

TRA SPIRITO OGGETTIVO E SPIRITO ASSOLUTO: IL CULTO COME VITA IN HEGEL

Pierluigi Valenza

(Università degli Studi di Roma “Sapienza”)

Abstract

The essay deals with the relationship between philosophy and worship. It starts from some expressions and metaphors present along the Hegelian work, such as the use of the term «Gottesdienst» already in the first printed text that refers to the youthful theme of the relationship between worship and life as well as between philosophy and religion, and the infrequent but significant comparison with the priesthood, that Hegel brings also closer to the role of philosophy. In its central part the essay deals with worship, especially through the paragraphs of the *Encyclopedia* that mark the passage from religion to philosophy and the Berlin courses on the philosophy of religion: These texts give back the idea of philosophy as a theoretical-practical place which frees from outward appearance. Therefore worship seems destined to consume itself and translate itself into life, but precisely for this reason it cannot be reduced to interior life and intention. The third and last paragraph using the conclusions of the courses of philosophy of religion tries to give an account of the liturgical metaphors used by Hegel in relation to philosophy showing how for Hegel in these places philosophy is fundamental for ethical life in an age like the modern one in which the split between rational thinking and naive religiosity has taken place.

Keywords: Filosofia della religione, Hegel, Culto, Filosofia e vita

Per il tema del rapporto tra filosofia e vita con riferimento a Hegel, ho optato in questo saggio per uno sguardo almeno inizialmente laterale, che cioè non affronta direttamente il tema, presente già precocemente nello sviluppo del pensiero hegeliano. Questo sguardo che ho definito “laterale” muove da elementi di linguaggio sporadici e tuttavia significativi, da quelli che chiamerei termini “liturgici” che ricorrono nelle opere di Hegel, in qualche caso ampliati e traslati rispetto al loro significato abituale; passa poi per la loro messa in contesto nell’idea hegeliana di culto, l’oggetto enunciato nel titolo del mio testo; giunge, infine, alla

problematizzazione del ruolo della filosofia entro l'idea ampliata di culto, culto come vita, che sarà emersa dalla seconda parte.

SERVIZIO DIVINO E SACERDOZIO IN LUOGHI NOTEVOLI
DELLA PRODUZIONE HEGELIANA:
DALLA LITURGIA ALLA VITA

Muovo, come annunciavo, da alcuni lemmi rari ma costanti nella produzione hegeliana e relativi a oggetti che uno sguardo superficiale potrebbe assumere persino come sorprendenti nella prospettiva hegeliana: il lemma “servizio divino” (*Gottesdienst*) e le sue varianti, che si riferisce evidentemente in senso proprio all'azione rituale, ad un atto esclusivamente religioso, e la famiglia di termini che definiscono l'amministratore di quest'azione, che indicano quindi la funzione sacerdotale. Termini quindi che nominano un momento certamente forte nella vita individuale e comunitaria, ma circoscritto e in prima istanza distinto dal tema del rapporto filosofia-vita.

Lo spunto per la scelta del primo lemma è un *hapax legomenon*, un'occorrenza unica e in quanto tale in ipotesi trascurabile, però a mio avviso non secondaria per il contesto in cui cade. Siamo nel primo testo a stampa di Hegel, la *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), e in quella parte della monografia hegeliana in cui Hegel, modellando la propria concezione di sistema su quella di Schelling, sta esponendo il coronamento del sistema, quella che nei pressoché coevi frammenti di lezione è la quarta parte costituita dalla filosofia dell'arte e della religione. Qui Hegel descrive questo compimento del sistema come un'«intuizione dell'assoluto che configura se stesso o che si trova oggettivamente»¹, quindi autoconoscenza dell'assoluto, che si

¹ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner, O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, p. 75; trad. it. di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 92-93. Di qui in avanti verrà data la paginazione della sola edizione tedesca quando riportata anche nella traduzione italiana. Per l'edizione critica verrà adottata l'abbreviazione: *GW*.

esprime in ciò che Hegel qui chiama «arte», articolandola in arte in senso proprio e religione, e nella «speculazione». La prima ha carattere più incosciente e coglie l'assoluto più nella forma dell'essere, la seconda privilegia la componente cosciente e di conseguenza ha più a che fare con l'assoluto come ciò che si produce, diviene². Ora, in un contesto tipico dell'esposizione della propria filosofia nella sua prima opera rivolta al pubblico Hegel sceglie di raccogliere queste forme di attingimento dell'assoluto sotto il lemma “culto divino (*Gottesdienst*)”: «Entrambe, arte e speculazione, sono nella loro essenza culto divino (*Gottesdienst*), entrambe un'intuizione vivente della vita assoluta e quindi un tutt'uno con essa»³. Per il nostro tema quest'affermazione dice alcune cose importanti: il culto divino, il *Gottesdienst*, coincide con la vita assoluta, che possiamo intendere come vita divina – da vedere se e in che termini coincidente con la vita in quanto tale, ma è da pensare, come vita dell'assoluto, non estranea alla vita; arte e speculazione, in quanto culto divino, a loro volta coincidono con la vita divina.

