

MARCO MOSCHINI

DALLA CRITICA AI MIRACOLI ALL'AMORE COME "MIRACOLO": UNA PROSPETTIVA NEGLI SCRITTI GIOVANILI DI HEGEL

FROM THE CRITICISM OF MIRACLES TO LOVE AS A "MIRACLE":
A PERSPECTIVE IN HEGEL'S EARLY WRITINGS

Following the interpretation of Edoardo Mirri, the editor of the Italian edition of Hegel's Early Writings, the present paper proposes a hermeneutic line of Hegel's approach to religion. Focusing on some theoretical and interpretive issues that emerge from the early Hegelian writings devoted to the account of Jesus' life and his miracles, it offers a special opportunity to place this critique within the upheaval of Kantianism after Bern. The driving element of the dialectical dynamic will be grasped, precisely, in the religious dimension and in Christian faith. Understanding the "fated" character of love in Christianity will help us to understand the maturation, in Hegel's Frankfurt period, of the role he proposes for religion in the philosophy of Spirit

I. L'INTERESSE PER LA RELIGIONE E IL CONTENUTO TEOLOGICO IN HEGEL DALLA RIFLESSIONE GIOVANILE ALLA MATURITÀ. SFONDO ORIGINARIO DELLA RIFLESSIONE SULLA DIALETTICA

La filosofia della religione in Hegel è tema complesso e fondamentale e costituisce una delle parti più significative del suo sistema. A ciò si aggiunga che nel contesto della riflessione sulla religione uno spazio determinante lo ha assunto l'interesse per l'essenza e il significato del cristianesimo. È indubbio che l'attenzione per il "religioso" appaia non solo come approdo della matura meditazione filosofica di Hegel, bensì si può dire che esso sia il tema presente sin dagli esordi della sua riflessione, mostrandosi come uno degli elementi dell'interesse speculativo di Hegel.

La religione positiva (in particolare quella cristiana) è stata presentata dal filosofo tedesco

dapprima come mero fenomeno della superstizione e dell'ingenuità, e poi letta progressivamente non più come evento culturale, e meramente storico, ma come la manifestazione dello Spirito Assoluto. Questa svolta e tensione a cogliere nel religioso un aspetto speculativo già appare nella Terza parte della *Fenomenologia* e percorre poi la *Scienza della Logica* la quale, nel proporsi come suo punto di partenza il pervenire al pensiero di Dio prima della creazione, continuava a mostrare il problema teologico come premessa necessaria per orientare il tentativo di pensare il mondo dell'idea, la realtà e la vita. Essa poi trova il suo culmine in quanto espresso nel paragrafo primo della sua *Enciclopedia*.¹

La religione come movimento della filosofia dello Spirito, come momento negativo, propulsivo, di questa, è un *modus* della manifestazione dello Spirito stesso nella sua absolutezza, benché ancora nella forma della rappresentazione e dell'immagine; lo Spirito, nella forma della religione, opponendosi alle configurazioni sensibili, si manifesta, benché non ancora trapassato all'espressione di sé, nei concetti puri del pensiero razionale. Nella religione si dà un alto contenuto speculativo: il preludio necessario dell'aprirsi all'interrezza. Questo è uno dei grandi lasciti speculativi di Hegel.²

Tale risultato nasce dallo sforzo teoretico, compiuto dal Tedesco nel suo periodo giovanile: allontanarsi dal sentire rassereneante di una religione razionale, moralistica, tipico della cultura filosofica di fine XVIII secolo, a cui aderì con entusiasmo proprio nei suoi primi anni di formazione (come appare nei suoi *Scritti giovanili*), per giungere alla diversa concezione della religione incastonata nell'essenza del dinamismo dialettico.

La riflessione sul cristianesimo sarà poi esemplare: il confronto con questa fede assumerà nel percorso di pensiero di Hegel una posizione centrale; e di questa fede saranno posti in esame tutti gli elementi del suo credo, del suo racconto storico, dei suoi dogmi, e delle sue istituzionalizzazioni. Questo esame dettagliato e continuo contemplerà anche l'analisi del significato dei miracoli riconosciuti come eventi esemplari di tutti gli elementi sopracitati. Anche il cristianesimo, come la religione, prima aspramente biasimato, finirà per esprimere la sua funzione dialettica. Hegel nella figura di Gesù, prima indicato solo come un "maestro di morale e di virtù",

¹ «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, è l'esposizione di Dio com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» in G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla Scienza della logica*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 2008, p.31. «Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola, in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità. Entrambe, inoltre, trattano del dominio definito, della natura dello spirito umano, e della relazione che hanno tra loro e con Dio, come loro verità» in G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 2009, p.3.

² L'opera di Hegel ha suscitato ovviamente intense interpretazioni nel pensiero contemporaneo. Rimando alla corposissima opera in tre volumi. *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, Armando Siciliano Editore, Messina 2023, vol. I, A. ANSELMO - F. CRAPANZANO (eds.); vol.II G. GEMBILLO E- F. RUSSO (eds.); vol. III F. GEMBILLO - G. GIORDANO (eds.).

non riconosciuto nella sua divinità, vedrà, poi in Lui, la realizzata e compiuta unità tra divino e umano, tra finito e infinito; nel "Cristo" è lo Spirito Assoluto che inizia a manifestarsi nella sua assolutezza. La religione (e in essa il cristianesimo) costituisce così il momento necessario per assicurare la comprensione della filosofia nel vertice dello sviluppo del manifestarsi dello Spirito.³

Religione e pensiero, religione e filosofia, saranno così posti in un legame che le *Lezioni di filosofia della religione* possono chiarire e a queste è necessario il riferirsi per maturare il giusto sguardo su tale tema.⁴

Inutile ricordare come le idee di Hegel sulla religione, e sul cristianesimo, siano state oggetto di numerose analisi e interpretazioni critiche. Ricordo, come esempio, quelle che denunciano nelle concezioni hegeliane una forma di panteismo (verso le quali si deve avere solo atteggiamento di rilevazione e non di assenso); mentre altre ne sottolineano il predominante aspetto teologico del suo pensiero (la qual cosa apre una discussione di come e di quale natura sia tale teologicità). Inoltre, si registrano interpretazioni di chi evidenzia e loda il ruolo centrale attribuito al cristianesimo come una delle più profonde riflessioni su questa religione; chi invece lo critica perché in questa determinazione del cristianesimo vede affiorare una forma di eurocentrismo e di razionalismo, uno sviamento dell'originario e più sapido livello della fede cristiana.⁵

³ Sullo sviluppo del concetto di religione nella filosofia hegeliana, con attenzione al suo percorso e alle tappe speculative, si veda V. HÖSLE, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, M. Cuccurullo, F. Inanello (eds.), La Scuola di Pitagora, Napoli 2006; interessante poi il testo di M. BIANCO, *Religione e filosofia in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2006, ove si mostra come il concetto di dialettica si espliciti nella delineazione del concetto di religione che assume sempre più, nel corso dello sviluppo del pensiero hegeliano, la forma della dialettica stessa. In particolare, il cristianesimo ne evidenzia tale natura.

