



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Göschel e Strauss.

**Sviluppi del rapporto tra rappresentazione e concetto
a partire dalla filosofia della religione di Hegel**

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Dottorato in Filosofia
Ciclo XXXV**

**Dottorando
Martina Barnaba
Matricola 1892177**

Tutor
Prof. Pierluigi Valenza

Co-Tutor
Prof. Stefano Bancalari

A.A. 2022-2023

Indice

<i>Abbreviazioni</i>	3
<i>Introduzione</i>	8
<i>1. La circolarità tra rappresentazione e concetto: critica e riabilitazione delle rappresentazioni religiose secondo Hegel</i>	16
1.1 Intuizione, rappresentazione e pensiero: forme della conoscenza.....	20
1.2 Il simbolo come elemento di mediazione spirituale.....	29
1.3 Religione e filosofia	38
1.3.1 Dalla rappresentazione al concetto: diversità di contenuto	57
1.3.2 Dal concetto alla rappresentazione: identità di contenuto.....	64
<i>2. Dal concetto alla rappresentazione nella lettura conservatrice di K.F. Göschel</i>	76
2.1 Karl Friedrich Göschel: l'uomo e il teologo.....	78
2.2 Traduzione concettuale e <i>Akkomodationstheorie</i> nelle prime opere hegeliane	83
2.3 <i>Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen</i>	98
2.3.1 <i>Das Nichtwissen</i>	100
2.3.2 <i>Das absolutes Wissen</i>	104
2.3.3 <i>Die Glaubenserkenntnis</i>	111
2.4 La recensione di Hegel.....	121
2.5 Sviluppi dell' <i>Akkomodationstheorie</i> nelle opere degli anni '30.....	127
2.6 Due esempi di metodo: il <i>Sündenfall</i> e la <i>Unsterblichkeitlehre</i>	140
2.7 Considerazioni finali.....	153
<i>3. Dalla rappresentazione al concetto nella lettura critica di D.F. Strauss</i>	162
3.1 Vita e opere di David Friedrich Strauss.....	166
3.2 La formazione di Strauss: un vero hegeliano?	172
3.3 L'interpretazione mitica della Vita di Gesù.....	191
3.4 Il problema della storia negli <i>Streitschriften</i>	211
3.5 La svolta materialista e la definitiva rottura con Hegel	225

3.6 Considerazioni finali.....	239
<i>4. La cristologia speculativa di Göschel e Strauss: due differenti approcci a confronto.....</i>	<i>247</i>
<i>Conclusioni.....</i>	<i>265</i>
<i>Bibliografia.....</i>	<i>273</i>

Abbreviazioni

1) Hegel

Enc. = G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Milano: Rusconi, 1996 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Kucas, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992).

Est. = G.W.F. Hegel, *Estetica. Secondo l'edizione di H.G. Hotho, con le varianti delle lezioni del 1820/1821, 1823, 1826*, a cura di F. Valagussa, Milano: Bompiani, 2012-2013 (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971).

Fen. = G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Milano: Bompiani, 2000-2016 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980).

FS = G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia, 2010 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in «Kritisches Journal der Philosophie», 2.1, 1802, pp.3-188).

LFRI/II/III = G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, Vol.1-3, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli: Guida, 2003-2011 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, voll. 1-3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983-1985).

- **LFRI/II/III + .21** = secondo il manoscritto
- **LFRI/II/III + .24** = secondo il corso di lezioni del 1824
- **LFRI/II/III + .27** = secondo il corso di lezioni del 1827

LSF = G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari: Laterza, 2009 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, voll.1-4, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986-1996; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, voll.1-3, hrsg. von K. L. Michelet, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1833-1836).

PhSG = G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 25: *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes*, hrsg. von C. J. Bauer, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008-2011.

- **PhSGI.22/25** = vol.1: *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*
- **PhSGII.27-28** = vol.2: *Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827-1828 und sekundäre Überlieferung*

RecG = G.W.F. Hegel, *Recensione a Göschel*, in *Scritti berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: Franco Angeli, 2001 (ed. or. G. W. F. Hegel, *Rezension zu Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnis der Philosophie der Philosophie unserer Zeit von C. F. Göschel*, in *Gesammelte Werke*, Band 16: *Schriften und Entwürfe (1826–1831)*, hrsg. von F. Hogemann und C. Jamme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001).

SL = G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol.1-2, a cura di A. Moni e C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 2008 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, voll.1-2, hrsg. von L. von Henning, Berlin: Verlag Duncker und Humblot, 1841; G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Band 4-5: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1923).

Zusatz Enc. = G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, ed. by M. Inwood, W. Wallace and V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 2007 (ed. or. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 20: *Enzyklopädie der philosophiscen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Kucas, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992).

2) Göschel

Aph. = K.F. Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniss*, Berlino: Franklin, 1829 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Aphorismen_über_Nichtwissen_und_absolut/R58UAAAAQAAJ?hl=it&gbpv=0).

BGM = K.F. Göschel, *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott un dem Menschen und von dem Gott-Menschen: mit Rücksicht auf D.F. Strauss Christologie*, Berlino: Dunker & Humblot, 1838 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Beiträge_zur_spekulativen_Philosophie_v/4MEAAAACAAJ?hl=it&gbpv=0).

BUMS = K.F. Göschel, *Von der Beweisen der Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie*, Berlino: Dunker & Humblot, 1835 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Von_den_Beweisen_für_die_Unsterblichei/CmAAAAAAMAAJ?hl=it&gbpv=0).

CO = K.F. Göschel, *Cäcilius und Octavius, oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit*, Berlin: Franklin, 1828 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Cäcilius_und_Octavius_oder_Gespräche/Az9DJ5Ns8kC?hl=it&gbpv=0).

EL = K.F. Göschel, *Erstes und Letztes*, in *Zeitschrift für spekulative Philosophie*, vol.1, Berlino: Dümmler, 1835 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Zeitschrift_für_spekulative_Theologie/NQo8AAAAYAAJ?hl=it&gbpv=0).

GF = K.F. Göschel, *Über Goethes Faust und dessen Fortsetzung. Nebst einem Anhang von dem ewigen Juden*, Leipzig: Hartmann, 1825 (File open-access digitalizzato da Google Books:

https://www.google.it/books/edition/Ueber_Göthe_s_Faust_und_dessen_Fortsetz/VolAAAAcAAJ?hl=it&gbpv=0).

HsZ = K.F. Göschel, *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe: Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit*, Berlin: Duncker & Humblot, 1832 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Hegel_und_seine_Zeit/VcvySAAACAAJ?hl=it).

MG = K.F. Göschel, *Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters*, Naumburg: Zimmermann, 1832 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Der_Monismus_des_Gedankens/FvJQAAAAcAAJ?hl=it&gbpv=0).

3) Strauss

CK = D.F. Strauss, *Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik*, Leipzig: Wigand, 1839 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Charakteristiken_und_Kritiken/v6IPAAAAQAAJ?hl=it&gbpv=0).

GL/II = D.F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, voll.1-2, Tübingen: Osiander, 1840 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Dr_David_Friedrich_Strauss_Christliche_G/LBAYCZ7GJ0wC?hl=it&gbpv=0).

RezR = D.F. Strauss, *Rezension der Encyclopädie von K. Rosenkranz*, in «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 1, 1832, pp.729-748 (File open-access digitalizzato da MDZ: <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10501820?page=6,7>).

Str. = D.F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, vol.1, Tübingen: Osiander, 1838 (File open-access digitalizzato da Google Books: https://www.google.it/books/edition/Streitschriften_zur_Vertheidigung_meiner/H92knC9JKOAC?hl=it&gbpv=0).

VG = D.F. Strauss, *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, Vol.1-2, a cura di G. Di Iorio e P. Lapertosa, Milano: La vita felice, 2014.

Introduzione

La morte di Hegel, avvenuta il 14 novembre del 1831 a Berlino, fu improvvisa e inaspettata. Secondo la versione più diffusa, la vita del professore, nel pieno dei corsi all'Università di Berlino, fu rapidamente stroncata dall'epidemia di colera che colpì la città in quell'anno¹. Gli allievi e i colleghi rimasero sconvolti e addolorati dalla notizia: Förster, nel sermone funebre pronunciato insieme al teologo hegeliano, nonché rettore dell'Università, Philipp Marheineke, piange la morte della “stella del sistema solare dello spirito del mondo”² e David Friedrich Strauss, in un'accorata lettera indirizzata a un amico dello *Stift*, manifesta un sentito rammarico per aver quasi completamente mancato i corsi di filosofia hegeliana.

Strauss era, infatti, giunto a Berlino per seguire le lezioni di Hegel, fino a qual momento studiato autonomamente e mai incontrato, ma ebbe solo il tempo di fargli visita una volta nella sua casa di famiglia e di assistere a qualche lezione, prima che circa una settimana dopo Schleiermacher lo avvertì del triste destino dell'appena sessantenne filosofo svevo.

Fino a stamattina non ero riuscito a trovare Schleiermacher. Mi ha domandato naturalmente se il colera mi aveva dissuaso dal venire, al che ho risposto che le notizie si erano fatte sempre più rassicuranti, e in realtà il male è ormai quasi alla fine. Sì, ha detto lui, ma ha preteso ancora una vittima illustre: il professor Hegel è morto ieri sera. Immagina quale impressione mi ha fatto! Il grande Schleiermacher mi è apparso insignificante in quel momento in cui l'ho paragonato con chi abbiamo perduto. [...] La costernazione all'Università è straordinaria; Henning, Marheineke e lo stesso Ritter hanno sospeso le lezioni, Michelet è salito in cattedra quasi piangendo. [...] Addì 17. Lo abbiamo seppellito ieri. Alle tre Marheineke, nella sua qualità di rettore, ha tenuto nell'aula magna dell'Università un discorso semplice e profondo, che mi ha veramente soddisfatto. Lo ha presentato, non solo come un sovrano del pensiero, ma anche come un vero discepolo di Cristo nella vita³.

¹ Altre fonti sostengono, invece, che la morte fosse stata provocata da un tumore allo stomaco. H. Althaus, *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie*, München: Carl Hanser Verlag, 1992.

² Jacques D'Hondt, *Hegel*, Pavia: Xenia, 1999, pp.20-21.

³ David Friedrich Strauss a Christian Märklin, in *Uomini Tedeschi*, a cura di W. Benjamin, Milano: Adelphi, 1979, pp.101-106.

Nel giro di pochi mesi, Marheineke, Michelet, Gans, Henning, Hotho e il resto dei seguaci di Hegel si trovarono a fronteggiare una situazione urgente, quella di riorganizzare e tramandare il prezioso materiale filosofico che il maestro presentava a lezione, ma che ancora non era stato dato alle stampe nella forma di opere strutturate. Fu così che una vera e propria scuola venne alla luce nel periodo immediatamente successivo alla morte di Hegel, come ci informa la vedova Marie in una lettera del 12 dicembre dello stesso anno.

Una cosa, di cui vi interesserete anche voi, mi solleva e mi rallegra nel mio dolore: una cerchia di amici ed ex allievi di mio marito si è unita per pubblicare le sue opere complete. Le lezioni tratte dai quaderni di Hegel e dai quaderni dei suoi studenti devono essere compilate e organizzate nel modo più completo possibile per la stampa. Ognuno degli amici si è fatto carico di ciò che è primo nel suo cuore con amore sincero e non vogliono accettare i miei ringraziamenti per questo, credono di doverlo a se stessi e al defunto e al mondo. Il Prof. Marheineke ha redatto la filosofia della religione e, in appendice, le prove dell'esistenza di Dio (di cui lo stesso Hegel aveva ancora la metà maggiore da stampare l'estate scorsa), il Prof. Gans la filosofia della storia, il Prof. Hotho l'estetica, il Prof. Henning l'Enciclopedia, la logica, la filosofia della natura e dello spirito, il Prof. Michelet la storia della filosofia⁴.

Il gruppo suddetto, inoltre, si trovò incaricato di un altro arduo compito, e cioè la difesa delle tesi più controverse del maestro appena scomparso. Hegel veniva, infatti, accusato da più lati di aver frainteso e messo a repentaglio il Cristianesimo innanzitutto, ma talvolta anche gli ordinamenti politici. Sia la teologia protestante, che lo taccia di panteismo, negazione dell'immortalità dell'anima ed eccessivo razionalismo, sia, in ambito politico, il teismo speculativo di Weisse e I. H. Fichte, si scagliano contro la filosofia hegeliana con obbiettivi e metodi differenti, ma eguale vigore. Vedremo come in particolare i pietisti e i soprannaturalisti, appartenenti alle correnti teologiche più ortodosse dell'epoca, saranno i bersagli polemici di Strauss, ma in una certa misura, più ambigua, anche di Göschel. Quest'ultimo andrà a far parte proprio di quel gruppo che si occupava dell'eredità di Hegel e che darà in seguito vita alla destra hegeliana.

⁴ *Briefe von und an Hegel*, vol.2, a cura di K. Hegel, trad. mia, Leipzig: Duncker & Humblot, 1887, pp.381-382.

Per essere precisi, le diciture “destra” e “sinistra” hegeliane verranno canonizzate solo più avanti, ma il cuore della scuola che si formava già negli anni '30 fu di fatto costituito da coloro che divennero noti con il nome di *Althegeleaner*, i discepoli e colleghi più stretti di Hegel che spesso avevano assistito di persona alle sue lezioni, interpretandole in quella chiave conservatrice che caratterizzerà la destra. Tale “comunità dei sapienti”, nelle parole di Haym, si raggruppò come un accampamento militare intorno al maestro, sfruttando un organo in particolare, gli “Annali per la critica scientifica”. Gli Annali, fondati nel 1827, si affermarono come rivista ufficiale dell’Università di Berlino e vantarono la partecipazione di Hegel fino alla sua morte per poi continuare a costituire lo strumento privilegiato di critica e ricerca della scuola⁵.

Ben presto gli Annali instaurarono un dominio culturale profondo e totalizzante, tanto da poter definire quella di Hegel una “dittatura spirituale”. Eppure la vocazione tutta hegeliana che aveva accompagnato i primi anni di vita del progetto e gli ultimi del suo “generale” andò scemando, dopo la sua morte, per far posto ad istanze reazionarie che andavano a scontrarsi con opinioni invece più rivoluzionarie, già affacciate in quegli anni sul terreno della rivista. Mentre, infatti, le autorità prussiane cercavano di censurare anche gli hegeliani più “vecchi” e moderati degli Annali, questi ultimi iniziarono a denunciare a loro volta la pericolosa piega che i “giovani” stavano dando allo hegelismo. In questo fragile equilibrio spicca la contrapposizione emblematica tra Göschel e Strauss, gli autori a cui questa ricerca si rivolge, ma soprattutto emerge la tematica che tratteremo innanzitutto, ovvero la teologia e le sorti del Cristianesimo, il terreno di scontro primario degli hegeliani fino all’arrivo di Marx.

Nel secondo periodo della loro esistenza gli “Annali” rispecchiarono l’evoluzione del dibattito intorno alla filosofia hegeliana, nel quale la questione del significato storico e attuale del Cristianesimo lasciò in ombra qualsiasi altro tema. A cavallo fra il 1835 e il 1836 apparvero le due recensioni di Bauer alla *Vita di Gesù* di Strauss. Con la loro pubblicazione la rivista prendeva le distanze dalla riduzione della storia narrata nei Vangeli

⁵ “Dall’accampamento degli hegeliani, con la collaborazione più vivace di Hegel, uscirono gli Annali, i quali divennero in prevalenza un organo della filosofia assoluta, un luogo di raccolta dove la scuola metteva alla prova le sue forze e teneva giudizio sulle tendenze ostili e sgradite”. R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, trad. di G. Bonacina, Berlin: Rudolph Gärtner, 1857, pp.460-461.

a un mito popolare contenente una verità speculativa; tuttavia riconosceva a Strauss l'onore di aver celebrato un vero e proprio giudizio universale sulla critica evangelica, contro il quale i rappresentanti tradizionali di questa disciplina, indifferenti oppure ostili alla filosofia hegeliana, non avrebbero potuto obiettare nulla. Strauss stesso continuò a collaborare agli "Annali" fino al 1838, nonostante le polemiche dalle quali fu investito, dando motivo allo hegeliano Göschel di denunciare al ministro Altenstein il grave mutamento di rotta subito dalla rivista dopo l'apertura a tale nuova e rovinosa teologia⁶.

Strauss, con la sua Vita di Gesù, aveva infatti lanciato la prima pietra che avrebbe portato alla celebre spaccatura della scuola in una destra e in una sinistra hegeliane (oltre che a un centro). A tale frattura avrebbero contribuito, come è noto, Feuerbach, Bauer, Hesse, Ruge e tutti coloro che vennero definiti *Junghegelianer*. La faida, come si diceva, è politica ma soprattutto religiosa, e riguarda perciò in primo luogo i rapporti tra religione e filosofia e conseguentemente il destino della religione e del Cristianesimo nella modernità. Riassumendo con le parole di Cinzia Ferrini, possiamo così stabilire le linee principali di questa divergenza, che verrà poi discussa approfonditamente nella tesi:

Com'è noto, questa differenza tra religione e filosofia venne interpretata, dalla Destra, come inessenziale, come una differenza "solo" di forma. Di Hegel venne data una lettura teistica, compatibile con un quadro di conservatorismo politico e di ortodossia religiosa, basato sulla sostanziale identità di contenuto, e sulla conciliazione, tra religione e scienza. La Sinistra invece proclamò la falsità di una simile identità tra una dottrina basata sull'autorità (la religione) ed una basata sulla verità (la filosofia). Inoltre, accentuando il lato progressivo della dialettica, inserì il pensiero di Hegel in un contesto liberal-rivoluzionario, combattendo, specie con Strauss e Feuerbach, i cosiddetti 'residui dogmatici' del cristianesimo filosofico di Hegel. Ne diede infatti una interpretazione ateistica, con l'assoluto che aveva la sua esistenza reale non in Dio divenuto uomo, come sosteneva la Destra, ma soltanto nell'umanità⁷.

La sinistra hegeliana, dunque, si propone di sviluppare il pensiero di Hegel in senso sovversivo e anti-dogmatico, correggendo le posizioni del maestro stesso. Su iniziativa

⁶ G. Bonacina, *La scuola hegeliana e gli "Annali per la critica scientifica" (1827-1831)*, Napoli: Guerini, 1997, p.37.

⁷ C. Ferrini, *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Reggio Calabria: La Città del Sole, 2003, pp.27-28.

di Arnold Ruge, nel 1838 la sinistra ottiene a sua volta un organo da impugnare come arma, gli “Annali di Halle”, che misero in ombra gli “Annali per la critica scientifica” degli avversari già a partire dagli anni ’40. Come è noto, infatti, lo scontro tra la destra teologica e monarchica di Göschel e gli *Junghegelianer* sarebbe terminato in una “vittoria” di questi ultimi, i quali ridussero in macerie l’idealismo di Hegel in generale e più in particolare la sua conciliazione tra religione e filosofia speculativa.

Il Cristianesimo viene di fatto prima risolto in concetti e poi liquidato come proiezione alienata della soggettività umana, giungendo così all’ateismo. Strauss e Feuerbach pagheranno questa trasformazione con il materialismo duro e altrettanto problematico dell’ultimo periodo delle loro rispettive vite, ma è indubbio che entrambi abbiano innescato un processo di secolarizzazione, se possiamo così definirlo, che impatterà enormemente sulla storia della filosofia.

In cosa consiste nello specifico la questione filosofico-religiosa che vede contrapposti Göschel e Strauss? Questa tesi si propone di indagare un tema cruciale del pensiero hegeliano che riguarda proprio i rapporti tra religione e filosofia al centro dello scontro appena delineato. È a partire da Hegel, infatti, ma soprattutto dalle ambiguità che circondano la sua ricca e complessa interpretazione del Cristianesimo che si profilerà la divaricazione tra le due fazioni capitanate da Göschel, promotore di ciò che chiameremo lato conservatore dell’*Aufhebung*, e Strauss, promotore invece del lato critico-rivoluzionario⁸. Entrambi fanno riferimento con la loro propria filosofia della religione alla traduzione che secondo Hegel le rappresentazioni della religione subirebbero attraverso l’ermeneutica concettuale della filosofia. In altre parole, il problema della dialettica tra le due forme espressive di *Vorstellung* e *Begriff* si erge come punto critico principale del pensiero hegeliano, che sia Göschel che Strauss pensano di sciogliere correttamente.

Come vedremo, Hegel ritiene che dalla rappresentazione si passi al concetto in un superamento che rende manifesti i limiti della religione e porta al “rifugio” di quest’ultima nella ragione della filosofia. All’interno di questa teoria alberga

⁸ Karl Löwith scriverà che “la divisione della scuola hegeliana in hegeliani di destra e di sinistra fu di fatto resa possibile dalla fondamentale equivocità dei superamenti dialettici di Hegel, che potevano essere interpretati tanto in un senso conservatore quanto in un senso rivoluzionario”. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Torino: Einaudi, 1949, p.123.

un'ambiguità che, come affermava Löwith, deriva dal fatto che tutti i superamenti dialettici di Hegel, questo in particolare, comprendono anche una ricomprensione e un "ritorno" alla sfera che è stata apparentemente superata. Così la religione non appare "morta", ma bensì conciliata con la filosofia, alla quale fornisce un servizio fondamentale, quello della mediazione che verrà qui definita simbolica. La tesi si preoccuperà perciò di chiarire questa doppia valenza dell'*Aufhebung* all'interno della filosofia di Hegel, concentrandosi in particolare sul ruolo che il simbolo assume in relazione alla rappresentazione e alla funzione metaforica della religione cristiana. L'ambiguità verrà in questo modo colta anche nella sua ricchezza e complessità positiva.

Come conseguenza dell'analisi delle forme di religione e filosofia, verrà affrontata inoltre la questione della tesi dell'identità di contenuto che Hegel sostiene nel suo sistema, dimostrando come anche in questo caso identità e diversità sussistano insieme. Al contrario, nel caso degli hegeliani, la tesi dell'identità di contenuto rappresenterà l'ennesimo spartiacque tra destra e sinistra: mentre Göschel sostiene che religione e filosofia continuino sempre ad esprimere lo stesso contenuto e che quindi fede e sapere siano sullo stesso piano, Strauss, dopo un'iniziale adesione alla tesi, dichiara che il suddetto contenuto è diverso e che la filosofia ha il solo compito di criticare la religione per superarla definitivamente.

A una prima sezione dedicata a Hegel, dunque, seguiranno due sezioni più estese in cui verranno analizzati i risvolti della dialettica tra rappresentazione e concetto e forma e contenuto di religione e filosofia rispettivamente nel pensiero di Göschel e in quello di Strauss. A guida dell'indagine verrà posto il doppio movimento che dalla rappresentazione conduce al concetto nel processo di traduzione e critica che Strauss accoglie e persegue fino alla dissoluzione della storia evangelica e della stessa dogmatica cristiana e, in maniera contraria, il movimento che da concetto conduce a rappresentazione nella ripresa di quest'ultima come esemplificazione concreta del primo, che Göschel invece sposa al suo conservatorismo religioso. Göschel e Strauss, dunque, facendosi portatori complementari di un solo lato dell'*Aufhebung*, giungeranno a conclusioni così antitetiche, che potremmo ascrivere agli obbiettivi di questa tesi quello di tentare una riconciliazione e una mediazione tra critica e recupero in uno spirito più autenticamente hegeliano.

In conclusione, gli scopi di questa ricerca sono i seguenti. Innanzitutto lo studio di due autori, Göschel e Strauss, che sviluppano la filosofia speculativa di Hegel in maniere originali e importanti sotto un punto di vista storico-filosofico: entrambi, infatti, possono essere considerati lo specchio di uno snodo fondamentale della storia del pensiero, quello della crisi del sistema hegeliano e dell'avvento dell'ateismo. A questo proposito è bene specificare che lo stato della ricerca è limitato nel caso di Göschel, che tradurremo e analizzeremo quasi in totale autonomia, mentre risulta più ricco e polimorfo nel caso di Strauss, che tratteremo dialogando con gli interpreti più rilevanti. Innumerevoli contributi, infine, sono stati pubblicati riguardo ai rapporti tra rappresentazione e concetto in Hegel: citeremo quelli più utili ad elucidare la nostra lettura basata sulla mediazione simbolica.

In seconda battuta ci proponiamo di chiarire la ben nota questione dei rapporti tra religione e filosofia all'interno della filosofia di Hegel, sulla quale, attraverso l'indagine degli sviluppi intrapresi da Göschel e Strauss, verrà gettata una nuova luce. Questi ultimi, infatti, permettono di indagare le due direzioni sopra descritte in una maniera più chiara e definita rispetto a Hegel. La bidirezionalità hegeliana che, come abbiamo appena visto, è motivo di ambiguità strutturale e allo stesso tempo di ricchezza speculativa, può essere più acutamente approfondita dalle posizioni dei discepoli, poiché Hegel non specifica sempre esplicitamente quali siano gli esiti di una risignificazione delle rappresentazioni o di una traduzione concettuale. Göschel e Strauss, al contrario, lavorando rispettivamente su entrambe le operazioni, fino ad estremizzarle, resistituiscono due inequivocabili risultati a cui la filosofia della religione di Hegel porterebbe se applicata fino in fondo. Tramite l'analisi di questi risultati possiamo riconsiderare quest'ultima e trarre nuove conclusioni a proposito dei rapporti tra religione e filosofia.

La tesi, infatti, tenterà di dare risposta a due classiche domande che sorgono spontanee dai discorsi sullo statuto della religione in Hegel, proponendo però l'angolazione più originale del confronto con i suoi discepoli. I quesiti, che verranno trattati a più riprese nel corso delle sezioni, sono due: 1) il Cristianesimo che Hegel delinea attraverso la sua ermeneutica concettuale può essere ancora considerato cristiano a tutti gli effetti? Oppure si tratta di un Cristianesimo razionale, che, proprio in virtù della sua razionalizzazione,

ha perso i connotati più autenticamente cristiani?⁹ 2) Se così fosse, possiamo ancora considerare la religione, in questa forma razionalizzata, una sfera presente e viva nel sistema hegeliano (e non solo), affianco alla scienza? Oppure la strada da intraprendere è infine quella di Feuerbach, che mira alla dissoluzione della religione in quanto tale e all'ateismo definitivo?

⁹ Come postilla a questo primo quesito potremmo aggiungerne un altro: il metodo hegeliano, da noi definito come "ermeneutica concettuale", è adatto a un intendimento genuino e autentico della natura della religione? In questo senso verrà accennata l'ipotesi, più o meno condivisibile, che la filosofia della religione di Hegel potrebbe non essere la più indicata a rendere giustizia all'essenza propria del religioso e dell'esperienza cristiana, aprendo la possibilità che altre filosofie possano garantire una conciliazione più armonica tra fede e sapere.

1. La circolarità tra rappresentazione e concetto: critica e riabilitazione delle rappresentazioni religiose secondo Hegel

Nello sviluppo dialettico del suo sistema, Hegel subordina la religione alla filosofia, dimostrando come dal mondo delle rappresentazioni religiose in cui lo Spirito si incarna e manifesta, esso trapassa a causa dei limiti di questo stesso mondo nel regno del concetto, ovvero del ragionamento filosofico vero e proprio. Nella Fenomenologia, così come nell'Enciclopedia e nelle varie lezioni berlinesi¹⁰, Hegel conferisce a questo passaggio i connotati di una *Übersetzung*: il contenuto della religione viene tradotto nella forma della filosofia, segnando un apparente superamento della prima nella seconda¹¹.

Il processo di autodeterminazione della verità, il cui attore principale è ciò che Hegel definisce Spirito o Assoluto, consiste, infatti, in una graduale specificazione in figure sia logiche che storiche che particolarizzano e individuano la sua infinità. Ciò significa che lo Spirito si presenta a sé stesso in forme di volta in volta sempre più adeguate, fino a giungere a quella della filosofia. La religione e in particolare il Cristianesimo, in realtà, portano già in una certa misura a compimento questo processo: lo Spirito risulta qui essere in sé e per sé, identico al suo proprio oggetto e dunque rivelato, manifesto.

Non a caso Hegel sostiene una tesi ben precisa a riguardo: sebbene le forme siano diverse, il contenuto di religione e filosofia è lo stesso, avendo entrambe come proprio oggetto lo spirito che si rivela.

Il contenuto è lo stesso, ma, così come Omero dice che alcune cose hanno due nomi – l'uno nel linguaggio degli dei, l'altro nel linguaggio degli uomini ordinari -, allo stesso modo ci sono due linguaggi per quel contenuto: l'uno è il linguaggio del sentimento, della rappresentazione e del pensiero intellettuale la cui dimora è nelle categorie finite e nelle astrazioni unilaterali; l'altro è il linguaggio del Concetto concreto¹².

¹⁰ Non è questa la sede per una ricostruzione dettagliata di tutti i luoghi in cui tale rapporto viene toccato, dal momento che la tesi non si propone come un'analisi integrale della sola filosofia hegeliana. Verranno tralasciati, per esempio, gli scritti teologici giovanili e la filosofia jense, che presentano in realtà già un abbozzo di sistematizzazione delle forme di arte, religione e filosofia, ma che Göschel e Strauss non considerano espressamente. L'aspetto particolare della "bidirezionalità" tra forma religiosa e forma filosofica verrà evidenziato, dunque, limitando l'indagine all'opera più matura di Hegel, che ha impegnato direttamente la riflessione dei nostri due hegeliani.

¹¹ G. Garelli, *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna: Pendragon, 2015.

¹² *Enc.*, p.57.

Esistono, dunque, due linguaggi che partecipano della traduzione da religione a filosofia, le quali hanno lo stesso oggetto, ovvero la Verità, Dio. La diversità dei linguaggi, tuttavia, segna l'insorgere di un problema cruciale, che porterà all'apparente superamento della religione sopra citato. La forma religiosa, infatti, che si identifica nella *Vorstellung*, non costituisce l'approdo finale del movimento spirituale. Il limite di questa modalità di espressione consiste sostanzialmente nell'incapacità di pensare dialetticamente, come fa la filosofia, e nel carattere ancora sensibile delle sue figurazioni. La rappresentazione, infatti, pur rivelando la verità dello Spirito, ovvero l'identità tra finito e infinito rintracciabile in quella tra umano e divino, utilizza delle narrazioni e dei simboli situati in un luogo e in un tempo determinati. Così facendo, essa conferisce accidentalità ed esteriorità a questa identificazione e soprattutto mantiene insolte le contraddizioni, che risultano incomprensibili al suo ragionamento intellettuale.

Nella Fenomenologia Hegel parla di un vero e proprio "sdoppiamento" tra "Aldiqua" e "Aldilà", poiché la caratteristica principale della rappresentazione, quella di essere sostanzialmente una riflessione e quindi un polo duale che connette due lati, produce sempre una forma di opposizione non conciliata:

Tale forma non è ancora l'autocoscienza dello Spirito maturata fino al suo Concetto in quanto Concetto. La mediazione è ancora incompleta. In questo legame dell'essere e del pensiero, dunque, è data l'insufficienza per cui l'essenza spirituale è ancora affetta dallo sdoppiamento inconciliato in un Aldiqua e in un Aldilà. Il *contenuto* è quello vero; tutti i suoi momenti, invece, posti nell'elemento della rappresentazione, sono contrassegnati dal fatto di non essere compresi concettualmente, ma di apparire piuttosto come lati completamente autonomi che si rapportano reciprocamente solo in modo *esteriore*¹³.

Questo è il motivo, che verrà ovviamente approfondito più avanti, per il quale il contenuto manifestato dalla rappresentazione deve per necessità passare, o essere tradotto, nella forma del concetto propria della filosofia. Il ragionamento filosofico è la vera dimora dello Spirito, il quale si riconosce in esso come nella religione, ma questa volta nella forma della conoscenza concettuale, ovvero di quella ragione che, superando la sensibilità, espone compiutamente la natura logica del reale. La filosofia è l'ultimo

¹³ *Fen.*, p.1001.

stadio dell'organizzazione enciclopedica di Hegel, "la testimonianza dello Spirito nella sua guisa più alta"¹⁴, poiché in essa la forma e il contenuto coincidono: lo Spirito riflette su sé stesso in maniera spirituale.

L'*Aufhebung* della religione nella filosofia, tuttavia, non è una semplice transizione che annulla la prima nella seconda: la religione, infatti, continua dopo la sua "morte" ad avere un suo spazio e una sua funzione, in maniera simile all'arte. Per quale motivo, dunque, un paradigma che viene giudicato inadeguato per la sua forma continua a costituire un momento così rilevante e imprescindibile nel sistema? Hegel, infatti, non solo non manca mai di specificare che la filosofia deve occuparsi di Dio, l'oggetto che massimamente merita di essere conosciuto, ma insiste ampiamente anche su una posizione di "ritorno" alla religione, nella misura in cui la filosofia deve giustificarla e "rifondarla" tramite la ragione che le è propria. Allo stesso tempo, però, è vero che il contenuto esposto tramite la forma filosofica apporta un certo grado di novità e di superamento, poiché esso, a dispetto della tesi dell'identità dei contenuti, non coincide in prima battuta con quello che ci presentava la religione attraverso il suo linguaggio rappresentativo.

Sarà necessario, dunque, specificare meglio anche come funzioni la suddetta tesi: come si spiega che il Dio della religione e delle scritture, provvisto di una serie di attributi e di significati che la ragione trova in ultima analisi contraddittori, sia immagine del cosiddetto "Dio dei filosofi"¹⁵ di quella stessa ragione? Non c'è forse una evidente differenza tra il Dio cristiano e l'Assoluto di Hegel?¹⁶ All'interno del rapporto tra religione e filosofia, in definitiva, coesistono una conservazione e un superamento che necessitano di chiarimento, pena quell'appiattimento della filosofia sulla religione o viceversa che caratterizzò il dibattito della scolastica hegeliana sulla filosofia della religione.

¹⁴ *LFRI.27*, p.195.

¹⁵ K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Bari-Roma: Laterza, 1976, pp. 33-34.

¹⁶ Adriano Fabris, parlando del "Dio dei filosofi" della tradizione occidentale afferma che "come direbbe Pascal, infatti, il Dio della teologia filosofica non è il *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe*, non è il Dio della personale esperienza religiosa, non è il Dio dal quale il credente può sentirsi interpellato. E' invece il Dio che si può prestare a esser tema di una specifica indagine e al quale si può giungere con gli argomenti sviluppati dalla pura ragione". A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Roma: Carocci, 2012, p. 75. Di questa trasformazione del concetto di Dio, che investe inevitabilmente il contenuto della religione, sarebbe stato supremo esecutore Hegel, che con la sua filosofia della religione ha "logicizzato" l'oggetto in questione.

Per comprendere questa importante sfumatura del processo di traduzione bisogna innanzitutto chiedersi che cosa Hegel abbia effettivamente inteso parlando di rappresentazione in generale. Questa indagine ci porterà a specificare i rapporti che essa intrattiene con la forma che la “precede”, l’intuizione, e con quella che la “segue”, il pensiero: all’interno di tale progressione la rappresentazione apparirà come l’inaghirabile luogo di mediazione tra sensi e ragione, coinvolgendo, dunque, non solo gli orizzonti di filosofia e religione, ma anche l’ambito artistico. La nostra lettura della filosofia hegeliana si baserà su questa profonda compenetrazione tra le diverse sfere dello Spirito assoluto, la quale, nel suo sviluppo ascendente e ricorsivo, palesa la dialetticità bidirezionale che abbiamo intenzione di sottolineare.

Al centro di questa tesi figurerà il simbolo come fondamentale elemento di mediazione spirituale, ovvero di espressione, tramite le forme più o meno sensibili dell’arte e della religione, dei concetti logico-razionali della filosofia. La rappresentazione verrà, dunque, riconosciuta nel suo imprescindibile ruolo simbolico, che, agendo attraverso immagini, metafore ed esempi, fornisce concretezza alle altrimenti astratte categorie del pensiero. A partire da queste premesse, si potrà infine determinare a livello più propriamente filosofico-religioso quali siano gli elementi di novità e di critica che caratterizzano il passaggio al concetto e quali invece quelli di rivalutazione che caratterizzano il ritorno alla rappresentazione.

Si getteranno così le basi del discorso più ampio che vede protagonisti Göschel e Strauss come esponenti rispettivamente del movimento ricorsivo e di quello critico che abbiamo appena citato. Attraverso lo studio di queste importanti testimonianze, ma anche della stessa filosofia hegeliana qui analizzata, si tenterà di rispondere alle domande menzionate nell’introduzione generale della tesi circa i rapporti di Hegel e della sua filosofia della religione con il Cristianesimo, la fede e il sapere filosofico e scientifico.

1.1 Intuizione, rappresentazione e pensiero: forme della conoscenza

L'Enciclopedia, come è noto, contiene una trattazione approfondita del funzionamento dell'intelligenza che il soggetto adopera nel suo approccio all'oggettività del reale. Precisamente nella terza sezione dello Spirito soggettivo, cioè la psicologia, Hegel offre il suo resoconto sulle tre forme particolari di conoscenza che partecipano di tale approccio, il quale si configura come uno sviluppo graduale. I protagonisti di questo incremento conoscitivo sono l'intuizione, la rappresentazione e il pensiero, le strutture espressive principali delle tre sfere dello Spirito assoluto di cui la nostra ricostruzione, per lo più filosofico-religiosa, ma come vedremo anche estetica, si occuperà ai fini di un'introduzione generale sulla posizione hegeliana. Il loro legame, nonostante l'apparenza di una semplice progressione gerarchica, è molto più complesso di quello che un primo sguardo può rivelare. Il meccanismo di mediazione innescato dalla rappresentazione, in quanto regione di mezzo tra sensibilità e pensiero, produce, infatti, una mobilità, consistente di scambi reciproci e compenetrazioni, che scongiura il fissismo dei tre ambiti separati.

Nello spiegare il funzionamento di questa dialettica, dunque, non solo sottolineeremo come i vari approcci cognitivi dell'Io riflettano le strutture dinamiche delle tre sfere dello Spirito assoluto, ma inizieremo anche a dimostrare la validità di una caratteristica importante della filosofia di Hegel, cioè la circolarità tra il mondo delle idee, delle categorie e del pensiero da una parte e il mondo della realtà concreta, dei sensi e dell'empiria dall'altra. Il movimento tra intuizione, rappresentazione e pensiero è caratterizzato, infatti, da un incremento di adeguatezza nell'espressione della verità, ma anche da un costante ritorno di una forma all'altra, esattamente come l'ordine ascendente tra arte, religione e filosofia è anche una fusione di tutte queste. Superamento e ricorsività costituiscono, secondo la lettura qui presentata, il cuore del sistema di Hegel, ovvero le operazioni essenziali della dialettica e in particolare di quella dialettica che coinvolge i rapporti tra religione e filosofia da noi analizzati.

Ripercorreremo, dunque, il passaggio dall'intuizione alla rappresentazione e poi quello dalla rappresentazione al pensiero così come descritti nella psicologia. All'interno di questa transizione ci concentreremo per lo più sul secondo momento del circolo dialettico, la rappresentazione, che, come abbiamo detto, costituisce la mediazione tra i due estremi del materiale sensibile e del pensiero astratto. La rappresentazione possiede, infatti,

elementi di entrambi, manifestando nel modo più esplicito quella fusione di forme che abbiamo appena ricordato.

Già nelle prime battute della sezione che Hegel intitola “Spirito teoretico”, all’interno della psicologia, possiamo osservare come l’intuizione diventi il punto di partenza della conoscenza umana una volta che questa abbia raggiunto un certo grado di razionalità. Ci troviamo qui nel regno del sentimento e dei sensi, che tuttavia si presentano come diversi rispetto alla sensibilità degli stadi precedenti dell’anima e della coscienza, perché nella psicologia lo Spirito è già presente nella sua ricchezza. Ciò significa che il suo contenuto si mostra, come dicevamo, nella sua piena razionalità e che esso comincia così a manifestare l’unità di soggettività e oggettività che è propria del vero. Hegel dirà che “nel sentimento è presente tutta la ragione, tutto il materiale della mente”¹⁷ e anche che “qui c’è la coscienza immediata come certezza della ragione, in modo che il contenuto, ciò che è conosciuto, è conosciuto come totalità in quanto razionale, appartiene alla razionalità”¹⁸.

Nell’intuizione lo Spirito fornisce e recupera materiale per le sue rappresentazioni, ma anche se questo materiale appartiene alla sua natura razionale, la forma in cui viene trasmesso non è ancora adeguata. Essa è al contrario il modo più elementare di esprimere la verità. Il sentimento, come vedremo a più riprese, è immediato e soggettivo, non raggiunge l’universalità concreta, perché la sua forma è contingente, influenzata dal mondo esterno in modo esterno, come se quest’ultimo non fosse già contenuto nel soggetto che lo percepisce. Per questo Hegel critica l’assunto comune per cui dovrebbe esserci più sostanza nel sentire che nel pensare: i sentimenti religiosi o etici possono essere sbagliati nella loro “individualità egoistica”, hanno bisogno di essere spiegati dalla componente razionale che è loro interna, affinché l’immediatezza della fede possa essere sublimata in qualcosa di universalmente vero che non sia solo soggettivamente percepito o dogmaticamente ricevuto.

Anche quando l’attenzione, il secondo momento dell’intuizione, sorge e introduce un primo accenno di riflessione, separando e mettendo subito in relazione l’attività soggettiva dell’intuire e il contenuto oggettivo intuito, l’interiorità del primo è sempre

¹⁷ *Zusatz Enc.*, trad. mia, §447, p.178.

¹⁸ *PhSGI.25*, trad. mia, §370, p.498.

subordinata all'esteriorità del secondo. Questa esteriorità è ricevuta attraverso le forme dello spazio e del tempo, le strutture fondamentali della sfera dell'intuizione che, come vedremo a breve, giocheranno un ruolo importante anche nel momento della rappresentazione, costituendo così un legame tra le due. La dimensione spazio-temporale è ovviamente legata alla sensibilità: nell'intuizione percepiamo attraverso i sensi la contingenza del "qui e ora", che non esibisce ancora il carattere di necessità e assolutezza del contenuto universale. Hegel usa i due famosi concetti di *nebeneinander* e *nacheinander*:

Ciò che è nello spazio è accanto all'altro (*nebeneinander*); nessuno prende il posto dell'altro; allo stesso modo nel tempo tutto è uno dopo l'altro (*nacheinander*), entrambi sono l'essere fuori dall'altro; il loro concetto è che entrambi sono per eccellenza discreti, differenziati, del tutto esterni l'uno all'altro: qui, qui, qui, sono tutti uguali e tuttavia differenziati, ma solo astrattamente diversi. Allo stesso modo ora ora ora è sempre ora, sempre lo stesso, e anche solo astrattamente diverso - ce ne sono infinitamente tanti, la separatezza assoluta, gli atomi ideali: punti di spazio e di tempo¹⁹.

Bisogna però ricordare che questa spazio-temporalità è qualcosa che lo Spirito stesso pone e al contempo riceve dalle cose²⁰. Lo spazio e il tempo, così come i sensi che li percepiscono, sono dunque costitutivi dello Spirito e del suo sviluppo, non si cancellano nel procedere delle forme di conoscenza:

...la mente rappresentativa ha l'intuizione; l'intuizione è sublimata nella mente, non svanita, non semplicemente passata. Pertanto, quando si parla di un'intuizione sublimata nella rappresentazione, anche il linguaggio è del tutto corretto nel dire: ho visto questo. Con questo non si esprime solo il passato, ma anche la presenza; qui il passato è un passato meramente relativo, - risiede solo nel confronto dell'intuizione immediata con ciò che ora abbiamo nella rappresentazione. Ma la parola 'avere', usata al tempo perfetto, ha

¹⁹ *PhSGII.27-28*, trad. mia, §449, p.818.

²⁰ "Le cose sono spaziali e temporali perché sono poste dallo spirito come esterne, e l'esteriorità generale astratta dello spirito è lo spazio e il tempo. Lo spirito fa questo alle cose, e questo non è un fare soggettivo dello spirito, come in Fichte, ma è la natura delle cose stesse; esse non sono altro che precisamente temporali e spaziali". *PhSGI.22*, trad. mia, §372, p.125.

letteralmente il significato di - presenza: ciò che ho visto è qualcosa che non solo avevo, ma che ho ancora, - quindi qualcosa di presente in me²¹.

Ciò che Hegel intende qui è che la rappresentazione è in grado di conservare il materiale intuito e di mantenerlo presente nello spazio-tempo del soggetto come qualcosa di ricordato. Il movimento interiore della percezione che abbiamo osservato nell'intuizione non è ancora un vero e proprio ricordo, perché l'intelligenza non è consapevole che il contenuto è effettivamente "suo". Nell'essere già dentro di essa, però, il contenuto è pronto per essere riconosciuto come una rappresentazione, che è invece la riflessione che sa che "sono io che ho l'intuizione"²².