I lettori della *Differenzschrift* non potevano sapere che attraverso questa curiosa espressione Hegel stava facendo i conti con il suo immediato passato, dove, in testi rimasti inediti, il culto divino pure figurava in contesti rilevanti ma con un significato più ristretto e proprio perciò problematico per Hegel. Restringo il riferimento a due passi, uno del cosiddetto *Geist des Christentums* e l'altro da uno dei due frammenti di quello che è noto come *Systemfragment*. Il primo è quello che chiude il *Geist des Christentums* e che condensa, nella riflessione hegeliana in quello scritto, il destino del cristianesimo:

Fra questi estremi della coscienza molteplice o ridotta, dell'amicizia o dell'odio e dell'indifferenza per il mondo, fra questi estremi che si trovano all'interno dell'opposizione fra Dio e mondo, fra divino e vita, la chiesa cristiana ha continuamente oscillato; ma è contrario al suo carattere

² Ivi, pp. 75-76.

³ Ivi, p. 76.

essenziale trovare pace in una viva impersonale bellezza, ed è suo destino che chiesa e stato, culto (*Gottesdienst*) e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano giammai possano fondersi in uno⁴.

L'opposizione tra culto e vita è per Hegel il destino del cristianesimo, si raccoglie qui il senso di tutta la trattazione immediatamente precedente in cui Hegel ha argomentato sull'impossibilità della comunità d'amore del cristianesimo delle origini di diventare comunità universale, sia nel senso di abbracciare la totalità degli uomini, sia nel senso di permeare tutte le attività umane. L'amore comunitario sconta le stesse difficoltà dell'amore in chiave individuale: non comprende entro di sé l'interesse individuale, il diritto, la proprietà, le molteplici forme della vita⁵.

Un destino questo della religione in quanto tale? È noto che l'identificazione della religione con la vita nel cosiddetto *Systemfragment*, identificazione che scandisce anche la differenza dalla filosofia come pensiero, non risponde al quesito. In linea di principio la religione in quanto elevazione dalla vita finita alla vita infinita, come la definisce qui Hegel, si può considerare pienezza di vita, anche se risente per lui di tutti i condizionamenti storici per cui quest'unificazione può essere manchevole⁶. Il culto – e il termine è anche in questo caso *Gottesdienst* – appare però realizzare

⁴ G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 2: *Frühe Schriften II*, elab. F. Nicolin, I. Rill, P. Kriegel, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2014, p. 328; trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015. Per comodità del lettore viene data nel seguito insieme alla paginazione dell'edizione critica quella dell'edizione del Nohl (G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907), di riferimento fino a questa definitiva nei *Gesammelte Werke*, qui p. 342.

⁵ Cfr. la messa a tema dell'amore nei testi 49 e 50, secondo la numerazione dell'edizione critica, del periodo francofortese: cfr. G.W.F. Hegel, *GW* 2, pp. 83-95.

⁶ Per la definizione della religione cfr. *ivi*, p. 344; *Nohl*, p. 348. I limiti anche di quest'elevazione alla vita infinita sono esplicitati nel secondo dei due frammenti del cosiddetto *Systemfragment*, ora nell'edizione critica con il titolo dato dall'attacco del testo: *ein objektiver Mittelpunkt ...*, cfr. *ivi* pp. 345-348; *Nohl*, pp. 349-351.

la piena unificazione con il divino, anzi quella fusione dell'oggettivo con il soggettivo che Hegel ha faticosamente ricercato lungo tutte le *Jugendschriften*: «l'essenza del culto (*das Wesen des Gottesdienstes*) – scrive qui Hegel – [...] è di togliere la considerazione intuitiva e pensante del Dio oggettivo, o meglio di fonderla in gioia con la soggettività dei viventi, nella gioia del canto o del movimento del corpo»⁷. L'equilibrio descritto qui risolve l'estraneità divina ed è perciò superiore anche alle forme contemporanee di piena soggettivizzazione del religioso, come esplicita la successiva sotterranea critica alla filosofia della religione fichtiana del coevo *Atheismusstreit*, anche se, come Hegel afferma subito dopo, non può fare a meno di un particolare ordine, quello del rito, e di una figura che lo presieda, il «sacerdote (*Priester*)», il quale, osserva ancora Hegel, come per tutti i bisogni e servizi specializzati della nostra vita, «è anch'egli uno specializzato (*ein ausgesondertes*)»⁸.

Rispetto a questa visione del culto l'*hapax legomenon* della *Differenzschrift* ne allarga decisamente lo spettro: non più soltanto la religione, ma il complesso di ciò che è denominato «arte» e la filosofia come speculazione sono «culto divino», anche se il criptico cenno di Hegel non chiarisce – anche se elementi si possono guadagnare da testi coevi – se venga risolta la possibile separazione tra queste forme particolari di vita e la totalità della vita.

Nella sua rarità il lemma continua ad essere istruttivo anche successivamente a questa fase. Le poche occorrenze della *Fenomenologia dello spirito* mostrano decisamente lo spostamento all'ambito dell'agire: in avvio della trattazione della figura dell'anima bella, in conclusione del capitolo VI, il «servizio divino (*Gottesdienst*)» è identificato con la «genialità morale» del *Gewissen*, in quanto «la sua azione è l'intuizione di questa sua propria divinità»⁹.

⁷ Ivi, pp. 346-347; *Nobl*, p. 350.

⁸ Ivi, p. 347, *Nobl*, p. 350, e per l'allusione a Fichte, al «puro io» come superiore a tutto l'universo, cfr. ivi, pp. 347-348; *Nobl*, p. 351.

