scelta, operata in alcune parti di questo lavoro, di privilegiare principalmente la prima parte delle *Lezioni sulla filosofia della religione* rispetto alle altre due non intende, tuttavia, limitare l'orizzonte interpretativo unicamente a questo primo momento. In realtà, nei primi due capitoli si terrà presente la complessità del disegno sistematico delle *Lezioni* e nello stesso tempo si mostrerà il rapporto fondante esistente tra «Il concetto di religione» e «La religione compiuta». Da tale confronto risulterà come l'argomento ontologico acquisiti in queste *Lezioni* anche un significato sistematico. Ne emergerà, infine, l'importanza de «Il concetto di religione» che, per la sua ricchezza, decide della struttura e del significato dell'intera articolazione dei corsi.

In quest'indagine assume particolare rilievo l'analisi della prova ontologica e soprattutto della prova teleologica, così come sono state trattate da Hegel non solo nei corsi sulla filosofia della religione, ma anche nei corsi berlinesi specifici dedicati esclusivamente alle prove sull'esistenza di Dio. Alcune tesi sulla prova teleologica e sul suo contenuto vivente, avanzate da Hegel nel 1831, costituiranno così il possibile collegamento teoretico tra la trattazione congiunta della prova

---

<sup>40</sup> *Ivi*, 88, nota (143, nota 48).

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, 1827, III, 330 (371).

teleologica e ontologica del 1827 e quella della prova ontologica del 1831. Riaffiorerà in questo modo, la questione, affrontata nel capitolo precedente, della collocazione sistematica delle prove in generale all'interno delle *Lezioni sulla filosofia della religione*. Ne emergerà come l'argomentazione specifica hegeliana si muova su un duplice piano aporetico: uno che concepisce le prove dell'esistenza di Dio all'interno di un processo ascendente procedente per gradi dello spirito e in cui la prova ontologica occupa il grado superiore; ed uno, invece, che configurando le prove secondo una dialettica circolare ritornante in sé, tipica della logica, non concede primato ad alcuna prova.

Connesso sia con il tema delle prove e, quindi, con il sapere teoretico sia con il culto è il momento dell'*Andacht*. Esso riveste una posizione cruciale nell'impianto di questa monografia proponendosi, in qualche modo, di raccordare il primo e il secondo capitolo. Analizzando nello specifico la figura dell'*Andacht* emergerà la vera novità interpretativa della filosofia della religione hegeliana rispetto alla teologia naturale di stampo wolffiano. La prima non si occupa più solo di Dio ma, puntando l'attenzione sul concetto di culto, pone al centro dell'indagine la religione in quanto teoria e prassi. In questo senso, il primo momento del culto, l'*Andacht*, è attività interiore guidata da un principio conoscitivo il cui fine è l'elevazione al pensiero universale di Dio. Per questa ragione è legittimo l'interrogativo circa il rapporto che l'*Andacht* ha, in quanto *Erhebung* a Dio, con un altro tipo di elevazione a Dio, quella delle prove. Tuttavia, l'*Andacht*, come parte del culto, produce già una prima unità interiore tra soggetto ed oggetto attraverso un fare, un operare. In questo specifico contesto, il culto non è agire esteriore, ma tramite l'*Andacht*, il culto prende forma nell'interiorità dell'animo<sup>42</sup>. È invero nella definizione del culto in generale e in particolare dell'*Andacht* che i diversi cicli di lezioni sulla filosofia della religione e sulla storia della filosofia mostrano numerosi cambiamenti

---

<sup>42</sup> Cfr. *VPR*, 1821, III, 98 (150).

interventuti tra un corso e l'altro. Emerge la difficoltà, da parte di Hegel, di determinare la natura, la funzione e la collocazione sistematica del momento dell'*Andacht* all'interno del culto. Sotto una diversa prospettiva interpretativa ritorna il tema del rapporto tra religione e filosofia, affrontato nei primi due capitoli di questo lavoro. Decisivo, allora, si rivelerà il confronto con alcuni passi presenti nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove emergerà lo speciale rapporto esistente tra filosofia e religione in base al contenuto comune (Dio) e al diverso modo di esperirlo. Sarà dispiegato, perciò, il delicato intreccio che intercorre tra la filosofia e la più alta forma di culto della religione, l'eticità (*Sittlichkeit*), sino a comprendere perché la filosofia è definita da Hegel «culto perpetuo»<sup>43</sup>.