Questo segna il passaggio alla seconda tappa dello Spirito teoretico, la rappresentazione, che è certamente un avanzamento nell'espressione del contenuto spirituale, ma anche una ripresa delle caratteristiche precedenti. Il passaggio, in altre parole, è fluido e dialettico: l'intuizione stava già interiorizzando nel soggetto il suo materiale, ovvero quelle immagini interne "intuite" che la rappresentazione tratterrà e manipolerà più tardi; allo stesso tempo la rappresentazione, nell'essere il momento centrale della riflessione, è ancora una separazione delle due parti dell'io e dell'oggetto, come lo era l'intuizione alle sue spalle; non solo, ma, come abbiamo già accennato, essa è anche ancora dipendente dallo spazio-tempo e dalla sensibilità.

L'avanzamento, tuttavia, è evidente: abbiamo ora il controllo delle immagini interne particolari che erano nascoste nel "pozzo notturno" della nostra coscienza e possiamo metterle in relazione con l'universale. La rappresentazione, infatti, essendo la mediazione tra intuizione e pensiero, possiede lo stato peculiare di terra di mezzo della dialettica tra particolare e universale. Non a caso Hegel inizia la sua trattazione della *Vorstellung* spiegando come essa costituisca il legame tra la particolarità del materiale intuito e l'universalità del pensiero, qualcosa che eleva il primo al secondo mantenendo tuttavia l'uno ancora dipendente dall'altro.

La rappresentazione, come pure l'intuizione ricordata, è il termine medio fra l'immediato trovarsi-determinata dell'intelligenza e il pensiero, cioè l'intelligenza stessa nella sua libertà. La rappresentazione è il Suo dell'intelligenza che ha ancora una soggettività

²¹ *Zusatz Enc.*, trad. mia, §450, p.184.

²² *Ivi*, trad. mia, §449, p.182.

unilaterale; questo Suo, infatti, è ancora condizionato dall'immediatezza, non è in se stesso l'Essere²³.

Nella rappresentazione, come abbiamo già detto, l'intelligenza si rende conto di come il materiale intuito non sia un mero oggetto fuori di sé, ma qualcosa che è invece dentro il soggetto. Il primo stadio della rappresentazione è infatti il ricordo (*Erinnerung*), in cui l'oggetto esterno dell'intuizione viene astratto dal suo contesto spazio-temporale e sussunto in un'immagine interna con un proprio spazio e un proprio tempo interni:

L'immagine è sepolta nel pozzo della mia coscienza; è l'universale contro un'immagine immediata - questa immagine così immediatamente data è unica in questo momento e in questo spazio; ma l'immagine che mi appartiene ha ricevuto la definitività di un universale; il mio mettere insieme i due e quello di cui sono già in possesso è dunque una sussunzione di una sola immagine sotto una universale, un giudizio in cui applico la mia immagine al presente; mi ricordo, l'ho già visto - ho espresso un passato ma anche un presente²⁴.

Anche se assistiamo già a un passaggio dalla particolarità a un contenuto più universale, non siamo ancora nel regno della rappresentazione vera e propria, poiché le immagini del ricordo sono ancora troppo subordinate ai dati intuitivi. La rappresentazione raggiunge il suo sviluppo completo quando la dualità si manifesta al massimo. Arriveremo ad osservare meglio questa situazione nella nostra analisi dell'immaginazione, dove la mediazione rappresentativa si presenta attraverso il simbolo. Nel frattempo possiamo anticipare cosa comporta questa dualità: la rappresentazione, dopo aver interiorizzato l'intuizione, è in grado di esternare nuovamente questo contenuto. Così facendo, essa genera e collega due lati: un'essenza interna, che appartiene già all'universalità del pensiero, e un'apparenza esterna, che si configura come la riproposizione e il residuo dell'intuizione²⁵.

²³ *Enc.*, §451, p.737.

²⁴ *PhSGII.27-28*, trad. mia, §454, p.829.

²⁵ Malcolm Clark è un autore che insiste particolarmente sul carattere mediatore della rappresentazione, elaborando una posizione interpretativa che questo studio condivide in larga misura. Egli scrive, per esempio, a proposito della doppia natura della *Vorstellung*: "Quindi, nella misura in cui dobbiamo attribuire proprietà allo stadio della *Vorstellung*, dobbiamo dire che essa condivide con la sensibilità una spazio-temporalità e una mera molteplicità di elementi, ma si distingue dalla sensibilità per un'interiorità e un'universalità capaci di dare espressione anche al pensiero speculativo più

Notiamo, dunque, come la rappresentazione miri già all'ultimo stadio, il pensiero con il suo contenuto universale, e allo stesso tempo operi attraverso l'espressione immaginativa nel mondo sensibile ed empirico del primo, l'intuizione. Come vedremo, la *Vorstellung* della filosofia hegeliana, in particolare come forma della religione, è nota per lo sguardo all'universalità che la distingue dall'arte, ma anche per l'incapacità di pensare speculativamente le contraddizioni e per essere intrappolata nel *nebeneinander* e *nacheinander* dello spazio e del tempo. La rappresentazione è ancora alle prese con una divisione non conciliata e ogni tentativo di unificare i due punti di vista di contenuto e forma, significato ed espressione, intuizione particolare e pensiero universale, si risolve in una sintesi esterna²⁶.

La conciliazione di forma e contenuto sarà raggiunta solo nel pensiero, che è l'espressione propria dello Spirito, ma così come era avvenuto nel passaggio dall'intuizione alla rappresentazione nemmeno quest'ultimo movimento dalla rappresentazione al pensiero sarà una rigida transizione a senso unico dall'una all'altro. Si potrebbe parlare invece di una progressiva fusione dei due, in cui la rappresentazione, al suo ultimo stadio, comincia a manifestare già l'identità di soggetto e oggetto rintracciabile nel pensiero. Nella memoria la rappresentazione riesce a trovare una completa trasparenza tra la forma e il contenuto, l'esterno e l'interno. Ciò avviene grazie al segno, che collega un'espressione in modo del tutto arbitrario al concetto che "designa", determinando un sacrificio della forma, la quale non possiede più un significato autonomo, ma si dedica unicamente alla trasmissione del contenuto²⁷.

La memoria non ha dunque bisogno di quelle immagini dell'intuizione e dell'immaginazione rappresentativa che generavano contraddizioni e differenze non conciliate. Essa può adeguatamente ricordare il suo contenuto nel linguaggio, nei nomi e

elevato. Può essere descritta come un pensiero per immagini [*picture-thinking*], ma come uno in cui le immagini sono riconosciute come tali, come portatrici di un significato non semplicemente da identificare con esse". M. Clark, *Logic and System*, trad. mia, Dordrecht: Springer, 1971, p.26.

²⁶ "Tuttavia, poiché l'attività rappresentativa inizia dall'intuizione e dal materiale trovato, ecco che questa attività è ancora affetta da questa differenza, e le sue produzioni concrete sono in essa ancora sintesi, le quali soltanto nel pensiero divengono immanenza concreta del Concetto". *Enc.*, §451, pp.737-739.

²⁷ "Il segno è un'intuizione, un suono, ecc. Il colore di una coccarda è un segno, qualcosa di sensibile, ed è legato dall'intelligenza alla sua rappresentazione nel complesso in modo arbitrario; può essere un simbolo, ma è anche meno di un simbolo, è qualcosa di del tutto casuale; il bianco e il nero non hanno niente a che vedere con la Prussia; è un legame del tutto arbitrario". *PhSGII.27-28*, trad. mia, §457, p.841.

nei toni, segni che conservano ancora un certo grado di sensibilità ma che ne sono anche quasi completamente privi. Quando Dio presentò per la prima volta gli animali ad Adamo, questi diede loro dei nomi e così facendo uno *zweites sinnliches Dasein*²⁸, che tuttavia funzionò come una *Vorstellung* senza immagine, una rappresentazione eccezionalmente “concettuale”. Il culmine di questa esteriorizzazione dell’interiorità sarà raggiunto nella memoria meccanica, in cui le parole perdono completamente il loro significato e l’intelligenza stessa viene esteriorizzata: il soggetto è diventato oggetto²⁹.

Nel passaggio dalla rappresentazione al pensiero, possiamo dunque osservare come la prima contenga nella memoria l’identità di soggetto e oggetto che appartiene al secondo, ma allo stesso tempo anche come questa identità non sia ancora sistematizzata in modo logico e, come dicevamo, presenti un residuo di sensibilità e di pensiero immaginativo nei toni e nelle parole del linguaggio. Solo nel pensiero vero e proprio lo Spirito sarà espresso con totale adeguatezza, cioè attraverso il ragionamento concettuale che troviamo nella Logica. Le intuizioni e le rappresentazioni devono, in definitiva, essere “razionali”, ovvero compenstrate da quella forma di ragionamento che le depura dai limiti e dagli errori della loro sensibilità non correttamente concepita. Tuttavia, il pensiero ha bisogno delle figurazioni sensibili ed empiriche delle suddette intuizioni e rappresentazioni: il concetto torna a recuperare immagini e, in questo caso, parole, per compiersi ed essere concreto³⁰.

Questa chiosa finale al funzionamento del pensiero concettuale della psicologia è solo un’anticipazione del discorso più esteso che condurremo sulla reciproca necessità che intuizioni e rappresentazioni da una parte e concetti dall’altra manifestano nelle sfere di arte, religione e filosofia. Basti accennare, per ora, che il linguaggio, pur essendo

²⁸ *PhSGI.22*, §381, p.133.

²⁹ “Anche l’intelligenza si pone come l’oggettivo, e così è nella memoria, ma ancora in modo meccanico, che allo stesso tempo è il potere di tenere insieme questa insensatezza. Questa è la posizione della memoria in generale; l’esterno non è meramente nell’intelligenza, ma l’intelligenza stessa esiste come questa esteriorità”. *PhSGII.27-28*, trad. mia, §464, p.864.

³⁰ “È infatti questa mediazione che appare nel passaggio dal sensibile al senso, dall’intuizione immediata alla significazione del pensiero. Ma appare anche nel passaggio inverso dal pensiero alla sua propria alienazione, al suo linguaggio del *Dasein*. Questi due movimenti coincidono. Il sensibile si interiorizza, si trasforma in essenza, l’essere diventa Logos; e l’interiorità che in sé è il nulla dell’essere, la sua scomparsa, esiste, per quanto immediatamente, nell’esteriorità del linguaggio e nell’esteriorità del discorso vivo”. J. Hyppolite, *Logic and Existence*, trad. mia, New York: State University of New York Press, 1997, p.26.

l'espressione meno sensibile di tutte, possiede comunque quel grado di estrinsecazione sensibile di cui la logica e la filosofia non possono fare a meno:

Se sono solo determinazioni del pensiero, si filosofeggia affatto come nella logica. Il pensiero, che è per se stesso, ha la particolarità, la differenza in se stesso. Il pensiero esistente richiede un linguaggio, e questa exteriorità costituisce la sfera di esistenza del pensiero. Possiamo pensare solo a parole; nella misura in cui il pensiero esiste, deve avere questo tipo di oggettività³¹.

Abbiamo mostrato come la progressione tra le tre forme di conoscenza della psicologia costruisca un movimento dialettico che le integra tutte in un costante "avanti e indietro". Tale movimento conferisce un complicato tipo di armonia allo sviluppo dell'Io, poiché i confini tra intuizione, rappresentazione e pensiero perdono rigidità settoriale, riflettendo la fluidità delle sfere dello Spirito Assoluto a cui queste forme sono comunemente assegnate: arte, religione e filosofia, infatti, si mescolano costantemente, sovrapponendo le loro fini e i loro inizi. È quindi un errore relegare l'intuizione all'arte, la rappresentazione alla religione e il pensiero alla filosofia in modo definitivo e immobile. Al contrario, è quasi come se in ogni forma e in ogni ambito fossero contenute tutte e tre le forme, sebbene con un predominio di una in particolare³².

Hegel stesso è ben consapevole di questa complessità: nelle sue lezioni di filosofia della religione, per esempio, afferma che intuizione, rappresentazione e pensiero "finiscono al contempo per mischiarsi"³³. Anche nell'Enciclopedia egli ricorda che intuizioni e rappresentazioni non sono facoltà isolate che si aggiungono al pensiero come qualcosa di esterno, e che la cognizione è al contrario composta da una compenetrazione di razionalità e sensi:

³¹ *PhSGI.22*, trad. mia, §384, p.135.

³² "Arte e religione, dovrebbe essere stato reso verosimile sin qui, richiedono l'azione combinata di diverse forme dello Spirito soggettivo (la religione anche dell'intuizione, l'arte anche della rappresentazione), anche se nelle loro rispettive istituzioni una delle forme dello Spirito soggettivo è particolarmente pronunciata. Secondo Hegel, il coinvolgimento del pensiero è dato dal fatto che l'arte attraverso l'intuizione e la religione attraverso la rappresentazione fanno uso di modalità del conoscere che, come forme o 'momenti' del pensiero in senso lato, hanno una componente cognitiva". N. Mooren, *Hegel und die Religion: eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, trad. mia, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018, p.81.

³³ *LFRI.21*, p.193.

Il vero appagamento, invece – e ciò lo si ammette –, sarebbe garantito soltanto da un'intuizione compenetrata da intelletto e spirito, da una rappresentazione razionale, da produzione della fantasia, ecc., razionalmente compenstrate e veicolanti Idee, cioè da intuizioni, rappresentazioni, ecc., conoscitive. La verità che viene attribuita a tale appagamento consiste in ciò: le intuizioni, le rappresentazioni, ecc., non sono date dallo stato isolato, bensì soltanto come momento della totalità, della conoscenza stessa³⁴.

Ecco perché nello Spirito soggettivo troviamo la trattazione del simbolo nella sezione sulla rappresentazione, mentre la stessa struttura simbolica è al centro dall'estetica come uno degli elementi fondamentali dell'arte, la sfera che si supporrebbe esaurita dall'intuizione. Questo è anche il motivo per cui, come mostreremo nel corso della sezione, i concetti e le idee della filosofia recuperano e mantengono come metafore ed esempi le immagini simboliche dell'arte e della religione.

Concentriamoci ora sulla seconda sezione enciclopedica della rappresentazione, l'immaginazione, e sulle lezioni di estetica, per osservare come il simbolo suddetto costituisca la perfetta incarnazione della progressione fluida tra arte, religione e filosofia che abbiamo appena introdotto.

³⁴ *Enc.*, §445, p.733.

1.2 Il simbolo come elemento di mediazione spirituale³⁵

Il significato della mediazione all'interno della filosofia hegeliana non può essere sottovalutato, dal momento che l'intero movimento di auto-sviluppo in cui lo Spirito consiste si squaderna attraverso continue estrinsecazioni e assimilazioni che mediano, appunto, le immediatezze. In altre parole possiamo affermare che lo Spirito risulta veramente tale soltanto se include in se stesso delle forme che lo portano alla luce, lo esprimono e così facendo lo rapportano ad un altro da sé: questo è sostanzialmente il compito di arte, religione e filosofia, che, come abbiamo visto, mediano il contenuto spirituale secondo misure differenti. Mentre la filosofia utilizza il linguaggio adeguato, arte e religione impiegano quelle forme "diverse" dal contenuto, che permettono il rapportarsi all'altro da sé appena citato. Le intuizioni e le rappresentazioni, in definitiva, costituiscono il lato finito, e dunque sensibile ed empirico, dei concetti razionali. Esse sono le metafore del pensiero, il volto concreto, seppur limitato, dello Spirito e della verità.

Ne deriva che al centro di questa mediazione il simbolo come immagine o metafora, a seconda dei più o meno sofisticati utilizzi di arte e religione, assume un ruolo di fondamentale importanza. Riprenderemo quindi la sezione sulla rappresentazione della psicologia, e in particolare le battute sull'immaginazione che avevamo precedentemente tralasciato, per poi comparare la connotazione del simbolo che vi ritroveremo con quella presente nelle lezioni di estetica.

³⁵ La connotazione del simbolo come elemento di mediazione spirituale riprende il titolo e il contenuto di un testo di Kathleen Dow Magnus, che si concentra proprio sul rapporto tra lo Spirito e la sua espressione simbolica all'interno dell'estetica e della filosofia della religione di Hegel. L'opera risulta di fondamentale importanza ai fini della nostra requisitoria poiché segue l'assunto per il quale arte e religione sono accomunate dall'utilizzo del simbolo come rappresentazione delle idee filosofiche e quindi come strumento di specificazione e realizzazione dell'orizzonte assoluto dello Spirito hegeliano. Rispondendo alla critica di Derrida, secondo cui Hegel avrebbe sottostimato la necessità di una sfera sensibile e concreta a cui appellarsi nel discorso filosofico, Magnus dimostra come al contrario Hegel ponga costantemente in relazione il lato dell'idea e della logica con quello della realtà e dei sensi. Il simbolo è la struttura che permette questo tipo di mediazione, tenendo insieme il lato finito con quello infinito e scongiurando così la divaricazione manichea tra le interpretazioni della destra e della sinistra: queste ultime vengono in un certo senso riunite, perché il significato ultimo di tale mediazione, lungi dal consistere unicamente nell'astrazione metafisica o nella finitezza umana, collega le due in una maniera non dissimile da quella che stiamo cercando di proporre con questa tesi. K.D. Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, New York: Suny Press, 2001.

L'immaginazione, come abbiamo già ribadito, è il luogo in cui la rappresentazione si articola nella sua forma più propria:

L'immaginazione si modella un contenuto che le è proprio reagendo all'oggetto intuito in modo pensante, facendo emergere ciò che è universale in esso, e dandogli delle determinazioni che appartengono all'Io. In questo modo l'immaginazione cessa di essere un raccoglimento meramente formale e diventa il raccoglimento che incide sul contenuto, lo universalizza, creando così rappresentazioni universali³⁶.

In altre parole l'immaginazione è la facoltà che è in grado di manipolare e riordinare le immagini interne del ricordo per universalizzarle e poi esprimerle attraverso la particolarità dell'intuizione. Questo è ciò che accade nella fantasia, il regno della "immaginazione simbolizzante, allegorizzante o poetante"³⁷.

Il terzo stadio in questa sfera è quello in cui l'intelligenza identifica le sue rappresentazioni universali con la particolarità dell'immagine dando così loro una realtà figurativa. Questa realtà sensoriale ha la doppia forma di simbolo e di segno, così che questo terzo stadio comprende la fantasia simbolizzante e la fantasia significativa, quest'ultima delle quali costituisce il passaggio alla memoria³⁸.

Vediamo qui chiaramente non solo come l'immaginazione lavori con la *Erinnerung*, il ricordo interno di intuizioni precedentemente esterne, ma anche come attui il movimento di riflessione che è caratteristico della rappresentazione, esteriorizzando di nuovo questo contenuto interno con la sua fantasia simbolizzante (e più avanti significativa). Il simbolo è infatti una struttura doppia, composta da un contenuto/significato e da una forma/espressione, la quale solitamente corrisponde ad un'immagine sensibile che possiede un qualche legame con il concetto che rappresenta. Il simbolo è quindi una precisa esplicitazione di come la rappresentazione si ponga come momento di mediazione tra sensi e idee (intuizione e pensiero), contenendoli entrambi. Nel simbolo l'intelligenza

³⁶ *Zusatz Enc.*, trad. mia, §451, p.185.

³⁷ *Enc.*, §456, p.745.

³⁸ *Zusatz Enc.*, trad. mia, §455, p.190.

riesce ad astrarre dal molteplice dell'esperienza intuitiva e a trovare un tratto comune alle sue varie determinazioni, che può essere elevato ad universalità:

Perché ciò che permette alle singole immagini di relazionarsi tra loro consiste proprio in ciò che è comune ad esse. Questo elemento comune è o qualche aspetto particolare dell'oggetto elevato alla forma dell'universalità, come, per esempio, il colore rosso nella rosa, o l'universale concreto, il genere, per esempio, la pianta nella rosa, ma in ogni caso una rappresentazione che avviene attraverso la dissoluzione, procedente dall'intelligenza, della connessione empirica delle molteplici determinazioni dell'oggetto³⁹.

Dicendo che la forza di Giove è simboleggiata dall'aquila, animale forte, Hegel mostra come il simbolo sia la radice della metafora, dei processi allegorici e in generale della poesia all'interno dell'arte, nella quale essi assumono poi le sfaccettature più diverse. È qui che fa la sua apparizione la fusione delle sfere di cui abbiamo parlato: l'arte, regno dell'intuizione e dei sensi, viene collocata nell'immaginazione rappresentativa e nella fantasia, perché ha già una connessione con il contenuto universale che costituisce l'oggetto principale della rappresentazione; quest'ultima trova a sua volta la sua espressione negli strumenti sensibili e più avanti linguistici dell'arte, come osserveremo nel caso della religione, che, seppur meno "intuitiva", è ancora fortemente dipendente da simboli di natura metaforica e allegorica. Hegel stesso parla dell'arte nelle sue lezioni sulla filosofia dello Spirito soggettivo, quando presenta la sezione sulla rappresentazione:

L'aspetto formale dell'arte è indicato in questo. Essa non fa altro che rappresentare un essere interiore nel modo della sua esistenza. Nella pittura c'è solo un'immagine della fantasia. Le immagini sono innanzitutto date, la fantasia dà loro idee generali, e forma il materiale sensibile per se stessa come un contenuto determinato dall'intelligenza. Qui è racchiuso il regno della rappresentazione⁴⁰.

All'arte appartiene l'universale, che il pensiero è prodotto e simbolizzato. Nel caso del simbolo, due cose sono da notare, 1. il generale e il significato, 2. la rappresentazione, il figurativo⁴¹.

³⁹ *Ivi*, trad. mia, §456, p.191.

⁴⁰ *PhSGI.22*, trad. mia, §377, p.131.

⁴¹ *PhSGI.25*, trad. mia, §377, p.512.

Anche le lezioni di estetica, di cui seguiremo l'edizione di Hotho del 1835, possono far luce sulla natura particolare del simbolo. Bisogna ricordare, tuttavia, che la trattazione che esse offrono di quest'ultimo risulta inevitabilmente complessa e controversa, perché il simbolo occupa la prima sezione nella tripartizione di arte simbolica, classica e romantica, come una categoria artistica definita che ha un suo luogo e dei suoi confini. Allo stesso tempo questa divisione perde di significato quando diventa chiaro che il simbolo in generale è invece una struttura che permea tutte le forme d'arte, dalla mitologia dei greci alla poesia e alle figure retoriche dei romantici⁴². Non è questa la sede per un'indagine completa sul funzionamento dell'estetica hegeliana. Possiamo semplicemente segnalare come quest'ultima contenga la stessa designazione del simbolo che abbiamo ripercorso nella sezione sulla rappresentazione della 'sicologia:

Simbolo in generale è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, che però non dev'esser colta in base a essa stessa, nel modo in cui rivela immediatamente, bensì in un senso più vasto e più universale. Nel simbolo si devono subito mantenere distinti dunque due aspetti: il significato e la sua espressione. Il primo è una rappresentazione o un oggetto, a prescindere dal suo contenuto, la seconda è un'esistenza sensibile o un'immagine di qualsiasi tipo⁴³.

Hegel procede poi con la differenziazione del simbolo dal segno, mostrando come il primo rappresenti una parziale identità di forma e contenuto, che lascia spazio anche ad

⁴² A questo proposito Paolo D'Angelo, che rimarca la *Zwitterfunktion* dell'arte tra sensibile e spirituale, suggerisce che la tripartizione dell'estetica sia in realtà riconfigurabile in una dicotomia tra forme d'arte caratterizzate da una perfetta coincidenza tra forma e contenuto, come quella greca, e forme d'arte che invece presentano un'incongruenza espressiva rispetto al proprio significato, come quelle appunto simbolica e romantica (tanto che Rosenkranz propone di spostare la sezione riservata alla prima all'interno di quella riservata alla seconda). D'Angelo ammette, tuttavia, che il simbolico può essere anche considerato come base di tutte le forme artistiche, compresa in parte quella classica, che Hegel aveva distinto dall'arte degli orientali, degli ebrei e degli egizi per aver finalmente colmato quel divario tra forma ed espressione che rendeva l'arte simbolica inadeguata. L'arte greca, infatti, continua a simbolizzare attraverso i miti, che sebbene siano vicini al linguaggio tanto quanto all'immagine, mantengono la discrepanza tra forma sensibile e contenuto concettuale che caratterizza il simbolo (immagine) più del segno (linguaggio). P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, Palermo: il Glifo, 2014. Non a caso Hegel guarda con interesse agli studi sul simbolismo e la mitologia classica del contemporaneo Creuzer, citato ampiamente nelle lezioni di estetica. Secondo Magnus, mentre i greci potevano non percepire l'ambiguità del mito, e considerare gli dei non come allegorie di qualcosa, ma come dei in quanto tali, i moderni non possono che considerare la mitologia simbolica. K.D. Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, op. cit., p.140.

⁴³ *Est.*, p.851.

una discordanza, mentre il secondo, come abbiamo già ribadito, possiede un legame totalmente arbitrario, e dunque indifferente, di espressione e significato. L'ambiguità che rimane protagonista nel simbolo e inizia a scomparire invece all'interno del segno, pur essendo talvolta motivo di confusione, è esattamente ciò che offre l'altro da sé sensibile di cui lo Spirito necessita per manifestarsi e raggiungere completezza. Si tratta dell'elemento figurativo, che abbiamo visto permanere, solo in una misura minore e forse trascurabile, anche nelle parole e nei toni del linguaggio, l'ambito in cui si passa dalla memoria al pensiero e il segno prende il sopravvento.

Nel caso dell'arte, la mediazione simbolica, che più si avvicina ai segni, al pensiero e dunque alla verità, mantenendo tuttavia l'altro da sé sensibile della mediazione, si rileva ovviamente nella forma più linguistica di espressione artistica, ovvero la poesia, la quale, anche se all'interno di un orizzonte "estetico", ha in comune con la religione la capacità di veicolare contenuti in maniera principalmente rappresentativa⁴⁴. La poesia, infatti, appare come una sorta di regione intermedia tra arte e religione poiché abbandona le intuizioni dell'arte più propriamente sensibili e si proietta verso le rappresentazioni della religione, che, nella loro simbolicità più discorsiva e linguistica, coinvolgono invece il lato della designazione e del pensiero. Gadamer ha individuato questo carattere precario della delimitazione tra le sfere quando ha fatto notare che la poesia, ultimo stadio dell'arte romantica, nell'essere libera dalla materialità della scultura o della pittura e operando

⁴⁴ Nel corso di lezioni sulla storia della filosofia del 1825-26, Hegel sottolinea questo rapporto tra poesia e religione, specificando che le loro figurazioni sensibili introducono all'idea, poiché non sono semplicemente intuitive come nel resto delle altre forme artistiche, ma contengono pensiero: "In terzo luogo, è da sottolineare che anche la religione come tale, come pure la poesia, contiene pensiero; la religione non si limita a raffigurare alla maniera dell'intuizione e dell'arte, ma contiene anche pensieri, rappresentazioni, che hanno valore universale. Anche la poesia – l'arte, che per suo elemento costitutivo ha il linguaggio – può esprimere pensieri: nei poeti troviamo pensieri universali e profondi, mentre essi, per se stessi, sono dediti all'espressione dei sentimenti". *LSF*, p.47.

invece con immagini e figure linguistiche, è già vicina o addirittura identica, come altri hanno congetturato⁴⁵, alle rappresentazioni religiose narrative⁴⁶.

Quando, Hegel, dunque, conclude la sezione dell'estetica sul simbolo con una trattazione del simbolismo comparativo, in cui troviamo elementi come allegorie, metafore o similitudini, riconoscibili nella poesia ma anche nella religione, appare evidente che la struttura simbolica risulta un meccanismo di auto-specificazione dello Spirito comune ad entrambe, che lo mediano appunto attraverso i loro simboli⁴⁷. Nell'introduzione alla sezione, infatti, egli fa riferimento a quella commistione tra le forme di arte, religione e filosofia che abbiamo introdotto alla fine del capitolo precedente:

Quest'unità si compie nell'arte, a dire il vero, anche nell'elemento della rappresentazione e non soltanto in quello dell'esteriorità sensibile, in particolare nella poesia; anche in questa arte in sommo grado spirituale, nondimeno, è presente l'unione di significato e di

⁴⁵ È interessante a questo proposito considerare la tesi di David James, che in relazione al progetto della *Neue Mythologie* del *Systemprogramm*, ipotizza che l'unità tra arte e religione presente nella grecoità sia replicabile nel connubio tra arte romantica e Cristianesimo, anche quello della Riforma. La tesi riprende l'assunto per cui i confini della tripartizione tra arte, religione e filosofia siano mobili e precari, estremizzandolo al punto da rimproverare a Hegel di non aver saputo distinguere chiaramente la rappresentazione dalla poesia. Queste ultime, essendo entrambe libere dalla sensibilità più materiale e allo stesso tempo ancora sensibili e "mitiche" nel loro utilizzo di simboli (allegorie o metafore o talvolta semplici immagini), sarebbero essenzialmente in grado di soddisfare la stessa necessità, ovvero quella di offrire un'estrinsecazione sensibile alle idee e alle categorie logiche del pensiero. D. James, *The Transition from Art to Religion in Hegel's Theory of Absolute Spirit*, in «Dialogue», 46, 2007, pp.265-286.

⁴⁶ H.G. Gadamer, *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Asthetik*, in «Hegel-Studien», 27, 1986, p.216.

⁴⁷ Nella psicologia dello Spirito soggettivo, dalle immagini delle intuizioni, più sensibili, si passa alle rappresentazioni vere e proprie costituite dai simboli e infine ai segni del pensiero, quasi totalmente privi di sensibilità. In ambito estetico queste differenze vengono approfondite e all'interno del simbolismo presente nelle forme d'arte più primitive, ma infine anche in quelle "linguistiche" della modernità, viene sottolineato il progressivo avvicinamento al pensiero tramite diverse forme di simbolo: nei "paragoni che, nel raffigurare, cominciano dal significato" Hegel nomina l'allegoria, la metafora e la similitudine, tutte strutture che egli rintraccerà anche nella sfera più "spirituale" della religione e che infatti tendono sempre più al segno rispetto che al simbolo vero e proprio. *Est.*, p.1057. Anche noi utilizzeremo i termini allegoria o metafora in relazione alla funzione simbolica che la religione condivide con l'arte più linguistica, tenendo presente che si tratta di simboli che sfiorano la categoria del segno, come si è visto. Perciò è stato anche suggerito che, nella religione, dove il segno e il pensiero emergeranno infine nel momento speculativo della comunità, più che parlare in generale di simbolo, come nell'arte, sarebbe meglio parlare di un intendimento specifico di metafora. C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel*, Napoli: Loffredo, 2007.

configurazione individuale del medesimo – benché per la coscienza rappresentante – e ogni contenuto viene colto in modo immediato e condotto a rappresentazione⁴⁸.

L'arte romantica viene già in effetti considerata rappresentativa, come lo saranno d'altronde le allegorie della religione, proprio perché è la forma artistica in cui si esteriorizza il Cristianesimo medievale⁴⁹: nell'estetica Hegel tratta già la questione di Cristo come simbolo di un'umanità universale, mostrando come le allegorie artistiche, al pari di quelle religiose, svolgono il ruolo fondamentale di rappresentare una verità assoluta (un concetto) in un singolo uomo (una manifestazione sensibile)⁵⁰.

La commistione con l'intuizione e i sensi, che arte e religione condividono, esperendola attraverso il simbolo, produrrà poi in entrambe la stessa inadeguatezza espressiva: il simbolo non può manifestare completamente la natura concettuale del contenuto universale⁵¹; esso non è ancora, nemmeno nella sua versione più linguistica, un segno. Come abbiamo visto nel passaggio dalla rappresentazione al pensiero, in cui i limiti della prima erano legati alla contingenza del suo *nebeneinander* e *nacheinander*, i simboli della

⁴⁸ *Est.*, p.385.

⁴⁹ A prescindere dalla poesia, legata alla “cerchia mondana” più che a quella “religiosa”, Claudia Melica sposta, infatti, l'attenzione sulla pittura come forma d'arte romantica in cui si esprime finalmente l'interiorità religiosa del Cristianesimo, che, puntualizziamo, è ancora, in questa fase, medievale e cattolico. Ciò avviene attraverso immagini che confluiscono non solo nella sfera dell'intuizione immediata, ma anche e soprattutto della rappresentazione. La pittura fornirebbe dunque illustrazioni del contenuto divino poiché è “riproduzione sensibile della *Empfindung* religiosa”. C. Melica, *La comunità dello Spirito in Hegel*, Trento: Verifiche, 2007, p.149.

⁵⁰ Si tratta di un argomento fondamentale ai fini della nostra ricerca, soprattutto considerando l'evoluzione che tale dinamica assumerà nella filosofia di Strauss. In questo capitolo dedicato al simbolo e all'estetica basti accennare alle battute che Hegel pronuncia all'interno dei corsi dedicati a quest'ultima: “Nella rappresentazione religiosa dell'arte romantica, come abbiamo affermato in diverse occasioni, il contenuto medesimo comporta l'estremizzazione dell'antropomorfismo, esattamente a motivo del fatto che questo contenuto possiede come proprio fulcro la congiunzione insieme dell'assoluto e del divino con la soggettività umana intesa come reale e perciò tale da apparire anche in forma esteriore e corporea, e deve raffigurare il divino in questa singolarità connessa alla miseria della natura e della modalità finita d'apparire”. *Est.*, p.1375.

⁵¹ Sempre riguardo alla funzione simbolica del Cristo: “Questa esistenza assoluta di Dio come di un'universalità completamente ideale tanto quanto soggettiva non concerne perciò soltanto questo singolo, il quale ha manifestato nella propria storia la conciliazione della soggettività umana e divina, bensì pervade la coscienza umana conciliata con Dio, l'umanità in generale che esiste come questi molti singoli”. *Ivi*, pp.1391-1393.

poesia e della religione hanno ancora troppo a che fare con l'intuizione. Un'immagine, seppur discorsiva, che coinvolge ancora in qualche misura la sensibilità, lo spazio e il tempo, non corrisponde veramente e interamente a un concetto, la cui forma è altrettanto concettuale e identica, quindi, al contenuto⁵².

La poesia, che abbiamo ascritto a uno status superiore di espressione artistica per il suo uso del linguaggio e il suo protendersi verso i segni e la memoria, non può sfuggire completamente ai limiti dell'intelligenza simbolica⁵³. Allo stesso modo anche la religione, come vedremo, conserverà le deficienze della riflessione non conciliata tra lato soggettivo e lato oggettivo, forma e contenuto. La dualità è tenuta divisa da un confronto esterno che sarà superato solo nel segno, il quale si manifesta, ancora tuttavia parzialmente, solo alla "fine della religione", ovvero nella sua forma più spirituale (e dopotutto già filosofica) costituita dalla comunità del Cristianesimo protestante.

La religione si distinguerà, infine, dalla poesia proprio per questa caratterizzazione più "necessaria" del suo contenuto, che perde dunque quell'arbitrarietà soggettiva esercitata dall'artista in maniera individuale e si offre così al pensiero speculativo della filosofia. Nella comunità, infatti, si inizia a cancellare quel tratto comune arbitrario che implicava due lati separati, rendendo l'espressione completamente trasparente al contenuto e aprendo la strada al concetto. Non dobbiamo però dimenticare, come abbiamo già accennato, che per realizzarsi concretamente il contenuto concettuale avrà sempre bisogno di quelle immagini, rappresentazioni sensibili ed esperienze in generale, che ritroviamo nei simboli, presenti persino nella comunità.

Abbiamo mostrato, infatti, come l'intuizione, la rappresentazione e il pensiero siano intrecciati, così come l'arte, la religione e la filosofia. In particolare abbiamo evidenziato come l'intuizione e la rappresentazione condividano lo stesso funzionamento nel loro uso del simbolo, che crea un terreno comune tra arte e religione. Concluderemo ora, nel prossimo capitolo, introducendo nella relazione il pensiero e la filosofia, che "riprendono" gli elementi figurativi per esprimere il loro contenuto.

⁵² "La rappresentazione è ancora legata, dà ancora il contenuto delle immagini, è guidata da ciò che le immagini contengono per se stesse. Questo è ciò che costituisce la soggettività. La fantasia è libera, ma di una libertà limitata. La libertà superiore è nel terzo, nella memoria, *Mnemosyne*, musa". *PhSBI.22*, trad. mia, §377, p.131.

⁵³ "La fantasia poetica usa effettivamente il materiale più liberamente delle arti plastiche; tuttavia anch'essa può selezionare solo quel materiale sensoriale che è adeguato al contenuto dell'Idea da esporre". *Zusatz Enc.*, trad. mia, §457, p.193.

Nel passaggio dalla memoria al pensiero abbiamo già sottolineato come le *Denkbestimmungen* abbiano bisogno di parole e linguaggio per essere concrete. Il pensiero, però, non si affida solo ai segni e ai toni del linguaggio, che abbiamo visto essere quasi completamente privi di materiale sensibile. Esso possiede un valido mezzo espressivo anche nelle immagini e nei simboli, che riescono a costruire, sempre linguisticamente, scenari concreti attraverso narrazioni, metafore ed esempi. Senza questa manifestazione sensibile, le idee, le categorie logiche e anche la filosofia, sarebbero condannate all'astrazione, così come la logica del sistema, se non tradotta in realtà e natura, sosterebbe in uno stato di immediatezza e incompletezza⁵⁴.

Questo rapporto segna l'importanza della circolarità nel sistema hegeliano, che viene talvolta erroneamente assunto come un idealismo distaccato dal mondo empirico dei sensi e dell'esperienza. Esiste al contrario uno scambio dialettico tra questi due piani, secondo il quale i sensi, le intuizioni e le rappresentazioni dell'arte e della religione vengono "inverate" razionalmente dalla logica del concetto, mentre quest'ultimo trova allo stesso tempo la sua "carne" nella loro natura metaforica. Nell'Enciclopedia Hegel specifica per l'appunto che "le rappresentazioni possono essere generalmente considerate come *metafore* di pensieri e concetti"⁵⁵.

⁵⁴ Sempre Malcolm Clark istituisce qui un rapporto tra rappresentazione e logica dell'essenza, descrivendo come entrambe svolgono la funzione di mediazione tra essere/sensibilità e concetto, a cui quest'ultimo deve in un certo senso "tornare": "Qui si può semplicemente sottolineare che l'armonioso auto-sviluppo della Logica del Concetto diventa un mero gioco se non si cerca di comprenderlo come un vero *Aufhebung* di tutta la serietà, la fatica e la pazienza dell'Essenza. Lo Spirito non è soltanto *der Begriff*; è anche *eine Vorstellung*. Se il pensiero rimane empirico nella misura in cui comprende i fatti con una logica propria soltanto di un livello inferiore del pensiero umano, non meno rimane empirico nella misura in cui una logica duramente conquistata dimentica gli stadi di pensiero e di esperienza attraverso i quali è passata". M. Clark, *Logic and System*, trad. mia, op. cit., p.91. A questo proposito si veda anche: M. Barnaba, *Essence and Representation as Moments of Mediation in the Hegelian System: a Comparison between the Logic and the Psychology of the Subjective Spirit*, in «Revista Eletronica de Estudos Hegelianos», 31.8, 2021, pp.26-44. In generale è interessante notare come la *positive Auslegung* dell'Assoluto all'interno della logica dell'essenza "trattiene così ancora il finito dal suo sparire, e lo considera come un'espressione e un'immagine dell'assoluto" (*SL*, p.599), replicando in questo modo la funzione espressiva della rappresentazione.

⁵⁵ *Enc.*, §3, pp.95-96.

1.3 Religione e filosofia

Il luogo che privilegeremo innanzitutto per affrontare il composito tema di religione e filosofia sono le lezioni berlinesi di filosofia della religione, e quindi il manoscritto del 1821, il corso del 1824 e il corso del 1827⁵⁶. All'interno di queste lezioni emerge chiaramente ciò che abbiamo delineato analizzando il ruolo della rappresentazione: la religione è un momento di riflessione, e dunque separazione, che coinvolge sentimento e pensiero, lato soggettivo dell'uomo e lato oggettivo di Dio. Nel corso degli anni, infatti, nonostante il suo atteggiamento più o meno critico nei confronti del *Gefühl*, Hegel è costante nel definire la religione come un rapporto tra oggetto rappresentato, ovvero l'universalità assoluta del puro pensiero costituita da Dio, e soggetto che rappresenta, ovvero la singolarità assoluta del sentimento costituita dall'uomo⁵⁷.

La mediazione che la religione, attraverso la sua forma rappresentativa, fornisce tra questi due lati, contiene a sua volta due modi di relazione: la contrapposizione tra soggetto e oggetto, che si identifica in una religione esclusivamente oggettiva oppure esclusivamente soggettiva, entrambe incastrate in quel meccanismo di devozione passiva e timorosa che Hegel denuncia sin dagli scritti giovanili, e al suo opposto la conciliazione tra soggetto e oggetto, che, in particolare nella religione cristiana, inizia a manifestarsi all'interno del culto.

Per quanto riguarda la relazione esterna di separazione, Hegel, all'interno dei diversi corsi, critica la cosiddetta *theologia naturalis*, che sbilanciandosi tutta a favore del lato oggettivo acuisce l'opposizione tra soggetto e oggetto e pecca di razionalismo. La Riforma protestante, al contrario, avrebbe avuto il merito di introdurre il lato soggettivo come elemento centrale della sfera religiosa, che appunto si esplica primariamente nella fede come sentimento. Allo stesso tempo Hegel mette in guardia anche da un'eccessiva

⁵⁶ La redazione dei corsi, a cui si aggiungono degli appunti del nostro Strauss relativi al corso del 1831, ha una storia lunga e travagliata, che non riporteremo per ragioni di spazio. La traduzione che abbiamo scelto di seguire è quella di Stefania Achella, Roberto Garaventa e Gabriella Baptist (Guida, 2011), che lavorano sulla nota edizione tedesca di Walter Jaeschke del 1983-1985.

⁵⁷ *LFRI.21*, pp.147-151.

insistenza sull'interiorità della fede, che rischia di sfociare invece nel pietismo e in ciò che egli definisce teologia del sentimento⁵⁸.

La conciliazione in cui consiste la verità dello Spirito è, al contrario, secondo Hegel, offerta da una concezione dialettica della religione, che ricalca la fluidità interconnessa dei regni di intuizione, rappresentazione e pensiero che abbiamo sopra analizzato in connessione ad arte, religione e filosofia. Questa forma di religione costituisce la “vera fede”, che Hegel contrappone tanto al razionalismo rigido dell'indagine storico-intellettualistica quanto al soggettivismo della fede puramente sentimentalistica. Uno degli obiettivi principali di questa tesi, come già sappiamo, è proprio quello di determinare qualora tale interpretazione della fede e in particolare della dottrina cristiana rispetti la loro natura più propriamente “religiosa” o conduca al contrario all'ateismo di una lettura concettuale e filosofica.

Nel “concetto della religione”, la prima delle tre parti in cui sono suddivise le lezioni, Hegel descrive la progressione da sentimento a rappresentazione vera e propria e infine a culto, che caratterizza la religione come unità di questi diversi elementi, i quali si presentano al livello più particolare della religione come i riflessi delle tre sfere più generali di arte, religione e filosofia. Allo stesso modo vedremo come anche nell'ultima parte delle lezioni, “la religione assoluta”, Hegel rintraccerà nella dialettica della religione

⁵⁸ La critica a queste due opposte forme di teologia è tipica della lettura speculativa del Cristianesimo che Hegel propone nel suo sistema. Come è noto, infatti, egli si oppone a quella teologia razionale che si presenta come vuota astrazione dell'intelletto, così come a quella teologia storica che rende i teologi “commessi di una casa di commercio”. Allo stesso tempo Hegel rifiuta la cosiddetta teologia del sentimento di Schleiermacher e, seppur secondo rispetti differenti, la filosofia del *Nichtwissen* di Jacobi. Egli critica poi in generale quella forma di pietismo che ascrive sempre alla teologia del cuore di personaggi come Tholuck. Tutte queste correnti di pensiero risultano a Hegel arbitrarie e soggettive, a tratti illiberali (come nel caso del sentimento di dipendenza di Schleiermacher), poiché non raggiungono l'universalità oggettiva del pensiero. Razionalismo e pietismo produrrebbero, in definitiva, risultati simili senza accorgersene: essi sono entrambi modalità di separazione, e quindi esercizi dell'intelletto o del sentimento finiti, che falliscono nella comprensione della verità della religione. Lo scontro tra le due correnti della teologia razionalista e di quella che verrà definita teologia soprannaturalista sarà al centro delle preoccupazioni di Göschel e di Strauss, che, al pari del maestro e proprio per difendere la filosofia di quest'ultimo, tenteranno di portare avanti un altrettanto controversa teologia speculativa. Sarà interessante notare, nelle sezioni ad essi dedicate, come infine entrambi finiranno per sbilanciarsi l'uno a favore del soprannaturalismo l'altro a favore del razionalismo: mentre Göschel rimane legato al pietismo del suo amico Tholuck, Strauss utilizza strumenti di chiara matrice illuministica come quello della critica storica.

cristiana i tre momenti di immediatezza, riflessione/mediazione e conciliazione concreta corrispondenti a intuizione, rappresentazione e pensiero.