⁹ G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 353; trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano

Si può osservare che quest'identificazione è equivoca, perché Hegel si sta riferendo al *Gewissen* che si erge esso stesso a norma, ed in questo senso si fa uno con Dio – come d'altra parte secondo una consolidata corrente di lettura del *Gewissen* come luogo di manifestazione del divino in chiave pratica. Subito dopo però Hegel aggiunge: «A un tempo, questo servizio divino reso in solitudine è essenzialmente il servizio divino (*Gottesdienst*) di una comunità, e il puro *sapere* interiore che sa se stesso, la pura ricezione di se stesso, si avvia a divenire momento della coscienza»¹⁰. Non è quindi della visionarietà di un soggetto chiuso in se stesso che si sta parlando, ma di un'intuizione che nel farsi vita è necessariamente comunitaria e si fa coscienza condivisa secondo condizioni che ancora Hegel deve chiarire nello sviluppo della conclusione di questo capitolo. E d'altra parte non pare esserci altro servizio divino possibile, dal momento che la pienezza del culto divino che renderebbe presente alla coscienza la verità, con riferimento al mondo classico, è ormai tramontato, come Hegel chiarisce nell'ultima occorrenza che prende atto della fine del pantheon greco e romano¹¹. Il necessario movimento dall'interno all'esterno è evocato anche nella Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel, richiamandosi all'autorità di un passo del *Faust* goethiano, rivendica la necessità del sapere per la religiosità di contro alla centralità del sentimento: il «culto interno (*innerer Gottesdienst*)» è destinato ad elevarsi al di sopra del soggetto¹².

Quest'ultimo cenno conferma la lunga durata, nella rarità, del lemma, ma ci ha fatto momentaneamente perdere di vista il problema dell'identificazione con arte e speculazione, ancora più problematico nel momento in cui il culto appare fare tutt'uno con la vita. Prima di tornare sul tema attraverso gli altri due paragrafi di questo mio testo, uno sguardo all'altro ambito, anch'esso

1995, p. 869. Nel seguito viene data la sola paginazione dell'edizione tedesca, riportata anche nel testo della traduzione italiana utilizzata.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 402.

¹² Cfr. G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009, p. 10; trad. it. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 11.

evidentemente problematico se il servizio divino è della coscienza nel suo agire e quindi della comunità: che ruolo potrà avere il sacerdozio in questo? Per l'estensione e problematizzazione di questa metaforica parto questa volta dallo Hegel più maturo e da un luogo del manoscritto del 1821 delle *Lezioni di filosofia della religione* su cui dovrò ritornare nel terzo paragrafo: in conclusione delle lezioni, a chiusura dell'esposizione del cristianesimo, Hegel a proposito della specificità della filosofia scrive: «la filosofia è parziale – classe sacerdotale isolata (*Priesterstand isoliert*) – santuario (*Heiligtum*)»¹³. Anche se il contesto è di filosofia della religione l'estensione metaforica risulta sconcertante, l'uso traslato ancora più raro e l'uso proprio dei termini non aiuta.

Cercherei aiuto innanzitutto nella problematizzazione della funzione sacerdotale con cui Hegel si è confrontato fin dall'avvio della sua filosofia, e che ci riporta all'estensione del senso proprio del culto. Nella *Religione entro i limiti della sola ragione* Kant, nel contesto della differenza tra chiesa invisibile e chiesa visibile e del darsi storicamente come originaria della fede storica anche se la fede religiosa pura è dentro di noi ed è anche il punto d'arrivo della prima, aveva differenziato i «preti (*Priester*)» come «amministratori consacrati di pratiche pie» dagli «ecclesiastici (*Geistliche*)» come «dottori della religione puramente morale»¹⁴. A questi secondi, verosimilmente, potevano essere assimilati i teologi filosofi tra i quali Kant stesso si era annoverato introducendo l'opera¹⁵. Certo, la suggestione della radice *Geist* non può essere in assoluto trascurata, ma è con un altro allargamento della funzione sacerdotale che Hegel si è confrontato in avvio della sua elaborazione sistematica, quello operato da Schleiermacher in *Über die Religion* (1799). In questo testo Schleiermacher, e usando un

¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984, p. 97, trad. it. di R. Garaventa, S. Achella, vol. 3, Guida, Napoli 2011, p. 116. Abbreviazione di qui in avanti: VPR.

¹⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, p. 142; trad. it. di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 114.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 10-11; trad. it. cit., pp. 9-10, dove Kant pone la distinzione tra teologia biblica e teologia filosofica.

lemma ancora diverso, «virtuosi (*Virtuosen*)», aveva differenziato dal sacerdozio gerarchico il sacerdozio libero e d'elezione di coloro che, avendo una viva intuizione del religioso, per il solo fatto di comunicarla all'esterno danno vita a comunità libere che si formano e si disfano¹⁶. Non sono maestri di morale, perché per Schleiermacher il sentimento religioso è destinato ad accompagnare l'agire, non ad ispirarlo, certamente però, e più chiaramente degli ecclesiastici di Kant, sono costitutori di comunità. Nel saggio *Glauben und Wissen* del 1802, nel breve confronto con Schleiermacher all'interno della sezione dedicata a Jacobi, Hegel critica questa visione schleiermacheriana del sacerdozio perché, pur nella fuoriuscita da ogni visione gerarchica ed istituzionale, questa figura manterrebbe la comunità in una condizione di minorità rispetto al suo centro ispiratore¹⁷.