⁴ Per la ricostruzione storica e storiografica dell'evoluzione della struttura e del contenuto delle lezioni hegeliane sulla filosofia della religione (quelle berlinesi tenute dal 1821-1824-1827-1831) bisogna rimandare agli studi di W. Jaeschke, sia nella sua introduzione e cura di G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, tomi I, II, III, Meiner, Hamburg 1983-1995 (varie edizioni). In particolare, di W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1986; sempre di W. JAESCHKE, *Hegels Philosophie*, Meiner, Hamburg 2020. Non meno importanti le introduzioni e apparati alla edizione italiana delle lezioni, G.W.F. HEGEL, *Lezioni di Filosofia della religione*, R. GARAVENTA - S. ACHELLA (eds.) vol. I-II-III, Guida Napoli 2003,2012,2013. Rimando a S. ACHELLA, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La città del sole, Napoli 2010.

⁵ Rimando ad alcune posizioni che ricostruiscono e mostrano aspetti problematici della questione del rapporto tra cristianesimo e filosofia hegeliana. Cfr. M. BORGHESI, *Hegel. La cristologia idealista*, Edizioni Studium, Roma, 2018; A. PIROLOZZI, *La civetta e la croce. Filosofia e religione cristiana*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2017. In particolare, interessante è la rassegna di studi sul pensiero

Di sicuro: Hegel si concentra sulla religione nello sforzo di chiarificazione del pensiero dialettico ponendo la questione sul religioso e sul suo contenuto teologico come uno dei temi più rilevanti e propri.⁶

Su questa premessa, qui saranno esaminati alcuni nodi teoretici e interpretativi della religione sorgenti negli *Scritti giovanili* dal periodo bernese, quando Hegel si troverà a maturare autonome linee di approfondimento del pensiero illuministico e kantiano assunte a Tubinga, fino alla loro evoluzione nel periodo francofortese ove si schiuderanno altri scenari che consentiranno gli acquisti speculativi sopra accennati.

Quelli giovanili sono intensi anni di meditazione che vedono il filosofo concentrato su una lettura critica della religione e del cristianesimo, la quale dovrà poi trasformarsi, grazie al superamento del kantismo, nella delineazione di alcuni dispositivi speculativi che, proprio da questa riflessione sul religioso e le forme del cristianesimo, condurranno al consolidamento e alla formulazione del sistema dialettico.

Questa era la chiave interpretativa di Mirri per esprimere la quale si era impegnato in una continua restituzione del complesso degli *Scritti giovanili* di Hegel in diverse edizioni degli stessi. Per Mirri non si trattava di restituire testi di un periodo ancora poco approfondito del filosofo, ma si trattava di indicare in essi il primo emergere di un contenuto filosofico e speculativo che, intrecciandosi con la scoperta dei dispositivi dialettici, si mostrasse elemento comune e persistente in tutta la riflessione del pensatore tedesco.⁷

Da questa lettura prenderò le mosse per indicare alcune considerazioni che orientino nelle tappe delle diverse torsioni del pensiero nel primo Hegel durante gli anni di formazione per rintracciare in essi motivi speculativi centrali nel suo filosofare. In questo senso l'esordio del pensiero di Hegel, fortemente segnato da questo interesse teologico, mostra l'attrazione per un contenuto metafisico che emerge nel confronto con la religione. Il ruolo primario che nel periodo giovanile svolge la critica al cristianesimo, e il successivo maturare di una diversa coscienza intorno alla fede cristiana stessa, testimoniano una riflessione ancora non robusta certo, ma fortemente seria e serrata, tanto da non escludere appunto cambiamenti di prospettiva e approdi

religioso cristiano in Hegel, alla luce del dibattito fede-ragione. T. PIERINI - G. SANS - P. VALENZA (eds.), *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Fabrizio Serra Editore, Roma 2011.

⁶ È perciò possibile pensare la dialettica in Hegel anche nella dinamica di religione e filosofia, così come ci suggeriscono molti studiosi, tra i quali cfr il testo di J. STEWART, *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion: The Issue of Religious Content in the Enlightenment and Romanticism*, Oxford University Press, Oxford 2022. In particolare, i capitoli VIII e IX dedicati alla rilevanza delle letture della filosofia della religione in Hegel e la sua importanza oggi. Molto importante lo studio di R. GARAVENTA, *La religione deve trovare rifugio nella filosofia? Saggi sulla filosofia della religione di Hegel*, Orthotes, Napoli 2018.

⁷ In particolare, riamando a F. VALORI, *Mirri interprete del giovane Hegel*, in A. PIERETTI (ed.), *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 73-90.

inattesi sul sottofondo di tale interesse.

Senza alcun dubbio non è qui il caso di restituire dettagliatamente la complessa storia redazionale e editoriale che ha riguardato la ricostruzione e pubblicazione dei poderosi materiali della produzione giovanile di Hegel. La ricomposizione degli *Scritti giovanili* di Hegel, pur segnando un esempio decisivo di come si lavori in maniera filologica critica e teoretica su un vasto materiale filosofico, risulta esemplare e molto utile per comprendere la complessa serie di interessi e di attenzioni speculative di un filosofo in formazione e cambiamento, ma sempre fedele alla sua attenzione primigenia.⁸

Una profondità speculativa che spingeva Dilthey a leggere, negli *Jugendschriften* di Hegel, aspetti teoretici che corroboravano l'idea di un pensiero in sviluppo e questo punto di vista aveva finito per tacitare il convincimento di Rosenkranz il quale, secondo un'ottica di fedeltà al pensiero del maestro, vedeva al contrario in quegli scritti solo il regno del disordinato procedere.⁹

L'edizione di Herman Nohl dei *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) aveva cercato di dare corpo alla raccolta complessiva degli scritti giovanili fedele all'idea del suo maestro Dilthey: un Hegel giovane che aveva in nuce il suo pensiero maturo. L'opera del Nohl ebbe il merito di risvegliare una nuova cura per il pensiero hegeliano, anche se aveva finito per piegare la struttura filologica e redazionali dei testi ai presunti "contenuti" degli scritti giovanili di Hegel tutti redatti e ricomposti per giustificare una presunta continuità con la produzione matura.

Solo l'ultima edizione critica dei *Frühe Schriften* (1989-2014), a cura di Friedhelm Nicolin e Gisela Schüler, risulta decisiva per autorevolezza filologico-critica e completezza; questa edizione ha del tutto chiuso la questione sull'effettiva natura e stesura del corpus degli scritti giovanili di Hegel. Merita ricordare ancora l'intensa opera di traduttore ed interprete in Italia della produzione giovanile di Hegel di Edoardo Mirri, il quale ha curato ininterrottamente dalla fine degli anni '60 del secolo scorso tutte le edizioni uscite. In qualche caso anche anticipando conclusioni a cui sarebbero pervenuti gli editori della Meiner.