Nel manoscritto Hegel stabilisce che la religione sorge perché Dio si presenta innanzitutto come un “pensiero supremo”, un oggetto astratto che, poiché non è ancora sviluppato, è separato dal soggetto che lo percepisce, non possiede la determinatezza del finito che gli permette di entrare in una relazione mediata con il soggetto. Quest’ultimo, dunque, non potendo conoscere Dio nella sua oggettività, che è appunto separata e involuta in quello che sarà definito concetto metafisico, proverà nei confronti di quest’ultimo soltanto una “sensazione”. Tale forma di relazione sfocia in un’identità immediata, anche detta in questa sede “raccolgimento” (*Andacht*), che ha natura meramente soggettiva, poiché il rapporto tra il soggetto e l’oggetto, che è qui “quasi” pensato e non semplicemente sentito, si presenta come qualcosa di esclusivamente interiore.

Hegel distingue in realtà la sensazione dall’intuizione, che sembra essere già associata alla sfera rappresentativa⁵⁹, ma in generale possiamo notare come il punto di partenza rimanga un “universo dei sensi”, lo stesso che apparteneva agli stadi più immediati dell’intuizione dello spirito soggettivo. Da questo universo si passa a quello della rappresentazione vera e propria, che subentra quando il legame interno all’io della sensazione viene separato tramite la riflessione che permette di mediare tra il lato soggettivo e il lato oggettivo della relazione.

Il passaggio, come risulta ormai chiaro dopo le analisi finora condotte, funziona come uno scambio biunivoco che non elimina lo stadio della sensazione in favore di quello della rappresentazione, bensì lo rafforza, offrendogli materiale che “rinsalda” il suo

⁵⁹ Anche nello Spirito soggettivo dell’Enciclopedia, infatti, la sensazione propriamente detta non è trattata insieme all’intuizione nella psicologia. Essa figura bensì nel primo stadio dell’antropologia, in cui viene ricordata la sua natura “iniziale” e inaggrabile, ma anche la sua limitatezza: “Tutto è nella sensazione; e, se si vuole, tutto quanto emerge nella coscienza spirituale e nella ragione ha la sua fonte e origine nella sensazione. Fonte e origine, infatti, non significano altro che la modalità prima e più immediata in cui qualcosa appare. Non basta che i principi, la religione, ecc., siano semplicemente nella testa: essi devono essere nel cuore, nella sensazione. [...] Tuttavia, non ci dovrebbe essere bisogno di ricordare che la sensazione e il cuore non costituiscono affatto la forma in grado di legittimare qualcosa come religioso, etico, vero, ecc., e che l’appello al cuore e alla sensazione o non dice nulla, oppure lo dice male. [...] Il pensiero è l’elemento più proprio dell’uomo, mediante cui egli si differenzia dal bruto, mentre la sensazione è ciò che li accomuna”. *Enc.*, §400, pp.663-665.

contenuto. La sensazione, infatti, conteneva già al suo interno la necessità di un movimento riflessivo: la sua opposizione interna, seppur chiusa nel raccoglimento immediato, fornisce un'intuizione di quella relazione tra soggetto e oggetto che la spinge, a partire dalla sua propria costituzione, nel regno delle rappresentazioni, le quali danno oggettività al sentimento soggettivo, ponendolo al contempo, poiché quest'ultimo vivifica la religione, come loro condizione fondamentale. Le sensazioni e le rappresentazioni della religione si nutrono così le une delle altre, come intuizioni e rappresentazioni in generale condividevano la sensibilità e il riferimento all'oggettività universale.

L'essenziale è che la sensazione religiosa procede immediatamente per se stessa verso la coscienza, verso la rappresentazione. Ciò a) non è specifico della sensazione religiosa, ma della sensazione umana in generale, poiché l'uomo è spirito e coscienza, rappresentare; non c'è alcuna sensazione che non sia anche rappresentazione. [...] Ma la sensazione religiosa contiene nel suo stesso contenuto non solo la necessità, ma la realtà dell'opposizione e, proprio con ciò, la rappresentazione; nella sensazione religiosa io sono alienato da me stesso; il mio pensiero universale è la negazione della mia esistenza particolare ed empirica⁶⁰.

Proprio in questa prima sezione del manoscritto Hegel dichiara ciò che abbiamo già indicato più indietro, ovvero che le forme di arte, religione e filosofia si mischiano e che arte e religione condividono intuizioni sensibili, miti e immagini.

Il contenuto – ciò che è per la coscienza – è lo stesso, e queste forme non possono essere così distinte, quasi che nell'arte e nella sua coscienza non fossero presenti rappresentazioni e pensieri, quasi che proprio nella religione non ci fossero arte, intuizione immediata e pensieri; le forme finiscono al contempo per mischiarsi, ed è essenziale, perché ognuno di questi elementi così distinti è nello stesso tempo totalità della coscienza e dell'autocoscienza⁶¹.

Allo stesso tempo Hegel tenta qui di sottolineare anche una differenza tra l'immediatezza dell'intuizione, non adatta all'espressione del contenuto spirituale, e la rappresentazione che nella religione si emancipa dall'aspetto intuitivo, avvicinandosi

⁶⁰ *LFRI.21*, p.177.

⁶¹ *Ivi*, p.193.

all'universalità e al pensiero della filosofia. La religione sarebbe così in grado di fare riferimento al contenuto universale mantenendo un elemento figurato di cui però conosce l'incompletezza: quest'ultimo ha un legame con l'idea che veicola ma è anche differente, separato da essa, e ciò significa che la religione ha a che fare primariamente con il simbolo e, nel caso delle rappresentazioni meno sensibili⁶² o nel caso della comunità del Cristianesimo protestante, "quasi" con il segno.

Abbiamo visto, tuttavia, come il carattere simbolico sia proprio anche dell'arte, che raggiunge nella poesia, in virtù della sua espressione linguistica che "quasi" designa, quel grado espressivo equiparabile alla rappresentazione della religione. Quando Hegel, dunque, fa riferimento qui all'unità immediata dell'intuizione sembra chiamare in causa esclusivamente le prime intuizioni del sentimento religioso o quella religione artistica dei Greci contenuta nella Fenomenologia⁶³: al loro interno espressione e significato si armonizzano in modo immediato, senza l'elemento di frattura e ambiguità simbolica che pertiene invece alla rappresentazione, ma anche all'arte romantica.

La comunanza tra queste ultime ritorna evidente nella stessa nota, in cui leggiamo, infatti, che, proprio come avviene nei simboli artistici, anche la *vollendete Religion*, sebbene il suo funzionamento simbolico sia maggiormente rivolto all'universalità del

⁶² Le rappresentazioni della religione cristiana non sono tutte "eccessivamente" sensibili come quella del mito dell'albero della conoscenza o della generazione del figlio. Esse possono anche muoversi in orizzonti più propriamente concettuali, come nel caso della creazione del mondo.

⁶³ Nella Fenomenologia Hegel presenta effettivamente l'arte solo in relazione ai Greci. Questi ultimi sviluppano una religione artistica in cui l'elemento artistico non è caratterizzato dalla disgiunzione formale tipica dell'arte simbolica e dell'arte romantica, le quali infatti non precedono e non seguono il momento della grecità. La bella arte classica della religione greca lascia direttamente il posto alla religione compiuta, in cui si rompe l'identità immediata tra forma e contenuto dell'intuizione. Nelle nostre riflessioni sulle lezioni di estetica, abbiamo evidenziato, tuttavia, come anche tra i Greci il simbolo faccia da sfondo all'arte espressa nella mitologia. Si può forse ipotizzare che Hegel insista in questo appunto sull'immediatezza dei rapporti tra forma e contenuto dell'intuizione per cercare di attribuire maggior capacità gnoseologica alla rappresentazione della religione e limitare l'arte a un semplice periodo storico della religione stessa? C'è da aggiungere che, a partire dai corsi di estetica e dall'edizione del '27 dell'Enciclopedia, l'arte guadagna una sua indipendenza e nella terza edizione del '30 Hegel, sempre per demarcare i confini, eliminerà la parola rappresentazione nella descrizione del dominio dell'arte, laddove, nelle prime due edizioni, si leggeva che l'arte è intuizione e rappresentazione insieme. Quest'ultima formulazione, in realtà, sarebbe stata forse più rivelatoria della commistione tra forme espressive (intuitive e rappresentative) che stiamo qui attribuendo sia ad arte che a religione. Hegel, tuttavia, tentava probabilmente di restituire dignità all'arte come sfera autonoma dello Spirito assoluto, che nella sensibilità artistica trova estrinsecazione in una particolare e insostituibile maniera.

pensiero, è caratterizzata da una commistione con il sensibile che le impedisce di raggiungere l'identità (questa volta concreta) di forma e contenuto propria della verità in sé e per sé. Nel rapporto con il sensibile, dunque, la religione e la rappresentazione ricadono nell'errore dell'arte e dell'intuizione.

Abbiamo visto che nella rappresentazione il contenuto essenziale è posto nella forma del pensiero, ma in questo modo esso non è ancora posto come pensiero. Se quindi abbiamo detto che la rappresentazione è indirizzata polemicamente contro l'elemento sensibile e figurato e si rapporta ad esso in maniera negativa, questo non implica ancora che essa si sia assolutamente liberata dal sensibile e lo abbia posto idealmente in modo più compiuto. Questo lo si raggiunge solo nel pensiero reale, che eleva le determinazioni sensibili del contenuto a determinazioni universali di pensiero, a momenti interni o alla determinatezza propria dell'idea. Dato che la rappresentazione non è questa elevazione concreta del sensibile all'universale, il suo atteggiamento negativo nei confronti del sensibile significa soltanto che essa non si è liberata veramente di quest'ultimo, che essa è ancora essenzialmente avviluppata con esso, e ne ha bisogno, come ha bisogno di questa lotta contro il sensibile, per essere se stessa. Tale elemento fa dunque parte essenzialmente di essa, anche se essa non lo deve mai far valere come indipendente. Inoltre l'universale, di cui la rappresentazione è consapevole, è solo l'universalità astratta del suo oggetto, è solo l'essenza indeterminata o la sua approssimazione. Per determinare quest'essenza, la rappresentazione ha di nuovo bisogno di ciò che è sensibilmente determinato, del figurato, ma lo pone, in quanto sensibile, come qualcosa di diverso dal significato, come qualcosa presso cui non è consentito fermarsi, come qualcosa che serve solo a rendere rappresentabile il contenuto vero e proprio, che è diverso da esso. La rappresentazione sta pertanto in un'inquietudine costante tra l'intuizione sensibile e immediata e il pensiero vero e proprio. La determinatezza è di natura sensibile, è tratta dal sensibile, ma il pensiero si è infilato in essa, ovvero il sensibile viene elevato nel pensiero tramite l'astrazione. Questi due elementi, il sensibile e l'universale, non si compenetrano però intimamente, il pensiero non ha ancora sopraffatto completamente la determinatezza sensibile, e se il contenuto della rappresentazione è anche qualcosa di universale, esso è tuttavia ancora affetto dalla determinatezza del sensibile e ha bisogno della forma della naturalezza⁶⁴.

Si tratta di un errore, tuttavia, che costituisce allo stesso tempo un guadagno, poiché, come abbiamo osservato nel passaggio da intuizione/rappresentazione a pensiero,

⁶⁴ *Ivi*, pp.199-200.

quest'ultimo riceve concretezza dai simboli artistico-religiosi e li "corregge", infondendoli di vita spirituale⁶⁵. Ciò accade, al livello particolare della religione che stiamo ora considerando, nel culto e nella comunità. Essi, come abbiamo già lasciato intuire, possono essere considerati il vero elemento di distinzione tra arte e religione, in quanto donano a quest'ultima una dimensione universale di cui persino l'arte romantica era priva, avvicinando così la religione, al massimo delle sue possibilità, alla filosofia. Nel "concetto della religione" del manoscritto, il culto non viene ampiamente trattato; Hegel ne parlerà nella stessa sezione del corso del 1824 e di quello del 1827.

Nel primo in particolare, egli ripartisce i momenti di immediatezza, mediazione riflessiva e conciliazione concreta che abbiamo appena rilevato nel manoscritto, suddividendo la religione tra una considerazione empirica e una considerazione speculativa della stessa: alla prima appartengono il sapere immediato e il sentimento, che producono quella fede soggettiva manchevole a cui deve seguire l'oggettività delle rappresentazioni⁶⁶; queste ultime traghettano poi nel secondo, in cui l'ultimo stadio della religione, ovvero il culto, inizia a levare la scissione tra soggetto e oggetto della rappresentazione, per approdare infine al concetto.

⁶⁵ Emil Fackenheim scriverà che il simbolo costituisce la struttura che riunisce il lato soggettivo del sentimento con quello oggettivo del pensiero all'interno delle rappresentazioni religiose e che esso deve essere interpretato come una forma che rivela il contenuto piuttosto che mascherarlo: "Ai tempi di Hegel come ai nostri, le filosofie demitizzanti cercavano semplicemente di distruggere il mito e il simbolo. La filosofia di Hegel non è tra queste. Nella sua visione, il mito e il simbolo non coprono ma scoprono la Verità religiosa. Essi esprimono un contenuto, e il contenuto è inseparabile dalla forma di espressione. Il pensiero filosofico, certo, mira ad elevarsi al di sopra della rappresentazione religiosa. Ma se così facendo distruggesse semplicemente quest'ultima, si ridurrebbe al vuoto. La filosofia hegeliana della religione non è demitizzante o antisimbolica. È transmitologica e transimbolica". E. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, trad. mia, Chicago: University Press, 1967, p.161.

⁶⁶ Il bersaglio è di nuovo la teologia del sentimento di Schleiermacher, contro cui Hegel si scaglia nel 1824 con maggior vigore rispetto agli anni precedenti e successivi (in cui il sentimento riacquista una sua dignità all'interno della dialettica della rappresentazione). In questo punto di vista risiede la fede soggettiva che ricade nella venerazione passiva e nel pietismo di ciò che Göschel definirà *Nichtwissen*, in cui quest'ultimo inserisce tanto Schleiermacher quanto Jacobi, da Hegel in realtà rivalutato dopo l'aspra critica di "Fede e sapere". Hegel inizia già, in definitiva, a distanziarsi da un determinato modello di fede religiosa, per affermarne, come vedremo, un altro, che egli giudica concreto e razionale, ma che allo stesso tempo potrebbe non rispecchiare quello cristiano. La questione della definizione della "fede vera" secondo Hegel risulterà uno dei nodi decisivi della riflessione di Göschel, che riprende il tema di fede e sapere per determinare i loro rapporti in termini più dogmatici e dottrinali.

Il culto, infatti, inserisce una dimensione pratica all'interno della fede, in cui l'io stesso diventa "attore" della verità spirituale condivisa da religione e filosofia. Attraverso i sacramenti e i rituali del culto, l'uomo interiorizza quell'oggettività divina che la rappresentazione teneva separata come qualcosa di altro e gode finalmente dell'unità tra coscienza e autocoscienza del sapere speculativo. La fede che si raggiunge nel culto, infatti, non è una fede formale che deriva da imposizioni e immagini esteriori quali i dogmi o i miracoli, bensì la fede concreta che coincide con il sapere stesso, con la testimonianza dello Spirito in sé e per sé⁶⁷.

Certamente il terzo momento del culto, in cui si introduce il pensiero, non cancella il sentimento e la rappresentazione, ma li ospita negli aspetti sensibili di quei simboli che concorrono alle pratiche religiose, quali i sacrifici o le purificazioni. Hegel è, infatti, chiaro quando, poco prima di descrivere il funzionamento del culto, afferma che "anche il pensiero, nel quale esso non deve restare soltanto un soggettivo, bensì deve essere per un altro che è e deve essere indipendente dal pensiero, ha bisogno per comunicare di un elemento mediatore sensibile, della lingua, dei gesti, etc."⁶⁸. A questo proposito riemerge il discorso sull'arte, che Hegel giudica come il necessario "lavoro dell'uomo" che assolve al compito di rappresentare Dio⁶⁹. Il simbolo "gnoseologico" del secondo momento della rappresentazione diviene dunque, nel terzo momento del culto, un simbolo pratico, un'azione in cui riconoscere e riconoscersi.

Il culto gode e sente, come dicevamo, l'unità del *Wissen*, laddove nei primi momenti della tripartizione del "concetto della religione", costituiti dalla sensazione/sentimento e dalla rappresentazione simbolica vera e propria, si percepiva un'opposizione. La fede vera, secondo Hegel, è dunque un sapere, una compenetrazione di sentimenti e pensieri che si discosta dal soprannaturalismo della fede nei miracoli e nelle scritture, per indirizzarsi verso la ragione speculativa. Quest'ultima, tuttavia, verrà coerentemente

⁶⁷ "Ci sono quindi, per quanto riguarda l'attestazione, tali modi esteriori da cui comincia ciò che diventa fede, racconti di fatti esteriori; una fede in tali modi esteriori la si chiama anche fede, ma è una fede ancora formale; e questa fede può essere ciò da cui comincia la fede, ma al suo posto deve poi subentrare la vera fede – fede che è testimonianza dello spirito circa lo spirito. [...] Essa quindi non è la vera fede, poiché la vera fede non ha un contenuto accidentale". *LFRI.24*, p.284.

⁶⁸ *Ivi*, p.276.

⁶⁹ *Ivi*, p.297.

esercitata soltanto dal sapere più rigoroso, ovvero quello filosofico, che è infatti l'unico punto di vista in grado di concepire una fede razionale⁷⁰.

Risalendo dal livello particolare interno alla religione a quello generale delle tre sfere di arte, religione e filosofia, possiamo identificare nel culto il momento di sovrapposizione tra religione e filosofia che tra arte e religione era invece stato individuato nella poesia. Guardando, poi, alle rispettive forme, che abbiamo individuato nello Spirito soggettivo, il culto corrisponderebbe al terzo momento della rappresentazione costituito dalla memoria, in cui i simboli iniziano ad essere trasfigurati in segni, ovvero in elementi di linguaggio e pensiero.

Le dinamiche dei rapporti tra rappresentazione e concetto, che coinvolgono il superamento critico e la successiva riqualificazione della rappresentazione, finora solamente accennati, verranno ora indagate per approfondire il passaggio alla filosofia a cui siamo appena adesso giunti con l'esposizione del culto. Prima di concludere, tuttavia, con quest'ultima coppia della dialettica dello Spirito assoluto, la stessa scansione del "concetto della religione" verrà osservata nella dimensione concreta della "religione assoluta", la terza parte delle lezioni di filosofia della religione.

Dopo che il "concetto della religione" si è via via realizzato nella sezione della "religione determinata" attraverso la progressione storico-geografica delle religioni dei

⁷⁰ Nadine Mooren propone a questo proposito di operare una distinzione all'interno del concetto di sapere e ascrivere la fede concreta di Hegel a un'accezione più generale di *Wissen*, a cui appartengono anche altre scienze e ambiti della *Realphilosophie*. Il sapere in senso stretto è invece contenuto solo nel concetto della filosofia, la quale risulta, dunque, una forma di conoscenza comunque superiore rispetto alla fede razionale descritta da Hegel: "Fede e sapere in senso stretto stanno per due tipi particolari di conoscenza in generale. Secondo Hegel, la conoscenza in senso stretto è la conoscenza che può essere fondata filosoficamente. Altri tipi di specificazione della conoscenza si possono trovare anche nell'ambito di altre scienze, che producono conoscenza secondo i loro propri metodi. Tutti questi tipi di conoscenza rappresentano modi diversi del *Fürwahrhalten*. Al contrario della conoscenza in senso stretto, la fede può essere intesa solo come conoscenza in senso lato, perché la fede, secondo Hegel, non è necessariamente una credenza vera e giustificata". N. Mooren, *Hegel und die Religion: eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, trad. mia, op. cit., p.53. Tale suggerimento deriva, dopotutto, dallo stesso intendimento hegeliano di fede e sapere, che Hegel esplicita chiaramente nell'Enciclopedia: "si è osservato che fede e sapere non si contrappongono né qui [nella comunità], né mai, e che la fede, piuttosto, è un sapere, è soltanto una forma particolare di sapere". *Enc.*, §554, p.897.

diversi popoli⁷¹, esso raggiunge il suo massimo dispiegamento nella “religione assoluta”, ovvero il Cristianesimo. Quest’ultimo ospita, infatti, la conciliazione tra soggetto e oggetto, finito e infinito, che rende oggettiva a se stessa, e dunque autocosciente, la coscienza di Dio e dello Spirito. Per questo motivo, Hegel definisce il Cristianesimo anche religione della rivelazione, della verità e della conciliazione.

All’interno del suo sviluppo ritroviamo i momenti che abbiamo messo in luce nella dialettica dello Spirito assoluto in generale, così come in quella della singola sfera della religione. Analizzare tale tripartizione anche nel caso più determinato del Cristianesimo ci permetterà di comprendere più nel dettaglio il funzionamento di rappresentazione e concetto, ma anche di presentare l’interpretazione hegeliana della religione cristiana in generale, che potrà introdurci ai discorsi antitetici di Göschel e Strauss.

A partire dal primo momento della dialettica, quello dell’immediatezza di ciò che Hegel chiama nel manoscritto “concetto astratto” e nel corso del 1824 “concetto metafisico”, notiamo come la situazione sopradescritta di un oggetto supremo, contrapposto all’io finito che lo contempla, sia replicata nella figura della trinità immanente di un Dio separato dal mondo e dall’uomo. In questo contesto Hegel analizza la prova ontologica dell’esistenza di Dio, che, seppur postulando l’identità di essere e pensiero che caratterizza il concetto, misconosce il processo dialettico che porta a concepire tale identità in maniera mediata e concreta: Anselmo, infatti, si rapporta in maniera indeterminata, come a qualcosa di dato, a un oggetto che giudica perfetto e non esplicita l’opposizione tra soggetto e oggetto che fa parte della costruzione di un’identità realmente speculativa. La modernità, al contrario, introdurrà il lato soggettivo facendo valere la scissione interna alla relazione: Kant confuta la prova ontologica, ma finisce, tuttavia, per ignorare il lato oggettivo del concetto che consiste nella sua *Verwirklichung*; egli promuove al contrario una rappresentazione meramente soggettiva, che, al modo di quella

⁷¹ Questa celebre progressione occupa il secondo volume dell’edizione dei corsi di filosofia della religione che stiamo seguendo e costituisce il ricco quanto controverso contributo di Hegel alla storia e alla filosofia delle religioni precedenti e/o alternative al Cristianesimo. Per approfondire, dunque, i temi riguardanti la religione artistica dei greci e il rapporto tra arte e religione in generale è utile rimandare anche a queste pagine, che non verranno tuttavia prese qui in diretta considerazione.

teologia sentimentalistica del protestantesimo già ampiamente nominata, fallisce nel riconoscere la verità dell'Idea⁷².

Nel corso del 1827, invece, si fa accenno alla questione del mistero, che rimanda chiaramente a quella concezione di un Dio ignoto che è al centro dei sentimenti di timore e devozione passiva tipici dell'intuizione ancora sensibile e priva di ragione. Dio nell'elemento astratto del puro pensiero è percepito dall'intelletto finito come qualcosa di contraddittorio e inconoscibile, un mistero che è in realtà completamente manifesto alla ragione speculativa⁷³. Questo processo di manifestazione è ospitato, però, secondo Hegel, proprio all'interno della religione cristiana, che prevede un momento di concretizzazione dell'astrattezza iniziale, in cui il mistero viene sostanzialmente svelato: si tratta ovviamente del secondo momento della dialettica, in cui dall'immediatezza del concetto metafisico si passa alla rappresentazione propriamente detta, che Hegel, nel manoscritto e nel corso del '24, chiama appunto "rappresentazione concreta". Egli descrive con questa espressione la riflessione che media l'identità immediata della trinità immanente introducendo l'altro da sé di quest'ultima, ovvero il finito, un evento che rappresentativamente parlando coincide con la generazione del figlio e lo squadernarsi della cosiddetta trinità economica⁷⁴.

La cristologia è alla base, potremmo dire, dell'intera filosofia della religione di Hegel, poiché Cristo costituisce la rappresentazione per eccellenza, e dunque l'esempio, nel senso che a breve indagheremo, della verità dello spirito così come veicolata dalla religione. La dinamica cristologica è inoltre il cuore della diatriba che si dipanerà tra Göschel e Strauss, come risulterà in particolare dall'ultimo capitolo ad essa riservato. In

⁷² "Se ora paragoniamo le due cose, la figura anselmiana, il suo pensiero, e il pensiero dell'età moderna, essi hanno in comune il fatto di presupporre entrambi qualcosa: Anselmo presuppone la perfezione che in-sé non è ancora determinata, la concezione moderna presuppone l'uomo concreto in generale; il concetto appare come qualcosa di unilaterale, di insoddisfacente, da un lato contro quella perfezione e dall'altro contro questa unità empiricamente concreta". *LFR* III.24, p.134.

⁷³ "Coda riassume la sua critica alla concezione hegeliana del *Deus-Trinitas*, ribadendo la differenza segnata da Bruno Forte tra *Offenbarung* e *Revelatio*: la prima è manifestazione, totale es-posizione del Padre nel Figlio e nello Spirito, *aletheia perfecta*, completa e compiuta; la seconda è sì verità, *aletheia*, ma tale da rinviare ad un'inesauribile fonte, ad una *Lethe* che nel rivelarsi anche si ri-vela. L'ultimo orizzonte della religione cristiana non è la Verità, ma il Mistero". V. Vitiello, *Prefazione*, in P. Coda, *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Roma: Città Nuova, 2007, p.15.

⁷⁴ V. Hölsle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, Napoli: La scuola di Pitagora, 2006, p.90.

altre parole, ci troviamo di fronte all'espressione concreta della teoria della rappresentazione come simbolo e mediazione spirituale che abbiamo esposto in questa sezione. Tale funzione mediatrice risulta imprescindibile alla specificazione del concetto e quindi, in questo caso, al raggiungimento della comunione tra soggetto e oggetto che si ha nel culto: soltanto ponendo una chiara distinzione tra i due, infatti, l'infinito costituito da Dio può conciliarsi con il finito costituito dall'uomo, perché quell'identità immediata e astratta in cui consiste il primo assume concretezza soltanto attraverso la caduta e la realizzazione nel figlio.

Gesù è, tuttavia, a sua volta, separato anche dal resto degli uomini, come un simbolo isolato della verità dello Spirito. Poiché questa rappresentazione, infatti, possiede ancora i caratteri sensibili e intuitivi del momento precedente, che rendevano l'uomo appunto separato ed esterno all'oggetto divino, essa inscena come una storia esteriore e simbolica sia la creazione del mondo e le vicende relative al peccato originale sia la generazione filiale che porta Dio a incarnarsi in un individuo determinato in un luogo e in un tempo altrettanto precisi.

Questa conoscenza deve quindi giungere a lui, a lui in quanto uomo in generale, cioè senza condizione di una località particolare, e soprattutto di una cultura particolare, bensì in quanto uomo immediato, secondo la guisa della coscienza religiosa in generale; essa deve giungere a lui in modo che essa sia reale, empiricamente universale, universale per la coscienza immediata. Per questa tale conoscenza non può darsi in alcun'altra guisa che non sia quella per cui questa unità si mostri a questa stessa coscienza in un fenomeno completamente temporale e pienamente normale della mondanità, in questo unico uomo – in questo uomo, che viene al contempo saputo come idea divina, non come maestro, non come essenza superiore in generale, bensì come l'idea suprema, come figlio di Dio⁷⁵.

La guisa della coscienza religiosa di cui si parla è appunto la storia, ovvero il susseguirsi "narrativo" di ciò che abbiamo caratterizzato come *nebeneinander* e *nacheinander* nel capitolo sulla rappresentazione in generale. Tale concezione sensibile dello spazio e/o del tempo è il requisito fondamentale per rendere rappresentativa una forma, e dunque per veicolare più facilmente contenuti universali. Allo stesso tempo essa, però, è anche il difetto che genera contraddizioni e che renderà necessaria, come vedremo a breve, la critica della filosofia.

⁷⁵ LFR III.21, pp.69-70.

La storia, secondo Hegel, infatti, appartiene in linea di massima a quel lato della rappresentazione che ha a che fare con l'intuizione sensibile: attraverso quest'ultima il contenuto costituito dal pensiero giunge alla coscienza in maniera mediata, ma contingente, e dunque alterata rispetto alla sua forma concettuale, non propriamente "vera". Un simile funzionamento è all'opera nell'episodio del peccato originale, che Hegel considera un vero e proprio mito, la cui storicità ha carattere esclusivamente allegorico. Al contrario, il caso qui esaminato della figura di Cristo, presenta una complessa ambiguità in riferimento alla forma storica che possiede⁷⁶.

Di nuovo nel "concetto della religione", questa volta all'interno del corso del 1827, Hegel afferma che ci sono nella religione molte metafore, la cui immagine ha significato in larga parte diverso rispetto al contenuto che esprime. Nella stessa sede, tuttavia, egli specifica che il caso di Gesù costituisce un'eccezione, poiché la sua storia divina corrisponde a fatti avvenuti nella realtà:

C'è tuttavia poi anche qualcosa di storico, che è una storia divina, e questo qualcosa è tale che dev'essere storia in senso proprio: la storia di Gesù. Questa non ha solo il valore di un mito alla maniera delle immagini, bensì contiene degli avvenimenti sensibili; la nascita, la passione, la morte di Cristo valgono come qualcosa di pienamente storico⁷⁷.

Allo stesso tempo, Hegel aggiunge subito dopo:

Certo: tutto questo è poi per la rappresentazione e nel modo della rappresentazione, ma ha anche un altro lato in sé. La storia di Gesù è qualcosa di duplice, una storia divina – non solo questa storia esteriore, che dovrebbe essere presa solo come la storia comune di un uomo, ma essa ha come suo contenuto qualcosa di divino, eventi divini, un operare divino, un'azione assolutamente divina. Questa azione assolutamente divina è l'aspetto interiore, vero, sostanziale di questa storia ed è proprio ciò che è oggetto della ragione. Allo stesso modo in cui un mito ha in sé un significato, un'allegoria, in ogni storia in generale è

⁷⁶ La questione della storia, soprattutto in riferimento alla cristologia, riceverà particolare attenzione già a partire da queste righe, poiché, così come l'argomento di fede e sapere costituiva il *trait d'union* con Göschel, la storia e il suo carattere mitico costituiscono, invece, il punto di partenza della riflessione di Strauss sui rapporti tra rappresentazione e concetto delineati da Hegel. Quest'ultimo si presenta in realtà più indifferente al tema della storia nell'ambito della religione, anche se all'interno del suo pensiero si possono comunque in parte individuare, come vedremo, le opinioni critiche che svilupperà Strauss.

⁷⁷ LFR III.27, p.331.

presente questo duplice aspetto. [...] L'elemento storico in quanto tale è, quindi, ciò che è per la rappresentazione, e, d'altra parte, è immagine, e la religione, per la coscienza comune, per la coscienza con una generica formazione, è essenzialmente qualcosa di simile, un contenuto che si presenta dapprima in forma sensibile, una successione di azioni, di determinazioni sensibili che si susseguono nel tempo e poi si giustappongono nello spazio. Il contenuto è empirico, concreto, molteplice; il legame è in parte giustapposizione nello spazio, in parte successione nel tempo. Contemporaneamente, però, questo contenuto ha un interno; in esso c'è dello spirito che agisce sullo spirito⁷⁸.

Hegel descrive, dunque, quel polo duale, al quale abbiamo assegnato la funzione di mediazione simbolica, che la rappresentazione incarna con il suo duplice lato intuitivo e concettuale. Quest'ultima, come abbiamo visto, esprime il contenuto attraverso una veste sensibile che, presa isolatamente, non è tuttavia adatta all'espressione coerente della verità del concetto. Allo stesso modo la storia, che sembra appartenere appunto a questa forma sensibile, non è da intendersi come qualcosa di empirico ed esteriore, bensì come qualcosa di logico-concettuale: la storia divina che si manifesta nella realtà è la storia della manifestazione dello spirito, che è il vero contenuto della religione⁷⁹.

Tornando alla sezione della "religione assoluta", Hegel scriverà nel manoscritto che "quando si parla di verità della religione cristiana, non ci si pone il problema se la cosa sia esatta, storica, bensì il vero è il suo contenuto"⁸⁰. Così come la fede formale nei miracoli e nelle scritture poteva costituire un punto di partenza ma non la conoscenza concreta della verità della religione, allo stesso modo la storia dà un'immagine che tramite il fatto empirico ci avvicina alla comprensione ma non la garantisce (come farà invece quella forma scientifica che pertiene unicamente alla filosofia)⁸¹.

⁷⁸ *Ivi*, p.332.

⁷⁹ "Nella religione le immagini non sono mai usate per se stesse, ma sempre come simboli e allegorie di un contenuto trascendente. Inoltre, la rappresentazione religiosa include anche sviluppi mitici o storici. Il vero contenuto della religione può essere rappresentato dal mito o dal racconto storico, ma non può essere espresso adeguatamente da essi. Un mero resoconto di eventi non può mai contenere il contenuto trascendente di una fede religiosa". L. Dupré, *Religion as Representation*, in *The Legacy of Hegel: Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, ed. by J.J. O'Malley, K.W. Algozin, H.P. Kainz and L.C. Rice, trad. mia, Dordrecht: Springer, 1973, p.142.

⁸⁰ *LFRIII.21*, p.30.

⁸¹ "Questo contenuto assolutamente presente si può giustificare solo tramite la filosofia, non tramite la storia" (*LFRIII24* p.176); "Cristo dice: 'Volete vedere segni e miracoli'. Ciò che conta non sono i segni e i miracoli; egli li rifiutava. Infatti

Più in riferimento al secondo momento del figlio che stiamo analizzando, Hegel aggiunge che “dato che è l’idea divina ad attraversare questa storia, non è come la storia solo di un singolo individuo, ma è in sé la storia dell’uomo reale, che si fa esistenza dello spirito”⁸². Questa universalizzazione dell’evento cristologico, che caratterizza notoriamente la filosofia della religione di Hegel, esponendola anche e soprattutto a severe critiche, costituisce il passaggio al momento della rappresentazione più spirituale di tutti, ovvero quello della comunità, in cui dalla storia sensibile di un singolo uomo in un passato remoto e in un luogo circoscritto si transita nella storia spiritualizzata di una consapevolezza, quella dell’identità tra umano e divino, condivisa da tutti gli uomini in ogni tempo e in ogni luogo.

Questa manifestazione di Dio nella carne è avvenuta in un’epoca determinata e in questo singolo; dato che è una manifestazione di questo tipo, essa trapassa già di per sé e diventa storia passata; questa guisa sensibile deve scomparire e deve innalzarsi nello spazio della rappresentazione. La formazione della comunità ha appunto come contenuto il fatto che la forma sensibile trapassa in un elemento spirituale. La guisa di questa purificazione dall’essere immediato ottiene che l’elemento sensibile trapassi; questa è la negazione quale è posta e appare in questo individuo sensibile come tale⁸³.

Il simbolo che Hegel individua nella persona di Gesù è dunque il momento necessario di manifestazione della verità, che dall’immediatezza di un Dio ignoto si cala, scindendosi in sé stessa, nel mondo finito di un individuo in carne e ossa, ma allo stesso tempo è anche quell’elemento di limitazione espressiva che proprio a causa di quella stessa sensibilità

per sua natura è una guisa esterna di legittimazione, una guisa priva di spirito”(Ivi, p.166); “Per quanto riguarda la guisa empirica della manifestazione e le ricerche sul come stiano le cose con l’apparizione di Cristo dopo la sua morte, la chiesa ha ragione a non poter riconoscere tali ricerche; infatti esse prendono le mosse dal punto di vista che considera centrale l’aspetto sensibile della manifestazione, questo elemento storico, come se in tali racconti di qualcosa che è rappresentato come evento storico secondo una modalità storica ci fosse la legittimazione dello spirito. Si dice che si dovrebbero trattare le sacre scritture come si trattano gli autori profani. Lo si può fare per quanto riguarda l’elemento meramente storico, finito, estrinseco. Altra cosa è però comprendere con lo spirito; quell’elemento profano non è la legittimazione dello spirito” (LFRIII.27, p.259).

⁸² LFRIII.21, p.81.

⁸³ LFRIII.24, p.166.

impedisce il giusto intendimento del concetto, che è appunto universale e operante in tutti gli esseri umani.

Cristo ci permette di entrare in contatto con l'identità di finito e infinito presentandocela attraverso la certezza sensibile dell'intuizione e in seguito attraverso il ricordo (la *Erinnerung*) della rappresentazione, ma affinché tale identità sia assimilata come qualcosa di interno a ciascuno di noi, bisogna che il mediatore muoia e che lo spirito si effonda nella comunità che ha accolto il suo messaggio. La morte di Gesù viene interpretata dalla coscienza rappresentativa come una morte naturale a cui segue una resurrezione (una morte della morte), ma tutti questi eventi vengono poi trasfigurati dalla coscienza spirituale, che all'interno delle immagini accidentali della passione, della resurrezione e dell'ascensione, non fa altro che rintracciare il movimento logico e necessario dello spirito.

La trasfigurazione suddetta segna l'insorgere di ciò che abbiamo definito fede concreta, ovvero la certezza della verità che si raggiunge all'interno del culto, in cui il soggetto e l'oggetto, precedentemente tenuti separati dall'esteriorità di un individuo singolo di contro a tutto il resto degli uomini, trovano finalmente una prima conciliazione nei riti e nei sacramenti. Il momento della comunità rappresenta, dunque, al livello particolare della religione cristiana, il lato del concetto (del segno e della memoria) che abbiamo rinvenuto nella nostra progressione di intuizione, rappresentazione e pensiero, poiché riconosce la verità, che in Gesù, la rappresentazione vera e propria, rimaneva sensibile ed esteriore (simbolica), come qualcosa di spirituale operante in tutti i suoi membri⁸⁴. Come

⁸⁴ A questo proposito Stefania Achella, riconoscendo il limite della rappresentazione nella sua temporalità storica, laddove invece Hegel concepisce il Cristianesimo nella sua presenzialità eterna, sottolinea un punto importante ai fini della nostra caratterizzazione di intuizione, rappresentazione e concetto. Nella comunità la religione si manifesta finalmente come speculativa perché questa dimensione storica, precedentemente intuita e ora "ricordata" (come nella memoria), inizia ad essere attraversata dal pensiero e dalla riflessione su di essa, dimostrando come la rappresentazione e i simboli siano già dal loro interno spinti a trapassare in concetto e segni: "La religione, giunta al suo compimento, non si limita quindi a farsi racconto di ciò che è accaduto nel tempo, ma si eleva a pensiero del tempo narrato. Il tempo non è più ricondotto solo alla storia, alla narrazione seriale, ma è anche inteso nella sua dimensione di storicità, di riflessione su ciò che è accaduto. Questo essere attraversato dal pensiero consente alla rappresentazione religiosa di spingersi oltre i suoi limiti e di sottrarsi, seppure parzialmente, "all'isolamento in un punto del tempo e dello spazio", dove a guidare lo sguardo non è più l'occhio fisico, ma quello dello spirito, e rispetto alla "dileguante presenzialità dell'ora" comincia a farsi strada, sebbene senza riuscirvi, "l'eternità, coi requisiti dell'autentico presente". S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli: La città del sole, 2010, pp.118-19.

abbiamo già ribadito trattando del culto nel “concetto della religione”, il terzo momento leva la certezza sensibile del secondo, rendendo la fede spirituale e concreta, e introduce il linguaggio designatore.

Contemporaneamente, tuttavia, la comunità continua ad avvalersi di simboli nei riti, nelle icone e nelle pratiche, che nella religione cristiana danno letteralmente carne al concetto metafisico. Così facendo nella comunità si gode della conciliazione e la si esperisce emotivamente: sentimento, rappresentazione e concetto sono perciò nel medesimo rapporto dialettico di interconnessione reciproca che ci permette di individuare tanto la progressiva concettualizzazione dei primi quanto la riassegnazione di senso operata nei loro confronti dalla seconda. Si potrebbe dire che la sfera della religione, sfuggendo a quella “morte” che l’arte subisce inevitabilmente, coincide qui con quella della filosofia, poiché la comunità è già filosofica!

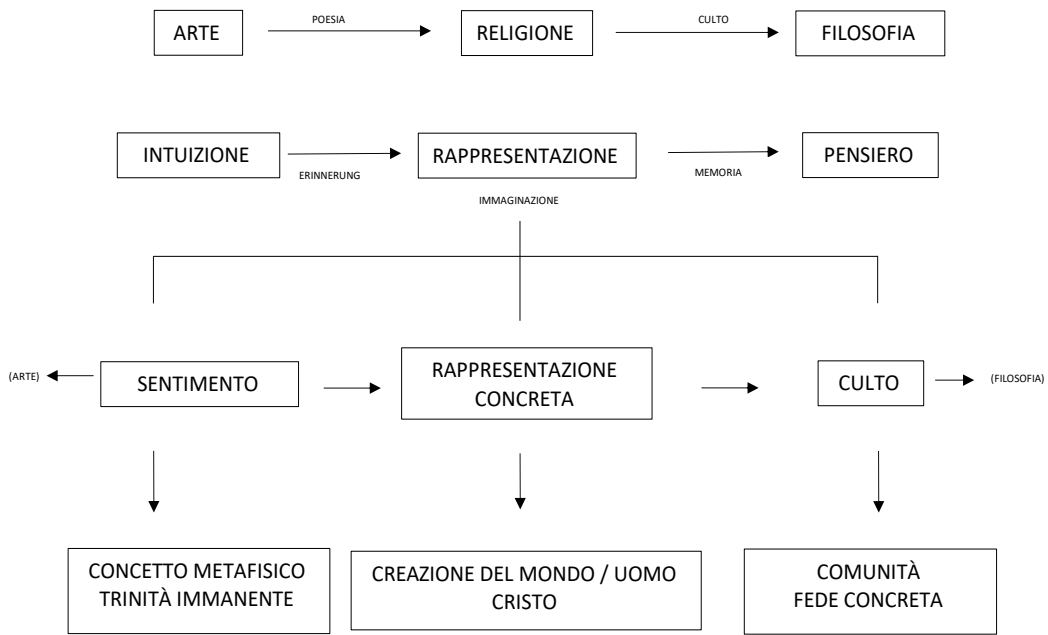
Eppure, poiché ci troviamo pur sempre all’interno dell’universo religioso, la comunità rimane affetta da quelle problematiche che il metodo rappresentativo ospitava in generale⁸⁵. Se al livello particolare della religione la comunità costituisce, quindi, il terzo momento del pensiero, al livello più generale dello Spirito assoluto, come abbiamo già ribadito, essa occupa la “zona grigia” in cui sfumano i rapporti tra religione e filosofia: ciò significa che essa, pur tendendo verso la sfera del concetto, si trova ancora in quella della rappresentazione, come la memoria nella rappresentazione dello Spirito soggettivo, che a partire dall’orizzonte simbolico segnava appunto il transito al linguaggio designatore e al pensiero, ma mancava ancora della razionalità di quest’ultimo.

La comunità, in conclusione, continua a generare una forma di separazione tra soggetto e oggetto in quanto dotata di una modalità ancora rappresentativa: essa, come abbiamo visto anche nell’introduzione citando la Fenomenologia, proietta la conciliazione in un passato remoto, quello degli eventi evangelici, oppure in futuro misterioso, quello escatologico. La vera giustificazione del contenuto della religione, dunque, si avrà soltanto nella filosofia, che esercitando il pensiero nella maniera speculativa e razionale che dà forma al concetto, riesce ad esprimere la conciliazione adeguatamente e, in altre parole, a “presentificarla”⁸⁶.

⁸⁵ Tanto è vero che nel corso del 1824 Hegel non aggiunge una terza sezione vera e propria quando parla della comunità, ma inserisce semplicemente quest’ultima all’interno della seconda sezione della “rappresentazione concreta”.

⁸⁶ *LFRIII.27*, p.272.