Questa critica, però, appunto ancor di più sembra rendere indisponibile la figura del sacerdote a qualsiasi uso traslato come quello incontrato nel testo del 1821. Dietro la critica di Hegel si può vedere l'idea francofortese della costituzione della comunità solo a partire dalla negazione del suo fondatore, secondo l'interpretazione della promessa dello spirito del Vangelo di Giovanni: la comunità dei discepoli di Gesù divenne adulta, autonoma, «spirito» secondo il linguaggio del *Geist des Christentums*, soltanto con il venir meno del suo centro. Come dire: l'unico sacerdozio possibile è quello della negazione di sé. E questo spiegherebbe gli scarsi riferimenti di Hegel alla funzione sacerdotale, anche se, ad es., questa disposizione sacrificale giustifica l'affiancare i sacerdoti agli anziani nel pensare i reggitori ideali di Stati nel *System der Sittlichkeit*¹⁸. Ne evocherei però un ultimo perché consente di raccordare i discorsi fatti in questa parte e passare così all'idea del culto: quello del mediatore in conclusione

¹⁶ Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung: *Schriften und Entwürfe*, Band 2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, De Gruyter, Berlin-New York 1984, p. 270; trad. it. di S. Spera, Queriniana, Brescia 2005, p. 161.

¹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *GW* 4, pp. 385-386.

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, a cura di M. Baum, K.R. Meist con la collaborazione di T. Ebert, Meiner, Hamburg 1998, pp. 341-343.

della trattazione della figura della coscienza infelice nel capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*. Il mediatore è quello che consente di mettere in relazione la coscienza finita con il termine della sua aspirazione, Dio, in un rapporto che non può essere mai né diretto né mediato dalle cose. Questo mediatore viene espresso da Hegel attraverso un altro termine ancora, il «ministro (*Diener*)»:

Grazie a questo termine medio, l'estremo della coscienza immutabile è per la coscienza inessenziale, in cui parimenti è, e questa a sua volta, è per la coscienza immutabile solo attraverso il termine medio. In definitiva, dunque, il medio è il rappresentante di entrambi gli estremi ed è il ministro (*Diener*) dell'uno presso l'altro¹⁹.

Il termine qui scelto per esprimere la funzione mediatrice ci riconnette al *Gottesdienst*. Questa mediazione è significativa perché è quella grazie alla quale l'autocoscienza nella figura della coscienza infelice abbandona il suo centrarsi su di sé ed accede alla dimensione dell'universalità, quella della ragione oggetto del successivo capitolo V. Questo passaggio avviene con il dismettere il proprio volere come proprio, riconoscere la colpa insita nel proprio operare²⁰. Se qui da un lato la funzione sacerdotale mantiene la sproporzione, perché il mediatore che consiglia su ciò che è giusto presenterebbe la stessa centralità che Hegel rimproverava al sacerdote/virtuoso schleiermacheriano, dall'altro è espressione di una mediazione che è invece reciproca: se nel ministro che rappresenta nei due sensi si riconosce il Cristo stesso, nello stesso senso dell'unico e ultimo sacerdozio della *Lettera agli Ebrei* che si potrebbe riconoscere come matrice di questa riflessione hegeliana, troverebbero conferma i termini nei quali la

¹⁹ G.W.F. Hegel, *GW* 9, p. 130; trad. it. modificata.

²⁰ «In questo termine medio, dunque, la coscienza si libera dall'attività e dal godimento in quanto *suoi*. La coscienza adesso respinge da sé, in quanto estremo essente-*per sé*, l'essenza della propria *volontà*, e addossa sul termine medio, cioè sul ministro, la peculiarità e la libertà della decisione, e, in tal modo, gli addossa la *colpa* delle proprie azioni. Questo mediatore, rapportandosi immediatamente all'essenza immutabile, assolve la sua funzione dando *consigli* su ciò che è giusto» (*ibidem*).

funzione sacerdotale è ammissibile nell'orizzonte teorico hegeliano²¹.

Tuttavia, l'estensione metaforica alla filosofia del primo contesto menzionato rimane in questa luce problematica.

IL CULTO COME FUORIUSCITA DAL RITO

In questa parte centrale del mio testo vorrei rapidamente delineare i tratti essenziali dell'idea hegeliana del culto, soprattutto con riferimento all'*Enciclopedia* come mappa dei concetti hegeliani, ma anche alle *Lezioni di filosofia della religione* come ovvio luogo di suo maggiore svolgimento. Muovendo però da una prima definizione del culto nella *Fenomenologia dello spirito* che svolta fino alla fine ne illustra la paradossale fuoriuscita dal religioso come ambito della rappresentazione, che ritorna in tutte le trattazioni. Nella *Fenomenologia* Hegel definisce così il culto:

Nel culto il Sé si dà la consapevolezza del fatto che l'essenza divina è discesa dal suo Aldilà fino a esso; dal canto suo, questa essenza divina, che inizialmente è irreali e soltanto oggettiva, ottiene in tal modo la realtà autentica dell'autocoscienza²².

Il culto è in generale l'unione dell'umano e del divino, ciò in cui si realizza strutturalmente quella che Hegel dichiara poi come verità della religione rivelata, che quindi in questo senso è rivelazione del senso ultimo di ogni religione.

Nella sezione dedicata allo spirito assoluto nei paragrafi che precedono la partizione di arte, religione rivelata e filosofia nell'*Enciclopedia* del 1827, il culto, come sviluppo ed espressione della fede intesa come unità immediata dello spirito con se stesso, è processo di liberazione spirituale e con questo di riconquista

²¹ Cfr. su questo possibile nesso tra il passo della *Fenomenologia* e Cristo come sacerdote nella *Lettera agli Ebrei* P. Valenza, *Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito: la reciprocità del servire*, «Archivio di Filosofia», LXXVII 2-3 (2009) pp. 59-74.