Tra le parti del sistema che hanno un rapporto privilegiato con la religione va certamente nominata l'arte. Esistono alcuni argomenti ricorrenti nei corsi dedicati alla filosofia della religione e alla filosofia dell'arte, come per esempio il ruolo dell'arte rispetto alla religione e a questi temi è dedicato il quarto capitolo del presente volume. L'approfondimento di tale questioni permetterà anche di comprendere come si sia configurato nel periodo di Berlino il rapporto tra arte e religione, in merito alla possibilità da parte di entrambe di essere, ognuna a suo modo, espressione di alcune verità del cristianesimo. Il fatto che Hegel abbia affrontato tale problema ogni volta da un punto di vista diverso nei differenti cicli di lezioni ha prodotto come conseguenza alcuni cambiamenti nella definizione dell'arte e della religione nella seconda e terza edizione del compendio filosofico. A questo proposito l'edizione del corso sulla filosofia dell'arte del 1823, a cura di Annemarie Gethmann-Siefert, ha avuto il merito di liberare la 'lezione' hegeliana dalle sovrapposizioni e distorsioni dell'allievo e curatore della prima edizione, Heinrich Gustav Hotho, al fine di lasciare parlare direttamente Hegel e far emergere, in alcuni punti, un pensiero diverso da quello

---

<sup>43</sup> *VPR*, 1827, III, 334 (374-375).



tramandatoci sinora<sup>44</sup>. Tra i cambiamenti intervenuti, rispetto all'edizione curata da Hotho, emerge una tesi cruciale per la corrente indagine: la perdita di centralità del concetto di bellezza in sé per l'arte romantica o cristiana in generale<sup>45</sup> e, di conseguenza, l'accresciuta importanza, in particolare, della pittura cristiana per evocare non la bellezza, ma l'*Andacht*.

L'interrogativo hegeliano, quindi, è se tale arte romantica o cristiana possa ancora avere un valore etico-religioso anche all'interno della comunità. Lo scopo di un'opera pittorica di tale arte dovrebbe essere quello di mantenere presente alla comunità la devozione (*Andacht*). Tale questione richiama, da un lato, un tema tipico del Romanticismo, relativo alla sacralità dell'arte in quanto esperienza religiosa; dall'altro, riporta ad alcune delle questioni più dibattute dagli interpreti di Hegel, come, per esempio, la problematica dipendenza dell'arte dalla religione e il suo «inveramento» in essa e l'interrogativo intorno alla funzione dell'arte ovvero se essa possa ancora assolvere, nella società moderna, la funzione di «illuminare» la religione. In questione è il tema centrale del rapporto dell'arte romantica con la religione cristiana. Nello specifico l'arte romantica che, secondo Hegel, raffigura interiormente il divino nell'umano, rappresenta uno dei modi per comprendere, tra le altre cose, il principio cristiano

---

<sup>44</sup> Per esempio, scompare un'indagine dedicata esclusivamente al bello e accanto ad essa si presenta anche il brutto; oppure mutano i gusti pittorici di Hegel, rivolti non più esclusivamente alla pittura rinascimentale italiana, ma anche alla pittura olandese del XVIII secolo (cfr. A. GETHMANN-SIEFERT, *Einleitung*, in *VPK*, CLVII-CLXVI, CLXXIII-CLXXIV). Sulla trattazione hegeliana dell'arte non bella si veda in particolare il corso di filosofia dell'arte del 1826 *VK*.

<sup>45</sup> Cfr. *VPK*, 186 (181): «le teste di Cristo non sono dunque affatto un ideale classico. Infondere in esse la bellezza di Apollo apparirebbe al massimo grado sconveniente. Nel Cristo si deve esprimere umana serietà e amore, che si situa a metà tra la bellezza dell'ideale e la figura naturale. Mescolare alla figura la bruttezza non è lecito, ma essa disdegna la bellezza ideale e la sublimità».

dell'amore. Si mirerà a dimostrare, di conseguenza, come quel delicato passaggio sistematico dall'arte alla religione avvenga grazie alla fondamentale funzione di tramite del culto. Se è allora possibile individuare uno speciale rapporto tra arte e religione questo nesso è evidenziato dall'arte romantica. Essa si esprime attraverso la pittura cristiana all'interno della comunità, luogo di culto per eccellenza, che condivide con la religione la coscienza dell'amore di Dio. Un rapporto tra l'arte e la religione può avere luogo, dunque, attraverso il modo in cui viene espresso l'amore religioso in alcune rappresentazioni pittoriche dell'arte cristiana.