A questo punto possiamo finalmente passare alla trattazione dei rapporti di scambio tra religione e filosofia, in cui, come abbiamo già annunciato più volte, si riconoscono i due movimenti che verranno rintracciati separatamente nelle interpretazioni di Strauss e Göschel: il passaggio da rappresentazione a concetto, che prevede il superamento critico, e il passaggio da concetto a rappresentazione, che prevede invece la conservazione e la riqualifica.



[POESIA \cong ERINNERUNG \cong SENTIMENTO / CULTO \cong MEMORIA]

1.3.1 Dalla rappresentazione al concetto: diversità di contenuto

Come abbiamo già accennato nell'introduzione e dimostrato nel corso della sezione, le intuizioni e le rappresentazioni, persino quelle più innervate dal pensiero come la poesia e la religione cristiana, risultano fallaci proprio per quella caratteristica che le rendeva necessarie, ovvero la mediazione fornita dai loro simboli, che consiste sostanzialmente in una forma sensibile e storica. La coscienza rappresentativa rimane separata dall'oggetto che rappresenta e rischia, a causa del suo intelletto astratto, addirittura di misconoscerlo.

Così, Hegel ritiene che il contenuto veicolato da arte e religione debba passare il vaglio critico della filosofia, che, attraverso la ragione speculativa, depura le immagini e le rappresentazioni della dottrina dal loro carattere ambiguo: la filosofia, in altre parole, chiarisce il simbolo e adegua la forma, precedentemente differente dal contenuto, a quest'ultimo. Si tratta del balzo dialettico da simbolo a segno, da linguaggio immaginifico a linguaggio logico, che coincide sostanzialmente con il dispiegamento del concetto, la forma del sapere filosofico.

In tale superamento critico riconosciamo, a prima vista, una diversità di contenuti tra religione e filosofia che sembra negare la tesi famosa di Hegel circa l'identità dei loro oggetti: come abbiamo già in parte osservato, infatti, la critica operata dalla coscienza filosofica modifica i significati delle rappresentazioni considerate dalla coscienza religiosa. Questa è la strada che perseguirà Strauss, il quale, nella seconda parte della sua produzione teologico-filosofica, si schiererà a favore della tesi della diversità, in perfetta linea con il resto della sinistra hegeliana.

Cominciando dalle lezioni berlinesi che stavamo trattando, possiamo citare una serie di luoghi in cui Hegel esplicita concretamente questa necessità di critica. Nel "concetto della religione" Hegel dirà che le rappresentazioni trattano il loro contenuto con l'arbitrarietà della connessione figurata, ovvero simbolica, e che dunque falliscono a rilevare il carattere necessario di quello stesso contenuto, che essendo di natura mistica e speculativa esige la forma della filosofia⁸⁸. Quest'ultima, infatti, determina il contenuto in una maniera universale, laddove la religione lo presentava secondo molteplicità e contingenza e, più nello specifico, secondo ciò che Hegel definisce forma della successione

⁸⁸ *LFRI.21*, p.207.

(*nebeneinander* e *nacheinander*): “siccome questa connessione non si manifesta nella sua necessità, che può essere colta in quanto tale solo tramite il concetto, nella religione si narra che ciò è accaduto, e l'accaduto, che è una parte essenziale del contenuto della vita di Dio, appare poi metaforicamente come un evento naturale, un evento nel tempo”⁸⁹. Gli eventi narrati della rappresentazione sono accidentali, legati tra loro da “e” e “anche”, e per questo alterano il vero significato dei concetti della trinità o della creazione o del peccato, generando contraddizione invece di riconoscere che quest'ultima è da sempre risolta nel concetto speculativo⁹⁰.

La rappresentazione, in definitiva, come Hegel dirà nella sezione della “religione assoluta”, tiene separati il soggetto e l'oggetto “come due ambiti e due atti completamente diversi”⁹¹ e “ciò che quindi è determinato nel concetto, si trasforma, sul terreno della rappresentazione, in condizioni dell'esistenza e in un passaggio da una condizione all'altra”⁹². Le immagini della rappresentazione sono dunque inadeguate ad esprimere il contenuto speculativo⁹³, che, esattamente come accadeva nel rapporto significato/espressione del simbolo, spesso appare come ciò che non è. Così le rappresentazioni del peccato originale e della storia evangelica, e quindi la rappresentazione suprema costituita dalla persona di Gesù, veicolano dei significati che la coscienza religiosa fraintende, restituendo una verità parziale e apparentemente antitetica rispetto a quella della filosofia.

Nel primo caso osserviamo come un evento rappresentato attraverso il mito di una trasgressione arbitraria, che secondo la coscienza religiosa non avrebbe dovuto verificarsi, viene invece riletto speculativamente come la negazione necessaria di una condizione di immediatezza ingenua, qualcosa che dunque fa parte integrante del processo di liberazione e maturazione spirituale dell'essere umano⁹⁴. Avevamo già accennato in precedenza, infatti, come la rappresentazione del peccato originale,

⁸⁹ *LFRI.24*, p.281.

⁹⁰ *LFRI.27*, p.337; *LFRIII.21*, p.43.

⁹¹ *LFRIII.21*, p.49; *LFRIII.24*, p.147.

⁹² *LFRIII.21*, p.56; *LFRIII.24*, p.162.

⁹³ *LFRIII.21*, p.65.

⁹⁴ J. Ringleben, *Die Dialektik von Freiheit und Sünde: Hegels Interpretation von Genesis 3*, in *Biblical Interpretation: history, context, and reality*, ed. by C. Helmer, Leida: Brill, 2005, pp.133-139.

dichiaratamente mitica (laddove la storia evangelica verrà giudicata tale solo più avanti da Strauss), alterasse la natura essenziale del concetto che riposa al suo interno⁹⁵.

Nel secondo caso, quello della cristologia, che riguarda più da vicino questa indagine, si assiste a un'altra riformulazione della dottrina canonica: l'individuo Gesù, concepito nella sua unicità come figlio di Dio, rappresentante dell'identità tra divino e umano sulla terra, è inizialmente riconosciuto come la fonte di quell'intuizione sensibile che fornisce una prima forma di conoscenza, ma tale carattere figurativo deve poi essere "levato" nella sua fatticità empirica e storica, ai fini di universalizzare l'identità suddetta all'interno di tutto il genere umano⁹⁶. Avere fede nel fatto che Gesù è figlio di Dio significa, infatti, comprendere la sua figura come un momento dell'idea che si ripete in ogni singolo uomo: in altre parole, la "guisa sensibile" di Cristo sarebbe un simbolo che esprime una "verità concettuale" da "estrapolare".

Tale storia, intuizione, rappresentazione, manifestazione può essere elevata dallo spirito anche all'universale, e così la storia del seme, del sole diviene simbolo dell'idea, ma soltanto simbolo; sono configurazioni che, in base al loro peculiare contenuto, in base alla loro specifica qualità, non sono adeguate all'idea; ciò che è stato saputo in esse, cade al di fuori di esse; il loro significato non esiste in loro come significato. [...] In tale legittimazione il contenuto è di natura completamente sensibile, ad esempio che Cristo è vissuto in Palestina, ecc. Ma la fede trasforma il suo significato; infatti non si tratta solo della fede come fede nell'epoca e in questa storia esteriore, bensì del fatto che quest'uomo era figlio di Dio. Allora il contenuto sensibile diventa qualcosa di completamente diverso; viene trasformato in qualcos'altro, e l'esigenza che deve essere legittimato. L'oggetto si è trasformato completamente, da un oggetto esistente in maniera sensibile, empirica, in un oggetto divino, in un momento essenzialmente supremo di Dio stesso. Questo contenuto

⁹⁵ "Nella Bibbia troviamo una nota rappresentazione, chiamata astrattamente peccato originale; una rappresentazione molto profonda che non è solo una storia contingente, ma è l'eterna, necessaria storia dell'uomo, qui espressa in guisa esteriore, mitica. Quindi può darsi che anche quella rappresentazione abbia in-sé delle incongruenze. L'idea nella sua vitalità può essere colta solo dal pensiero, può essere delineata solo dal pensiero; se viene espressa in una rappresentazione sensibile, ne viene fuori necessariamente qualcosa di disparato. Quella rappresentazione non è quindi senza incongruenze; ma essa contiene i tratti fondamentali ed essenziali dell'idea, e cioè che l'uomo, essendo in sé questa unità, esce da questo in sé, dalla naturalità, perché è spirito, e deve entrare nella distinzione, nella partizione originaria, nel giudizio tra sé e il naturale". *LFRII.27*, pp.392-392.

⁹⁶ "Il rapporto di padre e figlio è tratto dalla vita organica ed è usato in maniera rappresentativa: questo rapporto naturale è soltanto un'immagine e, perciò, non è del tutto rispondente a ciò che deve essere espresso". *LFRIII.27*, p.219.

non è più niente di sensibile, in quanto il passaggio sta appunto nel toglierlo. Se quindi si pretende di legittimarlo come un fatto simile nella precedente guisa sensibile, questa guisa è subito insufficiente, perché l'oggetto è di tutt'altra natura⁹⁷.

La rappresentazione, come abbiamo detto, utilizza le immagini della morte naturale e della resurrezione, legate anche a quella dell'effusione dello spirito santo, per presentare il movimento "di tutt'altra natura" che avviene in questo processo. La rinata consapevolezza a cui Hegel attribuisce la qualità di fede "trasformatrice", quella fede concreta che esula dalla positività del dogma o del miracolo, appartiene, infatti, già ad un orizzonte in qualche modo concettuale: la comunità che recepisce il messaggio divino è lo stadio più vicino al pensiero, riconosce già una forma di comunione tra soggetto e oggetto alla maniera del ragionamento filosofico.

Eppure, anche qui c'è da individuare il limite del metodo rappresentativo, che richiede per sua propria costituzione interna un superamento critico⁹⁸. Magnus sostiene, infatti, che la comunità continua a rimanere un simbolo dello Spirito, e non un segno⁹⁹, e che, dunque, nonostante la vicinanza tra religione assoluta e filosofia, interpreti come Lauer sbagliano a considerare la rappresentazione come più concettuale che simbolica¹⁰⁰. Persino all'interno della comunità si profila, appunto, quella forma di sdoppiamento tra

⁹⁷ *LFRIII.24*, pp.170-171.

⁹⁸ Nel manoscritto, alla fine dell'ultima sezione sulla comunità, Hegel dirà chiaramente che "la religione deve trovar rifugio nella filosofia", aggiungendo subito dopo che, tuttavia, anche "la filosofia è parziale – classe sacerdotale isolata – santuario". *LFRIII.21*, p.116. Questa concezione elitaria del pensiero filosofico, riservato solo ad alcuni, laddove la religione è invece per tutti, riguarderà da vicino anche le preoccupazioni di Strauss, il quale si interroga proprio sulla possibilità di trasmettere a tutti i fedeli il concetto "nascosto" all'interno delle rappresentazioni religiose.

⁹⁹ "Sembra, infatti, che la comunità cristiana sia meglio compresa come un simbolo dello spirito, piuttosto che come un segno di esso. Sottolineando l'importanza di questa storia condivisa di Cristo, Hegel definisce questa comunità come coloro che condividono certe tradizioni, convinzioni e modelli di culto. Così facendo, ovviamente esclude la maggior parte dei membri della comunità umana. Pertanto, quando designa la comunità come un segno del divino, commette lo stesso errore di cui accusa la coscienza religiosa ebraica: presume che un Dio onnipotente sceglierebbe una singola comunità finita. Per la stessa logica di Hegel, sembra quindi che il meglio che questa comunità possa sperare di essere sia un simbolo dello spirito". K.D. Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, trad. mia, op. cit., p.207.

¹⁰⁰ Lauer è un sostenitore della tesi dell'identità di contenuto tra religione e filosofia, le quali parlando rispettivamente del Dio del Cristianesimo e del Dio dei filosofi manterrebbero invariato lo stesso oggetto. Q. Lauer, *Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy*, in *Hegel and the philosophy of religion*, ed. by B. Labuschagne and T. Slootweg, Leida: Brill, 1970, pp.261-295.

aldilà e aldiquà che caratterizza il Cristianesimo in generale e che Hegel individua già a partire dalla Fenomenologia.

Abbandonando il terreno delle lezioni di filosofia della religione, infatti, possiamo rintracciare il tema del rapporto critico tra rappresentazione e concetto anche nel resto dell'opera hegeliana. Proprio nella Fenomenologia, che abbiamo in parte già citato, compare quella carica critica che caratterizza la dialettica hegeliana e in particolare l'opera di "correzione" che la filosofia compie nei confronti della religione. L'assunto fondamentale di Hegel è infatti che "la vera figura della verità è dunque posta nella scientificità, e ciò equivale a dire che la verità trova l'elemento della propria esistenza solo nel Concetto"¹⁰¹ e per questo "affinché per la coscienza il contenuto vero riceva anche la sua forma vera, è necessario che la coscienza stessa giunga a uno stadio superiore della sua formazione elevando la propria intuizione della sostanza assoluta fino al Concetto: allora l'identità tra la sua coscienza e la sua autocoscienza – identità che, per noi o in sé, è già avvenuta – sarà tale anche per essa stessa"¹⁰².

Hegel invoca qui, dunque, quel superamento della religione nella filosofia che sarà al centro delle rivendicazioni di Strauss, il quale non a caso si appellerà ripetutamente alla Fenomenologia per far valere la sua critica delle rappresentazioni. In questa maniera, la questione del male e del peccato, l'individualità storico-fattuale di Gesù e persino la rappresentazione più compenetrata di pensiero della comunità sono esposti all'inarrestabile quanto fruttuoso processo di critica e riformulazione che questa volta ci porta sì a parlare di una "morte della religione", così come era avvenuto per l'arte.

La filosofia, l'ultimo stadio della tripartizione dello Spirito assoluto che abbiamo analizzato, si presenta finalmente come la vera scienza. Essa è in grado di sopportare la contraddizione grazie alla sua forma speculativa, la quale rispecchia la natura altrettanto concettuale del contenuto, ovvero della verità¹⁰³. Nell'Enciclopedia, Hegel dirà che "il

¹⁰¹ *Fen.*, p.55.

¹⁰² *Ivi*, p.1001.

¹⁰³ Il carattere critico della Fenomenologia, che si basa appunto sull'inadeguatezza della forma rappresentativa, viene particolarmente sottolineato da Paul Ricoeur, il quale, tuttavia, si pone la seguente domanda: "Ma è possibile per una mente umana 'cessare di pensare per rappresentazione' e riservare alla filosofia l'intimo impulso che proietta il pensiero figurativo verso il pensiero speculativo? Questo è l'intimo dibattito che la filosofia della religione della Fenomenologia lascia irrisolto e che le Lezioni di Berlino tentano di risolvere adottando un atteggiamento meno antagonista nei confronti del pensiero rappresentativo". Egli insisterà, infatti, sulla necessità di accostare il pensiero speculativo a quello

compito della filosofia consiste nel cogliere ciò che qui [nella religione cristiana] è dato alla rappresentazione, e che in sé è l'essenza, nel suo proprio elemento, cioè nel concetto"¹⁰⁴ e ancora di più che "la conoscenza di Dio come Spirito non può accontentarsi delle semplici rappresentazioni della fede, ma procede oltre verso il pensiero, innanzitutto verso l'intelletto riflettente, e poi deve procedere fino al pensiero concettuale"¹⁰⁵.

In questo passaggio da rappresentazione a concetto, come abbiamo visto, i significati della prima sembrano essere modificati dalla forma del secondo, in modo che i contenuti di religione e filosofia, lungi dall'essere gli stessi, appaiano come diversi. Ne deriva che la tesi hegeliana dell'identità di contenuto tra religione e filosofia, da Hegel sostenuta a più riprese, si presenta inaspettatamente come violata. Le diverse forme di rappresentazione e concetto, infatti, sembrano influenzare la sostanza di ciò che esprimono, producendo due differenti contenuti.

Nella religione e nella filosofia v'è un unico contenuto sostanziale: solo le figure rispettive sono diverse. Le figure però non sono solo diverse: nella loro diversità possono apparire anche come opposte, come l'una del tutto contraria all'altra, in quanto il contenuto viene descritto come essenzialmente connesso con la figura. [...] La relazione del generare, il rapporto tra padre e figlio, deriva dalla natura vivente: non dal modo d'agire spirituale, bensì naturale, organico. Questo vale sul piano della raffigurazione e si reputa che ciò non debba venir preso in senso proprio. Dunque, qual è il senso proprio d'una determinazione del pensiero? Il senso proprio deriva dall'interpretazione secondo la forma del pensiero¹⁰⁶.

immaginifico e figurativo della religione, già dotato nella sua natura più intima dei caratteri concettuali: "Dire che la filosofia e la religione hanno lo stesso contenuto speculativo, ma che la religione lo coglie solo nel modo figurativo e la filosofia nel modo concettuale, non è un modo di metterle fianco a fianco. Il modo speculativo non è estrinseco al modo rappresentativo, ma genera la dialettica interna del modo rappresentativo stesso. Le rappresentazioni religiose non sono contenuti inerti, ma processi attraversati da un dinamismo interno, orientato al modo speculativo". P. Ricoeur, *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, in *Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, éd. par H. Ackermans, trad. mia, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1985, pp.185-206.

¹⁰⁴ *Enc.*, §384, p.641.

¹⁰⁵ *Ivi*, §564, p.909.

¹⁰⁶ *LSF*, p.39.

Che il pensiero determini il contenuto della religione in una maniera diversa rispetto alla rappresentazione è da una parte effettivamente vero. Walter Jaeschke scriverà giustamente che sarebbe troppo semplicistico considerare l'identità dei contenuti di religione e filosofia come una tautologia in cui la prima viene confermata dalla seconda alla maniera della destra hegeliana:

Ma nella misura in cui si dà alla filosofia il diritto di partecipare alla discussione, si deve accettare che la filosofia, proprio quando prende sul serio il suo carattere e non è una teologia mascherata, può in qualche misura non riprodurre le asserzioni della religione e, ancora, in qualche misura può riprodurle solo in forma decisamente cambiata. Questa forma modificata, d'altra parte, incide sulla pretesa di verità della religione tradizionale. Se, per esempio, la filosofia speculativa della religione interpreta la cristologia in modo tale che l'Essere assoluto (*Wesen*) non è una singola autocoscienza determinata, ma l'autocoscienza in generale, il significato della rappresentazione religiosa cambia necessariamente. Quest'ultima erige l'autocoscienza precisamente come individuale e crede di trovare la verità nel mantenere l'individualità di questa autocoscienza. La rappresentazione religiosa non situa infatti la verità nel passaggio dall'individualità all'universalità della ragione. La filosofia speculativa della religione, al contrario, traspone le espressioni individualizzate della religione in sentenze universali, e quindi trascende inevitabilmente la pretesa di verità della religione tradizionale¹⁰⁷.

Questo è il motivo per cui la trattazione hegeliana del Cristianesimo, così come la sua filosofia della religione in generale, subiranno la condanna più feroce da parte della teologia dell'epoca e in particolare di quel pietismo sentimentalistico che rifiutava qualsiasi ingerenza della ragione filosofica in materia di fede. La diversità di contenuto

¹⁰⁷ W. Jaeschke, *Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel*, in «Journal of the American Academy of Religion», trad. mia, 48, 1980, p.355. A questo proposito, per indicare come a dispetto di molte affermazioni hegeliane forma e contenuto si influenzino reciprocamente, Jaeschke fa riferimento al rapporto dialettico che sussiste tra i due all'interno della Logica e spiega come le differenti forme di religione e filosofia non possano non impattare sul contenuto che veicolano. W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp.118-119. Sulla stessa linea Falk Wagner sosterrà che forma e contenuto sono strettamente legati e che, come vedremo, l'identità tra religione e filosofia può essere individuata solo a partire da una coscienza filosofica, mentre la coscienza religioso-rappresentativa non riesce a riconoscere questa implicazione reciproca. F. Wagner, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, in «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 18, 1976, pp.66-67.

tra religione e filosofia è anche la strada, come abbiamo già ampiamente ribadito, che intraprenderanno Strauss e il resto della sinistra hegeliana, eredi di questa sferzante critica alle rappresentazioni religiose che Hegel aveva indubbiamente formulato.

Tuttavia, come vedremo a breve, il pensiero di Hegel non si riduce a quest'unico esito della dialettica, poiché quest'ultima, al contrario, genera sempre due risultati, due movimenti, che si includono vicendevolmente. Se è vero che nel superamento critico che porta da rappresentazione a concetto si individua una certa diversità di contenuto tra religione e filosofia, è vero anche che esiste un movimento opposto da concetto a rappresentazione in cui invece emerge l'identità che Hegel stesso aveva cercato di difendere. Tale identità necessiterà, tuttavia, di alcune precisazioni, che permettano di tenere insieme religione e filosofia senza scadere negli eccessi di entrambe.

1.3.2 Dal concetto alla rappresentazione: identità di contenuto

All'interno della nostra dialettica di intuizione, rappresentazione e concetto, abbiamo visto come il passaggio tra gli ultimi due si articola in una critica e in un avanzamento che denotano una certa gerarchia ascensionale tra le sfere di religione e filosofia. L'intera sezione hegeliana che abbiamo fin qui elaborato, tuttavia, ha dimostrato come, laddove le sfere coinvolte si mischiano l'una con l'altra, condividendo elementi e metodologie espressive, l'avanzamento lascia sempre il posto al recupero. La rappresentazione si trova al centro di questa dinamica, in quanto si lega all'arte per la sua forma sensibile, e alla filosofia per il suo contenuto spirituale. Ciò significa anche che così come arte e religione si riprendevano l'un l'altra, anche filosofia e religione funzionano in maniera circolare. Ancora di più, abbiamo evidenziato come la filosofia e il pensiero necessitino proprio di quell'elemento sensibile che accomunava intuizione e rappresentazione, rendendole al contempo manchevoli.

Un movimento opposto, da concetto a rappresentazione, deve dunque sovrapporsi a quello di critica che abbiamo sopra descritto, e la tesi dell'identità di contenuto tra religione e filosofia va ripresa per essere confermata con una debita riformulazione. Seppure tale specifica riformulazione, come vedremo, sia assente nel pensiero di Göschel, egli sarà promotore dell'istanza conservatrice di questo movimento ricorsivo che

possiamo attribuire alla posizione della destra hegeliana in generale, rivolta all'armonizzazione di religione e filosofia, piuttosto che al loro distaccamento.

In stretta relazione alla questione della rappresentazione come polo duale, che media tra sensi e pensiero, esiste, all'interno della filosofia di Hegel, un elemento di fondamentale rilevanza per la definizione dei rapporti ricorsivi tra rappresentazione e concetto. Nel corso del 1824 delle lezioni di filosofia della religione, Hegel elabora una sorta di "teoria del significato"¹⁰⁸, la quale "raddoppia", per così dire, la nozione di significato unico, introducendo il movimento circolare dalla rappresentazione al concetto e dal concetto alla rappresentazione che è oggetto di questa tesi. Così come la rappresentazione possiede due lati che vengono "legati" nella struttura simbolica e metaforica che la caratterizza, anche il suo significato ha due implicazioni, e in questa duplicità si chiarisce il problema della sinonimia di termini come "Dio" da un lato e "Assoluto" o "Idea" dall'altro. Hegel stesso ammette, infatti, che parlare del "contenuto Dio" non è esattamente la stessa cosa che parlare del "contenuto Assoluto/Idea". Questo accade proprio perché quando si parla dell'identità tra questi due contenuti si considera prima di tutto uno dei due significati del "Significato".

Se ci chiediamo che cos'è Dio, che cosa significa l'espressione "Dio", vogliamo che ce ne sia dato il pensiero: la rappresentazione ce l'abbiamo già. Ciò significa dunque che deve essere indicato il concetto, e in effetti ciò che noi chiamiamo in filosofia l'assoluto o l'idea, è il significato; ciò che vogliamo sapere è l'assoluto, l'idea, la natura concettuale di Dio, la natura di Dio colta nel pensiero, o l'essenza logica di Dio. Questo è un significato del significato, e in questo senso ciò che chiamiamo l'assoluto, è sinonimo dell'espressione Dio¹⁰⁹.

Questo è il significato che corrisponde al lato spirituale della rappresentazione, quel concetto comune a religione e filosofia, che viene tuttavia espresso secondo delle forme differenti. Queste ultime, come abbiamo visto, tendono a influenzare in una certa misura

¹⁰⁸ P. Valenza, *La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel*, in «Archivio di filosofia», 85, 2017; M. Clark, *Logic and System*, op. cit., pp.24-27; K.D. Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, op. cit., pp.222-225.

¹⁰⁹ *LFRI.24*, p.92.

il contenuto, generando quell'apparente diversità di intendimenti, che vede religione e filosofia divergere nei significati attribuiti agli stessi simboli. Quando ci chiediamo cosa sia Dio in questo senso, infatti, ci riferiamo al suo concetto interno, alla sua essenza, che, per la sua natura logica, appartiene più al pensiero che all'universo delle rappresentazioni.

Tuttavia, il contenuto della religione ha anche un secondo significato, che questa volta corrisponderà invece alla “parte sensibile” della metafora-rappresentazione, quella che è “levata” dalla filosofia ma allo stesso tempo “conservata” per la sua necessaria funzione espressiva.

Noi però ci interroghiamo ancora in un altro senso, che richiede la cosa opposta. Infatti, se cominciamo dalle pure determinazioni del pensiero e non dalla rappresentazione, può darsi il caso che lo spirito non si senta appagato, non si senta a casa propria in questa determinazione del pensiero, e si chieda che cosa può significare questa pura determinazione del pensiero. [...] Se c'interrogiamo in un caso del genere, allora “significato” è l'opposto di quel che era prima. Qui si esige un'intuizione, una rappresentazione della determinazione del pensiero, un esempio (*Beispiel*), qualcosa che esemplifichi (*ein Beiherspielendes*) il contenuto che prima era dato solo nel pensiero. La nostra espressione “esempio” contiene già la rappresentazione e l'intuizione di ciò. Se troviamo difficile un tale contenuto di pensiero, la difficoltà sta nel fatto che non ne abbiamo alcuna rappresentazione; tramite l'esempio esso ci diventa chiaro, e diciamo di sapere ora che cosa significa tale contenuto di pensiero; solo così lo spirito è presente a se stesso in questo contenuto¹¹⁰.

In questa definizione del secondo significato del “Significato” emerge l'accezione decisiva del simbolo come struttura rappresentativa di mediazione spirituale, quella dell'esempio: il *Beispiel*, infatti, coincide con quell'immagine fornita dalla rappresentazione che permette al concetto “puro” di manifestarsi. Nelle lezioni sulla filosofia dello Spirito soggettivo Hegel definisce il *Beispiel* come un “*Allgemeine in einem Bilde vorgestellt*”¹¹¹, subito prima di aggiungere che il simbolo è la stessa cosa.

Il secondo significato è dunque quello legato alle figurazioni e alle immagini sensibili della dottrina (la generazione del figlio, l'ira divina, l'albero della conoscenza), è il

¹¹⁰ *Ivi*, p.93.

¹¹¹ *PhSGI.25*, §377, p.512.

significato del simbolo che funziona come *Beispiel* delle verità logiche, ma soprattutto è il significato che introduce il movimento contrario che va da queste ultime alla loro espressione concreta nelle intuizioni e nelle rappresentazioni¹¹². Hegel aggiungerà, sempre parlando del significato di Dio, che “egli è spirito per il fatto che non è solo l’essenza che si mantiene nel pensiero, ma è anche ciò che si manifesta, ciò che si dà rivelazione, oggettività”¹¹³: il concetto e l’idea, che la religione chiama Dio, consistono in questa manifestazione di se stessi, che deve avvenire in forme reali e finite¹¹⁴.

La logica che descrive l’emancipazione dell’uomo dalla natura e la formazione dell’autocoscienza deve, dunque, necessariamente assumere la veste sensibile e figurativa del mito dell’albero della coscienza, così come la verità ultima tanto del Cristianesimo quanto della filosofia in generale deve necessariamente essere presentata in un evento temporale e mondano come quello della generazione di un figlio. Solo attraverso il mito e la persona concreta di Gesù, il *Beispiel* dell’umanità, la verità concettuale giunge a manifestazione.

Ciò significa, in un certo senso, che tale verità viene di certo espressa adeguatamente dalla sua forma corrispondente, quella del concetto filosofico, ma allo stesso tempo, una volta che la filosofia abbia esplicitato la sua natura “vera”, essa deve nuovamente calarsi nelle rappresentazioni che la rendono effettuale e concreta. Queste ultime, come abbiamo già accennato, avranno sia valore teoretico e gnoseologico, in quanto aprono uno spazio di conoscenza e rivelazione della verità dello Spirito, sia valore pratico nella comunità, dove gli esempi e i simboli diventano azioni esperite e partecipate.

¹¹² “Il pensare speculativo non ha il suo oggetto in un contenuto rappresentativo, posto fuori dal concetto, ma nel far suo questo contenuto lo trasforma, lo altera, produce un nuovo oggetto di cui quel primo è soltanto ‘esempio’ e ‘metafora’. In tal senso l’assumere l’oggetto e il produrlo coincidono e il rapporto sembra capovolgersi: la religione cade dentro la filosofia. Ma, di nuovo, questo stesso passaggio ne produce un altro e un’ulteriore differenza attraversa il campo della considerazione hegeliana. Se la filosofia produce da sé il suo oggetto, se essa è come tale oggetto a se stessa, ciò comporta una concretezza del suo contenuto che definisce in sé la forma concettuale come un suo momento”. Questa concretezza sarebbe fornita proprio dalla religione, che è in questo senso necessaria alla filosofia ma allo stesso tempo insufficiente se astratta dal suo intendimento concettuale. L. Samonà, *Dalla rappresentazione al concetto. Religione e filosofia nelle Lezioni berlinesi di Hegel*, in «Teoria», 7, 1987, pp.53-54.

¹¹³ *LFRI.24*, p.94.

¹¹⁴ “Se ora però il concetto è idea, identità del concetto e della realtà, questo significa che la realtà stessa costituisce soltanto la determinatezza del concetto e il concetto non può essere esplicitato nella sua determinatezza se non attraverso questa stessa realizzazione”. *LFRIII.21*, p.38.

Proprio la comunità può essere elevata a luogo privilegiato di dialogo tra religione e filosofia, in cui il ragionamento concettuale “spiega” le pratiche e i riti, sottraendoli alla superstizione e alla lacerazione rappresentativa, e questi ultimi a loro volta forniscono occasioni di espressione e riconoscimento umani, garantendo agli individui, ormai liberi e razionali, un’esistenza piena non solo di speculazione e logica, ma anche di sentimento e interazione. Concepita in questa maniera rinnovata, la religione costituisce una risorsa preziosa, che il mondo contemporaneo non può liquidare facilmente, e per questo Hegel e in parte Göschel ci offrono motivi di riflessione importanti.

Il discorso, seppur rivolto a quell’aspetto simbolico e dunque sensibile che nel capitolo precedente era stato criticato come forma difettosa e mistificante, produce ora il risultato contrario: per ammettere il movimento ricorsivo da concetto a rappresentazione, che si rivolge alla funzione espressiva delle immagini e degli esempi della religione e dell’arte, bisogna anche ammettere che tra tali sfere esista una sostanziale identità di contenuto, che rimane invariata a dispetto delle diverse forme. Se la filosofia, infatti, può trovarsi a casa nelle rappresentazioni della religione, al punto da utilizzarle come esempi dei suoi concetti, allora dobbiamo seguire Hegel nell’assunzione di una fondamentale concordanza tra la religione e la filosofia, la fede e il sapere.

In questo consiste l’operazione di Göschel, che presentandosi come fedele interprete del maestro concentra tutta la sua attenzione sulla *Versöhnung*, più o meno riuscita, di *Glauben* e *Wissen*. Si tratta di un tentativo che susciterà disapprovazione sia tra la teologia pietista sia tra il razionalismo critico di stampo illuministico, i quali, in diverse misure, puntano entrambi alla divaricazione tra religione e filosofia. Lo stesso Hegel mette in guardia da quell’apparente diversità di contenuto che avevamo provato a evidenziare poco fa, poiché il suo obiettivo è proprio quello di dimostrare che gli estremi di entrambe le posizioni sopracitate non portano al corretto intendimento del Cristianesimo né tantomeno del rapporto tra uomo e Dio che costituisce la verità della religione.

La filosofia può sembrare opposta alla religione, ovvero accade in essa che le configurazioni, i modi della manifestazione, le forme del rapporto, che sono presenti nella religione e nelle quali la religione ha la sua coscienza, che tali forme siano sostituite nella filosofia da altre. [...] È proprio della filosofia modificare il contenuto, che si trova nella rappresentazione della religione, nella forma del pensiero; il contenuto non può essere diverso. La religione è l’autocoscienza dello spirito assoluto; qui non ci sono due

autocoscienze, quindi non c'è un'autocoscienza concepente e un'autocoscienza rappresentante, che potrebbe essere diversa rispetto al contenuto; può esserci solo una diversità nella forma¹¹⁵.

La filosofia non fa altro che trasformare la nostra rappresentazione in concetti; il contenuto resta sempre lo stesso. Il vero non è per lo spirito singolo, ma per lo spirito del mondo; solo per esso rappresentazione e concetto sono una sola cosa. La difficoltà sta nel separare, in un contenuto, ciò che appartiene solo alla rappresentazione. Alla filosofia viene rimproverato di togliere ciò che appartiene alla rappresentazione e di eliminare così poi anche il contenuto. Si considera insomma questa trasformazione come una distruzione¹¹⁶.

Sbaglierebbero, dunque, la Chiesa e la “vecchia dottrina della teologia”, che rendono la religione “qualcosa di legnoso, qualcosa di morto”, così come sbaglierebbe l'Illuminismo, che pur criticando giustamente questa ortodossia irrigidita, fallisce allo stesso modo nel riconoscere la comunanza tra religione e filosofia. Entrambi, in altre parole, si avvalgono dell'intelletto finito, che proietta significati inevitabilmente distorti rispetto alla concezione speculativa¹¹⁷. In questa problematica “prospettica” si gioca la riformulazione della tesi dell'identità di contenuto, che dobbiamo affrontare per spiegare come in Hegel convivano differenza e critica da una parte e identità e ricorsività dall'altra¹¹⁸.

Dal punto di vista della coscienza religiosa, che rimane incastrata nella forma sensibile della rappresentazione, il contenuto speculativo della filosofia non è identico ai simboli della religione, che essa interpreta attraverso le categorie finite proprie anche dell'intelletto riflettente del razionalismo illuministico. In questo senso, i contenuti di religione e filosofia divergono e la critica operata da quest'ultima diviene necessaria per

¹¹⁵ *LFRI.24*, p.280.

¹¹⁶ *LFRI.27*, p.333.

¹¹⁷ “L'intelletto fa della forma sensibile la cosa principale, trasforma le sue espressioni, in parte figurate o analogiche, nelle quali è contenuto un pensiero speculativo in sé, ma che sono un che di figurato – ad esempio il peccato originale, l'effusione dello spirito santo, la creazione – in rapporti affatto determinati, finiti”. *LFRI21*, p.209.

¹¹⁸ “Il punto veramente e unicamente importante è la differenza tra le forme del pensiero speculativo, da un lato, e le forme della rappresentazione e dell'intelletto riflettente, dall'altro. [...] Solo sul fondamento di questa conoscenza delle forme è possibile giungere alla convinzione vera riguardo all'oggetto in questione, cioè alla convinzione che il contenuto della filosofia è lo stesso di quello della religione”. *Enc.*, §573, p.919.

“depurare” la verità dalle contraddizioni dello sguardo intellettualistico: Hegel, ammettendo che le rappresentazioni e le categorie finite debbano essere “corrette”, scriverà che, nonostante religione e filosofia condividano il contenuto, ciò non impedisce che lo spirito “faccia violenza” e “sia incoerente” nei confronti di tali rappresentazioni¹¹⁹.

Questa violenza, in cui consiste appunto la critica, non è, tuttavia, un annientamento, bensì la premessa di una riqualificazione di quei simboli contenuti nella religione, che divengono allora *Beispiele*, il cui contenuto è finalmente identico a quello della filosofia. Quest’ultima riconosce nella religione ciò che è “suo”, ovvero ciò che è concettuale e appartenente al pensiero, e “torna indietro”, dopo la critica, per vivificare quelle immagini altrimenti contraddittorie.

Tale raggiungimento, che conferma l’identità di contenuto tra religione e filosofia, si può dunque ottenere solo a partire dalla prospettiva della coscienza filosofica, la quale evade dall’intelletto rappresentativo e, ragionando speculativamente, riconosce l’identità nella differenza.

La filosofia è infatti senz’altro in grado di riconoscere sia le sue proprie forme nelle categorie della modalità rappresentativa religiosa, sia il suo proprio contenuto nel contenuto religioso, rendendo così giustizia a quest’ultimo. Non vale però l’inverso: la modalità rappresentativa religiosa non applica a se stessa la critica del pensiero e non comprende concettualmente se stessa, e quindi, nella sua immediatezza, esclude ogni altra modalità¹²⁰.

Hegel parla esplicitamente di “punti di vista”:

L’aspetto concreto presente nella religione può venir conosciuto e riconosciuto solo dal concetto concreto. Qui riposa la possibilità della riconciliazione tra religione e filosofia e tra filosofia e religione. [...] La filosofia, in quanto pensare capace di comprendere il contenuto, rispetto al rappresentare proprio della religione, presenta il vantaggio d’intendere entrambi gli aspetti; essa è in grado d’intendere la religione rendendole giustizia; ed essa intende anche il razionalismo ed il soprannaturalismo, nonché se stessa; tuttavia non vale l’inverso. La religione come tale, in quanto si ponga dal punto di vista della rappresentazione, esprime solo se stessa ed intende se stessa in ciò che cade entro la

¹¹⁹ *Ivi*, §573, p.919.

¹²⁰ *Ivi*, §573 p.921.

raffigurazione: non intende però la filosofia, il concetto, le nozioni universali del pensare. Perciò è accaduto spesso che alla filosofia venisse fatto il torto d'imputare ad essa l'opposizione alla religione. La religione non può giudicare la filosofia, dal momento che non è in grado d'intenderla¹²¹.

Tenendo presente che Hegel abbia negato l'esistenza di "due spiriti", Günther Figal nomina piuttosto due *Bewußtseinsformen*, una religiosa e una filosofica¹²². La coscienza filosofica tratta il contenuto della coscienza religiosa in modo concettuale, proprio perché il suo modo di ragionare non è più rappresentativo. Al contrario, la coscienza religiosa considera ancora il suo contenuto in modo immediato e rappresentativo, connotandolo infine con caratteristiche diverse. Nella rappresentatività della coscienza religiosa, infatti, religione e filosofia affrontano e generano contenuti inconciliabili: abbiamo indicato gli esempi del peccato originale e della cristologia, ma Figal nomina anche il Dio trascendente e ineffabile delle scritture, che si trova contrapposto a un'idea logica immanente e totalmente manifesta.

Anche Falk Wagner sottolinea questo punto riferendosi alle diverse forme di coscienza:

Anche il contenuto religioso viene modificato dall'*Aufhebung* nel concetto filosofico e in questa misura viene cambiato in un altro contenuto. Il cambiamento del contenuto religioso è però percepito come un cambiamento solo dalla coscienza religiosa e rappresentativa, perché, dato che il contenuto vero-in-sé della religione è un contenuto opposto per la coscienza religiosa, quest'ultima non può capire che a livello del concetto filosofico il contenuto si svolge come lavoro della stessa autocoscienza¹²³.

Come abbiamo già sottolineato, la rappresentazione non riconosce l'identità tra forma e contenuto, che apparterrà invece al concetto, e tratta il suo oggetto come un "contrario" rispetto alla filosofia. Mentre per Figal la traduzione tra le due sfere e le rispettive coscienze rimane un *Abbildbarkeit* o una *Darstellung* del contenuto dell'una nella forma

¹²¹ LSF, pp.41-43.

¹²² G. Figal, *Die doppelte Haushaltung: Religionsphilosophie im Anschluß an Hegel*, in «Hegel-Studien», 24, 1989, pp.107-123.

¹²³ F. Wagner, *Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. von D. Henrich und R.P. Horstmann, trad. mia, Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, p.57.

dell'altra, poiché egli cerca di mantenere una marcata autonomia di entrambe, Wagner ritiene, invece, che dal punto di vista dell'autocoscienza filosofica si possa individuare quel nucleo comune che Hegel definisce a tutti gli effetti uno "stesso contenuto". La *Selbigkeit des Inhalts* può quindi essere postulata ed esemplificata attraverso simboli e rappresentazioni solo se considerata da questa specifica prospettiva: "l'autocoscienza filosofica, d'altra parte, che compie l'*Aufhebung* del contenuto religioso, può in tal modo rivendicare come identici il contenuto della religione e il contenuto della filosofia nonostante l'*Aufhebung*"¹²⁴.

In un certo senso questa è anche l'opinione di Walter Jaeschke, il quale afferma che, per sostenere l'identità con la filosofia, la religione deve essere compresa partendo "già" dal terreno del concetto: "Bisogna avere già il concetto per trovare le sue determinazioni nell'attualità - per poter leggere i geroglifici della ragione anche nella religione"¹²⁵. Il pensiero filosofico, utilizzando un'ermeneutica che possiamo definire "concettuale", è in grado di sciogliere razionalmente le contraddizioni presenti nella religione tra categorie contrastanti (soggetto e oggetto, coscienza rappresentativa e contenuto rappresentato, ecc.) e di ricostituire le figure religiose come esempi "rivelatori" della sua propria verità.

Si può dire, quindi, che la filosofia produce un nuovo significato rispetto a quello considerato dal punto di vista della coscienza religiosa, così da portare una novità rispetto allo stadio precedente, e quindi un superamento. Allo stesso tempo però le immagini della religione tornano ad essere necessarie per manifestare questo significato una volta che esse siano comprese razionalmente come le metafore che sono.

In questo senso si può considerare la trattazione del mito del peccato originale, che abbiamo citato più volte, come un perfetto esempio del metodo ermeneutico che Hegel impiega per "concettualizzare" la religione, mostrando al contempo come quest'ultima sia necessaria proprio in virtù delle sue immagini simboliche e allegoriche. Egli critica, infatti, l'intendimento classico dell'episodio dell'albero della conoscenza, contraddittorio poiché ancora imbrigliato nella sensibilità della rappresentazione, e allo stesso tempo ne riquantifica la valenza simbolica, poiché ce lo ripresenta come un "mito eterno" che, se

¹²⁴ *Ibidem*, trad. mia.

¹²⁵ W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, trad. mia, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1986, p.207.

ben interpretato, riporta i tratti essenziali e necessari della storia dell'uomo. Le immagini risultano, in altre parole, uno strumento imprescindibile di mediazione spirituale¹²⁶.

Ecco perché, infine, la sfera religiosa non deve cedere completamente il passo a quella filosofica: la religione, lungi dallo scomparire o dall'essere neutralizzata, sussiste nella filosofia nel suo ruolo di "carne del concetto"¹²⁷. Come afferma Pierluigi Valenza, nel movimento sopra descritto si riconosce l'emergere di una *Neudeutung* e anche di una *Neubedeutung* della religione:

Concepito in questo modo, il duplice orientamento della teoria del significato permetterebbe di intendere il rapporto tra religione e filosofia come un ciclo: poiché la religione è in definitiva pensiero, la filosofia potrebbe interpretare più e più volte il significato razionale della religione, che, tuttavia, richiederebbe poi a sua volta un contenuto rappresentativo, simboli, ma anche culto. Per esprimere questa continua validità delle rappresentazioni religiose, potremmo usare la parola "reinterpretazione" e parlare di una "reinterpretazione religiosa". Ciò significherebbe che la religione costruisce continuamente una superiore mitologia sul contenuto concettualizzato dalla filosofia, perché consiste fondamentalmente di rappresentazioni, intuizioni e azioni. E si potrebbe

¹²⁶ M. Barnaba, *L'albero della conoscenza: la dialettica del mito eterno dell'uomo secondo Hegel*, in «Problemata», 11, 2020, pp.193-213. Anche nella citazione dalla "religione determinata" che abbiamo analizzato in merito al movimento di critica risuonava dopotutto una forma di comprensione al di là del superamento: Hegel definiva, infatti, la rappresentazione del peccato originale "una rappresentazione molto profonda che non è solo una storia contingente, ma è l'eterna, necessaria storia dell'uomo, qui espressa in guisa esteriore, mitica".