Importanti, in tutte queste traduzioni, le *Introduzioni* del Mirri; specie in quelle riesposte nella recente edizione del 2015. Lo studioso vedeva confermate tutte le sue letture tratte da un'analisi teoretica degli stessi *Scritti giovanili*. In particolare, Mirri aveva ipotizzato, moltissimi anni prima, la stessa forma e contenuto dell'edizione critica recente. La scrittura effettiva dei testi giovanili smonta l'idea della già subitanea e germinale struttura dell'hegelismo, sottolineandone invece la formazione illuministica e kantiana, operante almeno fino a quasi tutto il periodo

⁸ G. DI TOMMASO, *Hegel e i suoi scritti giovanili. (A proposito della recente traduzione completa degli Scritti giovanili)*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», vol. LV, fasc. 1, Inschibboleth, Roma 2016, pp. 141-162.

⁹ W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels*, Reimer, Berlin 1906, tr.it., *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, G. CACCIATORE - G. CANTILLO (eds.), Guida, Napoli 1986 e J.K.F. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, supplemento alle opere di Hegel, Duncker und Humboldt, Berlin 1844; tr. it. *Vita di Hegel*, R. BODEI (ed.), Bompiani/RCS Libri, Milano 2012. In questo risveglio per l'Hegel giovane tra XIX e XX sec. va ricordato K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke un Lehre*, Winter, Heidelberg 1901 e I. KLAIBER, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Cotta Verlag, Stuttgart 1877

bernese e la sua successiva trasformazione.¹⁰

Mirri pose in discussione l'interpretazione di un Hegel romantico e mistico negli scritti francofortesi: il giovane Hegel a Francoforte, secondo lo studioso italiano, da una preliminare lettura illuministica e kantiana della religione e della morale, approdava all'esigenza di descrivere il togliersi del finito; figurato nel destino dell'amore, nello spirito del cristianesimo, veniva descritto il necessario destino della finitezza.¹¹ La comprensione del carattere destinale del cristianesimo e il senso della sua predicazione dell'amore, era il tema centrale nel periodo di Francoforte ed è il chiaro inizio della dialettica.¹²

È convinzione del Mirri che la concezione della dialettica trovi il suo inizio da una sorta di gestazione feconda, dalla maturazione di un distacco dalle posizioni giovanili (specie quelle di Berna) e al contempo da una fedeltà, ai temi e problemi che lo avevano attratto.¹³

È per questo importante comprendere la serie dei primi passaggi del pensiero hegeliano, non perdendo di vista l'interesse persistente del filosofo per certe questioni speculative, che si differenzieranno pur restando centrali nel suo filosofare. Ed è perciò interessante e di esempio intravedere tutta questa traiettoria di fedeltà e cambiamento, nella maniera con cui Hegel ha

¹⁰ Mirri sostiene che la nuova edizione critica «conferma in pieno l'interpretazione che fin dai lontani anni Sessanta e Settanta io ne proponevo, e fa definitiva giustizia di tante letture perfino fantasiose che favoleggiavano, per il "giovane Hegel", di impossibili "autonomie" o andavano in cerca di inesistenti fonti di ispirazione o di problematiche inverosimili», E. Mirri, *La presenza della "Critica di ogni rivelazione" negli "Scritti giovanili" di Hegel*, in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, p. 563, a cura di F. VALORI e M. MOSCHINI, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2006, pp. 563-574

¹¹ Sul tema dell'amore negli scritti hegeliani di Francoforte si veda F. PORCHIA, *Mitologia, poesia e amore nel giovane Hegel. L'importanza di Eleusis per il passaggio da Berna a Francoforte*, in «La Nottola di Minerva. Rivista di filosofia», XXI, 2023, pp. 71-85.

¹² Mirri aveva indicato la nascita della dialettica nei testi hegeliani di Francoforte che egli pubblicò la prima volta con il titolo del Nohl ovvero *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1970. Per le successive edizioni italiane, tutte tradotte e commentate dal Mirri: G. W. F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. NOHL, Mohr, Tübingen 1907; tr. it. E. Mirri - N. Vaccaro, *Introduzioni di E. MIRRI*, Guida, Napoli, 1972. A questa è seguita la edizione, nelle *Gesammelte Werke* di G. W. F. HEGEL, *Frühe Schriften I-II*, F. NICOLIN e G. SCHÜLER (eds.), Meiner, Hamburg, 1989-2014; tr. it. *Scritti giovanili* a cura e con introduzioni di E. MIRRI, Orthotes, Napoli-Salerno 2015 (da ora mi riferirò a questa edizione italiana con la sigla SG). L'edizione 1989-2014 dell'Accademia raccoglie gli scritti giovanili hegeliani del periodo ginnasiale a Stoccarda (in particolare il Diario dal 1785 al 1787), quelli di Tubinga, di Berna e Francoforte: Settantasei "testi" complessivi, tutti numerati e senza titolo, salvo quelli a cui Hegel abbia dato indicazione.

¹³ E. MIRRI, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, in M. MOSCHINI (ed), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 129-137.

interpretato la dottrina dei miracoli. Il giovane Hegel, ipercritico nei confronti degli eventi straordinari del miracolo (visti come frutto di superstizione, mistificazione e quindi come elementi impuri del religioso), trasformerà poi questa stessa dottrina proponendo una ben diversa lettura del "miracolo" stesso come evento manifestativo. E il cambiamento è proprio nel corso degli anni giovanili ove l'interpretazione della religione (e del miracolo) dovrà subire una trasformazione; anni in cui si potrà vedere passare Hegel da una critica alla religione "positiva" e spuria sino all'aspirazione ad una religione che accolga in sé la forma di ogni forza trasformativa. Un passaggio che già è nel mutamento di lettura che negli anni giovanili lo condurrà dalla condanna del miracolo come elemento da espungere dalla religione, all'esigenza di chiarire l'essenza del cristianesimo e della sua predicazione nel miracolo dell'amore. Questa esigenza lo condurrà sempre "oltre" fino alla necessità di legare credere e sapere nella speculazione delle forme del sapere dialettico.

II. LA CRITICA DEI MIRACOLI PER SPRONARE A RESTITUIRE UNA RELIGIONE PURA. UN PROGETTO E UN INTERESSE PREMINENTE DI HEGEL A TUBINGA E BERNA

Gli *Scritti giovanili* di Hegel testimoniano di una tensione speculativa che prende forza negli interessi dell'ancora giovane filosofo fin da subito messi a confronto con le tematiche più ricorrenti nella temperie filosofica del suo tempo (questo fin dal suo esordio negli studi ginnasiali). In particolare, non poteva essere elusa la riflessione sulla religione tipica degli illuministi tedeschi e di ciò che ne sortiva nell'approdo alla meditazione kantiana.