Tuttavia, l'argomentare hegeliano sul principio per eccellenza di interiorità del cristianesimo (l'amore) dà luogo a modificazioni continue della materia sia nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* sia in quelle sulla filosofia dell'arte (queste ultime segnate dall'apparizione intuitiva ed immediata del divino nell'opera d'arte). Data la ricchezza di questo tema in Hegel, trattato anche in altre lezioni dedicate alla filosofia della storia, esso sarà approfondito nel capitolo quinto e nel sesto rispetto ad un'altra prospettiva. Da queste e da altre considerazioni risulterà sempre più lo stretto legame esistente nello Hegel del periodo di Berlino tra cristologia e ecclesiologia, vale a dire tra il manifestarsi di Dio nel 'Figlio' e il suo venire appresso come spirito in una comunità. La *Gemeinde* è, in Hegel, anche il luogo della *Entstehung* della cristologia, perché è solo all'interno della comunità che si può cogliere universalmente l'evento della morte e della resurrezione del Cristo.

Il concetto di *Gemeinde* è il punto di arrivo non solo delle argomentazioni hegeliane ma anche delle analisi presenti negli ultimi capitoli di questo lavoro e in particolare nel capitolo quinto. All'interno dell'affinarsi del vocabolario hegeliano e di un progressivo intensificarsi dello spessore speculativo da un corso all'altro della filosofia della religione, un tema ricorre con una certa frequenza quasi a denotare l'importanza che esso assume nella riflessione filosofica hegeliana sulla religione. Una volta individuata la natura di Dio, si tratta, per Hegel, di

circoscrivere un «luogo» concreto entro il quale tale oggetto possa manifestarsi e, di conseguenza, apprendersi. Si potrebbe affermare che è la ricerca di questo «luogo» uno dei *Leitmotive* delle *Lezioni sulla filosofia della religione*. Lo scopo del presente lavoro sarà allora quello di individuare il «luogo» per eccellenza o i diversi «luoghi» nei quali Dio si manifesta. Vi sono, infatti, almeno due «luoghi» nei quali apprendere la natura di Dio. Il primo, teoretico, è il «luogo» che ha sede nell'universalità del pensiero; il secondo, è quello in cui si apprende Dio come spirito: la comunità (*Gemeinde*). Sembra esistere una sorta di «luogo interiore», relativo al partecipare di Dio all'interno della coscienza soggettiva nel culto, così come sembra esserci, parimenti, un «luogo esteriore» che si estrinseca nelle forme della vita religiosa comunitaria (i sacramenti in generale) e nella quale lo spirito si manifesta e si apprende compiutamente. Inoltre, il ricorrente uso, da parte di Hegel, della metafora della «casa» indica una preferenza accordata a quel «luogo» esteriore, a quell'edificio che è «la casa di Dio» ovvero la *Gemeinde*.

Tuttavia, prima che lo spirito possa essere appreso in una comunità, Dio ha dovuto, per Hegel, incarnarsi in un uomo, nel Cristo e, perciò, egli si è manifestato nella storia in un preciso luogo storico e in un determinato tempo. Ed è ai diversi significati di storia (storia mondana, storia divina e storia della vita del Cristo), tra loro problematicamente connessi, che si è concentrata l'analisi del capitolo quinto di questo lavoro. La storia, in Hegel, è in maniera emblematica il luogo di incontro tra Dio e l'uomo. In quel momento inizia, dalla *Menschwerdung* da parte di Dio nel 'Figlio', sia la speciale storia divina in generale sia la storia individuale del Cristo. Strettamente correlati sono così, in Hegel, il tema dell'incarnazione e della manifestazione di Dio al mondo attraverso il 'Figlio', cosa che testimonia, ancora una volta, come il tema cristologico avesse assunto sempre più importanza nel periodo di Berlino. Tale argomento cristologico non può essere, però, disgiunto dall'altra questione relativa al luogo in cui il Cristo, una volta incarnato

e risorto, opera nella coscienza di ogni credente in virtù del suo Spirito e tale luogo è la *Gemeinde*.