¹²⁷ William Desmond, che in maniera simile alla nostra riconosce una "coscienza religiosa sofisticata", in cui la rappresentazione è smascherata nelle sue criticità immanenti per apparire infine come razionale, riporta il movimento di critica e recupero come una doppia valenza del carattere sensibile delle rappresentazioni, che appaiono talvolta ostacoli talvolta simboli esemplificanti: "Come mediazione, la forma sensibile della rappresentazione ci unisce al contenuto e ci separa da esso. La forma sensibile della rappresentazione si rivela come relativa al finito e al condizionato, mentre il contenuto che pretende di rivelare si dice infinito e incondizionato. Se si vuole, essa sembra essere allo stesso tempo una porta che ci dà accesso e una porta che sbarrava il nostro cammino. Questo doppio modo di apprendere la rappresentazione religiosa si riflette in una certa "duplicità" nella valutazione della rappresentazione da parte di Hegel stesso. Perché questa valutazione è allo stesso tempo critica e affermativa. È affermativa in quanto la rappresentazione religiosa può rivelare un contenuto genuino, anzi assoluto. È critica in quanto, mentre il contenuto rivelato può essere assoluto, la forma o il modo della sua rivelazione può non essere esso stesso assoluto". W. Desmond, *Hegel and the Problem of Religious Representation*, in «Philosophical Studies», trad. mia, 30, 1984, p.12.

parlare anche di un nuovo significato all'interno della rispettiva religione storica stessa, perché si tratterebbe di un rinnovamento degli antichi simboli e riti¹²⁸.

Ciò significa, riformulato ancora una volta in altri termini, che nella traduzione dalla rappresentazione al concetto, la filosofia deve prima criticare il carattere sensibile della rappresentazione, per estrapolarne il nucleo concettuale identico al proprio oggetto, e poi “tornare indietro” per riconsiderare questo materiale sensibile come un’immagine, una metafora del suddetto nucleo, per capirne, quindi, la natura, i limiti e i pregi. La sensibilità, infatti, se considerata dal punto di vista della coscienza filosofica, e in questo modo purificata dalle contraddizioni della coscienza religiosa, acquista nuova vita.

Eleonora Caramelli sostiene che la filosofia deve tenere insieme rappresentazione e concetto senza lasciare che il rifugio dell'una nell'altro sia una fine, perché essa è in grado di pensare speculativamente la reversibilità tra ideale e sensibile di cui la rappresentazione non era consapevole¹²⁹. In altre parole, il sensibile non deve più essere espressione di una mera e inconsapevole accidentalità temporale e spaziale, ma questa accidentalità, attraverso la coscienza filosofica, deve essere riconosciuta per quello che è, cioè la figura attraverso la quale il concetto può esprimersi e rivelarsi.

Si giunge così al cuore dei rapporti tra rappresentazione e concetto all'interno della filosofia hegeliana: il concetto rende la rappresentazione razionale, la vivifica producendo una rappresentazione concreta, ovvero un’immagine compenetrata di pensiero. Così come il sapere è al cuore della fede concreta, che potremmo paragonare a questa rappresentazione razionale, anche in questo caso si assiste a uno scambio dialettico che genera una conciliazione. Tale conciliazione rimane, però, prerogativa della filosofia e della ragione.

¹²⁸ P. Valenza, *Religion und Bedeutung: Umfang und Grenzen der anhaltenden Geltung religiöser Vorstellungen*, in *Viele Religionen - Eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, hrsg. von H. Nagl-Docekal L. Nagl, W. Kaltenbacher, trad. mia, Wien: Böhlau, 2008, pp.55-56.

¹²⁹ “Stando a questa ricostruzione, il modo in cui la traduzione concettuale deve conservare la rappresentazione potrebbe consistere nella possibilità di conservare in sé l’eco delle tracce di quel sensibile che nella rappresentazione è legato all’ideale secondo un vincolo estrinseco. Il che significa che il sensibile non è la veste occasionale del senso, come sembrerebbe a partire dal legame sintetico che istituisce la *Vorstellung*, bensì ciò cui il senso deve consegnarsi per potersi manifestare”. E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova: il melangolo, 2016, p.64.

Per questo motivo, una delle domande (quesito 1) che questa tesi si pone e a cui cercheremo ora di rispondere trattando dei diversi approcci sviluppati da Göschel e Strauss, rimane quella circa la coincidenza tra religione e Cristianesimo speculativo elaborato da Hegel: una fede che risulta in ultima analisi un sapere e una rappresentazione che è tradotta in concetti speculativi possono corrispondere al Cristianesimo canonico?¹³⁰ Per citare di nuovo Jaeschke, infatti, la filosofia della religione di Hegel sembra individuare una coincidenza tra filosofia e Cristianesimo solo in quegli aspetti di quest'ultimo che la prima riconosce come razionali. A questa domanda segue la seconda (quesito 2) circa la possibilità della sussistenza di una qualche forma di religione in generale dopo la critica sopra descritta.

Rispondendo sommariamente già al termine di questa sezione introduttiva possiamo concludere che 1) la coincidenza tra Cristianesimo e religione della ragione hegeliana risulta, come abbiamo visto, parziale e rivolta non tanto all'osservazione della religione cristiana in quanto tale (Göschel), bensì alla rivalutazione di aspetti concettuali insiti nel Cristianesimo dopo la critica del razionalismo illuministico (Strauss)¹³¹. Questi aspetti però vengono appunto rivalutati, suggerendo che 2) una religione particolare, quella della comunità dello Spirito, in cui la filosofia rende sapienti e liberi i suoi membri, abbia ancora ragione di esistere.

¹³⁰ “Filosofia e religione possono avere lo stesso oggetto, come spesso sostiene Hegel, ma è più difficile vedere come possano avere lo stesso contenuto, se la fede senza ragione fa parte del contenuto della religione. Feuerbach vedeva nella filosofia di Hegel una religione mascherata? Hegel vedeva nella religione la filosofia sotto mentite spoglie”. E. Black, *Religion and Philosophy In Hegel's Philosophy of Religion*, in «The Monist», trad. mia, 60, 1966, p.207.

¹³¹ “Se l'ermeneutica della ragione può mostrare un contenuto intellettuale nella religione e dimostrarlo identico alla ragione spiegata nella filosofia, allora alla religione - anche se diventa visibile una coincidenza solo parziale tra essa e la filosofia - viene accordato un rango che non è solo particolare, ma sostanziale. Il tentativo, d'altra parte, di andare un passo oltre questa identità parziale nel presunto interesse della religione, come fu intrapreso ai tempi di Hegel in nome della filosofia cristiana, ignora l'autoriflessione della storia storico-filosofica e filosofica e la limitazione dell'ambito di argomentazione di una filosofia post-illuminista che ne deriva”. W. Jaeschke, *Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums*, in «Philosophische Jahrbuch», trad. mia, 95, 1988, p.292.

2. Dal concetto alla rappresentazione nella lettura conservatrice di K.F. Göschel

Karl Friedrich Göschel si presenta come una personalità poliedrica e talvolta contraddittoria, che durante il corso dell'800 navigò gli ambiti e gli ambienti più disparati, dalla giurisprudenza e amministrazione civica alla letteratura e alla filosofia. Proprio in virtù della sua carriera politica di successo e della versatilità di conoscenze che caratterizzò la sua produzione scientifica, Göschel può essere considerato un testimone del passaggio fondamentale avvenuto tra l'epoca goethiana e quella bismarckiana.

Come se ciò non costituisse già una ragione sufficientemente valida per il recupero di questa figura, bisogna aggiungere alla lista delle motivazioni che rendono interessante l'opera di Göschel quella di aver costituito per diversi anni una sorta di faro per la cosiddetta destra hegeliana, la fazione di diretti discepoli di Hegel che procedette alla tradizione fedele dei suoi insegnamenti e all'inquadramento più teologico e conservatore di questi ultimi. In particolare la sua partecipazione al dibattito tra le correnti hegeliane generatosi dopo la morte del maestro è ricordata per il confronto acceso e senza dubbio fecondo con l'esponente e fondatore dell'opposizione, David Friedrich Strauss, che costituisce l'altra importante voce interrogata dalla nostra ricerca.

La caratteristica principale del pensiero di Göschel che ci riguarda è rintracciabile nel suo strenuo tentativo di conciliare la cultura idealistica di Hegel con la *Erweckungsbewegung* dell'epoca. Egli cerca, in altre parole, di armonizzare la filosofia speculativa di matrice hegeliana con la fede cristiana e la corrente pietista alla quale lui stesso era strettamente legato. Questa conciliazione si tradurrà in una lettura ben definita dei rapporti tra rappresentazione religiosa e concetto filosofico, i temi che sono appunto al centro della nostra indagine: Göschel, infatti, identificando la rappresentazione con l'universo della fede e il concetto con quello del sapere proporrà un'interpretazione dei due piani talvolta in linea con le intenzioni hegeliane talvolta più autonoma e originale. In generale, tale interpretazione valorizzerà il movimento ricorsivo da concetto a rappresentazione che abbiamo sottolineato facendo riferimento al lato di conservazione dell'*Aufhebung* e sposerà, dunque, la tesi dell'identità di contenuto tra religione e filosofia.

Il tentativo di conciliazione, tuttavia, risulta, come dicevamo, strenuo, poiché la cultura teologica della *Erweckungsbewegung* in cui Göschel agiva era profondamente contraria all'interpretazione hegeliana del Cristianesimo: il pietismo di personaggi come

Hengstenberg riteneva che Hegel avesse in qualche modo corrotto il contenuto della religione tramite la sua spiegazione logico-razionale. Ne deriva che Göschel, hegeliano e allo stesso tempo fervente cristiano, si trovò tra i due fuochi di una contesa quanto mai aspra, in una situazione che spiega la natura in un certo senso contraddittoria della sua filosofia. Il suo essere hegeliano e l'aver sviluppato una cristologia indubbiamente particolare, lo pose talora, infatti, in posizioni di antagonismo nei confronti degli altri pietisti, che negavano fermamente la possibilità di compenetrazione tra fede e sapere al centro della sua interpretazione della filosofia della religione di Hegel.

Questo è il motivo per cui il seguente studio, pur allineando la figura di Göschel alla destra hegeliana e a quella corrente che nell'introduzione generale abbiamo definito conservatrice, tenterà al contempo di evitare la lettura esageratamente semplicistica che equipara Göschel a un "ottuso conservatore qualunque", quale lo vorrebbero un Feuerbach o un Bruno Bauer. Tale ricezione "negativa" è senz'altro il frutto di una certa immagine tramandata dalla sinistra hegeliana, che, in quanto titolare di una fortuna filosofica e politica decisamente più risonante, si può definire per alcuni versi la vincitrice dello scontro tra le due fazioni. Con ciò si spiega anche lo scarso interesse che Göschel e la destra hegeliana in generale hanno ricevuto durante l'ultimo secolo e mezzo, al punto da diventare oggi figure quasi interamente neglette dalla storia della filosofia.

Nella nostra ricostruzione, dunque, ci si porrà l'obiettivo di tenere presente questa complessità insita nella persona e nelle posizioni filosofiche di Göschel e di rintracciarne anche i meriti, recuperando in particolare delle strade e degli accenni che nel rapporto tra rappresentazione e concetto richiamano la nostra tesi della circolarità. Accanto a questo proposito, verrà tuttavia delineata una critica marcata che non ignorerà i limiti e i falliti tentativi di mediazione del pensatore, seguendo in molti casi il discorso della sinistra hegeliana.

2.1 Karl Friedrich Göschel: l'uomo e il teologo

Karl Friedrich Göschel nasce nel 1784 a Langensalza, una piccola cittadina della provincia prussiana della Sassonia, dove trascorre la sua infanzia in un ambiente sin da subito elitario. La famiglia, infatti, risiedeva nel palazzo storico una volta appartenuto alla duchessa Friederike von Sachsen-Weißenfels, rinomata per il suo amore per il lusso e per lo stile barocco con cui arredava le sue proprietà. Arndt Haubold, nella biografia di Göschel da lui redatta¹³², che qui seguiremo in quanto unico resoconto completo della vita del teologo, ipotizza che il particolare *milieu* aristocratico in cui quest'ultimo nacque e crebbe influenzò intensamente i gusti che egli sviluppò da più adulto, ovvero la prepensione al conservatorismo e soprattutto la schietta partigianeria monarchica.

A quindici anni Göschel si trasferisce a Gotha per frequentare uno degli istituti più prestigiosi dell'epoca, il *Gymnasium Ernestinum*, in cui entra a contatto con maestri importanti e prime passioni scientifiche. Egli riceve, infatti, una ricca educazione storico-letteraria, a cui si aggiunsero insegnamenti di matematica, fisica e scienze naturali, oltre che a dei primi rudimenti di formazione linguistica, che lo porteranno a padroneggiare l'italiano al punto da tradurre Dante, figura fondamentale all'interno del suo pensiero e della sua produzione letteraria. Sin dagli anni di Gotha, inoltre, Göschel manifesta una profonda devozione e un interesse per la teologia che avrebbe fruttato cospicuamente in futuro.

Nel 1803, per ragioni non ben rintracciabili, il giovane Göschel si sposta a Lipsia, dove il padre aveva studiato diritto. Quest'ultimo giocherà un ruolo decisivo nel proseguimento degli studi del figlio, perché si imporrà con forza affinché Göschel ripercorra le sue orme. Il giovane, infatti, aveva appena frequentato il suo primo *Collegium* di filosofia ed era rimasto folgorato dagli studi filosofici, tanto da voler cambiare carriera. A questo periodo, inoltre, risale probabilmente l'ispirazione per il dialogo che verrà analizzato nel seguente capitolo, il "Cäcilus und Octavius", un confronto tra due amici filosofi che Göschel deve aver tratto da sue esperienze personali in facoltà. Gli studi da giurista, però, erano ormai iniziati e alla loro conclusione, nel 1806, il neo-laureato torna a Langensalza per iniziare la sua carriera, divenendo dapprima un membro del *Magistrat* della città e in seguito il *Dirigent der Stadtverwaltung* nel 1817.

¹³² A. Haubold, *Karl Friedrich Göschel (1784 – 1861)*, Bielefeld: Luther-Verlag, 1989.

Il periodo successivo, che va dal 1819 al 1834, costituisce una fase importantissima nella vita di Göschel. Egli ottiene un incarico come *Oberlandesgerichtsrat* a Naumberg ed entra in contatto per la prima volta con le due tendenze che si contenderanno l'anima del suo pensiero filosofico e teologico più maturo, l'idealismo hegeliano da una parte e il pietismo dall'altra. A questo soggiorno nella città sassone risale, inoltre, la maggior parte delle sue pubblicazioni più rilevanti, che presenteremo qui brevemente per poi approfondirle nel resto della sezione. Durante l'esercizio della sua carica alla corte d'appello, Göschel si avvicina allo studio del Cristianesimo attraverso dei circoli pietisti, stringe amicizia con il giovane Tholuck, che scriverà la prefazione del già citato "Cäcilius und Octavius", ed inizia a frequentare, a partire dal 1821, il *Literaria*, un circolo in cui si discute di storia, letteratura e teologia, soprattutto in riferimento a Goethe e a Hegel.

In questi anni, precisamente nel 1824, Göschel pubblica "Über Goethes Faust", la prima opera in cui, a dispetto dei circoli pietisti che frequentava, egli manifesta una certa propensione allo hegelismo e alla teologia speculativa. Göschel inizia, dunque, a trovarsi in quella complessa situazione di fedeltà a due fazioni contrapposte che lo porterà a vivere un conservatorismo atipico, in odio alla sinistra hegeliana ma allo stesso tempo differente da quello dei suoi contemporanei pietisti. Egli, infatti, fa parte della *Erweckungsbewegung*, è amico di Tholuck, si considera profondamente cristiano e tenta in tutti i modi di interpretare Goethe cristianamente, ma lo stampo della sua opera rimane legato all'idealismo, tanto che il suo voler cristianizzare Goethe, più che una sua genuina interpretazione, risulta una strategia per salvare se stesso dall'isolamento culturale alla quale la *Geistkultur* teologica dell'epoca lo avrebbe relegato.

Non sappiamo con esattezza come Göschel sia giunto in contatto con la filosofia hegeliana. Probabilmente ciò accadde intorno al 1816, perché in una lettera del 1831 egli afferma di studiare Hegel quotidianamente da quindici anni. In ogni caso Hegel, come abbiamo già accennato, rappresentava un nemico per il pietismo, il quale giudicava la sua filosofia essenzialmente *unchristlich*, una sorta di gnosi che alterava il messaggio cristiano attraverso il razionalismo. Il filosofo svevo aveva effettivamente condotto una feroce critica alle diverse forme di teologia della modernità e il suo tentativo di "portare Dio nel concetto" risultava inaccettabile a Tholuck e Hengstenberg. Göschel si trova inizialmente in grave difficoltà e, anche se dal 1827 in poi impiegherà tutte le sue energie nella difesa dello hegelismo, questo oscillare tra razionalismo e pietismo continuerà implicitamente a caratterizzare tutta l'opera di conciliazione tra fede e sapere,

rappresentazione e concetto, che attraverserà i suoi scritti successivi. Non sempre, come vedremo, egli riuscirà a trovare una soluzione, anzi riceverà spesso critiche di scarsa coerenza da entrambi i lati della contesa.

Nel 1828, intanto, Göschel pubblica “Cäcilius und Octavius”, un’opera singolare, che richiama i suoi primi incontri universitari con la filosofia e che viene costruita come una sorta di dialogo platonico tra due amici che dibattono sulla verità del Cristianesimo. Lo scambio risulta particolarmente importante non solo poiché manifesta già uno spiccato hegelismo, ma anche perché anticipa la tripartizione di un’opera ben più rilevante, che costituirà il cuore della filosofia della religione del Göschel di Naumberg. Nel 1829 vengono, infatti, pubblicati gli “Aphorismen über Nichtwissen und Absolutes Wissen”, un vero e proprio trattato sulla *Versöhnung* di religione e filosofia sostenuta dal teologo sassone, che, in tre sezioni dedicate al diverso intendimento dei rapporti tra fede e sapere, sviluppa nella sua interezza la tesi della conciliazione tra rappresentazione e concetto che gli varrà il plauso dello stesso Hegel. Dal momento che il nostro studio si rivolge in particolare al rapporto tra le forme di religione e filosofia, ovvero rappresentazione e concetto, gli Aphorismen verranno trattati ampiamente in un capitolo ad essi riservato. Seguirà anche un’analisi della famosa recensione che Hegel dedicò all’opera, alla quale succedettero ulteriori reazioni positive individuabili in una lettera che egli scrisse nel maggio del 1830 ed infine nella citazione diretta che figura nella terza edizione dell’Enciclopedia.

Le ultime opere che citeremo risalenti a questo periodo neumberghiano sono successive alla morte di Hegel e persistono nella difesa del panlogismo hegeliano a livello religioso e non: entrambe pubblicate nel 1832 si rivolgono l’una contro Weiße, “Der Monismus des Gedanks”, e l’altra contro la teologia anti-hegeliana e anti-goethiana in generale, “Hegel und seine Zeit”. A peggiorare forse la situazione con i pietisti contribuì poi la chiamata di Göschel a Berlino nel 1834 per il *Justizministerium*: la città veniva considerata, infatti, una moderna Babilonia, e dopo la morte di Hegel e Goethe, i discepoli del primo, come abbiamo ricordato nell’introduzione generale, avevano iniziato a dominare il panorama teologico.

Göschel si concentra nei primi anni del suo soggiorno berlinese sul tema dell’escatologia e dell’immortalità dell’anima, uno dei primi motivi di frattura all’interno della scuola hegeliana, espressasi per esempio nei “Pensieri sulla morte e sull’immortalità” già pubblicati nel 1830 dal giovane Feuerbach. Göschel scrive, invece,

nel 1835, “Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele”, in cui argomenta una teoria piuttosto lambiccata dei rapporti tra corpo e anima. Nel 1838 egli pubblica poi un’altra opera fondamentale per la nostra ricerca, che testimonia la divisione definitiva tra una corrente hegeliana di destra e una di sinistra, focalizzandosi su un argomento in particolare che farà da sfondo all’intero confronto, la cristologia. Si tratta dei “Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gott-Menschen”, in cui Göschel fa esplicito riferimento a Strauss e alla sua cristologia critica, portando avanti una serie di obiezioni alle quali Strauss risponderà a sua volta, dando vita al già citato scontro tra i due pensatori. Sempre negli stessi anni Göschel pubblica anche una serie di scritti di diritto che non considereremo perché meno attinenti alla nostra ricerca, ma che comunque contengono un conservatorismo religioso marcato proveniente senza dubbio dalle riflessioni teologiche del giurista.

Un altro avvenimento interessante, che colloca Göschel in prima linea nello schieramento della destra hegeliana, è la nomina nel 1839 a membro dell’*Ober-Censur-Collegium*, un organo adibito alla difesa dalle prevaricazioni della censura grazie al quale molto probabilmente Göschel riuscì a salvare gli “Annali della critica scientifica”, la rivista ufficiale dei cosiddetti *Althegeleaner*. Questi ultimi tentarono di riorganizzarsi davanti all’avanzata prorompente dei giovani della sinistra fondando la *Philosophische Gesellschaft*. Tuttavia, gli stessi membri della società si trovarono spesso in conflitto tra loro: basti pensare alle critiche che Michelet riserverà a Göschel nei riguardi delle sue prove dell’immortalità dell’anima e del concetto di *Urmenschheit* (entrambe da noi analizzate nei capitoli successivi). Inoltre, la fondazione degli “Annali di Halle” da parte della sinistra hegeliana aveva ulteriormente messo in ombra la posizione della destra, i cui esponenti vennero ben presto definiti ironicamente *Hegelianer mit dem romantischen Zopf*.

Qualche anno più tardi Göschel riceve un incarico prestigiosissimo che lo porta nel 1845 a Magdeburgo, dove diventa appunto presidente del concistoro. Ci troviamo nella fase culminante della sua carriera politica, ma allo stesso tempo anche in quel periodo di profonda agitazione che porterà alla *Märzrevolution* del 1848. A nulla valse il conservatorismo monarchico, implementato dalla filosofia speculativa, che Göschel brandì come arma contro le istanze rivoluzionarie. Sconfitto e deluso dai rivolgimenti storici di quegli anni, egli si rende conto di non voler rimanere a Magdeburgo ed inizia a cercare un luogo in cui trascorrere la vecchiaia: si reca dapprima a Halle e a Gnadau e in

seguito, nel 1849, si stabilisce nuovamente a Berlino, dove si occupa ancora di letteratura e di Dante. Infine, Göschel fa ritorno a Naumberg con la moglie e muore nel 1861 all'età di settantasette anni.

2.2 Traduzione concettuale e *Akkomodationstheorie* nelle prime opere hegeliane

Per cominciare, è utile rintracciare le radici hegeliane del pensiero di Göschel nelle prime opere del periodo naumberghiano, “Über Goethes Faust” (1824) e “Cäcilius und Octavius” (1828). Ci soffermeremo sulla prima solo brevemente, poiché, essendo un’opera di tipo critico-letterario, esula per la maggior parte dal tema qui trattato, pur manifestando però alcuni accenni a delle posizioni filosofiche indubbiamente hegeliane. Prenderemo in esame in maniera più dettagliata, invece, il dialogo del 1828, ricco di spunti.

A scopo introduttivo è bene ricordare in cosa consistano in generale questi primi accenni alla filosofia speculativa di Hegel, i quali finiranno poi per sistematizzarsi nella versione più completa e matura dello hegelismo di Göschel e in particolare nella sua interpretazione dei rapporti tra rappresentazione e concetto. Innanzitutto sin dall’opera del 1824 possiamo individuare quel movimento da fede immediata a sapere mediato che nella filosofia di Hegel si configura come una vera e propria traduzione concettuale, e dunque come la prima direzione da rappresentazione a concetto che abbiamo individuato nella circolarità della relazione. Lungi dall’allinearsi alla fazione dogmatica dei pietisti, che rifiutavano in toto questa traduzione speculativa perché rischiosa ai fini della salvaguardia della dottrina, Göschel professa la necessità di una spiegazione filosofica di Dio e critica quelle forme di teologia, dedite a una fede acerba e sentimentalistica, che anche Hegel additava come fallaci e irrazionali. Un passaggio da rappresentazione a concetto, dunque, pur non critico come quello di Strauss e come quello probabilmente del maestro stesso, è già presente nei primi anni di Naumberg e rimarrà un’imprescindibile caratteristica della connotazione non completamente ortodossa della teologia di Göschel.

Accanto a questa istanza di superamento permane, tuttavia, un’opera di conciliazione che costituisce una spinta ben maggiore all’interno dell’interpretazione göscheliana della filosofia di Hegel. Si tratta di quella teoria della *Versöhnung* tra religione e filosofia, già in parte citata, che Peter Cornehl ha designato¹³³, relativamente alla ricezione della mediazione hegeliana tra rappresentazione e concetto, tramite il termine di

¹³³ P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

*Akkomodationstheorie*¹³⁴ e che noi adopereremo in questa sede per riferirci più in particolare alla posizione di Göschel.

La risoluzione dialettica dell'identità tra il contenuto della religione e quello della filosofia, che egli pone al centro degli Aphorismen, ma anche di tutto il resto della sua produzione teologica, è alla base dell'equiparazione del polo fede/rappresentazione e di quello sapere/concetto, che ascriverà il teologo sassone alla schiera della destra hegeliana. La conciliazione göscheliana, infatti, ricalca senza dubbio quella di Hegel, ma presenta comunque dei connotati particolari, che si riconoscono nella totale adesione al Cristianesimo, e quindi nel tentativo, tipico della destra, di far combaciare perfettamente la dottrina con la filosofia del maestro. Da ciò risulta anche un certo intendimento dei

¹³⁴ È bene specificare che il concetto di *Akkomodation* assume comunemente, in campo teologico, un significato leggermente diverso: si tratta di un termine utilizzato per indicare il fenomeno per cui elementi delle scritture vengono “accomodati”, per l'appunto, alle condizioni storiche e sociali in cui vengono recepiti, dando vita così a un meccanismo di “rivelazione concreta”, che si identifica in una diffusione del messaggio cristiano “adeguata” al suo contesto determinato. Un esempio, che Cornehl stesso cita, è quello presente nella ricerca dei razionalisti, ma anche in parte nell'esegesi della storia evangelica di Strauss, i quali pongono l'accento sull'allineamento, a volte considerato addirittura volontario, della figura di Gesù alle rappresentazioni messianiche dell'Antico Testamento. Questi interpreti sostengono, dunque, una visione critica e, nel caso di Strauss, “demitologizzante”, che considera la rivelazione del messaggio evangelico, e in particolare l'immagine della personalità che lo annuncia, ovvero Cristo, come il risultato di una sovrapposizione di tale personalità ad elementi della cultura dell'epoca preesistenti, come potevano essere, appunto, le profezie e il messianismo della religione ebraica. Cornehl cita anche la lettura di Semler e Rendtorff, che in maniera meno demistificante considerano l'*Akkomodationstheorie* come qualcosa di effettivamente operante nell'annuncio evangelico di Cristo, reputando tuttavia il senso, che egli conferisce alle rappresentazioni ebraiche di cui si avvale, un senso diverso e originale. Distaccandosi da questa cornice di significati più nota, Cornehl estende poi il termine alla riformulazione del concetto di *Akkomodation* che Rosenkranz dà nella sua “Kritik von Karl Schwarz zur Geschichte der neuesten Theologie” (1856). La teoria dell'*Akkomodation* starebbe qui a indicare l'accomodazione più o meno dialettica tra *Gedanken* e *Vorstellungen*, basata sulla loro identità di contenuto, che Rosenkranz individua alla base tanto dell'interpretazione sopra citata di Strauss, quanto di quella “apologetica” della destra hegeliana, rifiutando però, in maniera senza dubbio interessante ai fini di questa ricerca, l'unilateralità di entrambe: “Ora, però, questo progresso [*la nuova veste dell'Akkomodationstheorie*] rispetto al razionalismo, diventerebbe l'ostacolo più infelice se ogni rappresentazione potesse, senza ulteriori indugi, o essere legittimata dal battesimo del concetto come vera in sé o, viceversa, essere distrutta dalla dissoluzione nel concetto come non vera in sé. Nel primo caso nascerebbe una totale mancanza di critica, nel secondo un criticismo completamente nichilista”. K. Rosenkranz, *Neue Studien*, vol.2, trad. mia, Leipzig: Heimanns Verlag, 1875, p.281. Per questo motivo anche l'*adaequatio* di filosofia speculativa e dottrina cristiana di Göschel, che possiamo identificare nella lettura apologetica di rappresentazione e concetto del “primo caso”, verrà indicata tramite questa pregnante espressione teologica.

rapporti tra rappresentazione e concetto, che presenteranno non solo un movimento di “ritorno” da concetto a rappresentazione, come quello che abbiamo identificato nel pensiero di Hegel, ma anche una forma di livellamento quasi completo, che al contrario, come cercheremo di dimostrare più avanti, tradisce in un certo senso l’originale intenzione hegeliana e persino quell’istanza di traduzione concettuale che Göschel stesso rivendicava: se il concetto rimane sullo stesso piano della rappresentazione, allora, come suggerirà in parte Strauss, non si comprende il perché del passaggio.

Infine è necessario ricordare anche che in queste prime due opere si inizia a delineare, come si è già detto, la tripartizione tra le forme di sapere che costituiranno il corpo degli *Aphorismen* e dunque l’intera concezione di Göschel della relazione tra fede e rappresentazione da una parte e sapere e concetto dall’altra.

Reduce dalla sua formazione storico-letteraria del *Gymnasium*, ma soprattutto dagli incontri nei circoli intellettuali dell’epoca, Göschel decide di confrontarsi con il capolavoro di Goethe in un’opera che intreccia critica letteraria e teologia. Di nostra pertinenza saranno alcune affermazioni legate a quest’ultima, che evidenziano sin dalle prime pagine una spinta alla traduzione concettuale nei rapporti tra filosofia e religione. Impostando già un accenno di discorso tra forma e contenuto, Göschel spiega come l’interno (*Einsicht*), ovvero l’essenza delle cose, sia necessariamente oggetto di indagine non solo della filosofia, che essendo scienza deve ricercarlo, ma anche della teologia, la quale deve uscire dal suo universo meramente dogmatico e qualificare finalmente Dio attraverso il concetto, parole e pensieri:

Questo stesso spettacolo sembra manifestarsi nella storia della filosofia e della teologia. La prima deriverebbe addirittura il suo nome dall’eternamente insoddisfatta, tantalica aspirazione verso l’interno (*Einsicht*), così come l’ultima si sforza di smentire il suo nome, addirittura di mentire a se stessa, perché invece di porre Dio nella parola e nel pensiero, lo dichiara l’ineffabile, senza nome, inconcepibile, per cui la teologia cristiana sembra aderire a quella ebraica, secondo la quale nemmeno la parola Jehovah passa per le labbra. Il Dio ebraico è l’innominabile ἀνεκθρονητος, [gli ebrei] scrivono Jehovah e pronunciano Adonai¹³⁵.

¹³⁵ *GF*, trad. mia, pp.10-11.

Göschel rivolge qui una critica importante alla teologia che si contrappone al ragionamento scientifico e filosofico. Egli specifica che l'indagine teologica, al contrario, deve avvalersi di quella stessa scienza per conoscere Dio nel suo concetto, nel pensiero. Ci si discosta, dunque, da quella forma di mistero tipica di un certo intendimento delle religioni monoteistiche per la quale Dio dovrebbe risultare come qualcosa di inconcepibile e innominabile. In questo Göschel segue la lezione hegeliana di una teologia filosofica che concepisca la *Offenbarung* cristiana come una rivelazione nel senso più stretto del termine, ovvero come un dispiegamento completo dell'ordine razionale del "concetto-Dio" alla ragione dell'uomo che lo contempla e che, sempre nell'impostazione hegeliana, coincide nella sua essenza con tale concetto.

Hegel aveva, infatti, aspramente criticato quelle forme di fede passiva o immediata scevre di ragionamento, individuandole in particolare nella corrente moderna che egli definisce teologia del sentimento o del cuore. Allo stesso modo Göschel sostiene che non possiamo conoscere il vero concetto della cosa se ci manteniamo nell'immediatezza del sentimento della fede. Questa tendenza è propria di un certo atteggiamento che Göschel inizia già qui a delineare e che andrà poi a codificare interamente nella prima forma gnoseologica degli *Aphorismen*, ovvero il *Nichtwissen*, in cui non a caso egli si confronta con Jacobi, proprio come aveva fatto Hegel nel suo "Fede e sapere".

Allo stesso tempo, Göschel, pur attribuendo al sapere concettuale il processo di mediazione che appunto media l'immediatezza iniziale, si protegge dall'interpretazione "di sinistra" che questa dinamica rischia di assumere: egli preannuncia gli errori dell'*Absolute Wissen*, la seconda forma degli *Aphorismen*, che spesso, come nel caso dei giovani hegeliani, porta a un erroneo intendimento del rapporto tra Dio e uomo. Strauss e colleghi, infatti, divinizzano l'uomo e lo rendono l'attore principale della mediazione, da cui finisce per dipendere l'oggetto in teoria assolutamente indipendente:

Sì, sembra sbagliato e contraddittorio voler *concepire* l'immediato con il pensiero, perché se fosse *concepito*, non potrebbe più essere l'immediato, ma sarebbe mediato dal pensiero, quindi distrutto. Così l'incondizionato sarebbe riconosciuto come diverso da quello che era prima, poiché il riconosciuto sarebbe condizionato dal riconoscimento, e così l'incondizionato sarebbe distrutto¹³⁶.

¹³⁶ *Ivi*, trad. mia, p.15.

Göschel lega questo desiderio umano di conoscere l'inconoscibile e afferrare la trascendenza alla vicenda di Faust, la quale, nella sua diabolicità, rappresenta inoltre la totale contrapposizione tra scienza e religione. Faust, infatti, conosce fede e sapere soltanto nella loro divisione e differenza e in questo modo le rende forme vuote, senza essere conscio che proprio come nel caso di spirito e natura "non è l'opposizione a essere il definitivo, ma l'unità degli opposti"¹³⁷. Risultano forme vuote perché in realtà, secondo Göschel, fede e sapere non hanno fondamento l'una senza l'altra.

Egli introduce qui l'importanza di quella conciliazione che abbiamo visto essere al centro della sua *Akkomodationstheorie* e della sua concezione speculativa, e quindi hegeliana, dei rapporti tra fede e sapere. Nonostante la necessità della traduzione concettuale, i due piani rimangono comunque in un'identità non-identica, dialettica non nel senso critico-negativo di superamento, ma nel senso conservativo che Göschel attribuirà all'ultima forma, quella più corretta, degli "Aphorismen": la *Glaubenserkenntnis* è la sua personale visione sulla conciliazione hegeliana di rappresentazione e concetto.

Faust maledice la fede solo dopo aver rinunciato al sapere, come segno visibile che l'uno senza l'altro, la fede senza il sapere e il sapere senza la fede, non ha realtà, non ha durata, e che né la fede, che sa di essere altro dal sapere, né il sapere, che si è separato dalla sua base, la fede, sono in grado di dare una soddisfazione finita¹³⁸.

Sono poste così le basi per le quali Göschel, pensatore della destra hegeliana, si distacca dal punto di vista altrettanto "reazionario" dei pietisti così come da quello dei teologi del *Nichtwissen* come Jacobi e, in ultima analisi, Schleiermacher. Allo stesso tempo inizia ad emergere quella sua equiparazione di fede e sapere che si distinguerà dalla conciliazione critica di Hegel, per porre, come vedremo nel capitolo successivo, un vero e proprio livellamento.

L'equiparazione di fede e sapere sopra annunciata troverà una sua prima esplicita sistematizzazione nel dialogo del 1828 "Cäcilus und Octavius", che costituisce un originale esempio di esercizio platonico, se possiamo così definirlo, in cui Göschel,

¹³⁷ *Ivi*, trad. mia, p.45.

¹³⁸ *Ivi*, trad. mia, p.50.

tramite uno scontro di opinioni, non solo presenta la sua *Akkomodationstheorie*, ma inizia anche a legarla alle questioni di rappresentazione e concetto come forma e contenuto, rivestimento ed essenza della religione. L'operazione di Göschel, infatti, è quella di allineare la dimensione della fede a quella della rappresentazione e la dimensione del sapere a quella del concetto. Dopodiché egli evidenzia il sussistere di una compenetrazione tra queste due sfere, che porta a quella identità di forma e contenuto, al centro della *Glaubenserkenntnis* degli Aphorismen, che sarà presente non solo nel concetto, come aveva teorizzato Hegel, ma anche e soprattutto nella rappresentazione religiosa. L'intero dialogo può considerarsi, appunto, un confronto tra la *Glaubenserkenntnis* e l'*Absolutes Wissen*, e quindi tra la conciliazione concreta, secondo Göschel, di fede/rappresentazione e sapere/concetto da una parte e il razionalismo a cui rischia di portare la stessa posizione di Hegel, se non correttamente intesa, dall'altra.

Per altro, e con questo ci si permetta di formulare un'ipotesi fantasiosa, che però aiuta nel chiarimento dei dibattiti che verranno discussi più avanti in questa tesi, sembra quasi che Göschel, con quest'opera giovane, anticipi la "querelle" che avrebbe intrapreso anni più tardi con Strauss. Influenzato, infatti, dalle stimolanti conversazioni universitarie, Göschel dà la parola a due personaggi, in rispettoso contrasto circa la natura della verità del Cristianesimo: Cäcilus fa le veci dell'*Absolutes Wissen*, di quello hegelismo di certo superiore alla visione dogmatica della teologia tradizionale, ma comunque non ancora interamente conciliato, troppo legato alla traduzione in concetto e poco alla rivalutazione della rappresentazione, e quindi, seguendo la nostra interpretazione, fa le veci di un futuro Strauss; Octavius, invece, rappresenta la posizione di Göschel, quella della *Glaubenserkenntnis*, in cui rappresentazione e concetto sono così intelaiati che viene a mancare la loro critica differenza formale.

Il loro scambio si preannuncia sin dalle prime battute molto complesso, poiché non si tratta di una semplice battaglia tra hegeliani da una parte e pietisti o sostenitori del *Nichtwissen* dall'altra, bensì di una fine diatriba tra due possibili interpretazioni diverse della filosofia della religione di Hegel. Quando Cäcilus, infatti, accusa Octavius di ricadere nell'immediatezza e nella letteralità di una fede sterile, già smascherata ai tempi dello studio universitario, quest'ultimo si premura di chiarire all'istante che lui stesso non fa parte di quella schiera di fedeli ingenui che ignorano il contenuto vero della rivelazione, giudicandoli al contrario addirittura pericolosi:

O.: I più pericolosi sono quelli che, con un sentimento religioso e morale generale, nella coscienza di una fede certa in Dio, nella libertà e nell'immortalità, con un'osservanza particolare per la Bibbia, senza entrare nel suo contenuto e nel suo contesto, considerano i suoi principi astratti come la fede cristiana purificata, e non notano affatto la mancanza di qualsiasi contenuto evangelico¹³⁹.

Anche qui si riconosce subito, dunque, quella necessità, che avevamo rintracciato in “Über Goethes Faust”, di impiegare il pensiero e il sapere per conoscere il contenuto, invece di rimanere allo stadio immediato e astratto dell'interpretazione letterale. Octavius, così come Göschel, non è un semplice teologo come gli altri, bensì un teologo speculativo.

Allo stesso tempo, tuttavia, Octavius cerca comunque di accomodare questa istanza conoscitiva della filosofia al Cristianesimo nella sua intrezza, e per questo motivo si sforza di mantenere valide tutte le componenti del secondo, senza farle cadere preda di quella che la prima potrebbe trasformare in una critica. Poco più avanti, infatti, Octavius afferma che la fede si fonda su miracoli che la ragione umana non può e non deve interamente comprendere. I miracoli costituiscono senza dubbio un pilastro della fede cristiana e Göschel, per partecipare all'impresa di identificazione tra Cristianesimo e hegelismo portata avanti dalla destra hegeliana, non potrà far altro che giustificarli nel loro soprannaturalismo, andando contro a quel processo di critica che aveva invece indotto Strauss e la sinistra, ma anche lo stesso Hegel, a rifiutarli come criteri di validità.

Cäcilius, infatti, più allineato a quest'ultimo filone, risponderà che la fede di cui parla Octavius non è ancora la “fede vera”, per raggiungere la quale è necessario il linguaggio della filosofia e dunque la famosa traduzione in concetto. Octavius sostiene, però, in perfetto accordo con l'orientamento della *Glaubenserkenntnis*, che la fede nelle scritture possiede già quel contenuto vero proprio del concetto e che essa non ha bisogno di essere superata o modificata, bensì di essere semplicemente accompagnata, a partire dal suo interno, nello sviluppo di tale contenuto.

O.: Ma non hai considerato che la fede, che deve svilupparsi sempre più perfettamente, deve già avere in sé la perfezione da sviluppare, e di conseguenza non può cambiare il suo

¹³⁹ CO, trad. mia, p.5.

contenuto, ma può solo abbracciarlo sempre più saldamente, riconoscerlo sempre più chiaramente, appropriarsene sempre più intensamente¹⁴⁰.

Göschel fa appello ovviamente alla tesi hegeliana di identità di contenuto tra religione e filosofia che viene qui applicata alla fede e al sapere, ma se è vero che il sentimento condivide il contenuto con il pensiero, come emerge anche dall'analisi di queste forme nello Spirito soggettivo di Hegel, è vero anche che sussiste una differenza espressiva tra di esse, che costituisce la ragione dell'inequivocabile gerarchia tra rappresentazione, formalmente inadeguata, e concetto, coincidente con il contenuto. Da questa impostazione risulta legittimo chiedersi se il contenuto, nel passaggio dall'una all'altro, rimanga invariato o se quella "fede vera", e dunque concettuale, evocata da Cäcilius, abbia caratteristiche alternative.

Tornando all'analisi del dialogo, infatti, notiamo come Cäcilius rivolga a Octavius un rimprovero importante, finalmente legato esplicitamente a forma e contenuto. Si parla di un altro grande tema che attraverserà il confronto tra Göschel e Strauss relativamente al passaggio da rappresentazione a concetto, ovvero quello della storia e in particolare della storia evangelica. Mentre Octavius e Göschel, infatti, sempre per proteggere la dottrina, insistono sulla natura storica di Gesù come qualcosa di reale e imprescindibile, Cäcilius e Strauss, al contrario, rivendicano l'importanza dell'idea e del concetto nascosti all'interno di queste narrazioni. Queste ultime non sarebbero altro che la veste, ovvero l'espressione rappresentativa, da superare per cogliere il nucleo concettuale della verità.

C.: In questo annuncio del Messia venuto, tuttavia, non c'è altro, secondo l'unica idea valida ed eterna, che la proclamazione del calore di Dio. Tu stesso neghi questa idea, la pura essenza del Vangelo stesso; tutto il resto è rivestimento (*Einkleidung*), guscio simbolico (*symbolische Hülle*), dei quali io devo negare realtà. Cosa rimane allora? Tu non mi arricchisci, ma mi rendi più povero, perché prendi, ma non dai nulla in cambio, nient'altro che la storia senza un'idea¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Ivi*, trad. mia, pp.10-11.

¹⁴¹ *Ivi*, trad. mia, p.53.

Cäcilius intende, con queste parole, mostrare come la verità della figura e delle vicende di Gesù non sia nient'altro che l'idea, l'essenza della religione, ovvero il suo concetto, che Octavius, invece, insistendo così tanto sulla storia, tende a negare.

Oltre all'emergere dei rapporti tra storia e idea, e dunque del tema dell'estrinsecazione della verità assoluta in Cristo come individuo storico determinato, assistiamo qui al presentarsi di una specifica connotazione della forma storico-rappresentativa, quella di *Einkleidung* e "guscio simbolico". Il simbolo era la principale struttura attribuita al ruolo delle immagini rappresentative all'interno della nostra indagine sulla filosofia di Hegel. Iniziano, dunque, qui a delinearsi gli argomenti ricorrenti che legano l'intera ricerca, da Hegel ai suoi discepoli.

Sulla stessa linea, Cäcilius incalza il compagno facendo appello alla "comodità" della terminologia cristiana nella sua capacità di espressione dei concetti, ma specificando, tuttavia, che tale rappresentazione, presa isolatamente, non è esauriente, "non è abbastanza per il concetto stesso"¹⁴². Dio deve dunque essere conosciuto concretamente da quel sapere che ci deriva dalla ragione della filosofia, la quale è in grado di lasciare che il pensiero si svincoli dall'arbitrio soggettivo e "osservi" l'oggetto senza essere influenzato da sentimenti o imposizioni esterne. Certamente anche Octavius, come abbiamo visto, invoca la necessità del conoscere, giacché la vera fede è quella in cui Dio si è rivelato al pensiero e non quella negativa del *Nichtwissen*, qui esplicitamente nominato come l'arbitrio soggettivo da rifuggire: "non è Dio che ci ha bandito nelle tenebre; lo abbiamo fatto noi stessi, lo abbiamo causato noi stessi"¹⁴³.