Tutti i testi giovanili del filosofo (con eccezioni) sono la traccia di una ricerca, di una scoperta di sensi nuovi, su un tema ove si scorge lo sforzo di favorire un passaggio ad una nuova "era" di razionalità passando attraverso il confronto con l'idea di religione. Echeggia in essi, nel periodo di Tubinga, la richiesta alla religione di svolgere il ruolo di preparazione ad una pura esperienza razionale e morale. Superamento della religione storica per trovare nella vita morale un livello più alto della coscienza. Ed in questo continuo ripensare il confronto tra religione e morale, in Hegel sin da subito emerge anche la lettura della dottrina del miracolo. Tanto presente che costituisce una sorta di esempio a corollario delle sue riflessioni sulla limitatezza della religione e sprone all'elevatezza di una religione-morale dopo averne smascherato il limite che proprio il credo nei miracoli sottende: la limitata utilità e il danno della religione al conseguimento di un alto uso morale della ragione.

Di certo la critica del "miracolo", la sua analisi, costituisce un non vasto ma interessante tratto della più ampia trattazione hegeliana sulla religione. Non ampio perché come tutti gli esempi esso sorge in modo diretto e sintetico a chiarire e sostenere le argomentazioni serrate e polemiche. Di questa analisi una parte profondissima è raccolta negli *Scritti giovanili* dove Hegel, contrariamente e in forma opposta agli scritti maturi, ha svolto una acerba critica radicale a tutti gli elementi considerati da lui, a quel tempo, come del tutto esteriori alla vera fede razionale e propri di una degenerazione "positiva" della religione stessa. In particolare, è la religione cristiana che, fondata sulla presunta evidenza dei miracoli e sulla vigenza del miracolo stesso di Gesù risorto, presenta questi eventi straordinari come evidenti, prove certe di una fede che però non assurge a razionalità; se fosse raggiunta, riconoscerebbe i miracoli come scorie esteriori e

positive della religione medesima; un difetto di cui la religione greca – più purificata da questi residui – sembrerebbe in parte libera.

Per il giovane Hegel a Berna, i miracoli (addirittura celebrati dalla tradizione cristiana) devono essere smentiti. La forza critica doveva liberare la moralità dalla religione contaminata e contaminatrice a causa degli elementi della sua positività, per restituire la “fede” alla sua mera funzione morale, trasformatrice dei rapporti sociali, politici, che invece erano relegati al retaggio di una religione più viva e simbolica, mitica e estetizzante, quale quella classica, più vicina alla spontaneità religiosa ed etica proprio perché priva di questa contaminazione del “miracolo”. Questa era quanto Hegel veniva pensando dentro il clima illuminista e kantiano respirato a Tubinga e Berna.

Per liberare la moralità e assicurare il vero avvento del regno morale, bisognava liberare la religione pura dalla contaminazione della religione cristiana; anzi liberare il cristianesimo da queste corruzioni successive alla predicazione del suo maestro di morale Gesù. Incrostazioni nate dalla istituzionalizzazione in fede organica e positiva di un dire morale di un grande istitutore di virtù.

Guadagnare la liberazione dalla religione delle istituzioni, sclerotizzate e ammorbanti, era l’obiettivo di quel periodo, specie quello bernese, culminante in una ricerca di una vera libertà morale. Stimolare l’uomo ad un perfezionamento dell’esercizio di una morale libera, capace di indirizzarlo dalla vita caduca, finita, agli orizzonti di una vita infinita dove uomo-dio si unificano inscindibilmente nell’esercizio di una moralità trasformatrice. Questo il solo compito che può svolgere la religione. Un programma che aveva assunto dai suoi punti di riferimento: Reimarus, Lessing e Kant.

Il giovane studente della Facoltà Teologica nello *Stift* di Tubinga maturò in quel tempo, aderendo alla visione di Reimarus e di Lessing, l’idea di una religione capace di scindere in modo decisivo il Gesù storico da quello del mito e della istituzionalizzazione che ne aveva fatto il “Cristo”. Si trattava di ricondurre il cristianesimo dentro una saggezza naturale ormai incrostata di elementi eterogenei.¹⁴

La proposta del Reimarus, sentita da Lessing come ampiamente coerente con il suo progetto, si poneva l’obiettivo di leggere, di ricercare e riattivare una religione naturale del tutto accordata alle esigenze del popolo, senza perdere la sua naturale forma razionale. Questa ricerca doveva partire dallo smascheramento della religione positiva.

Significativo che tale assunto veniva echeggiato da Lessing su Reimarus proprio in *Prefazione* del Settimo Frammento dell’*Anonimo di Wolfenbüttel*: ove l’intento era quello di mostrare la sostanziale falsità di una religione che voglia fondarsi in modo esclusivo su un miracolo come quello della resurrezione, il quale, nella sua palese falsità, non può che essere l’elemento principe per smascherare la sostanziale inattendibilità storica di una religione positiva come il

¹⁴ M. Borghesi vede nell’incontro di Hegel con Lessing e Reimarus un punto di non ritorno per la definitiva perdita di un cristianesimo della fede in favore di un Gesù storicizzato e mitizzato. M. BORGHESI, *L’era dello spirito in Hegel. Dal Vangelo «storico» al Vangelo «eterno»*, Edizioni Studium, Roma 1995.

cristianesimo.¹⁵

Tutti i *Frammenti* di Reimarus hanno questo scopo: la confutazione della positività del cristianesimo e della sua rivelazione (o presunta rivelazione). Il "miracolo della resurrezione" è la premessa "falsissima" di questa religione. Essa si basa su atti miracolosi, nei quali assurdamente si pretende che Dio si mostri nei modi di una presentazione di sé parziale, limitata, particolare. Il miracolo è fatto per pochi! Perché non dovrebbe manifestarsi a tutti? Perché solo una piccola parte di un popolo e non tutti i popoli dovrebbero essere spettatori del suo intervento? Tutto il Terzo frammento si svolge sulla falsariga espositiva di tale concetto.

Reimarus – concorde Lessing – non manca di notare poi come vi siano interne contraddizioni nella religione positiva cristiana. La prima riguarda proprio il concetto di rivelazione e di rivelazione attestata tramite il miracolo; infatti: perché una religione dovrebbe superare i limiti della conoscenza e della ragione se non a prezzo di quest'ultima e quindi della sua trasparenza a tutti? Perché porre delle leggi di natura per poi infrangerle con un atto limitato e spesso inverificabile? Perché se il miracolo è così palese siamo costretti a catechizzare su di essi?

L'adesione richiesta al cristianesimo sulla base di atti miracolosi (di un atto miracoloso in particolare: la resurrezione) altro non è che un tratto spurio di religione; un passivo accoglimento di un dato irrazionale che niente ha a che vedere con una religione autenticamente pura e razionale.