²² G.W.F. Hegel, *GW* 9, p. 382.

concreta della certezza di quell'unità, «la riconciliazione, la realtà effettiva dello spirito»²³. Nell'arte, da intendersi come religione artistica nella quale quella piena liberazione non è maturata, il culto non ha lo spessore dell'interiorità²⁴. Questo diverso modo del culto però, chiarisce l'annotazione al successivo § 562, è frutto di un processo storico la cui necessità logica è compito della filosofia della religione illustrare – come effettivamente si sono fatti carico di esporre tutti i corsi hegeliani di filosofia della religione nel trattare dell'insieme delle religioni storiche nella sezione su *La religione determinata*, la seconda parte in tutti i corsi hegeliani a Berlino, e nella terza parte sul cristianesimo. Per il nostro discorso però è importante qui rilevare come per Hegel si dirami in una collettività il culto:

[La filosofia della religione] deve riconoscere, inoltre, il modo in cui l'autocoscienza mondana, la consapevolezza di ciò che costituisce la suprema destinazione dell'uomo, quindi la natura dell'eticità di un popolo – il principio del suo diritto, della sua libertà effettiva e della sua costituzione, come della sua arte e della sua scienza – corrispondano al principio che costituisce la sostanza di una religione²⁵.

La corrispondenza di una religione e del suo culto con il complesso della vita di una collettività è chiaramente enunciata e riflette convinzioni che Hegel con chiarezza ha esposto lungo i suoi corsi berlinesi. L'indicazione di questa corrispondenza nel

²³ G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989, p. 392; trad. it., vol. 3, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, p. 413.

²⁴ «Ma, invischiata com'è nell'immediatezza, la libertà del soggetto non è che costume, senza l'infinita riflessione entro sé, senza l'interiorità soggettiva della coscienza morale. Su questa linea sono determinati, anche nello sviluppo successivo, la devozione ed il culto della religione dell'arte bella» (G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen, H.-C. Lucas con la collaborazione di U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992, p. 544; trad. it. cit., p. 414). L'aggiunta, significativa per il nostro discorso, del cenno alla devozione e al culto è contenuta nella versione leggermente variata del § 557 dell'edizione del 1830.

²⁵ G.W.F. Hegel, *GW* 19, p. 394; trad. it. cit., p. 417.

modo in cui è espressa qui lascia non chiarito se si tratti di una constatazione, se cioè la filosofia della religione ritrovi e mostri questa corrispondenza, oppure se abbia un qualche compito fattivo e normativo, sia chiamata a contribuire a questa corrispondenza. Mentre quanto abbiamo appena visto farebbe pensare ad un'espansione del culto propriamente detto, o comunque ad una sua pervasività nei diversi aspetti dell'esistenza, i paragrafi successivi chiariscono che l'intuizione della verità nella religione rivelata come qualcosa d'altro, «in sé essente», è destinata ad essere risolta nel movimento di negazione di sé dell'esistenza singolare che si unisce così al modello, il Figlio di Dio che muore ed avvia la riconciliazione come spirito, e lo rende presente²⁶. Se il § 571 indica infine il risultato ultimo della descritta mediazione «nella semplicità della fede e nella devozione del sentimento» da un lato, «ma anche nel *pensiero*» dall'altro²⁷, introducendo alla filosofia, il successivo § 573, in avvio dell'esposizione della filosofia, definita al § 572 come «unità dell'arte e della religione»²⁸, indica nella filosofia non soltanto «il *riconoscimento* di questo contenuto e della sua forma», ma anche «la *liberazione* dall'unilateralità delle forme, e la loro elevazione a forma assoluta»²⁹. Più che un parallelo tra culto, nel suo senso più elevato e spirituale, e filosofia, ci troveremmo di fronte all'indicazione della filosofia come luogo teoretico-pratico ultimo, proprio perché momento supremo di liberazione da ogni exteriorità.

Quali elementi di problematizzazione forniscono i corsi berlinesi di filosofia della religione relativamente a questo tema? Nel primo corso del 1821, nel manoscritto di pugno di Hegel e canovaccio di queste sue lezioni, il culto è definito in termini di riduzione e risoluzione dell'estraneità tra noi e Dio

Darsi, a partire da quella scissione, questa unità, questa riconciliazione, questa ricostituzione di sé, il sentimento positivo dell'aver parte, del partecipare a quell'esser-uno, e

²⁶ Cfr. il § 570 dell'*Enciclopedia*, ivi, p. 403; trad. it. cit., pp. 422-423.

²⁷ G.W.F. Hegel, *GW* 20, p. 553; trad. it. cit., p. 423.

²⁸ G.W.F. Hegel, *GW* 19, p. 404; trad. it. cit., p. 424.

²⁹ Ivi, p. 404; trad. it. cit., p. 425.

godere della sua positività, *darsi compimento*, sapere divino – questo è un fare, un agire, al tempo stesso più esterno o interno, in generale il *culto*³⁰.