Allo stesso tempo, però, il sapere di cui parla Octavius conduce alla fede, quella positiva e storica, secondo la circolarità tipica della *Akkomodationstheorie* di Göschel. Risulta ormai chiaro, infatti, come Cäcilius e Octavius rispecchino le due direzioni del movimento tra rappresentazione e concetto che abbiamo rilevato nella filosofia hegeliana: il primo sventola la bandiera straussiana del passaggio dalla prima al secondo in cui si evidenzia il carattere di "levamento" dell'*Aufhebung*; il secondo, al contrario, insiste di più sul movimento opposto di "conservazione" e "recupero", nel tentativo tutto göscheliano di dare conferma della dottrina cristiana tramite la filosofia speculativa.

¹⁴² *Ivi*, trad. mia, p.58.

¹⁴³ *Ivi*, trad. mia, p.59.

Lo scontro tra le due direzioni si evidenzia ancora di più quando rappresentazione e concetto vengono nuovamente legati alla storia, che viene interpretata dall'uno storicamente, ovvero come qualcosa di realmente accaduto, appartenente al contenuto del vero e non solo alla sua forma, dall'altro miticamente e dunque in maniera simbolica. Si tratta esattamente, come si vedrà, del dibattito che inaugurerà Strauss con la sua rilettura mitica della storia evangelica, un'operazione che trova le sue radici in un ambiente già attivo all'epoca del dialogo di Göschel, ovvero quello della cosiddetta scuola mitica.

O.: Nient'altro che questo, che noi non spogliamo il Vangelo del suo contenuto, dell'Antico e del Nuovo Testamento, della sua base storica, che voi chiamate mitica per farla breve. [...]

C.: Cosa si può fare meglio che astrarre l'essenziale, e trattenere il significato, strappare il nocciolo dal guscio, afferrare il significato e lo spirito come l'indistruttibile? "La lettera uccide, ma lo spirito vivifica"¹⁴⁴.

Cäcilius è un hegeliano critico e cita il passo dei Corinzi per supportare la sua tesi della traduzione in concetto, come d'altronde lo citava lo stesso Hegel. Quest'ultimo è infatti per alcuni versi inserito da Göschel proprio nell'*Absolutes Wissen* e non nella *Glaubenserkenntnis* finale, alla quale conduce solo l'interpretazione corretta, e quindi göscheliana, dello hegelismo. Octavius, non a caso, interpreta il passo in maniera completamente diversa e accusa Cäcilius di aver decontestualizzato la Bibbia, facendo esattamente il contrario di ciò che suggerisce la massima.

O.: Volendo affermare il senso e lo spirito come il più elevato, tu stesso non capisci il senso e lo spirito del passo biblico al quale ti riferisci come prova. Strappandolo dal suo contesto, dalla sua esistenza reale, gli togli la vita, lo spogli non solo del suo cosiddetto rivestimento (*Einkleidung*), ma anche del suo senso, non solo del suo senso più stretto, ma anche del suo senso ed essenza generali¹⁴⁵.

Si delinea qui una teoria di forma e contenuto che troverà ampio spazio negli Aphorismen e rappresenterà il canale attraverso il quale la rappresentazione verrà elevata

¹⁴⁴ *Ivi*, trad. mia, p.71.

¹⁴⁵ *Ivi*, trad. mia, p.72.

allo stesso piano del concetto, poiché, come è evidente, la differenza tra forma e contenuto che la caratterizzava nella filosofia hegeliana viene a mancare. Octavius sta dicendo che senza il cosiddetto rivestimento, ovvero in questo caso la “lettera”, si perde il senso, lo Spirito non è più vita, e perciò espressione e significato non possono essere separati arbitrariamente. La rappresentazione religiosa presente nella scrittura è già in un certo senso completa, non c’è bisogno di spogliare un fantomatico “nocciolo” dal suo “guscio” fatto di storia o “lettera”, tanto che Octavius arriva a suggerire di prendere la Bibbia nelle sue immagini miracolose “così com’è”:

O.: Qui non si può trovare un difetto, non si può separare a piacere l'essenza dalla sua espressione, non si può scindere arbitrariamente il significato dal suo rivestimento e strapparli meccanicamente l'uno dall'altro.

[...]

Perciò, fai un altro serio tentativo, ma senza egoismo, di accettare la Bibbia nella sua immediatezza; prendi il messaggio così com’è, prendi in parola il Vangelo della nascita e morte del Figlio di Dio, dell’umiliazione e incarnazione del Verbo eterno, e dell’esaltazione dell’uomo¹⁴⁶.

Si potrebbe portare all’attenzione l’ipotesi che il suggerimento di Octavius, e quindi la posizione di Göschel, siano indirizzati a una maggiore salvaguardia della sfera della religione nella traduzione tra la rappresentazione e il concetto, poiché invece di procedere immediatamente alla critica della prima dal punto di vista del secondo, rischiando di sfociare in un’operazione riduzionistica, si “lascia parlare” l’autentico messaggio evangelico. Dove è finita, tuttavia, la traduzione concettuale auspicata nell’ermeneutica della religione di stampo hegeliano? Si riconosce qui la difficoltà di giostrarsi tra hegelismo e teologia pietista o soprannaturalista, che procurerà a Göschel le critiche di cui abbiamo già parlato. Egli sosteneva dopotutto che la corrente soprannaturalista, correttamente portata avanti, avrebbe condotto all’appropriato sviluppo della filosofia di Hegel. Octavius ricorda altrettanto che il soprannaturalismo è l’unico modo di intendere la rivelazione. Da qui procede quella giustificazione dei miracoli a cui abbiamo accennato, che Göschel condurrà nelle opere successive.

¹⁴⁶ *Ivi*, trad. mia, pp.72-73.

Per quanto riguarda Cäcilius, invece, il parallelismo con Strauss continua, poiché l'accusa a lui rivolta di concepire lo Spirito senza la realtà storica, il concetto senza la sua rappresentazione, ricalca l'accusa di kantismo che verrà rivolta anche a Strauss, apparentemente responsabile della formulazione di un Cristo solo ideale. Cäcilius utilizza degli argomenti tipici della scuola mitica per questionare la veridicità storica delle scritture, chiedendosi per esempio che cosa le differenzi dalla mitologia pagana. Soprattutto egli si pone la domanda principale sulla quale ci soffermeremo a lungo anche noi nell'analisi del pensiero di Strauss: si può dedurre la realtà storica di Gesù dal concetto speculativo del Dio-uomo? "E se potesse essere pensato, o se potesse anche essere compreso, se l'una e l'altra [*la vita e la morte di Gesù*] potessero essere pensati, è dunque anche storicamente reale?"¹⁴⁷.

Octavius insiste, tuttavia, che la verità non si trova nel mero sentimento o nel concetto astratto, ma nella loro discesa nel fatto storico: nel Vangelo c'è una persona concreta, un'idea che si è fatta carne in Cristo, il quale viene trattato come una rappresentazione perfetta che nuovamente sembra non necessitare del lavoro del concetto, quel meccanismo attraverso il quale Hegel, invece, intendeva depurare le rappresentazioni dai loro limiti e contraddizioni. Il fatto che Dio concepito come idea astratta sia un concetto vuoto e un sentimento non vivo può essere ovviamente condiviso, dal momento che la dialettica prevede senza dubbio il momento negativo dell'esteriorizzazione nell'uomo concreto. Affermare, tuttavia, che questa personalità (altro concetto su cui si dibatteranno destra e sinistra hegeliane) basta all'elaborazione del vero, si scontra, secondo Strauss, con l'esito del passaggio da rappresentazione a concetto che comportava l'estensione della dinamica della *Menschwerdung* da un singolo individuo in un determinato luogo e tempo a tutto il resto dell'umanità.

Quando Octavius afferma, invece, che "chi trova Dio in Gesù, [...] non ha bisogno di cercarlo nel pensiero", sembra rendere superflua quell'azione della filosofia rispetto alla rappresentazione religiosa che conduce a tale estensione. Il suo livellamento dei due piani continua a svilupparsi lungo il corso del dialogo: verso la fine, egli, affermando che la fede conduce al sapere, decreta che essa funziona esattamente come la filosofia, ovvero è immediata e mediata allo stesso tempo. Cäcilius lo aveva infatti accusato di essere caduto in un circolo tautologico in cui la fede appariva dapprima immediata e bisognosa

¹⁴⁷ *Ivi*, trad. mia, p.75.

di una mediazione concettuale e in seguito lei stessa la mediazione che conduce al sapere. Ancora di più Octavius sembra addirittura propendere per il lato più religioso che filosofico quando ammette, quasi a denti stretti, che è meglio tutto sommato affidarsi al cuore e alla fede piuttosto che al sapere, il quale può essere *gefährlich*: “Amare Cristo è meglio di molta conoscenza”¹⁴⁸. Raggiungiamo qui il punto di maggiore distanza dalla filosofia della religione di Hegel, il quale aveva sviluppato la sua ermeneutica concettuale proprio per combattere la teologia sentimentalistica.

Più avanti Cäcilius fa un ultimo tentativo di distinzione tra forma espressiva e significato interno, qualificando le immagini utilizzate dalle scritture come metafore e continuando a battere, dunque, la linea del simbolismo della rappresentazione che abbiamo evidenziato in questo studio. Octavius risponde che, sebbene la figura di Cristo appaia inizialmente come *Gleichnis* e quindi come immagine la cui forma esterna non coincide con il contenuto, l’operazione da attuare è quella di rendere tali immagini “interne” e “vive”:

Ma quando il giorno di Pentecoste si compie, l’immagine esteriore prende vita interiore e diventa ciò che significa. Se ora il Figlio di Dio è ancora inteso in modo figurativo, non è nel senso che è solo figurativo, ma che è Dio nell’immagine originale (*urbildlich*) e nella carne. Come tu stesso sei l’immagine di te stesso, così Gesù Cristo è l’immagine di Dio, come se stesso¹⁴⁹.

Tralasciando per ora il termine fondamentale *urbildlich*, che sarà al centro della cristologia di Göschel, risulta chiaro come questa operazione di vivificazione delle immagini non sia intesa come l’universalizzazione che il pensiero garantisce al contenuto delle rappresentazioni, bensì come la riconferma di quelle stesse nella loro particolarità (della singola persona storica di Cristo, “l’immagine originale”, dei miracoli, delle narrazioni evangeliche). A riprova di ciò si palesa la perplessità di Cäcilius, che chiede all’amico come sia possibile che egli interpreti i miracoli come fatti storici realmente accaduti, laddove, secondo la sua opinione, i miracoli sono chiaramente dei simboli. Si tratterebbe di costruzioni che la coscienza rappresentativa e religiosa adotta per veicolare concetti in realtà di natura logica, come la dialettica tra bene e male che abbiamo visto rappresentata nell’episodio del peccato originale.

¹⁴⁸ *Ivi*, trad. mia, p.128.

¹⁴⁹ *Ivi*, trad. mia, p.135.

Octavius, invece, sostiene proprio che quest'ultimo, così come la crocifissione e tutto ciò che ne segue, non sono semplicemente *bildlich* ma bensì *historisch*. Tutta la fede deve essere basata sulla storia e sull'esperienza, altrimenti risulterebbe "morta", al pari di quell'ideale regolativo costituito dal Cristo kantiano che lo hegelismo avrebbe dovuto superare. Certo è, però, che la vera fede, secondo Hegel, non è quella dei miracoli, dei fatti storici e delle rappresentazioni bibliche, bensì quel sentimento compenetrato di pensiero e ragione che inizia a riconoscere la conciliazione tra soggetto e oggetto propria della filosofia. Come si era già accennato, si sonderà nel corso della tesi l'ipotesi che questa fede (la "fede vera e concettuale" a cui si appellava anche Cäcilius) non coincida con quella tradizionalmente cristiana. Il tentativo di conciliazione tra Cristianesimo e filosofia speculativa hegeliana, proprio della *Akkommodationstheorie* di Göschel, sarebbe dunque destinato a fallire anche e soprattutto perché Hegel non rimane legato a quel Cristianesimo "classico" che invece Göschel voleva salvare.

Abbiamo tentato di dimostrare nella sezione dedicata a Hegel, infatti, che il recupero dell'universo di rappresentazione e religione, previsto dal movimento contrario da concetto a rappresentazione, non consiste nella riconferma della dottrina classica concepita alla maniera della coscienza religiosa ortodossa, ma al contrario nella loro rilettura, da un punto di vista razionale e quindi filosofico, come simboli ed esempi di concetti. Göschel non avrà forse inteso questo movimento di ritorno nella suddetta maniera, poiché lo riferiva alla religione ancora concepita religiosamente, ma costituisce comunque una chiave di lettura importante per la riproposizione di questa esigenza di recupero dialettico, come emergerà dall'analisi delle sue opere successive.

Inoltre, possiamo affermare che il tentativo di Göschel di trovare una mediazione tra fede e sapere costituisce in un certo senso un'intenzione ammirevole, sia perché si tratta di una delle ultime grandi imprese di salvataggio della sintesi hegeliana, sia perché rappresenta, da un punto di vista filosofico-religioso in assoluto, una spinta a una soluzione dei rapporti tra religione e filosofia che è tuttora al centro dei dibattiti: bisogna infatti tenere presente ciò che avevamo ipotizzato riguardo alla probabile inadeguatezza del modello hegeliano rispetto al raggiungimento di un'ermeneutica della religione non riduzionistica, laddove l'operazione di Göschel cercherà di evitare questa deriva razionalistica.

Concludiamo, dunque, questa breve requisitoria sui primi scritti, avendo messo in luce l'insorgere di tutte le tematiche che andremo a trattare più avanti: l'oscillazione tra

traduzione concettuale e giustificazione della rappresentazione religiosa “così com’è”, tradotta nel conflitto personale di Göschel tra il suo hegelismo e il suo pietismo; il dibattito sulla veridicità storica delle rappresentazioni e soprattutto delle vicende evangeliche; il progetto, in altre parole, di conciliazione tra rappresentazione e concetto, fede e sapere, e quindi le questioni di forma e contenuto che coinvolgono religione e filosofia.



150



151

¹⁵⁰ Fig.2: Karl Friedrich Göschel, litografia di Carl Wildt.

¹⁵¹ Fig.3: David Friedrich Strauss, autore sconosciuto.

2.3 Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen

Come si è già ampiamente anticipato, nel 1829 Göschel pubblica un'opera fondamentale, in cui la sua interpretazione della filosofia della religione di Hegel si sistematizza nella lettura dei rapporti tra rappresentazione e concetto che caratterizzerà la sua famosa impresa di apologia della rappresentazione religiosa. Gli Aphorismen sono un compendio complesso di teologia, filosofia speculativa e storia della metafisica, il cui titolo per esteso recita "Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. – Ein Beitrag zur Verständnisse der Philosophie unserer Zeit". Lo scopo è già dunque enunciato all'interno del titolo dell'opera: Göschel ha intenzione di spiegare i rapporti tra la filosofia del suo tempo – il pensiero hegeliano prima di tutto, ma anche quello di contemporanei come Jacobi – e il Cristianesimo, rispondendo alle domande fondamentali sulla natura della conoscenza di Dio (genitivo inteso soggettivamente e oggettivamente).

Anche in questo caso, la trattazione "scientifica" della religione viene considerata da Göschel come un dovere e una necessità per il cristiano, il quale, qualora si fermasse al livello della fede ingenua del non sapere, cadrebbe addirittura nel "peccato". Nell'introduzione Göschel cita, infatti, un testo di Hinrichs, in cui quest'ultimo si pronuncia perentoriamente nei confronti del ruolo attivo della filosofia: "Se non posso capire ciò che è presente nel cristianesimo come verità assoluta attraverso la filosofia nella forma pura della conoscenza, in modo che l'idea abbia questa stessa forma, allora non voglio sapere più nulla di tutta la filosofia"¹⁵². La filosofia, e dunque la scienza, deve intervenire nella riformulazione di ciò che è contenuto nella fede immediata, oppure non ha ragione di essere praticata. Le rappresentazioni, che generano uno sdoppiamento e propongono una verità "esterna", necessitano di una traduzione in concetti, che proiettano invece la verità "all'interno":

Ma per rimanere fedeli alla filosofia, questi ultimi [*gli uomini che rifiutano la scienza e il sapere nell'approfondimento della fede*] devono o entrare in crisi con se stessi, con la loro fede, o ritrovare davvero nella scienza, cioè nella forma del sapere, ciò che prima avevano

¹⁵² H.F.W. Hinrichs, *Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft*, trad. mia, Heidelberg: Karl Gross, 1822, p.28.

nella fede, cioè nella forma della rappresentazione, come verità assoluta, affinché la scienza non sostituisca la fede, ma la contenga in sé¹⁵³.

Si ripresenta, dunque, quella contrapposizione al pietismo e agli amici e colleghi della *Erweckungsbewegung*, che avevamo individuato sin dalle prime opere di Naumberg. L'elemento hegeliano di sostanziale scomodità interpretativa percepito dai pietisti e individuabile in questa "ingerenza" del concetto nella sfera della fede, lascia però il posto a quello, invece, condiviso dagli stessi, che risiede nel mantenimento della rappresentazione e della fede così come descritte dalla dottrina canonica e dall'autorità della chiesa. Göschel, come emerge anche dall'ultima citazione, porta avanti questo progetto giustificazionista sostenendo una tesi di conciliazione dialettica che individua un'immodificabile identità, non solo di contenuto, ma anche di forma, tra la sopracitata rappresentazione e il concetto della filosofia.

Il tentativo di mediazione di Göschel si concentra qui in ambito espressamente filosofico-religioso; più avanti, con la formulazione della sua cristologia, in risposta a quella critica di Strauss, egli passerà a una trattazione più giuridico-politica dei suoi intendimenti di filosofia e teologia, ergendosi a leader riconosciuto della destra hegeliana¹⁵⁴. In questa sede, tuttavia, la sfera rimane essenzialmente teoretica e si basa, possiamo già anticiparlo, su una lettura "rovesciata" dello hegelismo: mentre Hegel subordinava il contenuto religioso a quello filosofico, Göschel compie l'operazione contraria e utilizza il Cristianesimo come "prova" della filosofia e del concetto¹⁵⁵.

In generale dobbiamo poi aggiungere che il rapporto rappresentazione-concetto viene in quest'opera sovrapposto a quello fede-sapere, coinvolgendo, dunque, la conciliazione dialettica che ne aveva offerto Hegel, ma anche tutto il resto della questione della conoscenza di Dio, a cui la modernità aveva prestato molteplici risposte. Göschel, come si è già delineato nelle opere precedenti, articola questi rapporti tra Dio e uomo in tre

¹⁵³ *Aph.*, trad. mia, p.8.

¹⁵⁴ Si veda a questo proposito la ricostruzione del contesto politico della destra hegeliana di Walter Jaeschke, che utilizzeremo anche successivamente per trattare di cristologia. W. Jaschke, *Urmenschheit und Monarchie: Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten*, in «Hegel-Studien», 14, 1979, pp.73-107.

¹⁵⁵ P. Jonkers, *Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen*, in *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von W. Jaeschke und B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2004, pp.359-375.

forme particolari del sapere, che corrispondono ad altrettanti modi di intendere la relazione tra rappresentazione e concetto: innanzitutto si occupa del *Nichtwissen*, quell'atteggiamento che nega la possibilità di una conoscenza razionale di Dio, e dunque di una traduzione concettuale, in cui Göschel individua la posizione di Jacobi; in secondo luogo egli si confronta con il razionalismo inaugurato da Hegel con la sua lettura speculativa della rappresentazione religiosa, codificata nel cosiddetto *Absolutes Wissen*, un traguardo per quanto riguarda il processo di comprensione dell'oggetto supremo comune a religione e filosofia, ma allo stesso tempo un rischio, per colpa dell'intendimento troppo "umano" e "finito", e dunque poco religioso, della relazione con tale oggetto, Dio; infine Göschel presenta la sua personale posizione in merito alla dialettica di fede e sapere e rappresentazione e concetto, ovvero la *Glaubenserkenntnis*, che rappresenta la conciliazione concreta tra queste sfere, in cui si assiste a quell'elevazione della rappresentazione che elude il superamento della religione nella filosofia. Ci accingeremo ora ad analizzare queste tre sezioni, per osservare lo sviluppo della *Akkomodationstheorie* di Göschel e rintracciare gli elementi di comunanza e diversità con la filosofia della religione hegeliana.

2.3.1 *Das Nichtwissen*

Göschel determina sin da subito il problema che investe i rapporti conoscitivi tra Dio e uomo quando quest'ultimo non affronta l'oggetto del conoscere in maniera filosofico-speculativa, e dunque, in sostanza, hegeliana. Si tratta di quell'atteggiamento, a cui abbiamo già accennato, che svaluta la traduzione concettuale "in pensieri e parole" per mantenere l'idea di un Dio inconoscibile alla ragione: tale forma conoscitiva viene denominata da Göschel *das Nichtwissen*.

Il "non-sapere" consiste essenzialmente nel ritenere che la verità di Dio sia saputa immediatamente attraverso la fede soggettiva: più che il sapere, dunque, è un'intuizione quella che ci permette di entrare in contatto con la realtà divina, la quale, essendo trascendente e al di là della finitezza umana, non può essere in alcun modo conosciuta tramite gli strumenti razionali che appartengono alla filosofia e alla sua forma concettuale.

Così la verità è immediatamente saputa, in quanto immediatamente sottratta al pensiero e al suo regno, la conoscenza, ma più saputa che in ogni conoscenza mediata. Questa è la dichiarazione più intima della coscienza, la fede, la fede soggettiva.

Da questo segue tutto il resto. Dio è tutto ciò che non possiamo conoscere. Egli è separato e distinto da ciò che non è lui stesso - *toto coelo* - ultraterreno, trascendente, e tuttavia anche in noi e con noi; [...].

Ma non ne consegue altro che Dio è incomprendibile, inesprimibile, invisibile. Questo sta già nel principio supremo dell'immediatezza, nel principio che Dio è identico solo a se stesso. Ci è sconosciuto secondo la sua essenza, ma non secondo la sua esistenza. Come trascendente ed esterno, non può essere conosciuto; come interno, può essere sentito solo nelle sue opere¹⁵⁶.

Da queste parole consegue che il canale principale di contatto con Dio sia esclusivamente quello emotivo-sentimentale. Alla domanda "che cos'è Dio?", infatti, il *Nichtwissen* risponde solamente che "Dio è" e che "Dio è Dio": tale consapevolezza, però, riguarda solo il *Dasein* divino, che viene percepito dal sentimento nelle opere; non riguarda l'essenza di Dio, che al contrario rimane inconcepibile e dunque, letteralmente, intraducibile in termini concettuali. Riassumendo, Göschel ritiene che il *Nichtwissen* sostenga che Dio esiste, senza tuttavia determinare che cosa sia, e se in ciò esso segue in un certo senso la scrittura paolina sull'inconoscibilità dell'assolutamente trascendente, allo stesso tempo se ne distacca, laddove dimentica l'annuncio della rivelazione che lo stesso Paolo pone al centro del disvelamento di Dio nella carne.

I caratteri di inconoscibilità e sentimentalismo che caratterizzano tale fede soggettiva sono individuati da Göschel non solo nell'approccio pietista alla religione, ma anche e soprattutto nella filosofia di Jacobi, che assume il ruolo di bersaglio polemico principale di questa sezione degli *Aphorismen*. Jacobi, infatti, viene presentato come il promotore di una forma di nichilismo, generata dal rifiuto di una conoscenza concreta dell'oggetto nei confronti del quale si esprime il sentimento religioso. Allo stesso tempo egli risulta colui che provoca una ricaduta nell'idealismo e nel panteismo di un Dio soggettivo, costruito nella sola interiorità dell'individuo e quindi slegato dall'oggettività:

¹⁵⁶ *Aph.*, trad. mia, p.14.

Ma in quanto egli ora cerca di mediare questo Dio fuori di noi con lo stesso Dio in noi, cade di nuovo nell'idealismo dal quale ha cercato di fuggire. Tuttavia, l'elemento panteista di questa visione di base diventa vistosamente evidente quando il nostro amico ignorante (*nichtwissender*) guarda più da vicino gli insegnamenti positivi e reali del Cristianesimo e confronta se stesso e la sua fede soggettiva con la fede oggettiva della Chiesa¹⁵⁷.

La posizione di Jacobi, dunque, sfocia in una presunzione soggettivista che finisce per ritenere Dio, la verità assoluta, qualcosa di completamente contenuto e costruito all'interno del sentimento dell'uomo. Ne deriva che la filosofia speculativa, tanto tacciata di tracotanza e svilimento nei confronti di Dio e della sua trascendenza, è in realtà quel paradigma che assicura il vero rispetto della divinità di quest'ultimo, poiché si propone di conoscerlo nella sua essenza e oggettività, e non solo nella semplice forma in cui viene percepito dal credente. Lo stesso tipo di critica viene rivolto alla concezione jacobiana del Cristo, che viene considerato solamente nella sua natura ideale e non nella *Verwirklichung* legata alla *Menschwerdung*, la quale permette al contrario quella rivelazione totale in cui consiste la conoscenza oggettiva di Dio.

Si può concludere in definitiva, con le parole di Jonkers, che secondo Göschel “l'incoerenza o la semi-conoscenza del non sapere porta così o a una conoscenza finita e nichilista del soprasensibile o all'estasi di una comunione immediata con Dio”¹⁵⁸. Il valore di una simile critica è ovviamente discutibile, considerando che probabilmente Göschel abbia voluto calcare la mano e di conseguenza abbia fatto poca giustizia al pensiero di Jacobi, sicuramente più complesso nelle sue sfaccettature. Senza dubbio, però, è chiaro che l'intento del teologo sassone fosse quello di denunciare, attraverso un esempio, l'errore di una fede ingenua e sentimentalistica come quella dei pietisti e di coloro che non sono in grado di introdurre i concetti nello studio e nella comprensione della religione¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *Ivi*, trad. mia, p.19.

¹⁵⁸ P. Jonkers, *Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen*, trad. mia, op. cit., p.368.

¹⁵⁹ Göschel tende a generalizzare questa posizione di soggettivismo religioso includendovi senza troppe distinzioni sia Jacobi che il pietismo e la teologia del sentimento di Schleiermacher. Nella sezione su Hegel avevamo accennato al fatto che Jacobi non sia in realtà completamente equiparabile a Schleiermacher né tantomeno ai pietisti.

La traduzione concettuale che segue il movimento da rappresentazione/fede a concetto/sapere è, dunque, contenuta all'interno di questo discorso di critica, che prende le mosse dalla fonte hegeliana. È Hegel, infatti, ad essersi confrontato con toni simili con la filosofia di Jacobi e più tardi, riferendosi a Schleiermacher, con ciò che egli definisce “teologia del cuore”. Nell'opera del 1802 “Fede e sapere”, Hegel si rivolge alla scissione moderna tra sentimento e intelletto, che l'Illuminismo ha generato con la sua critica della religione e della metafisica, individuando nelle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte il risultato di questa spaccatura. L'intelletto calcolatore che “ha trasformato i boschi sacri in legna” ha indotto Jacobi a rifiutare il lato razionale, apparentemente dissacrante, per affermare che all'uomo è dato solo il “presentimento” di Dio, qualcosa di soggettivo, che dunque ignora l'oggettività assoluta del vero.

Sebbene Hegel sia perfettamente cosciente del rischio a cui porta l'atteggiamento intellettuale, poiché la religione rimane sempre e comunque un affare del cuore e dell'intimità dell'umano, egli riconosce comunque che “anche l'interiore deve esteriorizzarsi, l'intenzione realizzarsi nell'azione, l'immediato sentimento religioso esprimersi in un moto esteriore e la fede, che si sottrae all'oggettività della conoscenza, oggettivarsi in pensieri, concetti e parole”¹⁶⁰. Come non ricordare il Göschel del 1824, che in “Über Goethes Faust” invocava la necessità di porre Dio in “parole e pensieri”, allo stesso modo in cui egli, nei passi degli Aphorismen che abbiamo fin qui presentato, si premura di accostare alla rappresentazione una sua comprensione concettuale.

Göschel riteneva inoltre, come abbiamo visto, che proprio il *Nichtwissen* di Jacobi, e cioè il rifiuto del lato razionale che gli imputava Hegel, avrebbe paradossalmente svalutato la religione e il concetto di Dio, rendendolo una *Schwärmerei* soggettiva. Anche questa dinamica di rovesciamento è tratta dal testo hegeliano:

È proprio per la sua fuga dinnanzi al finito e per la fissità della soggettività che il bello si trasforma in cose in generale, il bosco sacro in legna, le immagini in cose che hanno occhi e non vedono, orecchie e non sentono, e, dato che gli ideali non possono essere configurati in una realtà completamente comprensibile dall'intelletto – come lo sarebbero ceppi e pietre –, divengono finzioni, ed ogni rapporto con essi appare come gioco inessenziale o come dipendenza da oggetti e superstizione¹⁶¹.

¹⁶⁰ *FS*, p.125.

¹⁶¹ *Ivi*, p.126.

Il sapere, dunque, così come il concetto, svolgono un ruolo fondamentale nei confronti della fede e della rappresentazione, ma si tratta non di un sapere scisso e contrapposto al sentimento, come poteva essere quello dell'Illuminismo considerato da Jacobi, bensì di quel sapere costituito dalla ragione dialettica che mira alla *Versöhnung*. È implicita qui l'istanza conciliatrice che in Göschel assumerà le vesti della sua *Akkomodationstheorie*. Questa risoluzione è però frutto della *Glaubenserkenntnis* göscheliana, che all'interno degli Aporismen è preceduta in realtà da una seconda forma del conoscere, in cui la mediazione è più improntata a una forma di razionalismo e quindi di subordinazione delle rappresentazioni ai concetti, invece che l'opposto.

2.3.2 *Das absolutes Wissen*

L'*absolutes Wissen* è la seconda forma gnoseologica che Göschel presenta nel suo studio su fede e sapere. Si tratta, come abbiamo più volte ribadito, della posizione individuabile nel razionalismo hegeliano che riconduce la verità della religione, così come quella della filosofia, a quella conoscenza razionale di Dio che si contrappone ai paradigmi del *Nichtwissen*. Questa sezione costituisce, quindi, un'altra prova del carattere profondamente hegeliano della teologia göscheliana, che si appella qui alla necessità di porre in pensieri e concetti l'oggetto supremo della devozione religiosa, presentato dapprima in forma rappresentativa.

Abbiamo davanti il Göschel criticato dai pietisti, il Göschel che sembra propendere per quella filosofia speculativa che avrebbe messo a repentaglio l'integrità della dottrina canonica. Eppure abbiamo anche visto come questo tipo di smantellamento del Cristianesimo non fosse il fine ultimo del teologo e che quindi la sua componente "razionalista" sia in realtà depotenziata nel momento in cui la critica della traduzione da rappresentazione a concetto diventi troppo violenta. Göschel è più interessato, infatti, alla conciliazione tra fede e sapere che valorizza la rappresentazione, invece che al razionalismo al quale la filosofia di Hegel avrebbe condotto pensatori come Strauss.

Questa sua volontà di leggere "correttamente", e quindi secondo lui cristianamente, la filosofia hegeliana si rispecchia nel fatto che l'*absolutes Wissen*, pur avendo il merito della comprensione concettuale di Dio, rimane una forma fallace, da superare e conciliare

nella *Glaubenserkenntnis*. Il sapere assoluto è responsabile di una sovrapposizione dell'uomo a Dio, della ragione finita a quella infinita, e dunque, in sostanza, di un processo di immanentizzazione che non poteva in alcun modo sposare gli ideali di trascendenza e superiorità del Dio cristiano. In questa seconda sezione, perciò, viene alla luce la contraddizione che abbiamo rilevato fin qui nella vita e nelle opere di Göschel: da una parte c'è il giustificazionismo del dogma alla maniera soprannaturalistica e pietistica e dall'altra l'adesione al metodo razionale hegeliano.

Göschel ci tiene subito a specificare come l'*absolutes Wissen* sia la correzione del *Nichtwissen*, in cui annovera lo stesso Schelling, il quale, secondo la sua opinione, rende "misteriosa" quella *Offenbarung* che avrebbe dovuto svelare Dio al di là di qualsiasi misticismo. La filosofia della natura, infatti, separa la fede dalla ragione e contrappone il soggetto conoscente all'oggetto che non può essere conosciuto¹⁶².

Alla domanda "che cos'è Dio?", invece, Göschel risponde che, se non conosciamo Dio, allora non conosciamo nulla, e che la sua manifestazione è immanente al soggetto che partecipa di questa conoscenza: per essere precisi, soggetto e oggetto vengono a coincidere e il vero, invece di essere semplice sostanza, diventa anche soggetto. Si tratta, come è ovvio, della posizione hegeliana, che viene espressamente citata con riferimenti alla Fenomenologia e all'Enciclopedia, in cui si delinea il punto centrale della traduzione concettuale dell'*absolutes Wissen*: finché Dio rimane "rappresentato" come esterno al soggetto, nel dualismo proprio del *Nichtwissen*, non compare il suo concetto, che è al centro in realtà della rivelazione cristiana.

Il vero, infatti, è il contenuto che nella forma della rappresentazione si presenta come sentimento e *Andacht*, ma soprattutto exteriorità e trascendenza. Di conseguenza la verità, pur essendo già presente, non è espressa attraverso la forma adeguata, non è ancora

¹⁶² Göschel si appella qui alla nota critica hegeliana che individua un'indeterminatezza indistinta all'interno della concezione di assoluto di Schelling, il quale per questo motivo avrebbe sviluppato, senza accorgersene, una forma di *Nichtwissen*, ovvero di misticismo ancora non "rivelato": "Anche nel sapere speculativo di Schelling, che aveva dichiarato guerra a tutte le forme di *Nichtwissen*, rimane ancora un *Nichtwissen*, e in particolare il non-sapere dell'Assoluto, che è l'oggettivo e l'inconoscibile, e il non-sapere della ragione in Dio, che è un residuo indefinibile". *Aph.*, trad. mia, p.48. Per formulare questa opinione, che come nel caso di Jacobi può apparire fin troppo ingenua, Göschel fa riferimento alle seguenti opere di Schelling: "Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen" (1812) e il primo volume dei "Philosophische Schriften" (1809).

compenetrata dal pensiero e dalla filosofia, che introducono al contrario l'immanenza di Dio nel finito e nell'uomo.

Finché Dio, come verità assoluta, appare ancora al soggetto, nella forma della rappresentazione, come un altro da lui, come il suo oggetto, quindi più o meno come un idolo, cioè come un Dio separato dal soggetto, altrettanto a lungo Dio non sarà conosciuto come Lui stesso, perché il concetto di Dio sarà ancora fuori di Dio, questo [Dio], come il rappresentato, al di là, quello [il concetto di Dio] al di qua. È il Cristianesimo a dover essere ringraziato per aver rimosso per primo questa partizione, per cui Dio diventa Dio, risultato che la scienza cristiana deve dichiarare come l'identità del contenuto con la forma, cioè della verità con la conoscenza¹⁶³.

La rivelazione di questa verità, che si concretizza nella mediazione costituita dal Dio-uomo, ovvero nell'unità di finito e infinito, è già contenuta, come si diceva, nella rappresentazione, che dunque condivide il suo oggetto con il concetto. Semplicemente cambia la forma, il rapporto con l'io conoscente, la posizione che quest'ultimo assume nei confronti dell'oggetto, dapprima trascendente e in seguito immanente:

Crediamo di parlare nello spirito di quella filosofia quando diciamo che la verità rappresentata non è cambiata nella sua elevazione a concetto immanente, perché se è predicata come rappresentata e allo stesso tempo come celata, allora il predicato non si riferisce a un cambiamento del suo contenuto o della sua realtà, ma a un cambiamento della sua situazione, cioè del suo rapporto con me, in quanto quest'ultimo da trascendente diventa immanente e il contenuto da immaginato diventa compreso.¹⁶⁴

Göschel è qui indubbiamente hegeliano; anzi sembra addirittura accennare a quella direzione da rappresentazione a concetto che all'interno della circolarità presente nella filosofia della religione di Hegel avevamo attribuito all'interpretazione di Strauss. Tuttavia, ed è così che inizia a manifestarsi l'oscillazione e il ritorno a posizioni più di "destra", Göschel non solo insiste, forse anche più di Hegel, sull'identità di contenuto tra rappresentazione e concetto, che abbiamo visto essere prerogativa della destra hegeliana

¹⁶³ *Ivi*, trad. mia, p.54.

¹⁶⁴ *Ivi*, trad. mia, pp.61-62.

di contro alla sinistra, ma specifica anche che questa conoscenza concettuale che l'uomo ha di Dio non risiede propriamente nella singola soggettività come qualcosa di individuale e "mio": il sapere degli uomini di Dio è in realtà il sapere di Dio di se stesso, non è la "mia" ragione, bensì la ragione universale.

Viene a profilarsi, perciò, quella concezione monistica e monologica di Dio e del concetto che, attraverso la mediazione dell'uomo e della natura, si riconfermano come attori principali del movimento dialettico. Questa è la strada che conduce anche all'affermazione della personalità di Dio portata avanti da Göschel e da altri hegeliani della destra, i quali cercavano di conciliare la dialettica della teologia hegeliana con l'assunto del Dio-soggetto del Cristianesimo. Il fatto che Hegel abbia citato questi passi degli *Aphorismen* all'interno della terza edizione dell'Enciclopedia deve farci riflettere molto sulla sua posizione a riguardo¹⁶⁵.

La natura lusinghiera dell'atteggiamento che quest'ultimo mostrerà nei confronti di Göschel verrà discussa più avanti in merito alla recensione altrettanto positiva che il filosofo svevo scriverà sugli *Jahrbücher*. All'interno di tale recensione viene messo in luce come Göschel critichi l'*absolutes Wissen* proprio in questo punto: nella sua traduzione da rappresentazione a concetto, il razionalismo hegeliano, non correttamente condotto a compimento, rischia di ignorare la primarietà di Dio all'interno del rapporto con l'uomo ed incappa, dunque, in un fraintendimento del concetto di immanenza.

L'identità tra ragione umana e ragione divina, infatti, finisce per divinizzare l'uomo, ponendolo sullo stesso piano di Dio, perché postula un'identità tra sapere ed essere che in realtà dovrebbe appartenere solo alla divinità. Nell'uomo, invece, tale identità si deve intendere come "sapere di Dio = essere *in* Dio", non "essere Dio stesso". Il vero significato dell'immanenza, secondo Göschel, è questa inclusione dell'uomo nell'essere di Dio, ovvero nella monologia dialettica che abbiamo appena citato; non è quell'identità che porta i razionalisti dell'*absolutes Wissen* a postulare una forma di *Selbstvergötterung*¹⁶⁶. Quest'ultima non è altro che un errore che si verifica quando

¹⁶⁵ "Ora il requisito fondamentale per cogliere col pensiero in modo corretto e determinato che cos'è Dio in quanto Spirito è una speculazione profonda e fondamentale. In ciò sono contenute innanzitutto le proposizioni: 'Dio è Dio solo nella misura in cui sa se stesso', 'il saper-si di Dio è la sua autocoscienza nell'uomo ed è il sapere che l'uomo ha di Dio, sapere che procede fino al saper-si dell'uomo in Dio'". *Enc.*, §564, p.911.

¹⁶⁶ Anche Hyppolite, nel suo commento alla Fenomenologia, porrà l'accento su questa ambiguità presente all'interno della filosofia della religione di Hegel, chiedendosi se il rapporto tra Dio e uomo debba essere interpretato come un

l'intelletto astratto cerca di concepire l'idea speculativa, ignorando che la fede possiede già il contenuto della filosofia. Göschel utilizza delle vere e proprie equazioni per spiegare come l'*absolutes Wissen* tragga conclusioni sbagliate:

Pensando con tale negligenza, cioè con tale disattenzione, egli giunge velocemente dal giudizio:

Conoscenza di Dio = Essere di Dio

Alla conclusione:

Quindi conoscere Dio = essere Dio

E quindi al risultato finale:

Se affermo di conoscere Dio, devo pretendere di essere Dio stesso¹⁶⁷.

L'uomo, al contrario, non partecipa di quell'identità come se fosse lui il soggetto dell'essere e del sapere; nel suo caso "conoscere Dio" significa "avere Dio" e dunque, come dicevamo, essere in lui essendo al contempo separati da lui:

Il concetto "avere-Dio" esclude da sé l'essere-Dio, e l'essere-in-Dio include l'essere-di-Dio-in-noi allo stesso tempo. Chi ha Dio non è Dio stesso, ma per essere [*in generale*] deve essere tuttavia condizionato, deve essere in Lui, perché se tu fossi separato da Lui, Egli non sarebbe il tuo Dio¹⁶⁸.

Da questa intera dimostrazione si deduce un dato importante per la nostra indagine su rappresentazione e concetto: sebbene il passaggio all'universo concettuale permetta di comprendere il messaggio della rivelazione in maniera spesso più adeguata, la rappresentazione risulta in realtà più importante perché permette di mantenere salda l'oggettività di Dio davanti al sapere soggettivo dell'uomo. La rappresentazione, ovvero, mostrando l'oggetto come qualcosa al di fuori del soggetto conoscente, fa sì che quest'ultimo non inciampi nell'errore di identificazione auto-divinizzante a cui porta

"misticismo", e quindi come un processo dialettico in cui il soggetto e la personalità attivi sono costituiti da Dio, oppure come un umanesimo, in cui invece è l'uomo ad elevarsi a protagonista dell'opera. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Firenze: La nuova Italia, 1972.

¹⁶⁷ *Aph.*, trad. mia, p.69.

¹⁶⁸ *Ivi*, trad. mia, p.70.

un'eccessiva insistenza sull'orizzonte concettuale, che è appunto la via d'accesso all'identità tra uomo e Dio.

In quanto conoscenza, Dio è in me, - ma con ciò, il suo essere-per-sé sembra messo in pericolo -; così, in quanto rappresentato, è fuori di me, ma, poiché viene comunque ad essere rappresentato a me, è conosciuto, nella misura in cui è rappresentato come colui in cui io sono, - con ciò, la sua oggettività è conservata¹⁶⁹.

Göschel, dunque, nonostante le iniziali conferme dell'utilità del passaggio alla forma della filosofia, predilige un paradigma di dipendenza dell'uomo da Dio e di trascendenza del secondo rispetto al primo, che è rispecchiato dal funzionamento della rappresentazione e quindi dal linguaggio e dal contenuto della scrittura. Anche qui si assiste a un tentativo di giustificazione della religione cristiana e della sfera della rappresentazione "così com'è", che all'interno della nostra oscillazione tra traduzione concettuale e *Akkomodationstheorie* "livellante" fa pesare quest'ultimo lato della bilancia in maniera decisamente più intensa.

Nella seconda parte della sezione, in cui Göschel si chiede "che cos'è l'uomo?", egli loda nuovamente l'*absolutes Wissen* di contro al soggettivismo del *Nichtwissen*: il primo, infatti, per rispondere alla domanda, parte dall'oggettività di Dio, che veniva invece negata dal secondo, e concepisce correttamente tutta una serie di questioni riguardanti la religione cristiana e i suoi dettami, che l'*Andacht* e il *Gefühl* mantenevano invece nell'immediatezza di una fede ingenua, non conciliata con la ragione.

Göschel passa in rassegna, dunque, i temi del male e della caduta dell'uomo, la figura fondamentale della grazia e i rapporti tra il padre e il figlio, dimostrando come l'intelletto sensibile e la fede sentimentalistica, che vivono la scissione con la ragione speculativa, non afferrino la relazione tra libertà e necessità e inorridiscano, perciò, davanti alle risoluzioni dialettiche presenti nella filosofia di Hegel. Il fatto che il male risulti necessario, così come la caduta di Dio e la successiva *Versöhnung*, si scontrano ovviamente con gli ideali cristiani del libero arbitrio e della trascendenza divina:

¹⁶⁹ *Ivi*, trad. mia, p.75.

È qui che siamo ancora una volta spaventati, e più che mai; perché preferiremmo rinunciare ad ogni conoscenza e comprensione piuttosto che rinunciare al nostro sentimento e alla nostra fede nell'eterna differenza tra il bene e il male, o anche solo nella differenza tra Dio e la sua creatura. Preferiamo accettare la riconciliazione senza capirla, piuttosto che capire che Dio stesso debba entrare in comunione con il male, e persino riconoscerlo in se stesso¹⁷⁰.

Anche qui, come nella parte precedente, sembrerebbe che Göschel stia seguendo la linea hegeliana per la quale la critica che il concetto opera nei confronti delle rappresentazioni, contraddittorie nella loro non dialetticità, modifica in un certo senso il contenuto delle scritture. Anche qui, tuttavia, da un'iniziale adesione al razionalismo dell'*absolutes Wissen*, Göschel passa al tentativo di conciliare la lettura speculativa con la rappresentazione "così com'è".