Perciò Reimarus, nella medesima opera, per condurre la sua radicale confutazione degli aspetti positivi eterogenei e spuri della religione cristiana istituzionalizzata, conduce poi ad una sostanziale reinterpretazione della vita di Gesù. Egli nel Settimo frammento ridiscute e smantella il significato del Cristo, della sua divinità, dei suoi miracoli e del miracolo resurrettivo in particolare. Si può salvare il cristianesimo solo riconducendolo al suo originario tratto storico: l'intento morale di Gesù. Un maestro capace di spingere ad una trasformazione che chiede atteggiamenti umili, caritatevoli, non ipocriti, rispettosi di una legge morale universale che niente hanno a che vedere con una fede e tanto meno con una religione positiva. Gesù sprona solo ad un perfezionamento morale e una purificazione intima della volontà buona. Solo l'istaurarsi di un regno etico sta dietro alla predicazione di Gesù. Solo uno scopo edificativo e morale. Ma l'istaurazione di un regno, l'istituzionalizzazione voluta dai discepoli, richiedeva di attingere all'idea messianica, per cui si fece coincidere a Gesù l'idea di "figlio di Dio", di "Cristo Messia".¹⁶

L'operazione di smascheramento e correzione del "cristianesimo" doveva passare dalla negazione del miracolo della resurrezione: un evento mitico con il quale i discepoli volevano evitare di affrontare la morte di questo instauratore della nuova morale universale. Bisognava costruire l'evento che suggellasse positivamente la rivelazione: dopo morto che Gesù risorga! Trasformare

¹⁵ H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977.

¹⁶ Reimarus in Gesù non vede «nessun profondo mistero e nessun articolo di fede ch'egli spieghi, dimostri o predichi; si tratta semplicemente di una dottrina della morale e dei doveri della vita quotidiana, che deve portare l'uomo al perfezionamento interiore e di tutto il suo cuore». H.S. REIMARUS, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, cit., p. 363.

la disfatta in suprema vittoria, la delusione in rivincita. Saranno i discepoli, la Chiesa, a costruire il racconto spurio; a coprire la religione razionale con una serie di eventi e narrazioni eterogenee e di cui la più falsa è appunto la resurrezione di Gesù.¹⁷ Dopo la morte del maestro morale non mancava che costruire il fatto: il miracolo.

Il programma illuminista trova in queste considerazioni i suoi momenti apicali. I due pensatori tedeschi, attraverso questa operazione di demistificazione del cristianesimo e della vita di Gesù, riuscivano – a loro detta – di indicare l'unica religione pura: quella non infestata dalla superstizione e dall'inganno indotti da una fede nella presunta rivelazione di un Messia risorto. Solo una cattiva educazione catechetica, dopo la mistificazione, ha poi condotto alla diffusione di una fede nella rivelazione che è affidata al singolo sentimento piuttosto che alla trasparente necessità di ragione.

Gli *Scritti giovanili* hegeliani nei testi dal 17 al 39 (così numerati nell'edizione recente degli *Scritti giovanili* hegeliani) e cioè quelli che vanno dalla sua formazione a Tubinga fino a Berna, testimoniano la piena adesione di Hegel a questo compito di purificazione tipico dell'illuminismo tedesco. Un programma che è riassunto dal titolo dato dai redattori Nicolin e Schüller a questa sezione: *Il cristianesimo come positività*.¹⁸

Hegel a Tubinga, dopo aver fatto sua tutta la riflessione illuministica sulla religione, dall'altro lato scopre e riconosce tali temi nella recezione entusiastica di Kant. Questi suggerì al giovane filosofo un orizzonte più solido: se si deve “divinizzare” qualcosa si “divinizzi” la ragione e la ragione pratica, quella morale da cui deriva un sostanziale e intenso progetto che assume anche un significato non solo etico ma anche politico.¹⁹

È nel periodo di Berna che Hegel aderirà in modo forte al pensiero di Kant, in special modo agli esiti della lettura della *Seconda critica* e poi della *Religione entro i limiti della sola ragione*. Un'attrazione per Kant che poteva alimentare e sostenere in modo fortissimo quell'interessamento alle tematiche religiose che proprio nel periodo di Tubinga si era enormemente intensificato nel quadro dei suoi interessi per l'illuminismo e che aveva determinato lo studio in senso

¹⁷ Il Settimo frammento rimanda al Sesto dove questo argomento dell'inconsistenza della resurrezione è tema centrale. Ma questi testi, vista la loro coerenza, più che di frammenti, sono un'esposizione precisa e ordinata.

¹⁸ Gli argomenti lessinghiani sono riconoscibili nel continuo rimodularsi del suo pensiero intorno alla critica della religione positiva cristiana: in particolare vanno ricordati G.E. LESSING, *Il cristianesimo della ragione*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. GHIA, Utet Libreria, Torino 2006, pp. 403-408; *Sulla genesi della religione rivelata*, cit. pp.409-412; *L'educazione del genere umano*, cit. pp. 515-540; *Nuova ipotesi sugli evangelisti considerati come storiografi meramente umani*, cit. 555-580. Soprattutto di Lessing *Antitesi ai frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, cit., pp. 490-513.

¹⁹ L'ispirazione di Hegel verso una finalità politica che trova eco nella morale kantiana, ha il suo nerbo nel sostanziale anelito teologico alla libertà cfr K. APPEL, *Entsprechung im Widerspruch: eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Lit, Münster-Wien 2003.

“teologico”; a questo istradato convintamente per motivi filosofici, e per corrispondere alle sue esigenze di pensiero, piuttosto che per la necessità di farsi abilitare ad una professione di pastore che non cercava di certo.

Ed è proprio l'incontro di Hegel con Kant che si protrarrà fino all'ultimo suo tempo di permanenza a Berna; gli scritti di questo ultimo periodo fanno registrare una persistente lettura del cristianesimo nell'ambito delle linee sopraccennate. Anzi: il cristianesimo doveva essere epurato completamente di ogni elemento miracoloso in nome di una sua restituzione morale e razionale. Questo almeno fino alla così titolata *La vita di Gesù* (che letterariamente è una silloge degli scritti evangelici, specialmente di Giovanni) dove cominciano ad emergere, dentro un kantismo esasperato, segni di un distanziamento dal medesimo Kant che preluderanno alle riflessioni francofortesi nelle quali spiccheranno i primi elementi tipici del pensare hegeliano.