Questo senso ultimo del culto lo caratterizza come «un fare, un agire», ma, come rileverà poi anche l'*Enciclopedia*, il coglierlo soltanto in questi termini è riduttivo, è il lato che Hegel definisce come di significato più limitato rispetto all'altro versante, quello dell'«agire interiore dell'animo»³¹. Questo secondo esprime il versante spirituale del culto, ma apre anche il pericolo di una riduzione tutta all'interiorità. Anche in questo caso aiuta il riferimento kantiano, costantemente presente nella riflessione hegeliana sul carattere speculativo della religione nei corsi berlinesi: il vero culto per il Kant della *Religione* consisteva nel mantenere fermo il senso morale delle azioni cultuali, nell'escludere che potessero esserci doveri di natura particolare utili a renderci graditi a Dio³². Questo però parrebbe restituirci a quel piano dell'interiorità insondabile se non per Dio e alla precarietà dei segni esteriori, un piano che non sembra poter sfuggire alle critiche sul primato dell'intenzione e la difesa della soggettività dalla negazione di sé che Hegel già in *Glauben und Wissen* aveva rivolto al complesso della filosofia kantiana e che reitera a più riprese, associandovi come nel saggio jenese anche Fichte, lungo i corsi di filosofia della religione.

Anche nei successivi corsi del 1824 e del 1827 Hegel ribadisce l'importanza di questo versante interiore, «l'interno del culto», «il primo momento che dev'essere preso in considerazione nel culto»³³. Come nell'*Enciclopedia*, questo lato è quello della fede, che è un'unità intima con l'oggetto creduto senza però un pieno possesso, quello che, come abbiamo visto, realizza invece la liberazione filosofica. La fede però non è nulla di immediato o

³⁰ G.W.F. Hegel, *VPR*, Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, p. 98; trad. it. di R. Garaventa, S. Achella, vol. 1, Guida, Napoli 2003, p. 150.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. I. Kant, *Die Religion cit.*, p. 207; trad. it. cit., p. 168.

³³ G.W.F. Hegel, *VPR* 1, p. 241; trad. it. cit., p. 286.

irrazionale: come convinzione resa propria implica una mediazione ed elaborazione che dagli elementi esterni (es. fatti a supporto, autorità cui ci si rimette, insegnamenti appresi) guadagna un convincimento reso intimo. A più riprese, soprattutto con l'esempio dell'interpretazione del testo sacro, Hegel argomenta che non c'è una lettera assoluta cui rimettersi, ma una parola interpretata, cui contribuiscono le diverse forme di sapere e *in primis* la filosofia, dal momento che l'interpretazione non può fare a meno di concetti³⁴.

Questa conoscenza ha, per la natura stessa del suo oggetto e del modo della relazione della coscienza con il suo oggetto, implicazioni pratiche, la fede così per Hegel «si spoglia [...] della sua particolarità, dell'aridità dell'essere-per-sé, del suo singolo escludersi dal suo oggetto [...] e questa è la sua testimonianza»³⁵. La conoscenza a livello della fede è già liberazione, ma, come abbiamo già visto per la successione storica di cui parla l'*Enciclopedia*, la determinazione del modo del culto dipende dalla religione di cui è espressione ed in cui la natura ultima della relazione a Dio propria del religioso non è ancora pervenuta a coscienza. Questo è il luogo proprio dell'arte nel culto, ovvero di quella che più generalmente possiamo definire funzione simbolica, del modo in cui si legano naturale e spirituale nel diverso equilibrio

³⁴ Nel definire la fede Hegel opera una chiara equivalenza tra fede, testimonianza, mediazione e interpretazione: «Il vero fondamento della fede è la fede stessa, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito, e la testimonianza dello spirito è tuttavia un vivente in sé – questa mediazione in sé. La conoscenza è questo interpretare (*Auslegen*)» (ivi, p. 238; trad. it. cit., p. 283). Nell'introduzione allo stesso corso da cui traggio questa citazione, il corso del 1824, Hegel afferma la necessità dell'interpretazione come atto pensante originale nell'esegesi scritturale: «Se però l'interpretazione (*Interpretation*) non è semplicemente spiegazione della parola, bensì discussione del contenuto, spiegazione del senso, allora essa deve introdurre propri pensieri nella parola che sta a fondamento. [...] Se l'interpretazione è una spiegazione, vi vengono connesse ulteriori determinazioni di pensiero; uno sviluppo della parola è un processo verso ulteriori pensieri; apparentemente ci si attiene al senso, ma di fatto si sviluppano altri pensieri. I commentari della Bibbia ci rendono noto non tanto il contenuto della Scrittura, bensì il modo di pensare di ciascuna epoca» (ivi, p. 39; trad. it. cit., p. 97).

³⁵ Ivi, p. 243; trad. it. cit., p. 286.

che contrassegna lo svolgimento delle religioni nella loro necessità logica³⁶. Di nuovo il punto d'arrivo, la pienezza della libertà consapevole, si realizza nella religione cristiana e nell'interiorizzazione del culto³⁷: la conseguenza è che il culto da una parte diviene sapere, «il culto è qui la conoscenza, il sapere del contenuto che costituisce lo spirito assoluto», ma un sapere che dall'altra è un agire nel quale l'individuo trascende se stesso ed è parte della comunità, «l'ultimo aspetto del culto è poi proprio il fatto che l'individuo compie questo processo con se stesso e, così, resta membro della comunità in cui lo spirito è vivente»³⁸.