Alla domanda circa la possibilità di pregare ancora davanti alle forme concettuali, che appaiono così diverse dalle rappresentazioni, egli risponde che proprio quei concetti sono in realtà l'interpretazione più fedele e corretta di ciò che è descritto nella Bibbia: il concetto della filosofia non è mai in alcun modo in contraddizione con la rappresentazione della religione. Nelle opere successive, infatti, a dispetto dell'apparente critica alla rappresentazione evidenziata nell'ultimo passo citato, Göschel cercherà di dimostrare come Hegel abbia dato conferma proprio di quelle rappresentazioni "classiche", senza fare violenza cioè al concetto di libero arbitrio, alla vicenda del peccato originale o alla dottrina dell'immortalità dell'anima. In questa maniera il teologo si imbarcherà in un'impresa molto spesso fallimentare, che andrà a scontrarsi con i diversi risultati dell'ermeneutica hegeliana dei suddetti dogmi.

Il motivo, in definitiva, per cui l'*absolutes Wissen* non costituisce l'intendimento più adeguato dei rapporti tra fede e sapere e rappresentazione e concetto è che il razionalismo della traduzione concettuale non è conciliante rispetto al contenuto della dottrina come lo sarà la *Glaubenserkenntnis*. Proprio in prossimità dell'inizio della sezione che riguarda quest'ultima, e quindi in chiusura alla dissertazione sull'*absolutes Wissen*, Göschel esprime un'opinione fortemente esplicita, che costituisce una testimonianza fondamentale dell'istanza di "ritorno" da concetto a rappresentazione da noi indagata. Egli, infatti, dichiara che è la rappresentazione, e in particolare la rappresentazione

¹⁷⁰ *Ivi*, trad. mia, p.91.

vivificata dal concetto, ad essere il grado più elevato, non il pensiero, il quale, infine, deve “tornare” ad incarnarsi nella rappresentazione.

Qui si dice allo stesso tempo che la scienza non deve trascurare la rappresentazione, ma attraverso il concetto deve recuperare la rappresentazione astratta e trascendente come trasfigurata in rappresentazione vivente e immanente. [...] non è il pensiero che è il più elevato, ma la rappresentazione, la forma, solo in quanto essa è da riconoscere come immanente, e non come transitoria, ma come una manifestazione essenziale dell'essenza, identica a essa. Il sapere non è solo sapere, ma altrettanto essere, il concetto altrettanto rappresentazione¹⁷¹.

Sebbene Göschel opererà questa ricostituzione della dottrina e della dogmatica tradizionali con il fine conservatore che abbiamo già ampiamente nominato, poiché la *lebendige Vorstellung* coinciderà infine con la *Vorstellung* che abbiamo definito “classica”, si presenta comunque già qui un accenno alla dialetticità del movimento di ritorno in generale. Göschel, infatti, parla di rappresentazioni compenstrate da concetti, di simboli, dunque, che hanno subito un certo grado di razionalizzazione e sono perciò pronti ad ospitare idee logiche e razionali. Torneremo sulla questione alla fine dell'intera sezione, in cui verranno riassunti gli elementi della sua filosofia più efficaci e quelli che invece risultano manchevoli.

2.3.3 Die Glaubenserkenntnis

Siamo giunti alla sezione conclusiva dell'opera, in cui Göschel descrive finalmente la sua personale posizione in merito a fede e sapere e alla filosofia della religione di Hegel in generale. La *Glaubenserkenntnis* costituisce la soluzione ai problemi appena analizzati all'interno dell'*absolutes Wissen* e, dunque, la risposta all'intera questione dei rapporti tra religione e filosofia. Le argomentazioni qui proposte da Göschel sono particolarmente rilevanti perché delineano una teoria di forma e contenuto ben precisa che andrà a definire una volta per tutte la visione göscheliana del funzionamento di rappresentazione e

¹⁷¹ Ivi, trad. mia, pp.114-115.

concetto. Questi ultimi sono, infatti, trattati al centro della sezione come le forme principali di fede e sapere che partecipano della *Akkomodationstheorie* finora anticipata.

Göschel procede innanzitutto a una ricapitolazione delle due forme gnoseologiche precedenti: il *Nichtwissen* è l'atteggiamento che sbaglia "negativamente" nel momento in cui soggettivizza la conoscenza, rifiutandone l'oggettività, e "positivamente" quando elabora una fede altrettanto soggettiva e immediata; l'*absolutes Wissen*, invece, introduce l'elemento speculativo e fa esperienza della "morte" di tale soggettività poiché concepisce l'oggettività della verità assoluta in una fede mediata, chiarita dal concetto. A questo punto, c'è bisogno però della tanto auspicata conciliazione, perché la filosofia e il linguaggio concettuale non possono rimanere da soli nella specificazione della verità: il sapere senza le fede, infatti, è una forma sterile e vuota, così come lo era quella fede soggettiva del *Nichtwissen* che rifiutava qualsiasi conoscenza oggettiva di Dio.

Secondo Göschel la filosofia speculativa, portata a compimento, raggiunge l'unità con la fede e questa unità si ottiene attraverso un gioco dialettico interno ad entrambe le sfere, che come vedremo le condurrà ad un'identità assoluta. Presi isolatamente, l'*absolutes Wissen* e il *Glauben* presentano delle differenze, o comunque una forma di incomunicabilità: il primo vuole tradurre in concetto il contenuto del secondo, pur mantenendolo invariato; il secondo, tuttavia, gli fa resistenza poiché teme che la forma della filosofia possa modificare il senso di tale contenuto.

Tuttavia, sembra rimanere una differenza che entrambe le parti, anche se in modi diversi, tendono a riconoscere. L'*absolutes Wissen* differisce dalla fede in quanto presuppone quest'ultima come oggettiva, intendendo così superarla e trasfigurarla nella forma senza cambiare il contenuto. La fede, invece, teme una distorsione arbitraria del contenuto da parte della filosofia, e un significato diverso, persino opposto, per le stesse parole e risultati...¹⁷²

Si tratta dopotutto di un timore fondato, considerando che nell'analisi del passaggio da rappresentazione a concetto all'interno della sezione su Hegel abbiamo rilevato come esista la possibilità di individuare, accanto al mantenimento, un cambiamento di contenuto. Göschel, come sappiamo, insiste invece sull'identità di religione e filosofia,

¹⁷² *Ivi*, trad. mia, p.118.

non solo a livello contenutistico, ma anche, infine, a livello formale, probabilmente perché cosciente che alla fine dei conti la forma influenza in un modo o nell'altro ciò che esprime.

Per raggiungere questo risultato, che costituisce il punto focale della nostra analisi degli Aphorismen, egli prepara il terreno mostrando come questa differenza tra fede e sapere si giochi non solo tra le due ma anche separatamente all'interno dell'una e dell'altra: la fede, ovvero, contiene del sapere in se stessa, distinguendosi al contempo, così come il sapere possiede al suo interno un lato di fede da cui si differenzia. In questo medesimo funzionamento dialettico fede e sapere sono identiche, appaiono come lo stesso universo duale, a cui Göschel darà infine il nome di *Glaubenserkenntnis*.

Ma non basta che la fede differisca dal sapere, come da qualcosa di altro, essa sembra anche differire in se stessa, perché nel definirsi più da vicino, riconoscendosi quindi come *Glaubenserkenntnis*, si disintegra in se stessa in fede e sapere, e trova in se stessa l'elemento che teme, e rifugge. Come il sapere ha trovato la fede in se stessa, così ora la fede trova il sapere in se stessa, perché la fede è *Glaubenserkenntnis*¹⁷³.

Questo modo di concepire i rapporti tra fede e sapere conduce alla formulazione della teoria göscheliana di rappresentazione e concetto, che Göschel enuncia definitivamente dopo aver considerato quattro ipotesi di relazione tra forma e contenuto:

La differenza potrebbe essere o nel contenuto, cosicché la fede e il sapere avrebbero un oggetto diverso, una materia diversa, o nella forma, in quanto entrambe, con lo stesso contenuto, potrebbero aderire a una forma diversa, per esempio una più perfetta e una più imperfetta, o in entrambi allo stesso tempo [*nella forma e nel contenuto*], in quanto l'una determina anche l'altro, o infine in quanto una delle due potrebbe essere solo contenuto, l'altra solo forma, di conseguenza una potrebbe essere il contenuto dell'altra, l'altra la forma di questa¹⁷⁴.

Rappresentazione e concetto come forme di fede e sapere possono dunque relazionarsi in: (1) una differenza di contenuto, e quindi di oggetto o materiale trattato; (2) una

¹⁷³ *Ivi*, trad. mia, p.119.

¹⁷⁴ *Ivi*, trad. mia, p.121.

differenza di forma, e quindi essere loro stesse differenti pur condividendo lo stesso contenuto; (3) una differenza di forma e contenuto insieme, poiché le forme diverse influenzano anche i rispettivi contenuti, che risultano dunque altrettanto differenti; (4) una differenza per la quale una risulti solo forma e l'altra solo contenuto, in modo che la prima contenga il contenuto della seconda e la seconda la forma della prima.

L'ultimo caso, che risulta alquanto oscuro da comprendere, viene immediatamente messo da parte, poiché Göschel ritiene che se è vero che troviamo nella fede il contenuto del sapere e nel sapere la forma della fede, è vero anche il contrario e dunque la differenza in realtà non sussiste. Vengono escluse anche le prime due ipotesi, dal momento che, come Göschel fa giustamente notare, anche più chiaramente di Hegel, forma e contenuto si influenzano reciprocamente e quindi le stesse forme non possono avere contenuto diverso (1), così come lo stesso contenuto non può avere forme differenti (2). Rimane come ipotesi da accettare soltanto la terza, che postulava una differenza tanto di forme quanto di contenuti.

È curioso che Göschel propenda per quest'ultima soluzione, considerando che la formula hegeliana originale si basa, come è noto, sulla celebre teoria di identità di contenuto e diversità delle forme (2), a cui Hegel fa continuamente riferimento. Tra l'altro, ammettere una diversità non solo delle forme ma anche del contenuto, può apparentemente rimandare alla visione critica della sinistra hegeliana, secondo la quale il concetto come forma della scienza ha alterato a tal punto il contenuto della religione, espresso attraverso la manchevole forma della rappresentazione, da modificarlo e renderlo, dunque, differente¹⁷⁵. Il fatto che le forme influenzino i contenuti, invece, conduce Göschel a un risultato completamente opposto: il livellamento che abbiamo definito come l'obbiettivo ultimo della sua *Akkommodationstheorie*.

Così come fede e sapere sono differenti non solo tra di loro ma anche all'interno di se stessi isolatamente, nel senso che la fede possiede dentro di sé del sapere da cui allo stesso tempo si distingue e viceversa, anche le forme di rappresentazione e concetto che ad esse vengono attribuite sono contenute e distinte in entrambe allo stesso modo. Ciò significa che, secondo Göschel, la fede oltre alla rappresentazione ha già al suo interno il concetto, e il sapere, oltre al concetto possiede anche la rappresentazione: entrambe sono costruite

¹⁷⁵ Questa è l'opinione che anche Walter Jaeschke e Falk Wagner avevano formulato appellandosi alla sezione della Logica di Hegel, in cui quest'ultimo spiega il funzionamento dell'influenza reciproca tra forma e contenuto.

secondo lo stesso polo duale di forme. La differenza formale, che inizialmente era stata invocata, si “leva” attraverso questa risoluzione apparentemente dialettica:

Le due cognizioni non sono dunque né l’una dopo l’altra né l’una accanto all’altra, ma con-e-nell’-altra, l’una già contenuta nell’altra, e così contenuta che non si può parlare di una subordinazione né nel tempo né nel grado. Senza una radice l’albero appassisce, senza un albero la radice marcisce; nell’albero c’è anche la radice, nella radice c’è già l’albero. Ma anche il paragone è inadeguato, non basta, perché nel mondo dei sensi ciò che non può essere separato nel mondo spirituale è separato spazialmente e temporalmente, e con questo l’ultima differenza sembra confondersi nella forma. Il più o il meno, il più alto o il più basso, non è dunque una differenza nella fede, o nel sapere, con la quale si dà la crescita in questo e in quello. La tua fede cresce con il tuo sapere, come il tuo sapere con la tua fede, come la radice con l’albero, l’albero con la radice¹⁷⁶.

Seguendo l’assunto per cui la forma influenza il contenuto, anche la diversità di contenuti tra fede e sapere verrà levata per rispettare il medesimo funzionamento formale. Göschel puntualizza, tra l’altro, che se i contenuti fossero diversi, allora religione e filosofia non potrebbero dialogare, cosa che invece chiaramente avviene.

Ma se nessuna differenza quantitativa può affermarsi, e piuttosto scompare immediatamente, quando crediamo di eliminarla, potrebbe forse allora darsi una differenza qualitativa, che sarebbe meno tenera qualora nessuna differenza definitiva volesse emergere nella forma, per cui si pone la questione se una tale differenza non sia forse da vedere nell’oggetto, nel contenuto. Ora sembra certo che la verità, come l’Essere universale, sia una sola, perché la verità non può essere diversa da se stessa. Ora, se questa verità fosse il contenuto della fede e del sapere, niente potrebbe essere più certo del fatto che le due cose non potrebbero essere diverse nel contenuto. Se, dunque, la differenza sta nel contenuto, non possono in nessun caso avere entrambi la verità in comune tra loro...¹⁷⁷

Anche il contenuto, dunque, è lo stesso. Se ciò può comunque rispecchiare in maniera più fedele il modello hegeliano, ci troviamo invece perplessi davanti a quell’identità “quantitativa” formale, da cui infine deriva la suddetta identità “qualitativa”

¹⁷⁶ *Ivi*, trad. mia, p.123.

¹⁷⁷ *Ivi*, trad. mia, p.124.

contenutistica: la forma costituita dal polo dialettico rappresentazione-concetto della fede è identica alla forma costituita dal polo dialettico concetto-rappresentazione del sapere. Qualsiasi tipo di distinzione di contenuto, ma anche di forma, rende forme vuote tanto la fede quanto il sapere, che sfociano in questo modo nel *Nichtwissen*:

Ma questo “come” non può essere altro che il “cosa”, perché ormai non si astrae più dal contenuto, in quanto essere. [...] Ma anche qui il sapere e la fede non possono essere distinti, perché ci siamo già convinti di questo, ovvero che ogni sapere mondano, naturale, distinto dalla fede divina, soprannaturale, è nullo. Ma il sapere nullo non è altro che il *Nichtwissen*¹⁷⁸.

Tale identificazione si traduce inevitabilmente in un'equiparazione totale delle sfere di religione e filosofia, che finiscono per appiattirsi l'una sull'altra. Abbiamo riscontrato senza dubbio in Hegel quella dialetticità per la quale le forme “si mischiano” e concetto e rappresentazione, così come filosofia e religione, possiedono elementi gli uni degli altri. Göschel sottolinea questa caratteristica in maniera molto chiara ed esplicita e per questo motivo è possibile parlare, come linea direttiva del suo pensiero, di movimento di “ritorno”, anziché di “superamento”. Questo determinato intendimento della *Versöhnung*, tuttavia, eleva la rappresentazione religiosa a espressione della verità già adeguata in se stessa e le attribuisce una primarietà rispetto al pensiero e alla filosofia, come d'altronde avevamo già riscontrato nel passaggio di chiusura dell'*absolutes Wissen*.

Possiamo ribadire questa posizione göscheliana deducendola da alcune affermazioni contenute nel fitto elenco che chiude la sezione sulla *Glaubenserkenntnis*, in cui Göschel attraverso degli “aforismi” confuta tutte le ipotesi di differenza tra fede e sapere, derivanti secondo lui da un intendimento intellettuale e non speculativo del loro rapporto. Leggiamo, per esempio, che la fede oggettiva è in ultima analisi l'inizio del sapere e non viceversa. Essa è, ovvero, la radice che illumina e fonda tutto il resto del pensiero, il quale a sua volta deve semplicemente portare a compimento ciò che è già contenuto “completamente” all'interno dell'universo religioso:

Ma la fede vera, oggettiva, non inizia con il pensiero; almeno non nasce dal pensiero, come il sapere, perché viene su di noi e ci illumina al di sopra di ogni pensiero e comprensione.

¹⁷⁸ Ivi, trad. mia, p.128.

Perciò la fede è il principio e il fondamento di ogni pensiero; e il sapere, come risultato di un pensiero obbediente, è solo il frutto della fede¹⁷⁹.

Poco più avanti Göschel arriva a decretare che “la fede è il contenuto, la sostanza stessa, la filosofia è la forma!”¹⁸⁰. I punti successivi continuano a insistere sulla completezza della fede come sfera autosufficiente rispetto al concepimento del vero, e quindi come espressione di concordanza tra forma e contenuto identica a quella del concetto. La fede oggettiva, infatti, quella vera, che coincide con l’interpretazione spirituale delle scritture e non con quella ingenua e passiva del *Nichtwissen*, compie lo stesso lavoro del concetto: non è vero, dunque, secondo Göschel, che la filosofia traduce in concetti ciò che la fede percepisce e basta; quest’ultima non è solo sentimento, ma anche “parola”, come a dire che anch’essa sia in grado di rendere il contenuto *begreiflich*.

Così come il sapere fornisce un’identità tra la sua forma, che sappiamo coincidere con il concetto, e il suo contenuto, altrettanto concettuale, anche la fede innesca lo stesso meccanismo, poiché per Göschel l’identità tra forma e contenuto equivale all’immanenza della conoscenza nella verità, cosa che si verifica anche nella fede e non solo nel sapere.

Un'altra differenza si dà in quanto il sapere si eleva all'*absolutes Wissen*, e qui la forma coincide con il contenuto del sapere, il sapere con la verità. Ma la fede è meno assoluta? O la fede è qualcosa di diverso dalla verità stessa? Perché cos'altro si può intendere per identità della forma con il suo contenuto se non l'immanenza della conoscenza nella verità?¹⁸¹

Anche secondo Hegel la fede è immanente alla verità, poiché però costituisce uno stadio iniziale, o meglio “immediato”, del conoscere, che non è ancora adeguato, e quindi non è ancora identico, all’espressione del vero. La conferma che giungerà poi alla fede a partire dal concetto, il suo diventare concreta, è appunto un esito del sapere concettuale, con il quale però essa non è identica¹⁸².

¹⁷⁹ *Ivi*, trad. mia, p.131.

¹⁸⁰ *Ivi*, trad. mia, p.143.

¹⁸¹ *Ivi*, trad. mia, pp.170-171.

¹⁸² Avevamo detto, appunto, con Nadine Mooren, che la fede concreta, che Hegel ritrova nel terzo momento già in parte “filosofico” della comunità, è un forma particolare di sapere, ma non coincide con quella forma massimamente rigorosa costituita dalla filosofia. Quest’ultima, introducendosi nella fede della comunità, che è infatti a metà tra religione e

A fronte di questi discorsi sulla fede vivificata dal sapere, contrapposta a quella ingenua propria della rappresentazione esterna, possiamo infine dare una prima risposta definitiva al quesito 1 della tesi, a cui già avevamo in parte risposto al termine della sezione su Hegel: cosa intendevano Hegel e Göschel con fede concreta? Esiste evidentemente una diversità che sussiste tra la concezione della rappresentazione e della religione di Hegel e quella di Göschel: cosa significa questo in relazione al Cristianesimo razionale hegeliano? Attraverso il confronto tra i due autori, infatti, emerge ormai chiaramente ciò che si suggeriva alla fine del capitolo precedente riguardo alla natura dello specifico intendimento hegeliano della religione cristiana.

La fede “concettualizzata” di Hegel, quella che dovrebbe partecipare dell’identità con il contenuto della filosofia, non è la fede classica della religione cristiana e del suo universo scritturale e non lo è proprio perché diversa dalla *Glaubenserkenntnis* di Göschel, che a tale fede classica invece si rivolgeva. In altre parole, la rappresentazione inverata dal concetto teorizzata da Hegel, in cui si riflette in un certo senso il suo intendimento di fede concreta, costituiva una forma simbolica e metaforica razionalizzata, spogliata, quindi, dalle contraddizioni della lettura teologico-religiosa canonica di tali simboli. L’inveramento della rappresentazione non è, dunque, qualcosa che la fede sviluppa autonomamente in se stessa, né tantomeno un processo di apologia dei dogmi, come sembra avvenire invece nella riflessione di Göschel.

Göschel, che al contrario ha effettivamente cercato di attenersi alla religione così come ci appare, non può far altro, secondo questa impostazione, che fallire nella sua impresa di sovrapposizione di hegelismo e religione cristiana. Egli, infatti, seppure voglia fare una distinzione, alla maniera di Hegel, tra una forma di fede concreta e la tradizionale fede dogmatica, non regge questa differenza “pericolosa” e finisce comunque per identificare la prima con la seconda, la *Glaubenserkenntnis* con la fede delle scritture, per decretare, dunque, quest’ultima come quella sfera religiosa identica al contenuto della filosofia.

Questo tipo di concezione è evidente nelle ultime battute degli Aphorismen. Per dimostrare, per esempio, che l’episodio del peccato originale “così com’è”, e non nella sua rilettura “diversa” operata dalla filosofia hegeliana, costituisce già un fede oggettiva,

filosofia, rende “vera” la fede. È interessante, inoltre, che Göschel accomuni qui i concetti di identità e di immanenza, considerando che nella sezione sull’*absolutes Wissen* aveva denunciato proprio la loro confusione per scongiurare l’identità tra uomo e Dio che il razionalismo concepiva come divinizzazione dell’uomo.

Göschel elimina il celebre dualismo fede per tutti/filosofia per pochi. Negli ultimi punti dell'elenco finale della *Glaubenserkenntnis* si legge, appunto, che religione e filosofia sono in ultima analisi accessibili allo stesso modo:

Se però la fede non si limita alla rappresentazione esterna, e il sapere non si limita a un concetto che esiste, per così dire, al di fuori della rappresentazione, ma piuttosto se il concetto è anche essenziale alla fede, e la rappresentazione viva è essenziale al sapere, insomma, se entrambi hanno intuizione speculativa (*Einsicht*), allora scompare anche la distinzione più estrema, per la quale solo la religione e la fede sono destinate a tutti, mentre la filosofia e la scienza sono destinate solo ad alcuni, solo a singole persone¹⁸³.

Sembra dunque che la religione impartita ai “molti” abbia lo stesso effetto di quel sapere filosofico che sarebbe invece riservato ai “pochi” in grado di seguire il lavoro del concetto, e cioè di intraprendere l'ermeneutica concettuale della famosa traduzione. Questa visione si scontra con la concezione hegeliana, esplicitata alla fine del manoscritto delle lezioni di filosofia della religione, per la quale solo i filosofi, infine, riescono a conoscere la verità nella sua forma adeguata. Ne deriva che, secondo Hegel, la religione e la fede, pur contenendo tale verità, non la esprimono nella stessa maniera della filosofia.

In un altro passo particolarmente rivelatorio Göschel parla poi di due tipi di rappresentazione: uno esteriore e sensibile, che la filosofia deve superare, e uno immanente e vero, che egli identifica invece in quella *Glaubenserkenntnis* suddetta, in cui l'“intuizione speculativa” è inaspettatamente presente tanto quanto nella filosofia.

La differenza, che vuole limitare la fede alla rappresentazione esterna e imporre esclusivamente il concetto reale al sapere, è della stessa sostanza [*delle altre che dileguano come differenze*], poiché l'immanenza, e con essa l'intuizione speculativa, è tanto essenziale alla fede quanto al sapere, così come, viceversa, la filosofia deve sì superare la rappresentazione sensibile esterna, astratta, ma non può mai superare la rappresentazione reale, immanente, come base di tutta la realtà, se non vuole ricadere dal concetto reale in quello astratto¹⁸⁴.

¹⁸³ *Ivi*, trad. mia, p.173.

¹⁸⁴ *Aph.*, trad. mia, p.173.

Bisogna ammettere che in questa connotazione di una *lebendige Vorstellung*, ovvero di una rappresentazione “immanente e vera” che la filosofia contiene dentro di se come base concreta del suo altrimenti astratto concetto, si riconosce anche il grande merito di Göschel di aver individuato la necessità di una ripresa dialettica dell’universo rappresentativo all’interno dell’impianto logico-concettuale della filosofia: nella filosofia göscheliana è dunque in parte presente la dialetticità che avevamo attribuito al movimento da concetto e rappresentazione all’interno della circolarità hegeliana. Per altro Göschel tenta, attraverso quest’utilizzo della *Vorstellung*, di concepire un sistema in cui hanno spazio la sensibilità e il sentimento, in questo caso inquadrato nell’universo della fede, smarcando così il rischio di un’antropologia eccessivamente razionalistica.

2.4 La recensione di Hegel

Nel 1829 Hegel dedica una recensione inaspettatamente positiva agli *Aphorismen*, che appare sugli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Si tratta di una testimonianza di fondamentale importanza per una serie di motivi, che vanno dalla rilevanza storico-filosofica generale alla conferma più in particolare delle tesi qui esposte. Innanzitutto incontriamo finalmente un'opinione, proveniente da un'autorità illustre come quella di Hegel, a proposito del lavoro di Göschel che abbiamo finora trattato: essendo quest'ultimo un pensatore piuttosto dimenticato, è indispensabile ai fini di un'indagine filosofica recuperare bibliografia secondaria, a maggior ragione se l'autore di tale bibliografia costituisce l'origine e l'ispirazione della filosofia considerata, come lo è appunto Hegel per Göschel. Tramite un simile riconoscimento, infatti, Göschel inizia a presentarsi come uno dei protagonisti della destra hegeliana, acquisendo, dunque, un certo livello di notorietà.

La recensione del 1829 fornisce, inoltre, una chiave di lettura dello stesso sistema hegeliano, poiché sottintende una concezione ben determinata: Hegel, ponendo l'accento sull'importanza della particolarizzazione dell'universale e, più in sostanza, sulla rappresentazione dei concetti logici, cerca di scongiurare quel panlogismo astratto di cui veniva accusato già all'epoca¹⁸⁵. Egli, dunque, rifiuta le forme di idealismo basate unicamente sui concetti, mostrando come questi ultimi debbano sempre concretizzarsi nell'esperienza. Questa posizione si riscontra nel riconoscimento che Hegel offre dell'operazione di recupero e rivalutazione della rappresentazione, che caratterizza, come abbiamo osservato, l'opera di Göschel.

L'altro motivo per cui la recensione risulta determinante è, infatti, che all'interno di essa ritroviamo conferma del contributo göscheliano alla tesi del passaggio da concetto a rappresentazione che costituisce una delle due direzioni indagate dalla nostra ricerca. Hegel arriva a parlare addirittura di un doppio movimento, che dall'una conduce all'altro e viceversa. La recensione è, in definitiva, la testimonianza più esplicita della

¹⁸⁵ Un esempio che risale a quegli anni sono l'interpretazione di Krug e quella di Bachmann, che si scagliano contro la sintesi tra ideale e reale di Hegel. Vedremo come la salvaguardia dell'identità tra essere e pensiero sarà al centro anche del progetto di Göschel, che, per supportare la sua *Akkomodationstheorie*, dovrà mantenere inviolata quell'impalcatura hegeliana che permetteva di parlare di conciliazione in primo luogo. In ciò è rintracciabile una profonda concordanza tra Göschel e il suo maestro.

caratterizzazione che qui abbiamo dato all'aspetto "ricorsivo" della filosofia della religione di Hegel e soprattutto ai risvolti di tale aspetto nella filosofia di Göschel.

Ad aumentare l'interesse concorrono i toni dello scritto: Hegel, come avevamo già accennato, stila un resoconto degli Aphorismen particolarmente lusinghiero, nonostante alcune istanze göscheliane siano senza dubbio in contrasto con la sua critica della rappresentazione. Anche la lettera che egli scriverà a Göschel nel 1830, in risposta ai ringraziamenti per la sua recensione, conterrà parole di approvazione entusiastica per la persona e le idee del teologo sassone: Hegel è addirittura "pieno di sentita esaltazione" nei confronti di Göschel¹⁸⁶. Tale esaltazione non risulta così curiosa se consideriamo ciò che abbiamo sopra ricordato, ovvero il tentativo di Hegel di salvaguardare l'orizzonte rappresentativo nella traduzione concettuale e dunque la sua volontà di mantenere un movimento di ritorno, oltre che di superamento, nella dialettica che coinvolge rappresentazione e concetto. È innegabile, inoltre, che anche in Hegel ci sia l'intento preponderante di conciliare fede e sapere e religione e filosofia nella sintesi caratteristica del suo idealismo.

Abbiamo visto, tuttavia, come esista una differenza nelle interpretazioni di questa conciliazione e per questo motivo, appare in parte condivisibile la tesi di Michelet, che sostiene che la famosa recensione di Hegel sia portatrice di un velato scetticismo. Michelet sembra implicare che l'entusiasmo di Hegel nella sua recensione agli Aphorismen di Göschel sia dovuto più alla soddisfazione per il primo riconoscimento pubblico del suo proprio lavoro che all'effettivo accordo con il contenuto¹⁸⁷. Come vedremo, infatti, a Hegel sfuggirà un commento lievemente critico nei confronti dell'insistenza di Göschel sulla rappresentazione, che viene privilegiata rispetto al concetto. Hegel lascia intendere implicitamente, dunque, come il passaggio critico dalla prima al secondo sia depotenziato, ma ancora di più come il suo intento di partire dalla filosofia per leggere la religione attraverso lenti razionali sia stato rovesciato nell'apologia dei dogmi che Göschel pone al centro della sua filosofia della religione.

¹⁸⁶ *Briefe von und an Hegel*, trad. mia, op. cit., pp.355-358.

¹⁸⁷ "La recensione di Hegel è frutto della prima gioia per un primo riconoscimento pubblico. Tuttavia, egli non può sopprimere un sommesso rimprovero quando Göschel impone addirittura alla filosofia di aderire ancora più risolutamente alla Parola di Dio, e confessa egli stesso [*GöscheI*] di rinfrancarsi nella rappresentazione invece che nel concetto". K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol.2, trad. mia, Berlin: Duncker und Humblot, 1838, p.628.

Come si diceva, infatti, mentre Hegel subordina religione a filosofia, Göschel compie l'operazione contraria.

A dispetto delle interpretazioni del pensiero dell'epoca, Hegel si professa sin da subito in accordo con l'iniziativa di dimostrare come religione e filosofia condividano lo stesso contenuto. Il lavoro di Göschel, infatti, risponde tanto al razionalismo illuministico quanto al razionalismo teologico, che separano alla stessa maniera, seppur con intendimenti differenti, il sapere e la fede. Entrambi, secondo i due autori, utilizzano l'intelletto e le categorie finite per descrivere qualcosa che riguarda in realtà l'infinito e che pertanto può essere esposto soltanto dalla ragione e dalla logica dialettica. Da qui deriva inevitabilmente anche l'accordo con la critica al *Nichtwissen*, che come abbiamo visto ricalca il rifiuto dell'atteggiamento jacobiano nei confronti della conoscenza di Dio, che Hegel aveva già sviluppato nel 1802.

La parte più interessante è però contenuta nella sezione in cui Hegel commenta l'*absolutes Wissen*. Dopo aver condiviso, sempre in linea con il tentativo göscheliano di dimostrare agli avversari come la filosofia speculativa sia la vera chiave di lettura del Cristianesimo, tutta la reinterpretazione delle scritture, compresa la precisazione dei rapporti tra immanenza e identità che Göschel aveva presentato riguardo all'immanenza di Dio nell'uomo, Hegel si pronuncia espressamente nei confronti della rappresentazione e del suo ruolo all'interno della dialettica tra universale e particolare. Ciò significa egli presenta ufficialmente la rappresentazione come la forma principale della filosofia di Göschel, il quale parte, come abbiamo ribadito più volte, dalla "parola di Dio" e non dal concetto, come avviene invece in Hegel. Si delinea, dunque, anche l'implicito motivo di discordanza che Michelet aveva già individuato, ma che Hegel apparentemente ancora non sottolinea.

Egli ammette, confermando la nostra lettura di Göschel come filosofo della rappresentazione, che "secondo questa stessa filosofia, non è il pensiero la cosa suprema, bensì la rappresentazione, la forma, solo che essa deve essere riconosciuta come immanente, come apparenza dell'essenza identica con l'essenza"¹⁸⁸. La filosofia di Göschel, dunque, porrebbe al livello più alto la forma rappresentativa, che, in maniera del tutto opposta alla concezione hegeliana di una forma inadeguata all'oggetto veicolato, si

¹⁸⁸ *RecG*, p.44.

presenta curiosamente come identica al proprio contenuto. Avevamo osservato, dopotutto, come Göschel, nel suo livellamento di rappresentazione e concetto, avesse in ultima istanza mirato all'elevazione della prima, da mantenere "così com'è" perché concepita come completa e perfettamente trasparente.

Hegel è inizialmente colpito da questo trattamento riservato alla rappresentazione, perché egli fa valere in questa sede il punto fondamentale su cui si impernia il nostro studio, ovvero la biunivocità circolare dei rapporti tra rappresentazione e concetto. Vale la pena riportare l'intera citazione per mostrare come lo stesso Hegel sottolinei l'importanza del movimento di ritorno che la scienza concettuale, per ottenere concretezza, deve operare verso le rappresentazioni da cui prende mosca:

L'autore, quindi, ha toccato un interessante punto di vista, il passare in generale dalla rappresentazione al concetto e dal concetto alla rappresentazione, un passare di qua e di là, che si trova nella meditazione scientifica e da cui si esige qui che sia espresso dappertutto, anche nella rappresentazione scientifica. Come dice Omero di alcune costellazioni che hanno il nome di divinità immortali e altre di uomini mortali, così il linguaggio della rappresentazione è qualcosa di diverso da quello del concetto, e l'uomo riconosce la Cosa non soltanto, in primo luogo, dal nome della rappresentazione, ma, in questo nome, egli, come vivente, è innanzitutto a casa propria; e così la scienza deve non solo registrare in quegli spazi astratti che sono, di certo, più astratti di quelli in cui risiedono quelle divinità immortali – non della verità ma della fantasia – le loro figurazioni, ma deve anche dimostrare e specificare la loro incarnazione, e, in verità, di ognuna immediatamente per se stessa, cioè l'esistenza, che esse ricevono nello spirito effettivo,- che è appunto la rappresentazione¹⁸⁹.

Questa visione riflette non solo la corretta versione del panlogismo che Hegel intende sostenere con la sua filosofia, portatrice di una concretizzazione dei concetti universali nell'esperienza sensibile particolare, ma conferma anche l'importanza di quella necessaria exteriorizzazione delle idee filosofiche, che le rappresentazioni della religione, ma anche dell'arte, forniscono con le loro immagini e i loro simboli. Si tratta di quella funzione esemplificatrice, legata alla teoria del *Beispiel* contenuta nelle lezioni di filosofia della religione, che abbiamo analizzato nella sezione dedicata a Hegel a proposito del

¹⁸⁹ *Ibidem*.

ruolo metaforico di arte e religione. Nella recensione del 1829 viene stabilita, in sostanza, la linea direttiva che dal concetto torna alla rappresentazione, garantendo il corretto andamento della mediazione scientifica, di cui Göschel appare riconosciuto teorizzatore.

Allo stesso tempo, tuttavia, l'insistenza sull'orizzonte rappresentativo ha portato Göschel ad ignorare quasi completamente il movimento opposto che, attraverso quel profondo lavoro di critica e rielaborazione già noto a Hegel, da rappresentazione conduce a concetto. Essendo assente tale rielaborazione, è ovvio che anche la ripresa della rappresentazione, appunto non rielaborata fino in fondo dall'intervento della filosofia, si presenterà come una riproposizione invariata della dottrina cristiana classica invece che come una sua riformulazione. A questo proposito Hegel lascia intendere quella velata critica a cui facevamo riferimento, suggerendo che sarebbe meglio partire dal concetto invece che dalla rappresentazione. È il primo, infatti, ad avere la *Herrschaft* della verità e non la seconda, la quale, se non passata al vaglio critico della ragione filosofica, appare, a causa della sua molteplicità e contingenza, come una forma difettosa.

Il recensore potrebbe, almeno per giustificare l'incompletezza, sotto questo aspetto, dei suoi lavori filosofici, ricordare in proposito che proprio il principio, che cita anche l'autore, si presta, in special modo, a connettersi, in una maniera ben salda, al concetto della rappresentazione, ottenuta, spesso, attraverso una dura lotta, e al suo processo di sviluppo, così come esso risuona nel puro pensiero, e a restare dentro il suo solco per acquisire una maggiore sicurezza di questo sviluppo e tenere con fermezza lontano le dispersioni che la molteplicità della rappresentazione e la forma dell'accidentalità porta con sé nel nesso della sua determinazione. Questa molteplicità espone molto da vicino al pericolo di cadere nell'indolenza per poter attendere al rigore del metodo del pensiero. La maggior saldezza conseguita nel movimento del concetto permetterà di essere più tranquilli rispetto alla seduzione della rappresentazione e di lasciarla fare più liberamente sotto il dominio del concetto; così come la sicurezza, che è data nella fede in Dio, consente, già in via preliminare, di non inquietarsi di fronte al concetto, e di aprirsi ad esso, senza timore delle conseguenze che trarrà, e senza preoccuparsi della sua consequenzialità – la quale, data per presupposta la fede, non ha bisogno di dar prova di essere libera¹⁹⁰.

¹⁹⁰ *Ivi*, pp.54-55.

Che Göschel non percepisca questa riformulazione di contenuto è evidente dal fatto che il giudizio positivo che Hegel esprime nella recensione a proposito della lettura göscheliana dei miracoli e delle rappresentazioni del Cristianesimo andrà a cozzare con la netta differenza che si profilerà più avanti, quando Göschel cambierà i suoi intendimenti del peccato originale e dell'immortalità dell'anima: all'interno della recensione, Hegel difende l'interpretazione del male, del libero arbitrio e della salvezza, che Göschel contrappone negli Aphorismen all'intendimento ortodosso che ne dà la teologia moderna, munita appunto di quegli strumenti "intellettuali" non ancora dialettici. Hegel, tuttavia, non avrebbe probabilmente condiviso la pedissequa osservanza della loro versione "dogmatica" proposta nelle opere successive. Nello sforzo di seguire la sua ripresa apologetica della rappresentazione "così com'è", Göschel piegherà l'interpretazione dialettica ai fini di un'*adaequatio* acritica alla dottrina: il peccato originale, come vedremo, si discosterà dalla controversa rilettura che Hegel ne offre con i suoi concetti di male necessario e ingenuità immediata, e anche l'opinione göscheliana sull'immortalità dell'anima suonerà come una forma di rigida adesione a quell'universo rappresentativo contraddittorio tipico della sfera della religione.

2.5 Sviluppi dell'*Akkomodationstheorie* nelle opere degli anni '30

Il progetto di *Versöhnung* che abbiamo individuato alla base della *Akkomodationstheorie* di Göschel continua ad essere protagonista della produzione del teologo anche dopo la morte di Hegel. Tale progetto, pur rimanendo sempre legato al discorso su fede/rappresentazione e sapere/concetto, si estende, nelle opere degli anni '30, a una serie di altre questioni tipicamente hegeliane. Da una parte Göschel aprirà il discorso all'orizzonte più generale dell'identità tra essere e pensiero, che in un certo senso fa da sfondo a tutte le altre coppie di opposizioni che lo hegelismo si propone di risolvere, dall'altra egli si concentrerà più in particolare sulla conciliazione tra idea e storia, e quindi sulla riunificazione del piano speculativo della logica hegeliana con il piano della realtà che quella logica avrebbe dovuto esaurientemente estrinsecare.

L'insistenza sulla storia e sulla possibilità di dedurre la sua veridicità tramite la filosofia speculativa risulta, come è stato già accennato, di fondamentale importanza ai fini della ricostruzione del punto di vista filosofico-religioso di Göschel e, in particolare, del suo confronto con Strauss. L'identità di rappresentazione e concetto, che procede da quella di fede e sapere e ancora più generalmente da quella di essere e pensiero, non può far altro che portare con sé quella tra fatto storico narrato dalla scrittura e concetto logico che a tale evento si riferisce. Ancora una volta, dunque, si tratta di spingere l'*Akkomodationstheorie* tra orizzonte religioso e orizzonte filosofico non solo verso una conciliazione dei due universi, rivolti l'uno alla conferma dell'altro, ma anche verso una loro uguaglianza.

Tale forma di identificazione si riflette innanzitutto nella giustificazione filosofica dei dogmi e dei miracoli, che come vedremo nelle pagine successive, vengono giudicati veri e realmente accaduti, e in secondo luogo nella cristologia, che costituisce il terreno di scontro principale con Strauss e occuperà per questo motivo l'intero quarto capitolo della tesi. Come è emerso dal resto dell'analisi che abbiamo fornito dell'*Akkomodationstheorie* di Göschel, il livellamento tra i due poli della dialettica che quest'ultimo tenta costantemente di tenere in piedi risulta criticabile per una serie di motivi profondi. D'altra parte, però, nelle opere che andremo qui ad analizzare, si profila quell'operazione di recupero che ricalca la direzione da concetto a rappresentazione, propria della nostra lettura di Hegel, che Göschel individua lucidamente proprio in virtù della sua attenzione per la conciliazione e per la salvaguardia della forma rappresentativa.

Cominciando dalla più generale delle conciliazioni osserviamo in poche battute come Göschel, in “Der Monismus des Gedankens” (1832), abbia difeso fino all’ultimo l’identità di essere e pensiero che costituisce il cuore dell’idealismo hegeliano. Seppure, infatti, egli possa essere accusato di non aver valorizzato la differenza critica che esiste nei vari rapporti identitari postulati da Hegel, è allo stesso tempo indubbio che l’istanza conciliatrice del suo pensiero fosse rivolta a un tentativo importante, quello di tenere insieme, nella maniera più tenace, i lati della realtà coinvolti in quei rapporti.

Göschel, dunque, avrebbe cercato di rimanere il più possibile fedele all’insegnamento principale del maestro, che si riassume nella deduzione della natura logica del reale e viceversa della natura reale della logica. Un simile tentativo non è un’impresa da poco, considerando che il periodo in cui Göschel scrive, quello immediatamente successivo alla morte di Hegel, è già caratterizzato da una generale sfiducia nei confronti dell’identità tra essere e pensiero che denotava la “onto-teo-logica” hegeliana: la critica a questo assunto fondamentale dell’idealismo proviene non solo dai soliti nomi, ma anche da alcuni hegeliani stessi, che iniziano ad organizzarsi in quella che diventerà la sinistra hegeliana¹⁹¹. Göschel può essere considerato, dunque, come era già stato puntualizzato, uno degli ultimi coraggiosi baluardi della “vecchia leva”.

Nell’opera del 1832 “Der Monismus des Gedankens”, egli si scontra proprio con uno di questi “disertori”, ovvero Weisse¹⁹², il quale sarebbe stato promotore di ciò che Göschel definisce dualismo o materialismo, ovvero quella spaccatura tra spirito e natura che si riflette nella separazione tra pensiero e essere.

Questo nemico atavico di tutta la filosofia è il dualismo, che si basa sull’opposizione tra essere e pensiero o tra contenuto e forma, e dichiara questa opposizione come originale e reale, o ancora di più eleva l’antagonismo tra natura e spirito all’antagonismo tra essere e

¹⁹¹ Erdmann ricorda giustamente che in un primo momento la scuola hegeliana è compatta nel contrastare le accuse di Bachmann o Schubert, ma che dopo pochissimo la fiamma sarebbe divampata anche all’interno della scuola stessa. J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol.2, Berlin: Hertz, 1866.

¹⁹² Christian Hermann Weisse fu un teologo inizialmente vicino alla scuola hegeliana, che mutò poi orientamento sviluppando una forma di teismo speculativo sotto l’influenza di Schelling. Göschel si riferisce nella sua critica a un’opera che Weisse pubblicò nel 1829 con il titolo “Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft”. In questo scritto, criticando l’identità tra logica e natura, Weisse si discosta ufficialmente da Hegel.

pensiero, ed è per questo che conserva un residuo di materialismo in tutti i suoi stati, anche in mezzo allo spiritualismo¹⁹³.

Weisse rappresenta sostanzialmente quella posizione, individuabile anche in una possibile critica contemporanea al sistema hegeliano, che giudica impraticabile la strada del panlogismo, rintracciando un'inesauribile differenza tra la logica e la realtà. Secondo Weisse, infatti, Hegel avrebbe frainteso tale differenza sussumendo la libertà del reale nella necessità della logica. La materia, in realtà, libera dalle catene logiche dell'idea, starebbe davanti a quest'ultima come qualcosa che rimane "altro", e seppure esse siano in relazione, la sostanza e la realtà non giungono mai a completa identità con il soggetto e la ragione.