Da notare che l'adesione al progetto illuministico e kantiano ancora una volta era argomentata sulla base di una decostruzione della dottrina e del racconto dei miracoli. Sono interessantissimi i passaggi dedicati da Hegel a Berna, alla demistificazione del miracolo esposti nel testo 31 (appunto *La vita di Gesù*). Ma ancora più interessante la desacralizzazione dell'ultima cena nel successivo testo 32 che faceva parte con i testi bernesi 33, 34 e 39, insieme a quello posteriore 65, al presunto scritto che il Nohl aveva composto e titolato - non sbagliando - *La positività della religione cristiana*; in particolare il testo 33 è dedicato ai contenuti eterogeni e mitologici della religione cristiana dei miracoli.²⁰

Sarebbe lungo citare i passi hegeliani dedicati a questo processo di demitizzazione dei miracoli contenuti negli appunti bernesi e nei primi scritti di Francoforte. Posso sinteticamente citare l'incipit del paragrafo *I miracoli* nel testo 32:

Gran parte della fiducia e dell'attenzione che Gesù ottenne dagli ebrei, incapaci di una fede da loro stessi conquistata e in loro stessi fondata, è da ascrivere ai suoi miracoli, benché un tale potere non pare abbia colpito i contemporanei più dotti, come era naturale che accadesse con persone più al corrente degli uomini comuni di quello che per natura può o non può accadere (per esempio anche altri ebrei si dedicavano a guarire gli invasati; inoltre quando Gesù nella sinagoga guarì la mano disseccata, ciò che in primo luogo li colpì non fu questa guarigione ma la profanazione del sabato). Nonostante ciò che gli avversari del cristianesimo hanno detto contro la realtà dei miracoli e filosofi contro la loro possibilità, tuttavia è ammesso da tutti - e questo a noi basta - che quegli atti di Gesù siano stati veramente dei miracoli per i discepoli e gli amici. Niente ha contribuito più di questa fede nei miracoli a rendere positiva la religione di Gesù e a fondarla interamente sull'autorità, nonostante la sua dottrina sulla virtù.²¹

²⁰ Hegel, in un paragrafo titolato *La cena*, posto dopo la critica ai miracoli, così esordisce: «Così anche un altro atto che sulle labbra e di fronte agli occhi del maestro di virtù Gesù ebbe un certo significato ne venne acquistando uno interamente diverso nella ristretta setta dei primi cristiani, ed un altro ancora quando la setta divenne universale... Ben presto fu attribuito a tali cene in onore di Cristo un effetto indipendente e superiore all'efficacia che ogni sana cena ha abitualmente sui corpi». SG, pp. 318-319.

²¹ SG, p. 309. Sarebbe davvero lungo proporre una lettura articolata e completa del tema dei miracoli negli scritti bernesi, la citazione dei quali occuperebbe molto spazio. Gli esempi portati

Entro questa adesione alla visione della religione va letto anche il tema della proposizione della tematica di “religione popolare” (nazionale e germanica) che non è un elemento essenziale e romantico in una parentesi kantiana come voleva qualcuno.²² Qui “nazionale” voleva dire religione pubblica; esattamente in linea con le indicazioni illuministiche e kantiane. E nel pubblico resta assente ogni forma di miracolo destinato solo ai testimoni che ne costituiscono sempre una minima parte di elezione.

Certamente estraneo al corpus della religione pura, del regno della moralità, resta anche il concetto di storia e storia sacra che oppone la Bibbia e il cristianesimo in particolare alla filosofia greca.²³

La religione popolare è religione razionale, prodotta dalla pura moralità, come lo era quella ellenica mentre il cristianesimo è nella totale positività e positività così radicale da coartare la libertà che sorge viva nell'Olimpo e nel Parnaso.

III. FRANCOFORTE: DALLA CRITICA ALLA POSITIVITÀ DEL CRISTIANESIMO VERSO LA SCOPERTA DELL'AMORE COME MIRACOLO.

Hegel a Berna scandaglia il complesso dei suoi convincimenti ed ha tempo e modo in quella città di continuare a riflettere sul tema della religione continuando quell'indagine che sembra caratterizzare il suo primo interesse.

In effetti, il tema in quegli anni si ripresenta in forme e considerazioni diverse e più autonome rispetto alla dipendenza da Reimarus. Sovente ritornano i medesimi accenti critici del cristianesimo sulla base dei motivi menzionati: Gesù da vedere solo come maestro di virtù morale; la gaiezza e vivacità della religione greca come religione popolare (si ripeta: da non confondere con la *Volksreligion* romantica); il razionale puro contro la positività di un credere stanco e sostanzialmente superstizioso.

Però tra i testi hegeliani cominciano ad emergere considerazioni e spunti interessanti: uno

comunque testimoniano della aderenza di Hegel alle letture illuministe non meno sostenute di quelle kantiane

²² Penso a TH. L. HAERING, *Hegel: Sein Wollen Und Sein Werk / Hegel: Its Wanting and Its Work: Chronologische Entwicklungsgeschichte Der Gedanken Und Der Sprache Hegels*, Teubner Berlin- Leipzig 1979.

²³ Nei testi citati testi, come nel testo n. 16 tubinghese, la religione è valutata positivamente solo in quanto “nazionale” perciò pubblica, e la libertà del singolo si coniuga con la religione nazionale popolare. Certamente emerge la parentela del testo n. 34 con il testo n. 16 di Tubinga, in particolare continua l'esaltazione della grecità e anche il giudizio negativo a livello morale riguardo alla storia sacra bilica e cristiana. SG, p. 374.

di questi lo si coglie nel testo 26 nel quale spicca un concetto che sarà determinante: quello di "alienazione e riappropriazione" della ragione nelle rappresentazioni del religioso. Tale riappropriazione, che si compirà dopo l'alienazione nel positivo del cristianesimo, secondo Hegel assicurerà appunto una religione pura e razionale. Alienazione e riappropriazione saranno due concetti che resteranno elementi decisivi nella ridefinizione di religione assoluta, anche se a Berna siamo molto lontani da quell'approdo.²⁴

Per restare a Berna e ai primi elementi critici su Kant, voglio ritornare sul centrale testo 31, il quale, da che ne dica Lukàcs, non è un ascesso, un corpo morto del pensiero giovanile di Hegel.²⁵ L'adesione al lessico kantiano, decisiva e palese, non nasconde l'accorgimento che Hegel ha: ovvero che la proposta kantiana più che conservare la religione (come gli pareva fosse possibile nella forma razionale) la rendesse inutile. Non sfugge ad Hegel che con l'avvento della moralità, sostanza del cosiddetto "regno di Dio", la religione stessa è destinata a cancellarsi. Il Nostro vede in Kant piuttosto l'eliminazione della religione e non la sua auspicata restituzione. L'abrasione del religioso non è ciò che vuole il giovane Hegel che scrive:

La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa. È secondo la ragione, dunque, che è ordinato in generale il piano del mondo; è la ragione che indica all'uomo la sua destinazione, l'incondizionato scopo della sua vita. Spesso essa è bensì oscurata, ma mai è stata del tutto spenta: anche nell'oscuramento è sempre conservato un debole barlume di essa²⁶.

Dalla ragione kantiana, critica e riflettente, Hegel aspira forse alla ragione infinita, che toglie ogni limite? Se alla ragione che opera come divinizzante e moralizzante stanno anche le istituzioni e le leggi statutarie della religione che oscurano questa realtà con il fittizio segno del miracolo, c'è altro che opera tra esse? Si vedrà che tutto ciò preluderà alla analisi di Francoforte sulla "eteronomia" della legge morale in Kant ben lontana dall'esercizio della autonomia tanto invocata dal filosofo di Königsberg; e sarà il confronto tra eteronomia della legge kantiana con l'"amore" libero del cristianesimo e del suo spirito, che chiarirà il carattere consistente di tale dualismo e cristallizzerà nel concetto di "destino" dell'amore il primo motore della dialettica.