Questa visione si riscontra quando Hegel nella terza parte delle sue *Lezioni*, affronta come tema conclusivo quello della comunità cristiana. Hegel è consapevole che la comunità cristiana, anzi le chiese nelle loro configurazioni plurali, sono definite nella storia da elementi che ne sostanziano la continuità, quali la dottrina, l'organizzazione, la vita sacramentale, tutti elementi che definiscono una forma particolare di comunità. Quella parte però che, nelle trascrizioni dei corsi, prende il nome nel 1824 di «realizzazione della fede» e nel 1827 di «realizzazione dell'elemento spirituale della comunità», tratta come compimento il rendere presente Dio in termini di azione. Coerente con quest'idea è la definizione, nella trattazione del culto ancora ne «Il concetto di religione», nella prima parte del corso del 1827, dell'eticità come «il culto più vero»³⁹. Il culto parrebbe paradossalmente consumare se stesso, per essere autentico e compiersi deve fuoriuscire dal suo senso proprio, dall'ambito della rappresentazione e della simbolicità, ed essere vita reale, e del resto già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva caratterizzato il vivere in prima persona il morire e risorgere del Cristo, quindi la sua elaborazione in termini di vita vissuta, come una fuoriuscita dalla rappresentazione⁴⁰. Nello

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 252-258; trad. it. cit., pp. 296-297.

³⁷ «Qui il culto trapassa poi essenzialmente nella sfera dell'interiorità» (*ivi*, p. 263; trad. it. cit., p. 303).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 334; trad. it. cit., p. 375.

⁴⁰ L'unità dello spirito, scrive Hegel nella parte dedicata alla religione cristiana del capitolo VII, per la coscienza rappresentativa «è infine divenuta tale nella riconciliazione. E poiché tale unità è l'universalità dell'autocoscienza,

stesso contesto in cui l'eticità è definita il culto più vero, la filosofia a sua volta è definita «un culto perpetuo»⁴¹. Più nettamente rispetto allo sbocco nella filosofia come liberazione da tutte le unilateralità, quest'indicazione del coevo corso di filosofia della religione mostrerebbe un duplice esito che ripropone il rapporto filosofia-vita, e, date le metafore usate da Hegel, prospetta la questione di chiarire in che senso la filosofia possa essere culto e culto divino.

PER UN'ETICITÀ CONSAPEVOLE:
LA DIFFERENZA E RELAZIONE TRA FILOSOFIA E VITA NELLE
CONCLUSIONI DEI CORSI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Mi limiterei in quest'ultima parte del mio testo a provare a sciogliere le metafore liturgiche riferite alla filosofia nei luoghi già evidenziati delle lezioni hegeliane di filosofia della religione assumendo che questi possano darci delle indicazioni su come, e in snodi decisivi come quelli di riflessione sulla natura della comunità cristiana, Hegel pensi il rapporto della filosofia con la vita, se alla fine il culto ha come esito il realizzarsi nella vita stessa.

Intanto nel manoscritto, il contesto nel quale abbiamo trovato l'equiparazione della filosofia ad un sacerdozio isolato, Hegel dà alla sua trattazione conclusiva una titolazione singolare e forse significativa: «γ) Tramontare della comunità». L'orizzonte che Hegel disegna si raccorda a quello dell'esordio del manoscritto: la perdita di interesse e centralità della conoscenza di Dio. Hegel lamenta una perdita in tutti i campi dell'universale: non c'è un universale politico, qualcosa che ci tenga insieme e ci faccia comunità, non c'è universale dal punto di vista culturale, ideale. Alla domanda di Pilato «che cos'è la verità» la risposta per Hegel è ormai soggettiva, individuale, è la centralità del proprio opinare e del proprio credere che filosoficamente ha il corrispettivo nell'inconoscibilità di Dio⁴². Ciò ha per conseguenza una generale perdita di autorevolezza nel parlare alla comunità. La filosofia

quest'ultima ha cessato di essere rappresentativa: il movimento è ritornato all'interno di essa» (G.W.F. Hegel, *GW* 9, p. 417).

⁴¹ G.W.F. Hegel, *VPR* 1, p. 334; trad. it. cit., p. 375.

⁴² Cfr. G.W.F. Hegel, *VPR* 3, pp. 94-95; trad. it. cit., pp. 113-114.

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

Al posto di una ragione e una religione che si contraddicono, risolvere *questa scissione* in questa guisa *per noi* – conciliazione *nella filosofia*. Come il presente temporale possa trovare una via d'uscita, deve essere lasciato a lui. Nella stessa filosofia la conciliazione è parziale; dare delle indicazioni in merito è quanto hanno cercato di fare queste lezioni. La religione deve trovar rifugio nella filosofia; il mondo per loro è un tramontare in essa; solo questa forma dell'esteriorità dell'accadere contingente. Ma la filosofia è parziale – classe sacerdotale isolata – santuario. Non si cura di come possa andare il mondo; non deve andare d'accordo con esso. Questa proprietà della verità. *Come si configuri il mondo, non è affar nostro*⁴³.

L'indicazione della filosofia come «classe sacerdotale isolata» si accompagna ad una serie di considerazioni sulla separazione della filosofia dalla vita propriamente detta. Non solo la filosofia è parziale in quanto separata, ma parziale è anche la conciliazione che può realizzare, il che pare ridimensionare anche la risoluzione della religione nella filosofia. La filosofia «non si cura di come possa andare il mondo» e questo appare anche essere un tratto della verità come assoluta, tale da non piegarsi alle circostanze del momento, anche se di per sé la verità implica un movimento di liberazione di sé, di superamento della finitezza. E il mondo a sua volta ha un corso che prescinde da ciò che la filosofia può fare: è il

⁴³ Ivi, pp. 96-97; trad. it. cit., pp. 115-116.

mondo stesso che è chiamato a trovare una soluzione rispetto alla crisi che Hegel ha disegnato e la chiusa secca di Hegel fissa una divergenza dalla vita storica («*come si configuri il mondo, non è affar nostro*») persino maggiore di quanto dicesse la notissima immagine coeva della nottola di Minerva nella Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*⁴⁴.