L'attenzione di Hegel alla cristologia emerge anche se si va a scavare all'interno di alcune sue specifiche interpretazioni sul tema della morte e della resurrezione così come sono affrontate nella religione cristiana. Tale questione è di particolare rilevanza teologica perché le tesi hegeliane forniscono preziose indicazioni sul concetto di morte ed in particolare sulla morte di Dio, che nella speculazione hegeliana assume la forma dell'estrema alienazione di Dio nell'altro da sé. Questi argomenti si legano ad altri di tipo etico-morale, dato che Hegel fa intervenire, oltre che il tema del negativo e della scissione in generale, il tema specifico del male che, in sede etica, è collegato al concetto morale di responsabilità dell'azione malvagia da parte dell'uomo. Il problema centrale del negativo o del male serve anche al filosofo tedesco per giungere a dimostrare che il compimento del processo concettuale dello spirito avviene solo dopo essere passato attraverso un momento estremo di alienazione. Tale percorso «si compie» concettualmente solo con il cristianesimo, perché in questa religione Dio «si aliena» nell'altro da sé e, in seguito, «supera» la scissione e «si concilia» concretamente con l'uomo.

Al concetto di Dio nella sua accezione trinitaria sono dedicate alcune pagine del capitolo settimo della presente ricerca, in cui si analizza il tema eucaristico in alcuni passi tratti dalle *Lezioni sulla filosofia della religione* e dai cosiddetti *Scritti teologici giovanili*. La morte del Cristo si lega al tema biblico dell'«ultima cena» che egli ebbe con i suoi discepoli. È con questo cenacolo che si forma la prima comunità cristiana, suggellata dalla presenza dello Spirito. L'esistenza della comunità si compie solo nella celebrazione eucaristica, una volta che si è goduto realmente del vino e del pane. Attraverso l'atto comune del bere e mangiare tra credenti è attestata, per Hegel, non la reale presenza dello Spirito ma solo quella spirituale, che prende forma grazie alla fede del credente. La vera nascita spirituale dell'uomo avviene, per Hegel, attraverso la celebrazione eucaristica, in cui egli entra a far parte di una

comunità di credenti. In essa non solo lo spirito in generale, ma in particolare anche lo Spirito Santo è immanente nella comunità. Per tutte queste ragioni, la religione, auspicata da Hegel, dovrebbe essere una religione dello spirito, vale a dire una religione pubblica fondata dai rapporti tra soggetti all'interno di una comune collettività spirituale.

Tale complesso ed ambiguo modo di intendere la religione suscitò, negli anni trenta dell'Ottocento, un'aspra discussione tra gli allievi hegeliani. La vivacità di tale dibattito alla morte di Hegel andò a toccare anche temi inerenti alla natura del Cristo, data la centralità che egli aveva assunto nel pensiero hegeliano come mediatore tra l'umano e il divino. Uno degli interpreti forse più originali e singolari in seno alla scuola hegeliana fu Carl Friedrich Göschel (1781-1861), del quale si occupa l'appendice del presente lavoro. Proporre alcune delle tesi di quest'autore, finora poco studiato dagli interpreti, significa mostrare uno degli esempi più produttivi della recezione della filosofia della religione di Hegel. Ne emergeranno le sottili differenziazioni esistenti in seno alla scuola, avvenute non solo in seguito alla pubblicazione del *Das Leben Jesu* di Strauss, ma anche maturatesi all'interno dello stesso orientamento cosiddetto di «destra».

Tali, dunque, sono in conclusione i temi che si intendono proporre in questa monografia hegeliana e che si sono voluti in sede introduttiva evidenziare per mostrare l'orizzonte concettuale unitario che li tiene insieme in un pur ampio e problematico quadro di riferimento.

Vorrei ringraziare il prof. Stefano Poggi dell'Università di Firenze, il prof. Luca Illetterati dell'Università di Padova e il prof. Antonio Moretto dell'Università di Verona per avermi incoraggiato a pubblicare questo mio volume su Hegel. In particolare ringrazio la prof.ssa Francesca Menegoni per aver letto il presente lavoro e per avermi fornito preziosi

suggerimenti. Non posso esimermi, infine, dal ricordare la figura del prof. Marco Maria Olivetti, con il quale ho discusso il nucleo germinale di questa mia ricerca e che, purtroppo, non ha potuto vederne il frutto maturo e compiuto.