Si è detto che nel momento in cui Hegel critica gli elementi positivi del cristianesimo, e con esso dei miracoli, siamo nel più rigido kantismo nella convinzione di fondo che la funzione autentica della religione è nell'abilitare all'esercizio della vera moralità; la positività della religione coarta la moralità, limita la libertà e l'autonomia dalle quali deve sgorgare la vera eticità. Una convinzione che si è detto procede, diritta e chiara, nei già menzionati scritti 32-34 e seguenti che ripetono e radicalizzano il concetto polemico spostandolo però nei confronti delle Chiese

²⁴ F. VALORI, *Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel*, in «Giornale di metafisica. Meta-metafisica?», anno XLI, 1-2019, pp. 299-315.

²⁵ Per G. Lukàcs gli scritti giovanili sono solo scritti irreligiosi e quindi espressamente rivoluzionari e politici. Cfr G. LUKACS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. it. R. SOLMI, Einaudi, Torino 1960.

²⁶ SG, p. 241.

che, coartando le forme della libertà morale, hanno finito per relegare al privato, al singolo, all'individuale, al fedele; insomma, a colui che, come nel caso dei miracolati, è condotto a fede per un evento che lo riguarda, ma che non assurge mai all'elemento etico e politico primario, universale.

La vita di Gesù (testo 31), però, nel trattare i temi del miracolo e segnatamente dell'immortalità dell'anima (così vicini al tema morale kantiano) giunge ad un esito interessante: una sorta di posizione circolare, uno spunto critico che ci conduce ad un rapporto di estraniamento e ritorno all'unità originaria, limitazione e oltrepassamento del limite nell'infinità. Tale circolarità significativamente appare evidente dentro questa osservazione intorno alla forma dialettica della forma della religione.²⁷ Resta chiaro che tutta la questione del Dio garante del "sommo bene", primario postulato kantiano, non può che essere quello che si manifesta nella predicazione di Gesù il quale presenta, con rappresentazioni, la ricompensa della morte in modo irrazionale, perché è l'unico modo comprensibile dalla sensibilità, ancora non maturata razionalmente, nella fede legalistica degli Ebrei (a Berna tale popolo è immagine della sensibilità e non dei paradossi dell'imperativo della ragion pura pratica come successivamente a Francoforte). Ma quello che accade in questa *Vita di Gesù* è da segnalare: i miracoli in questo racconto non vi sono più; sono assorbiti tutti nella predicazione morale di questo maestro di virtù che è Gesù. Da questa *Vita* è espunta anche la resurrezione. Ma purtuttavia qualcosa vacilla nell'adesione al kantismo proprio a partire da alcune sottolineature di Hegel nella restituzione dei postulati della immortalità dell'anima e di Dio.²⁸

In questo contesto di adesione e distacco il testo n. 34 porrà in particolare Dio come "manifestazione" e "visualizzazione" dello spirito del tempo; concetto che precorre un tema caldissimo a Francoforte e che si presenterà nel noto contrasto cristianesimo ed ebraismo espresso nei testi prodotti nella città anseatica. Un contrasto che non va letto in chiave letteralmente antisemitica ma metaforica. Il contrasto tra libertà e necessità, che a Berna ancora è nello spirito di Kant, a Francoforte sarà invece riconosciuto nello smascheramento della mistificazione dell'autonomia kantiana; Hegel opporrà a quella nascosta eteronomia esprimendosi nell'imperativo categorico, lo spirito del cristianesimo che è nell'amore.²⁹

Hegel nel periodo di meditazione intensa tra Berna e soprattutto a Francoforte, sembra cercare qualcosa che è oltre la forma particolare della positività religiosa; sta cercando di cogliere qualcosa di più. Sembrava a Berna averlo trovato in Kant, ma ecco invece che nel condurre questa ricerca dell'oltre la positività, credendo di restare fedele al filosofo di Königsberg, invece, ne svilupperà progressivamente il distacco e con esso l'apertura ad una nuova valutazione del cristianesimo e della religione per giungere a considerare un diverso rapporto tra fede e ragione.

²⁷ Forse da notare come qui si senta la necessità di uscire dal dato immediato: primo abbozzo della richiesta di una necessità del negativo come ha notato F. VALORI in *Destino, ragione e positività nel giovane Hegel*, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 229-246.

²⁸ Rimando alla Introduzione del Mirri a *La vita di Gesù*, in SG, pp. 155 e ss.

²⁹ Cfr. Nel Testo 34 sottotitolo *Distinzione fra la religione greca di fantasia e la religione positivocristiana* in SG, pp. 375 ss.

E così: se i miracoli a Berna sono espunti come elementi fasulli del racconto evangelico, nella maturazione del suo pensiero a Francoforte si presenterà chiara la nozione del "vero miracolo".

Da Berna a Francoforte Hegel affinò una nuova visione del Gesù storico e della sua vita e dei suoi miracoli. Il vero miracolo del cristianesimo sarà "l'amore". Cercare l'infinità della ragione per scoprire l'infinità dell'amore stesso: qui il superamento di Kant che proponeva un'autonomia della legge morale, la quale aveva assunto la forma di imperativi tanto rigidi quanto gli elementi di quella positività che si voleva togliere e che invece veniva a rafforzare l'eteronomia della legge del dovere, sempre superiore all'essere.³⁰

L'amore è libertà in stretto legame, costituendo questo se stesse anche nel declino che le stringerà al destino medesimo. Il destino dell'amore proprio per questo dinamismo libero, riconosciuto anche nella storia dell'aspirazione religiosa, risulterà essere il primo abbozzo della dialettica. Una dialettica capace di far avanzare la filosofia nella lettura del reale e quindi nella "miracolosa" riconsegna del finito nell'infinito; si scorge l'intenzione di maturare uno sguardo aperto verso la dimensione della totalità come riconduzione del pensare ad interezza e unità. Insomma, si preannuncia l'elemento persistente della metafisica hegeliana.³¹

IV. L'EREDITÀ DI FRANCOFORTE: LA VITA CHE DIVENTA MIRACOLO

Questa svolta di Hegel sul tema della religione compiuta a Francoforte costituisce un repentino rinnegamento del kantismo? Si tratta di una maturazione, di un approfondimento speculativo della razionalità che vuole comporre e tenere vivi, nella conciliazione medesima, gli elementi del contrasto: quello tra eteronomia e autonomia, di razionalità e sensibilità, di necessità e unità, contingenza e storia. Vita che diventa "miracolo". Ovvero: ritrovarsi pensanti e vivi nell'azione e nel pensiero.