La duplice indicazione dell'eticità e della filosofia come culto prospettano una visione in parte diversa: nella parte dedicata al concetto di religione l'associazione di eticità e filosofia ha un fuoco convergente, la liberazione dalla propria soggettività che Hegel esprime con parole quasi sovrapponibili⁴⁵. Questo momento culminante del culto mantiene un ruolo centrale per la filosofia dato che Hegel, chiudendo questa parte, qualifica questo momento come il sapere dell'elevazione equivalente alla religione reale⁴⁶. Ritornando su questo nella conclusione della trattazione del cristianesimo Hegel spiega questo terzo momento come compenetrazione reciproca di libertà ed elemento mondano indicando nell'eticità il luogo della conciliazione di religione e mondano: «Quindi nell'eticità è presente e ha trovato compimento la conciliazione della religione con la mondanità, con la realtà

⁴⁴ Il riferimento è all'immagine che Hegel utilizza per caratterizzare il rapporto della filosofia con la realtà storica alla conclusione della Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, anzitutto descrivendo tale rapporto in termini teorici generali: «Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta» (G.W.F. Hegel, *GW* 14,1 p. 16; trad. it. cit., p. 20). Di qui la sua identificazione con la civetta: «Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo» (*ibidem*).

⁴⁵ «La terza e più alta forma del culto consiste nel fatto che l'uomo si sbarazza della sua soggettività» (G.W.F. Hegel, *VPR* 1, p. 334; trad. it. cit., p. 374) e questo è quanto Hegel definisce «eticità», e subito dopo a commento della filosofia come «culto perpetuo» Hegel spiega che «sapere il vero implica che ci si liberi della propria soggettività» (*ivi*, p. 335; trad. it. cit., p. 375).

⁴⁶ «Il primo rapporto che abbiamo considerato, era quello del sapere, il rapporto teoretico. Il secondo rapporto è quello pratico, il sapere di questa elevazione, e l'elevazione è essa stessa sapere. Il terzo momento è il sapere di questo sapere. Questa è la religione reale» (*ivi*, pp. 337-338; trad. it. cit., p. 378).

effettuale»⁴⁷. In una diagnosi che mantiene uno sguardo critico sulla condizione contemporanea Hegel almeno come ideale disegna nell'eticità una conciliazione possibile. Per questa conciliazione la filosofia sembra essenziale: Hegel non nega che la filosofia sia qualcosa di diverso dalla vita ed è consapevole che la coscienza religiosa può prescindere dalla filosofia, afferma infatti che «la religiosità ingenua non ha bisogno della filosofia»⁴⁸. Questo però è vero solo in parte: chiudendo il corso Hegel fissa una duplice opposizione alla filosofia, quella dell'illuminismo e quella della religiosità ingenua. Delle due opposizioni quella meno chiara è la seconda, perché Hegel lungo i corsi mentre ha costantemente polemizzato contro la teologia dell'illuminismo, viceversa ha teorizzato la prossimità della speculazione con la credenza religiosa che riporta tutto a Dio risolvendosi nell'universale. Proprio la diagnosi storica dà la chiave. La libertà attribuita all'eticità è libertà che fuoriesce dalla sacralizzazione delle istituzioni (celibato, povertà, obbedienza), è «un'obbedienza nella libertà [...] un'obbedienza del soggetto nei confronti del momento etico»⁴⁹. Tale fuoriuscita è però un processo già avvenuto o in corso: dopo aver affermato l'indipendenza della religiosità ingenua dalla filosofia, Hegel però osserva

dato che il pensiero comincia a opporsi al concreto e si oppone al concreto, il processo del pensiero sta nel sostenere questa opposizione fino a giungere alla conciliazione. Questa conciliazione è la filosofia. La filosofia è pertanto teologia⁵⁰.

La conciliazione costituita dall'eticità non pare potersi ormai dare, nel contesto moderno segnato dall'opposizione di fede e illuminismo e dalle apparenti forme di conciliazione che sono in realtà difesa della soggettività finita, se non grazie al lavoro della filosofia. In questo senso, senza ridursi a culto e rimanendo conoscenza della verità, la filosofia ne è parte e può alimentarlo. Almeno per ciò che riguarda la filosofia, ma anche per la religione

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *VPR* 3, p. 265; trad. it. cit., p. 269.

⁴⁸ Ivi, p. 268; trad. it. cit., p. 273.

⁴⁹ Ivi, pp. 264-265; trad. it. cit., p. 269.

⁵⁰ Ivi, pp. 268-269; trad. it. cit., p. 273.

reale, la remota definizione di *Gottesdienst* trova spiegazione nella sua relazione con la vita etica.

Riferimenti bibliografici

Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Frühe Schriften II*, ed. F. Nicolin, I. Rill, P. Kriegel, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2014.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, a cura di M. Baum, K.R. Meist con la collaborazione di T. Ebert, Meiner, Hamburg 1998.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Hamburg 1980.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989.

Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen, H.-C. Lucas con la collaborazione di U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984.

Id., *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907.

Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1978.

Id., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.

Id., *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, vol. 1, Guida, Napoli 2003; vol. 3, Guida, Napoli 2011.

Id., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003.

Id., *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di M.M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980.

Schleiermacher, F.D.E., *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung: *Schriften und Entwürfe*, Band 2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, De Gruyter, Berlin-New York 1984.

Id., *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia 2005.

Valenza, P., *Mediazione religiosa e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito: la reciprocità del servire*, «Archivio di Filosofia», LXXVII (2009), 2-3, pp. 59-74.