La dialettica viene scoperta come inveramento delle opposizioni, le quali vengono risolte non con l'individualismo e l'astrattismo di un comando, ma vengono composte nell'opposizione stessa che l'amore cerca di conservare e comprendere. Chiarissima la svolta dentro l'ispirazione primigenia continuamente testimoniata da tutti i passaggi presenti negli scritti di Francoforte.³²

³⁰ Cfr. il testo 33 in SG, p. 368sg.

³¹ Il tema dell'amore come superamento della prospettiva illuminista e kantiana è affrontato, in continuità con l'interpretazione di Mirri, in F. PORCHIA, *Ripensare la logica per superare il paradigma del soggetto razionale? Riflessioni sugli Scritti giovanili di Hegel*, in «I castelli di Yale online. Annali di Filosofia», vol. XI, n. 2, 2023, pp. 33-48.

³² Ne è chiaro testimone questo passo: «Lo spirito di Gesù, che si è innalzato oltre la moralità, si mostra immediatamente rivolto contro le leggi nel discorso della montagna, che è un tentativo, compiuto per mezzo di parecchi esempi sulle leggi, di sottrarre a queste l'elemento legale, la forma di legge; esso non predica rispetto per le leggi ma indica ciò che le porta a compimento,

In quel periodo Gesù, con la sua vita e con le sue opere si mostra come colui che predica l'amore; e l'amore innalza e pone oltre se stesso e quindi ben oltre le "autonome" imposizioni della moralità kantiana (ché restano imposizioni e leggi eteronome). Legge e opere, che nell'amore non hanno più senso e distinzione; queste nell'amore sono oltre la lacerazione e si compiono nella vita anche sullo sfondo di un "destino" di tramonto, di annullamento.

La visione del miracoloso entro la forma "positiva" della religione dagli *Scritti giovanili* a quelli maturi - dopo la svolta francofortese e jenese - subirà una sterzata che interroga e di cui potremmo valutarne la profondità solo comprendendo la fedeltà a quel tentativo di restare nel religioso per comporlo dentro un movimento che si caratterizzerà come un movimento dialettico storico e speculativo e la dottrina del "miracolo" ritorna a questo punto esemplare; ben diversa da quel radicale primo momento critico, illuminista e kantiano.

Non stupisce quindi che nella sua maturità Hegel presenterà i miracoli come estrinsecazioni della razionalità divina nel mondo, una forma del suo immanere, e non come una rottura delle leggi naturali; si affermerà in essi la presenza divina nella storia e nella vita quotidiana. Questa prospettiva enfatizza l'integrazione della dimensione divina con la realtà concreta.

In questo contributo ho inteso suggerire - attraverso tratti e suggestioni - come vi siano elementi di continuità tra i cosiddetti "Hegel giovane" e "Hegel maturo". Alcuni aspetti, messi in contatto con la futura elaborazione della dottrina religiosa, possono far vedere lo sviluppo della tematica dell'amore e della fede (nel periodo Francoforte e Jena), prospettarsi dentro quel momento genetico della dialettica che è l'esito più importante di tali *Scritti giovanili*. Il processo trasformativo, testimoniato della produzione bernese e francofortese, ci pone di fronte ad un terreno di continui ripensamenti, a volte di rinnegamento del progetto primitivo, ma comunque in un inteso momento di riflessione germinativo del pensiero di cui - in parte - la dottrina del miracolo offre esempio. Proprio nella produzione giovanile e nell'esemplarità del modo di trattare la *quaestio* dei miracoli, possiamo vedere prodursi in Hegel quella svolta che lo proietterà lontano dai suoi postulati iniziali, per dischiuderli gli elementi del suo pensiero dialettico.³³

Sono convinto quindi che se si ritorna a riflettere su questi elementi di continuità nella

le elimina come leggi; predica dunque un qualcosa che è superiore all'ubbidienza alle leggi e che le rende superflue. Poiché gli imperativi morali presuppongono una separazione e nel dover-essere si annunzia la signoria del concetto, quel che s'innalza al di sopra di una separazione è un essere, una modificazione del vivere che si presenta come esclusiva e quindi limitata solo se considerata in rapporto all'oggetto e riguarda solo questo. Quando Gesù esprime questo comando anche ciò che pone in opposizione e al di sopra delle leggi... è un comando totalmente diverso da quello dell'imperativo morale: essa è solo la conseguenza del fatto che il vivente pensato ed espresso viene dato nella forma ad esso estranea del concetto. Al contrario l'imperativo morale è per sua essenza, in quanto universale, un concetto. E se in tal modo il vivente appare nella forma di un qualcosa di riflesso, di frase rivolta agli uomini, ha molto torto Kant quando questo genere di espressione non appropriato al vivente, "ama Dio soprattutto e il prossimo tuo come te stesso", lo considera come un comando che richiede rispetto per una legge che ordina amore». Testo 54 in SG, p. 523.

³³ E. MIRRI, *Introduzione generale a SG*, p. 15.

discontinuità tra *Scritti giovanili* e pensiero maturo di Hegel, si potrà allora comprendere appieno il senso e le contraddizioni della teoria hegeliana.

In questo interno interesse teologico e religioso matura il pensiero hegeliano che dovrà trovare in tale sentire metafisico il suo sviluppo.

La genesi e la sostanza di questi scritti - e del pensare hegeliano di questi anni - è "teologica"; sia pure di teologia di un non credente e addirittura di un avversario dell'istituzione religiosa. E "teologico", a ben considerare, resterà per sempre il pensare hegeliano, dal momento che la filosofia vi è dichiarata parola della verità e che "Dio e solo Dio è la verità", come si dice solennemente nel primo paragrafo dell'*Enciclopedia*.³⁴

Non si tratta di rendere conforme l'Hegel giovane con l'Hegel maturo, come volle il Nohl, ma si tratta di vedere ed evidenziare spunti speculativi originari di Hegel che resteranno, pur con profonde differenze, vivi e continui nel suo pensare.³⁵

marco.moschini@unipg.it

(Università di Perugia)

³⁴ Il vertice della dottrina hegeliana a Jena si colloca con la *Fenomenologia* anteceduta da alcuni scritti capitali, tra i quali *Wissen und Glauben*. Opere che sono frutto di un confronto appunto con il tema della rivelazione e della fede che porta a compimento il percorso giovanile che si consolida da Francoforte. Rimando a R. BONITO OLIVA - G. CANTILLO (ed.), *Fede e sapere: la genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini, Milano 1998. Sui diversi momenti della traiettoria e maturazione del pensiero hegeliano devo rifarmi a E. MIRRI, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, in M. MOSCHINI (ed.), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, cit., pp. 129-137. Per gli studi sugli scritti jenesi si rimanda agli apparati del Vol. 4, 6 e 7 di G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968, 1975, 1976 H. BUCHNER - O. PÖGGLER; K. DÜSING - H. KIMMERLE, R.P. HORSTMANN - J. H. TREDE (eds.).

³⁵ Rimando ancora a E. MIRRI, *Introduzioni a SG*, pp. 5-18, pp. 21-41, pp. 129-137, pp. 417-429, pp. 481-494, pp. 559-574.