La materia è così un qualcosa di sconosciuto, che non si dissolve nella forma logica, ma piuttosto viene ad essa, non come una "caduta" dall'idea, non come una cosa inferiore o non vera in relazione ad essa, ma come una cosa superiore che, come la natura in generale, rimane indifferente alla legge del pensiero; ciò significa che il pensiero non può farle nulla¹⁹⁴. [...] Ciò che viene effettivamente attaccato e negato è il fatto che la sostanza stessa sia soggetto, e che altrettanto il soggetto sia sostanza, o che tutto il razionale e solo il razionale, cioè il logico, sia reale, e tutto il reale sia razionale. D'altra parte, viene positivamente affermato che il reale è ancora più che logico, ancora più che razionale, che la sostanza, a parte la sua forma logica, con la quale entra in relazione con il soggetto, ha ancora qualcosa di speciale per sé, per la quale afferma la sua libertà dalla predestinazione logica, e si riserva il libero svolgimento nell'infinito e nell'inconoscibile¹⁹⁵.

Si tratta di critiche pesanti alla visione hegeliana, che viene minata nel suo fondamento più intimo. Göschel dovrà, dunque, imbarcarsi in una dimostrazione accurata del funzionamento della Scienza della logica, ripercorrendo i luoghi hegeliani della dialettica tra universale e particolare, idea e natura, ragione e realtà, che notoriamente scongiurano e risolvono la visione dualistica di una differenza escludente tra essere e pensiero. Non è rilevante in questa sede riportare i passi in cui viene chiarita l'estrinsecazione dell'idea nell'altro da sé costituito dalla natura, ma risulta interessante sottolineare come anche il

¹⁹³ *MG*, trad. mia, p.7.

¹⁹⁴ *Ivi*, trad. mia, pp.12-13.

¹⁹⁵ *Ivi*, trad. mia, p.23.

punto di vista logico della conciliazione tra essere e pensiero venga riportato a quello filosofico-religioso della conciliazione tra fede e sapere, che ci ha riguardato più da vicino.

Dimostrare che essere e pensiero sono in un rapporto di identità dialettica significa, infatti, non solo che Dio esiste¹⁹⁶, ma anche che lo sguardo dell'essere e del finito, ovvero la fede, è una forma immediata dello sguardo del pensiero e dell'infinito, ovvero il sapere. Così come l'essere è l'immediatezza del pensiero e in virtù di quest'ultimo coincide con esso, allo stesso modo la fede è l'essere immediato del sapere, che la media fino a portarla ad identità con se stesso.

Anche qui si profila quell'atteggiamento di Göschel, che abbiamo identificato nella traduzione concettuale, per il quale la fede non può rimanere immediata, ma deve lasciare che il sapere la adiuvi nello sviluppo del suo contenuto. Tuttavia tale contenuto è già presente al suo interno e non necessita in realtà di alcuna rielaborazione: non si verifica un "incremento ontologico" di significato nel passaggio al concetto, non irrompe una diversità o una critica nell'orizzonte del sapere. Ancora una volta, Göschel non contempla un superamento all'interno della dialettica, ma solo un livellamento.

Allo stesso modo, la fede, *fides implicita*, come esperienza interiore, è l'essere immediato della conoscenza, e quindi la verità immediata che riguarda tutto l'essere umano, che, come inizio presso cui l'uomo non può rimanere, costituisce il punto di partenza nello sviluppo verso l'ulteriore illuminazione e santificazione, e da sé, solo da sé, sviluppa l'intero contenuto, che è più che il primo germe e tuttavia scaturisce dall'ultimo¹⁹⁷.

Siamo dunque passati dal discorso su essere e pensiero a quello più centrale di fede e sapere, da noi inquadrato nel rapporto tra rappresentazione e concetto che Göschel intende in senso "conservatore". Nelle opere risalenti a questo periodo ci sono un altro paio di accenni all'istanza di conciliazione che costituisce il fulcro dell'*Akkomodationstheorie* della filosofia della religione di Göschel. Prima di passare alla

¹⁹⁶ L'individualità assoluta che emerge al termine della logica, secondo Göschel, non fa solo riferimento al concetto processuale di Idea che Hegel identifica, infine, servendosi di ambigui connotati teologici, con l'Assoluto del suo sistema, ma indica più strettamente ciò che al termine della filosofia dello spirito emergerà come personalità di Dio.

¹⁹⁷ *MG*, trad. mia, p.43.

questione di idea e storia, dunque, nominiamo qualche altro luogo in cui Göschel insiste sull'identità di fede e sapere e delle loro rispettive forme di rappresentazione e concetto.

Nell'altra opera del 1832, "Hegel und seine Zeit", Göschel compie un'operazione davvero interessante, che riunisce gli elementi che stiamo analizzando in questa tesi di traduzione concettuale, natura simbolico-immaginifica della rappresentazione e rapporti tra fronte religioso e fronte filosofico. Egli, trattando di cultura hegel-goethiana in generale, con il solito fine di difenderla e conciliarla con il Cristianesimo, inserisce qua e là nel discorso commenti significativi a proposito delle immagini fabbricate dall'uomo:

È vero che sono immagini quelle in cui ci perdiamo, sono rappresentazioni umane che si connettono al soprasensibile: ma sono per questo fallaci? Siamo in grado di cogliere la verità anche in queste immagini e nei confini della rappresentazione umana, giacché l'ironia consacra le immagini, perché non solo essa conosce la verità nelle immagini, ma le "leva" (*aufhebt*) per cercare la verità al di fuori delle immagini, come l'antropomorfismo, che ha la verità sia nelle sembianze della forma umana che al di fuori di essa¹⁹⁸.

Cos'è questa ironia che "consacra" le immagini, rintracciando la verità che esse contengono? Non sarà forse quello sguardo concettuale della filosofia che è in grado di "levare" le immagini, ovvero di criticarle nei loro limiti espressivi, per portare alla luce il nucleo veritativo che esse condividono, al di là di quei limiti, con il concetto? A partire da questo "levamento", da questa critica, è possibile poi "tornare indietro" per recuperare l'immagine come esempio del vero, e solo allora si potrà parlare di identità di contenuto tra il piano dell'immagine e quello del concetto, solo allora l'immagine smette di essere, appunto, "fallace".

Göschel sta qui andando nella direzione del movimento dinamico di critica e riqualificazione tra rappresentazione e concetto, che lega la funzione di *Beispiel* simbolico all'universo rappresentativo. La connotazione della *Vorstellung*, che egli fornisce qui, come un qualcosa che, determinando, genera allo stesso tempo una lacerazione tra il contenuto determinato e la forma che determina (come vuole appunto il simbolo), si accosta al rilevamento di una negazione critica interna alla rappresentazione, che la porta oltre questa lacerazione provocata dalla sua veste simbolica, in una

¹⁹⁸ HsZ, trad. mia, p.IX.

condizione che ristabilisce un legame tra la forma e il contenuto, quella condizione per la quale il simbolo può diventare esempio del concetto.

Di fatto, però, è già proprio della negatività stessa di non rimanere ferma, ma di andare oltre. In ogni rappresentazione vera e vivente, quindi, non c'è solo la negazione che lacera, determina, limita, separa, ma anche l'ulteriore negazione che va oltre il limite e lo nega, per cui il legame saldo [*tra forma e contenuto*] viene ristabilito, e l'ironia giunge alla sua più alta verità, che si fonda in questa negazione progressiva¹⁹⁹.

È ancora più interessante che subito dopo Göschel introduca la questione dell'arte, individuando nella poesia la capacità fondamentale e necessaria di manifestare un contenuto attraverso una forma che gli dia concretezza: “Ma se è così, allora ci deve essere anche un momento nell'arte [*la poesia*] in cui l'al di là astratto è abolito, e la soddisfazione è data nella rappresentazione stessa, perché questa non è separata da ciò che sta sopra”²⁰⁰.

Prima che la rappresentazione poetica possa esercitare la funzione di esempio, tuttavia, la sua forma sensibile e concreta dovrà essere “levata” per lasciar emergere il contenuto nella sua verità completa, ovvero, aggiungiamo noi, nella sua natura concettuale: “Questo [*il fatto che la soddisfazione possa essere data nella rappresentazione*] non nega, ma piuttosto prova, che ogni stadio della poesia trova la forma adeguata al suo contenuto, che essa ha fatto comunque abbastanza quando esprime il contenuto che è suo, ma in quanto il contenuto stesso si sviluppa sempre di più, anche la forma deve cambiare”²⁰¹.

Nella sezione dedicata a Hegel avevamo dimostrato come l'arte condividesse con la religione lo strumento del simbolo e della metafora, sottolineando in particolare come proprio la poesia avesse già lasciato il regno dell'intuizione per approdare a quello della rappresentazione. La poesia si trova, infatti, al termine dello sviluppo delle forme artistiche, poco prima del “cominciamento” della religione, in quella regione dai confini

¹⁹⁹ *Ivi*, trad. mia, pp.43-44.

²⁰⁰ *Ibidem*. Anche nei “Beweisen” Göschel richiamerà questo importante meccanismo di mediazione fornito dalla poesia e dalle sue rappresentazioni sensibili, che al contrario della filosofia garantiscono concretezza ai pensieri: “Mentre la filosofia deve lottare con l'opposizione tra l'interno e l'esterno, o tra l'anima e il corpo, per riconoscerne la necessità e chiarirne l'unità, è la poesia che esprime i pensieri in rappresentazioni e in immagini, e viceversa riflette le rappresentazioni in sentimenti, per rendere giustizia all'esterno e all'interno”. *BUmS*, trad. mia, p.74.

²⁰¹ *HsZ*, trad. mia, p.44.

sfumati che ospita l'ultimo stadio di un universo che sta per rovesciarsi nell'universo successivo.

Come abbiamo visto, Hegel sembra essere chiaro nello specificare che arte e religione “si mischiano” nella creazione poetica, che essendo la forma d'arte meno “intuitiva” di tutte, poiché già immersa nel linguaggio, è già in una certa misura rappresentazione. In virtù di una simile comunanza, e considerando che anche secondo Göschel i simboli rappresentativi forniti dalla poesia non sono in un certo senso abbastanza, se non corretti, poiché la loro forma così com'è risulta inadeguata all'espressione del vero, si potrebbe presumere che anche le rappresentazioni della religione, prima di essere ricomprese come esempi delle idee logiche, necessiterebbero di un superamento critico. Göschel stesso, in un'opera che esamineremo più avanti, ammette, ancora una volta, che l'espressione sensibile fornita dalle rappresentazioni, senza la dovuta “interpretazione” (traduzione concettuale), costituisce un problema:

La difficoltà sta nella sensibilità (*Sinnlichkeit*), nell'esteriorità o materialità, dalla quale non riusciamo a separarci²⁰². [...] Il reale ha sempre e solo un'immagine puramente esterna nella rappresentazione, mentre la sua verità consiste nel fatto che non può essere rappresentato sensibilmente, ma deve essere interpretato. Per questo è discutibile perseguire immagini e metafore così sensibili fino al dettaglio²⁰³.

Anche nel caso della religione, dunque, bisognerebbe criticare la forma, altrettanto sensibile, seguendo la direzione dalla rappresentazione al concetto e la strada della diversità di contenuto tra i due. Solo in seguito poi verrebbe recuperata tale veste simbolica, andando dal concetto alla rappresentazione e rilevando l'identità di contenuto tra il primo e la versione “inverata/criticata” della seconda, come d'altronde Göschel sembra fare quando restituisce meriti alla poesia. Non è questa, tuttavia, la soluzione per cui egli opta nel caso della religione cristiana, la cui differenza dall'arte e dal resto delle religioni determinate è molto più marcata rispetto che in Hegel²⁰⁴. La rappresentazione

²⁰² *BUmS*, trad. mia, p.70.

²⁰³ *Ivi*, trad. mia, p.261.

²⁰⁴ Abbiamo visto, infatti, come sia sicuramente vero che la nascita della comunità avvicini il Cristianesimo al pensiero più di quanto l'arte o le religioni precedenti (compreso il cattolicesimo) riuscissero a garantire. Abbiamo visto, inoltre, come la religione cristiana contenga rappresentazioni non sempre così sensibili e figurative come lo erano le allegorie o

religiosa del Cristianesimo, infatti, è anche qui, come nei casi precedenti, mantenuta invariata nella sua forma, la quale si serve senza dubbio della spiegazione concettuale ma non viene alterata dalla sua costituzione originale.

Così, mentre la rappresentazione poetica subisce una rielaborazione formale²⁰⁵, che porta secondo la nostra lettura a un primo momento di diversità di contenuto e in seguito a un secondo momento di identità, a cui corrispondono, dunque, anche in Göschel, le rispettive operazioni di traduzione e riqualificazione delle immagini, la rappresentazione dei dogmi e delle narrazioni della dottrina cristiana viene invece “perseguita fino al dettaglio”. Göschel dirà nel 1832, ricalcando i risultati degli *Aphorismen*, che la rappresentazione non deve essere “alterata”, ma riconosciuta nella sua verità; la fede deve essere “accettata con il suo contenuto”²⁰⁶; esse devono, in definitiva, essere lasciate così come la scrittura ce le rivela.

Questa conclusione è raggiunta in virtù di un particolare intendimento dei rapporti tra forma e contenuto²⁰⁷, rintracciabile, con i diversi esiti che abbiamo osservato, anche nella *Scienza della Logica* di Hegel: poiché l’uno influenza l’altra e viceversa, e filosofia e religione hanno lo stesso contenuto, anche quest’ultima (compresa, come abbiamo visto, la poesia religiosa), parlando dell’oggetto supremo (Dio/il concetto), non può che parlarne nella maniera suprema, e quindi in una maniera equiparabile a quella concettuale. Si tratta del terzo dei possibili intendimenti del rapporto tra forma e contenuto degli *Aphorismen*, quello che aveva portato infine alla sintesi della fede/rappresentazione con

i miti rintracciabili nelle altre religioni e nelle creazioni artistiche. Eppure, anche nel caso delle “rappresentazioni concettuali” della comunità, Hegel invoca la necessità di una critica e di un superamento.

²⁰⁵ Eccetto, apparentemente, la poesia religiosa, nella quale, poiché essa ha come oggetto Dio, osserviamo già la coincidenza tra forma e contenuto che secondo Göschel caratterizza la religione: “Perciò, solo nell’oggetto più elevato la forma si completa e raggiunge l’unità con il contenuto, perché se la forma è luce e il suo oggetto Dio, allora Dio è nella luce, cioè luce nella luce, la luce scaturisce dall’oggetto stesso e non rimane nulla di oscuro. La forma sarebbe impotente contro il suo oggetto solo nella misura in cui non appartenesse all’oggetto stesso, ma venisse ad esso dall’esterno”. *HsZ*, trad. mia, p.47.

²⁰⁶ *Ivi*, trad. mia, p.15.

²⁰⁷ “La forma, dunque, è contenuta nel contenuto, e quindi inerente ad esso; è, di conseguenza, essenziale al contenuto, perché emerge da esso, cosicché quest’ultimo non è senza di essa [...] Se forma e contenuto si appartengono e sono inseparabili l’uno dall’altro, allora è già espressa l’identità, che si mostra come immanenza, poiché il contenuto è nella forma, che qui è la cosa predominante”. *Ivi*, trad. mia, p.132.

il sapere/concetto, per la quale entrambi si erano rivelati uguali in quanto poli duali già contenenti l'altro in sé²⁰⁸.

Certamente, questa reciproca influenza di forma e contenuto potrebbe al contrario portare a una differenza contenutistica tra religione e filosofia, poiché la forma rappresentativa, influenzando l'oggetto di cui è espressione, potrebbe alterare quest'ultimo secondo i difetti che Hegel le aveva attribuito, riportando dunque un contenuto che apparirebbe diverso da quello riportato dalla forma adeguata del concetto. Su questa pista prosegue, infatti, l'interpretazione della sinistra hegeliana, che come sappiamo arriverà a postulare una forma di inconciliabilità tra religione e filosofia.

Nello scontro tra queste differenti visioni concorre un'altra importante dicotomia tra quelle che Göschel si propone di conciliare: se la rappresentazione religiosa è infatti salvaguardata in tutti i suoi aspetti, anche e soprattutto la fatticità storica degli individui e degli eventi narrati dalle scritture ricevono conferma dalla filosofia speculativa. Viene evocata così quell'identità di storia e idea, realtà e ragione, che fa parte del grande progetto di sintesi di Hegel.

La questione della corrispondenza tra l'impianto logico della filosofia hegeliana e la storia biblica è uno dei grandi motivi di scontro, come dicevamo, tra Göschel e Strauss, che offrono due soluzioni completamente antitetiche: laddove quest'ultimo nega la possibilità di una deduzione della veridicità storica a partire dalla filosofia, Göschel sceglie anche questa volta la strada della conciliazione.

²⁰⁸ Nella nostra lettura abbiamo definito questa sintesi un "livellamento" poiché, come è stato già dimostrato, nella *Glaubenserkenntnis* viene a mancare la critica che avrebbe dovuto superare il punto di vista della religione in quello della filosofia, mostrando le loro differenze peculiari. Göschel continua, a distanza di anni dalla stesura degli "Aphorismen", a sostenere che è inutile che il *Glauben* tema che il *Wissen* possa modificare il suo contenuto e che viceversa il *Wissen* consideri il *Glauben* una forma manchevole. In "Erstes und Letztes", leggiamo che "fede e filosofia sono una cosa sola" e la loro unica differenza sta nella disposizione dell'uomo di tendere talvolta più a l'una talvolta più all'altra. Inoltre, anche in quest'opera, proprio in virtù di quel meccanismo per cui il contenuto dà origine e si riversa nella forma e poiché la rappresentazione della religione espone la personalità di Dio, che Göschel giudica il contenuto "vero" anche della filosofia, la forma sensibile rappresentativa, esattamente come la forma della filosofia, è vera quanto il contenuto che esprime: "La manifestazione sensibile, la rappresentazione sensibile, non si basa su una verità generale, ma sulla verità dello spirito, che è la personalità, non su un'idea soggettiva che procede dai singoli soggetti, ma per essa l'idea è oggettiva, perché procede dal soggetto assoluto. Per questo motivo, la manifestazione sensibile di questa verità è essa stesso questa verità nella sua pienezza e in un modo che è perfettamente adatto al suo scopo e al suo concetto". *EL*, trad. mia. p.91.

La questione della critica storica era già stata in parte affrontata nella sezione su Hegel e verrà completata più avanti in quella su Strauss. Qui riporteremo alcuni ulteriori accenni, che ci aiuteranno a presentare meglio la cristologia di Göschel e soprattutto a specificare ancor più la metodologia ermeneutica che consiste nella sua *Akkomodationstheorie* di rappresentazione e concetto. Anche in questo caso, infatti, assistiamo a una sovrapposizione: mentre la storia, incarnandosi nei fatti e nelle persone che sono al centro della religione cristiana, pertiene all'orizzonte della rappresentazione, l'idea si riferisce ovviamente a quel concetto che tali fatti, secondo la visione "conservatrice" di Göschel, non può che convalidare. Ciò significa, in definitiva, che Göschel ritiene possibile dedurre dalla filosofia speculativa la realtà storica dei fatti narrati dalle scritture.

Egli, nella sua critica alle forme di teologia che non concettualizzano l'evento della rivelazione, mantenendolo un fatto storico isolato e remoto, si mostra inizialmente incline a una traduzione concettuale:

D'altra parte, si ha un materialismo che nega la continuità generale della ragione, se la rivelazione divina è considerata solo come un fatto storico isolato, e la rappresentazione della sua immediatezza rimane essa stessa sospesa nell'immediatezza, se la rivelazione o lo svelamento (*apocalypsis*) rimangono immobili davanti e sopra il soggetto, come l'olio sopra l'acqua, senza passare alla manifestazione (*phanerosis*), alla comunicazione e mediazione, quando l'epifania disdegna l'illuminazione²⁰⁹.

Tuttavia, il teologo sassone ritorna poi, come abbiamo osservato nel corso di tutta l'indagine, ad insistere sull'identità più che sulla differenza, sfociando nella sua personale visione equiparante di religione e filosofia:

La storia e il contenuto della storia sono quindi non solo la base della fede, ma anche il fondamento essenziale della teologia; anche la scienza speculativa non può astrarre da questo fondamento. Il punto ulteriore, tuttavia, è che la fede e la teologia tanto poco quanto la filosofia possono fermarsi al fatto storico e all'apologia storica: ciò che si stabilisce è

²⁰⁹ HsZ, trad. mia, p.115.

che la storia, secondo la sua verità, passa nella coscienza dello spirito, e questo di nuovo da se stesso testimonia la verità della storia²¹⁰.

Göschel descrive tale *adaequatio* dello spirito alla storicità affermando anche che la filosofia non deve essere unilateralmente né solo critica né solo apologetica, ma diventare filosofia della storia, la quale è immanente alla storia e dunque, sempre secondo il suo ragionamento, identica ad essa. Solo così la prova dell'apologetica, che mira a confermare i fatti storici, verrà elevata a verità²¹¹.

Questo movimento di andata e ritorno tra storia e “coscienza dello spirito”, che risultava a prima vista calzante rispetto ai rapporti tra rappresentazione e concetto che abbiamo sviluppato in questa tesi, conduce, dunque, a una riconferma dell'apologetica sopracitata, e quindi dell'evento storico isolato, che la critica avrebbe dovuto estendere invece a una verità eterna, di natura più concettuale. In questa maniera Göschel inizia a incappare in una serie di problematiche di interpretazione, che gli deriveranno in ultima analisi dalla volontà di forzare la filosofia speculativa in un'impresa che evidentemente non le compete. Tale complicazione è particolarmente evidente nell'apologia göscheliana del peccato originale e dell'immortalità dell'anima, argomenti che affronteremo nel capitolo seguente, ma anche nella connotazione del dogma della trinità, della giustificazione e del Dio-uomo.

Non a caso Göschel specifica nelle prime pagine dei *Beiträge*, l'opera dedicata alla critica della cristologia straussiana, che egli intende scongiurare le accuse di *Unchristlichkeit* rivolte alla filosofia hegeliana, in parte a causa di Strauss stesso, per dimostrare come essa non faccia in generale violenza al contenuto della religione e non neghi, più in particolare, il “Cristianesimo storico e dogmatico”:

Ci sono due cose principali di cui la filosofia e la scuola di Hegel sono accusate per dimostrare il loro accordo fondamentale e coerente con la cristologia di Strauss, cioè:

- I. Che intende qualcosa di diverso per Trinità, giustificazione, peccato originale, Dio-uomo, e si adatta semplicemente alla terminologia dei dogmi cristiani;

²¹⁰ *EL*, trad. mia, p.93.

²¹¹ *BGM*, p.48. Più avanti Göschel dirà che la storia è la filosofia oggettiva e la filosofia la storia soggettiva: l'unità di entrambe si ha nella filosofia della storia. *Ivi*, p.191. E ancora: “Il pensiero non solo sviluppa la possibilità e la necessità della verità, ma anche la sua realtà: diventa così filosofia della storia”. *Ivi*, trad. mia, p.186.

- II. Che sostituisce una fantasia a priori al cristianesimo storico e dogmatico, e trova nella storia e nella dogmatica, nella dottrina della Scrittura e della Chiesa, solo analogie allegoriche ai prodotti dell'intelletto umano o ai riflessi esterni dei pensieri soggettivi²¹².

Göschel si propone, dunque, di dimostrare esattamente il contrario: che la trinità, la giustificazione, il peccato originale e il Dio-uomo, intesi secondo la sua maniera di leggere Hegel, sono salvaguardati nella loro natura storica, scritturale e, quindi, rappresentativa. Anche ai miracoli viene attribuita realtà storica: chi crede nella realtà (*Wirklichkeit*) dello Spirito, infatti, deve credere anche che siano realmente (*wirklich*) accadute, e che non siano semplicemente espressioni metaforiche, quelle azioni che danno conferma della sua natura soprannaturale. La filosofia speculativa, come avevamo già evidenziato nella ricostruzione del “Cäcilius und Octavius” conduce, secondo Göschel, a un inevitabile fede nel soprannaturalismo²¹³.

Abbiamo già in parte decretato il fallimento di Göschel nella dimostrazione di simili risultati, e lo rileveremo anche nell'analisi successiva del *Sündenfall* e della *Unsterblichkeitlehre*. Aggiungiamo qui, per concludere, facendo sempre riferimento ai *Beiträge*, un altro commento fondamentale che illumina la posizione di Göschel in merito a storia e idea.

Proprio per questo, il pensiero del soggetto non poteva staccare o scartare dall'idea stessa la forma oggettiva e storica che lo sviluppo concreto dell'idea fondamentale aveva effettivamente ricevuto nel tempo, così come si stacca il guscio dal nocciolo, o si mette da parte la spugna strizzata, o l'immagine dal suo originale, o il mito dalla sua verità ideale: piuttosto, esso stesso ha dovuto riconoscere l'inseparabilità del contenuto, come pensiero oggettivante e realizzante, dalla sua forma storica, e nella forma filosofica solo la riproduzione per il soggetto. L'idea ha dunque il suo sviluppo oggettivo e la sua vita reale nella storia, dalla quale può essere separata tanto poco quanto l'idea di un essere umano dalla sua vita ed esistenza²¹⁴.

²¹² *Ivi*, trad. mia, pp.2-3.

²¹³ “Göschel nei suoi Aforismi, precedentemente citati, mostra ai soprannaturalisti che si attengono alle scritture, che se davvero comprendono il contenuto di queste ultime, allora devono passare alla teologia speculativa nel senso hegeliano”. J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, trad. mia, op. cit., p.648.

²¹⁴ *BGM*, trad. mia, p.199.

Con queste parole, simili a quelle di Octavius, Göschel stabilisce definitivamente la sua visione della conciliazione tra realtà storica e sviluppo dell'idea: così come la rappresentazione della religione presenta un aspetto formale che inevitabilmente partecipa del contenuto che veicola, poiché le due cose si influenzano vicendevolmente, anche la storia, che al piano della rappresentazione viene ricondotta, fa parte sia della forma sia del contenuto dell'idea. Ciò significa anche, però, che così come rappresentazione e concetto erano stati infine "livellati", anche tra la storia e l'idea, la critica che avrebbe dovuto spogliare la seconda degli elementi difettosi della prima nelle rappresentazioni religiose sopracitate (i miracoli, il peccato originale, il Dio-Uomo, ecc...), è depotenziata in un'apologia.

Al termine del suo discorso sulla compenetrazione di storia e idea, per l'appunto, Göschel accusa il razionalismo straussiano di sostituire la critica alla conciliazione che esiste tra realtà e ragione, e quindi anche tra rappresentazione e concetto e religione e filosofia. La filosofia speculativa, invece, riuscirebbe a tenere in piedi tale identità, proteggendo il contenuto e la forma della fede senza modificarne i connotati²¹⁵.

Come certamente ogni dualità, ogni dualismo si basa su un'unità, la precede e la segue, così certamente la differenza tra fede e pensiero è secondaria: l'unità di entrambi è superiore alla differenza. La storia è il pensiero dell'umanità, che la filosofia prima riproduce microcosmicamente nel singolo essere umano e poi persegue in ciò che è accaduto. La filosofia diventa sempre storia, la storia diventa filosofia, il corpo si riproduce nella sua anima e l'anima nel suo corpo²¹⁶.

²¹⁵ "La filosofia [speculativa] non solo conserva il contenuto della fede, ma deve anche giustificare la sua forma a partire dall'identità del finito e dell'infinito. [...] Bisogna solo aggiungere che il razionalismo contraddice non solo il contenuto della filosofia speculativa, che dichiara ipocrita, ma anche la sua forma, perché non può penetrarla". *Ivi*, trad. mia, p.185.

²¹⁶ *Ivi*, trad. mia, p.187. Göschel inanella qui le varie conciliazioni che abbiamo trattato: fede e sapere, storia e pensiero, e quindi religione e filosofia, che si riflettono anche, come vedremo, in corpo e anima.

2.6 Due esempi di metodo: il *Sündenfall* e la *Unsterblichkeitlehre*

La trattazione che Göschel fornisce di questi due argomenti fondamentali ci permette di osservare in esempi concreti lo svolgimento del suo metodo interpretativo. Laddove Hegel e la sua filosofia speculativa, nell'ermeneutica della religione, si discostavano tanto dal razionalismo e dalla sua critica storica quanto dal soprannaturalismo e dalla sua accettazione acritica delle rappresentazioni, Göschel, pur avendo, come abbiamo rilevato, incamerato delle istanze di traduzione concettuale, indirizza infine la conciliazione di religione e filosofia, e soprattutto di storia e idea, verso un'apologia dei dogmi e dei miracoli di stampo soprannaturalista. In questa maniera, egli acuisce, come farà in misure più o meno diverse tutta la destra hegeliana²¹⁷, le problematiche della *Versöhnung* hegeliana, già presenti latentemente nel sistema di Hegel²¹⁸.

La decisione di indagare queste dinamiche all'interno del dogma del peccato originale e di quello escatologico deriva dal fatto che mentre il primo costituisce un ottimo terreno di confronto con Hegel, il quale a sua volta, come abbiamo accennato, ne presenta una sua personale interpretazione, il secondo è invece estremamente rilevante per ragioni storico-filosofiche: l'immortalità dell'anima è infatti il primo argomento intorno al quale le scuole hegeliane si sono scontrate dopo la morte del maestro.

Riassumendo brevemente il risultato della traduzione concettuale di Genesi 3 che Hegel ci fornisce, ricordiamo che la ragione speculativa che egli utilizza nella lettura di tale rappresentazione porta a un rovesciamento di significato, che ci permette di parlare di una diversità di contenuti tra l'intendimento religioso e quello filosofico: mentre la dottrina insegna che il peccato commesso è un atto condannabile e condannato, che sarebbe potuto e dovuto non accadere, Hegel insiste sulla necessità della trasgressione, considerandola

²¹⁷ Anche Marheineke, Hinrichs e Gabler cercheranno di conciliare la storia biblica con la filosofia di Hegel. Rosenkranz è, invece, più cauto, motivo per il quale Strauss lo ascriverà alla fazione del "centro", ma è comunque d'accordo con Göschel sulla necessità di provare la natura storica del Cristo.

²¹⁸ "Eppure l'impresa della sintesi della destra hegeliana rimane problematica in sé. Non si trovò una soluzione pacifica al rapporto tra idea e storia; le vecchie difficoltà, che già si trovavano nella filosofia della religione hegeliana, aumentarono solamente nelle condizioni intensificate della discussione post-hegeliana. Sempre di più, l'unità della teologia speculativa e della storia dovette assumere il carattere di mera asserzione". P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, trad. mia, op. cit., p.201.

un momento fondativo dello sviluppo della coscienza umana. Egli riscrive sostanzialmente i rapporti tra bene e male, che la religione ci presentava in maniera decisamente differente. Allo stesso tempo, però, in virtù del fatto che la rappresentazione, dopo essere stata “corretta” dallo sguardo concettuale, può tornare a svolgere la sua funzione esplicativa ed esemplificatrice, condividendo con la filosofia (per davvero questa volta) il suo contenuto, Hegel definisce la narrazione veterotestamentaria “mito eterno dell’uomo”, un profondo dipinto della verità.

L’operazione di Göschel risulta, al contrario, molto più macchinosa e in ultima analisi alternativa a quella di Hegel. Il teologo sassone vuole far valere, come abbiamo visto, l’interpretazione speculativa del maestro, ma allo stesso tempo evitare che quest’ultima contraddica la versione tradizionale del *Sündenfall*: egli si trova anche qui stretto tra due fuochi e, nel tentativo di estinguerli, sviluppa soluzioni esageratamente contorte. Il risultato è quello di una riconferma, per quanto camuffata da perfezionamento, della posizione soprannaturalista: non solo l’episodio è storicamente accaduto, ma non era neanche strettamente necessario, in poche parole, che il divieto divino venisse trasgredito.

Mentre negli *Aphorismen* Göschel si mostra più elastico nei confronti dell’interpretazione hegeliana²¹⁹, come possiamo anche dedurre dall’entusiasmo che Hegel gli riserva nella recensione, nelle opere successive, egli cambia registro e insiste sull’arbitrarietà del peccato e sulla sua storicità. Nei *Beiträge* Göschel afferma che la filosofia della storia, come l’abbiamo descritta nel capitolo precedente, deve presentare il peccato originale e la vicenda che lo coinvolge come un fatto storico:

Questo compito è della massima importanza non solo per la riconciliazione della coscienza che si è scontrata con la dottrina della Scrittura, ma anche per la comprensione del significato della filosofia, perché qui si deve dimostrare se la filosofia può davvero riconoscere solo ciò che è necessario, secondo le leggi del pensiero, e se deve quindi o

²¹⁹ Al termine dell’opera Göschel ammette, infatti, la possibilità di interpretare il peccato come momento necessario dello sviluppo, seppure attribuisca questa visione esclusivamente al punto di vista di Dio, che conosce l’interezza del “disegno”. Egli aggiunge anche, tuttavia, che sarebbe sbagliato per questo motivo “giustificare” il peccato nell’uomo e, poco più avanti, che la filosofia speculativa si deve guardare da un erroneo concepimento del bene e del male: “Se il peccato è visto da un lato come una caduta e dall’altro come un elemento di sviluppo, non si può trascurare che il primo appartiene all’uomo, la cui colpa non deve essere scusata o giustificata, mentre il secondo appartiene a Dio, al quale il peccato, secondo la Scrittura, deve servire come mezzo di sviluppo. La Scrittura insegna anche che Dio ha previsto la caduta e ha preparato la salvezza dall’eternità”. *Aph*, trad. mia, p.194.

astrarre dalla conoscenza speculativa del peccato o considerare il peccato contro la dottrina della Scrittura come un atto di sviluppo necessario o deve non solo ammettere in esso un momento che è arbitrario e accidentale, ma deve anche riconoscerlo. La questione è se l'accidentale, che non deve essere, e non dovrebbe essere, e potrebbe essere altrimenti, poiché non corrisponde allo sviluppo inevitabile del concetto con cui la filosofia ha a che fare, appartiene esclusivamente alla coscienza immediata e all'esperienza storica, o raggiunge anche la coscienza filosofica²²⁰.

Göschel sta qui preparando il terreno per stabilire che la filosofia mantiene nel suo contenuto quell'accidentalità storica che, come rappresentazione, sembrava semplicemente rivestirlo, e di conseguenza che l'arbitrarietà del peccato, così come narrata dalla scrittura, invece di essere tradotta in una necessità di sviluppo che cozza con l'insegnamento cristiano, può e deve essere mantenuta tale.

Göschel rifiuta, dunque, l'impostazione hegeliana per la quale la caduta dell'uomo costituisce un momento necessario e inaggirabile nel raggiungimento della sua libertà, ma per continuare comunque ad orbitare intorno al ragionamento speculativo, egli cerca di conservare la suddetta dialettica, sostituendo il concetto di male necessario con un dubbio concetto di possibilità: in realtà l'arbitrio che commette il peccato, il momento negativo del male, non sarebbe un momento necessario della libertà concreta, ma solo la possibilità immanente ad essa, che viene sin da subito "tolta" e quindi non realizzata:

Formalmente, l'errore di questa conclusione è evidente nel fatto che si passa dalla necessità dell'arbitrio alla libertà e improvvisamente anche dalla necessità dell'esercizio di questo arbitrio all'esercizio della libertà. [...] Quest'ultimo [*il concetto*] afferma molto correttamente che l'arbitrio del soggetto - il poter essere anche altro da sé - è una parte essenziale del concetto di libertà: ma non determina la posizione essenziale di questo momento rispetto al concetto reale di libertà, nel quale è mantenuto e levato (*aufgehoben*) come momento. La verità speculativa è che l'arbitrio è immanente al concetto di libertà come sua negazione, o, in altre parole, che l'arbitrio, come possibilità di essere altrimenti, appartiene quindi alla realtà della libertà solo come possibilità, alla realizzazione positiva della libertà solo come negazione. Per ripetere in parole povere lo stesso, appartiene alla libertà dell'uomo il fatto che sia positivamente buono, cioè in Dio, ma che potrebbe anche

²²⁰ BGM, trad. mia, p.17.

- negativamente - essere altrimenti, e tuttavia non è altrimenti di quello che merita, perché questa possibilità appartiene alla libertà solo come possibilità, solo come negazione²²¹.

Göschel concluderà così che, essendo l'arbitrio solo la possibilità, necessaria ma non realizzata, del concetto di libertà, il peccato, che invece realizza l'arbitrio, non solo non è necessario ma contraddice il concetto di libertà stesso:

- 1) L'arbitrio è necessario ed essenziale al concetto di libertà umana e al suo sviluppo solo come possibilità, solo come negazione.
- 2) Ma la caduta dell'uomo è l'atto con cui l'arbitrio viene dislocato dalla sua posizione concettuale rispetto alla libertà, con cui la possibilità viene realizzata, con cui la negazione viene elevata a validità positiva.
- 3) Di conseguenza, la caduta nel peccato non solo non è necessaria per lo sviluppo della libertà umana, ma è talmente contraria ad essa che attraverso il peccato la libertà viene anche distrutta e perversa nel suo concetto²²².

Anche dal punto di vista dell'emancipazione del soggetto, una versione più "fenomenologica", nel senso hegeliano, della questione, Göschel inferisce che, come l'arbitrio distrugge la libertà, anche l'astrazione da Dio, compiuta dalla coscienza nella sua decisione arbitraria di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, distrugge la coscienza stessa: "allo stesso modo, l'astrazione da Dio, in cui si vede la peccaminosità della caduta, non porta all'avanzamento ma alla distruzione completa della coscienza, così come l'atto di arbitrio non promuove la libertà ma la trasforma in servitù"²²³.

Più avanti Göschel dirà che il serpente è bugiardo²²⁴; Hegel, invece, nel suo riconoscimento dell'atto volitivo dell'uomo come momento necessario alla sua libertà, gli aveva attribuito saggezza. In "Erstes und Letztes" egli concluderà, infine, che l'auto-sviluppo dell'uomo può avvenire anche senza caduta:

²²¹ *Ivi*, trad. mia, pp.18-19.

²²² *Ibidem*, trad. mia.

²²³ *Ivi*, trad. mia, p.22.

²²⁴ "Senza libertà non c'è peccato! Questa è la verità. Senza peccato non c'è libertà! Questa è la bugia del serpente, e quindi del *πρῶτον ψεῦδος*. Come il peccato diventa possibile attraverso la libertà, così la libertà diventa irreali attraverso il peccato". *Ivi*, trad. mia, p.221.

In questa posizione sta il sommo pericolo per l'uomo, cioè la possibilità della caduta, ma non la necessità, perché l'autosviluppo è possibile anche senza caduta. Poiché la caduta, secondo la sua stessa relazione con il concetto di libertà, è solo possibile, cioè può avere solo un significato negativo, può avere un significato per la libertà solo come negazione, solo come ciò che non esiste, ne consegue che non può realizzarsi, e se tuttavia cerca di realizzarsi contro il suo concetto, si trasforma nel suo contrario²²⁵.

Rileviamo in questo tipo di atteggiamento quel rifiuto della carica critica e negativa della dialettica che allontana Göschel dalla filosofia della religione hegeliana, ma anche dal funzionamento della sua logica in generale: l'*Aufhebung*, infatti, è sempre e solo letto come un processo di mantenimento²²⁶.

Così, attraverso una serie di forzature, come quella della possibilità non necessaria del momento negativo, la lettura concettuale della rappresentazione del peccato originale coincide con la rappresentazione riportata dalla scrittura. Di nuovo, possiamo prendere in considerazione l'ipotesi che l'interpretazione di Göschel sia valida da un punto di vista esegetico e filosofico-religioso in generale, ma dobbiamo ammettere che essa, pur tentando di far tornare i conti, non rispecchia quella di Hegel.

Anche il fatto che Göschel consideri l'evento della caduta come un fatto storico, che è effettivamente accaduto nella realtà dello spirito finito, tradisce un'ulteriore diversità: egli se la prende con coloro che giudicano il *Sündenfall* un mito da cui ricavare un significato concettuale, ma sembra dimenticare che, come abbiamo visto, mito è proprio la definizione che ne dà Hegel. Secondo Göschel non sono miti, ovviamente, neanche le vicissitudini, sempre narrate storicamente dalle scritture, che coinvolgono la *Erlosüng* rappresentata da Gesù: alla storicità del peccato originale è legata, dunque, quella della passione, della resurrezione e dell'ascensione, che si riflettono nell'apologia dei dogmi dell'immortalità dell'anima, della resurrezione della carne e dell'escatologia in generale.

La questione dell'immortalità dell'anima viene strettamente connessa da Göschel a quella del dualismo corpo/anima, che costituisce un'altra di quelle dicotomie conciliate

²²⁵ *EL*, trad. mia, pp.82-83.

²²⁶ Göschel dirà che nell'unità del concetto di Dio ci deve essere una semplice evoluzione, e non una rivoluzione! La distinzione all'interno di tale concetto, dunque, non deve essere critica, deve solo levare l'immediatezza iniziale per riconfermarla in maniera mediata.

dalla sua teoria dell'accomodazione. Göschel, infatti, sovrappone corpo e anima rispettivamente a essere e pensiero, rappresentazione e concetto e quindi, in un certo senso, a quei piani di realtà e ragione che abbiamo visto unificati nella sua concezione della filosofia della storia. Allo stesso modo, la *Unsterblichkeitlehre* göscheliana coinvolgerà la dinamica dell'escatologia hegeliana, che prevede la risoluzione dello sdoppiamento tra "aldiquà" e "aldilà", dalla cui interpretazione eccessivamente immanentistica e panteistica Göschel si dovrà difendere.

Dal momento che abbiamo già osservato ampiamente il funzionamento e gli esiti di questo meccanismo, possiamo subito anticiparne le conclusioni: nel suo tentativo di portare avanti una conciliazione dialettica, ma acritica nei confronti della dottrina cristiana, Göschel si troverà a metà tra escatologia hegelianamente intesa ed escatologia scritturale e cercherà, fallendo, di applicare l'una all'altra. La sua iniziale concordanza con l'interpretazione speculativa, che si esplica in un immanentismo dell'anima nel corpo e dell'aldilà nel presente, così come si esplicava in una rappresentazione innervata da ragionamento concettuale (la *lebendige Vorstellung* degli Aphorismen), non viene condotta, per così dire, fino in fondo, ovvero fino a quel modello "panteistico" che in questo caso è decisamente individuabile nelle premesse hegeliane²²⁷, e finisce per ridare conferma alla rappresentazione più propriamente cristiana di un aldilà trascendente, in cui l'anima sopravvive insieme a una forma celeste del corpo resuscitato.

La differenza sostanziale tra queste dicotomie corpo/anima e presente/aldilà e quelle che abbiamo finora osservato di rappresentazione/concetto, fede/sapere, storia/idea è che mentre la differenza che emerge nella conciliazione di queste ultime viene soppressa,

²²⁷ Hegel non vuole di certo esaurire l'infinito dello spirito e del pensiero nella finitezza degli individui e del mondo, motivo per cui l'accusa di panteismo rivoltagli è scongiurabile o per lo meno ampiamente discutibile. Senza dubbio, tuttavia, egli predilige un immanentismo che va a negare la totale alterità e trascendenza dell'infinito, conducendo a un definitivo rifiuto delle aspettative soteriologiche ed escatologiche del Cristianesimo. Questa sua risoluzione dell'escatologia cristiana è particolarmente evidente nella *Fenomenologia*, in cui Hegel, come abbiamo già richiamato, critica la collocazione spazio-temporale della rappresentazione religiosa, sia nel caso dell'uomo-Dio, isolato in un passato remoto, sia nel caso del regno dei cieli, proiettato in un futuro altrettanto imperscrutabile. In questo senso sembra più fedele all'interpretazione del maestro la strada imboccata da Strauss e dal Feuerbach dei "Pensieri sulla morte e l'immortalità", che portando a compimento la conciliazione dialettica tra corpo e anima, aldiqua e aldilà, negano l'esistenza di una fantomatica regione trascendente, in cui dovrebbero rinascere corpi reali in una maniera altrettanto misteriosa. Così facendo essi restituiscono valore all'uomo e al mondo, trasformandoli da semplici esseri finiti "in attesa", in individui spirituali già qui e ora nel loro corpo organico.

poiché Göschel sente la necessità che il concetto lasci così com'è la rappresentazione (e che il sapere e l'idea non modificino la fede e la storia, ma le giustifichino semplicemente nella loro costituzione corrente), la differenza che emerge nella conciliazione delle prime è congeniale a tale opera apologetica. Ciò avviene perché il tanto citato meccanismo di livellamento è in realtà all'opera tra l'escatologia hegeliana, che Göschel cerca di rivendicare, e la visione dogmatica e quindi sempre e comunque tra il concetto di Hegel e la rappresentazione cristiana: è quest'ultima, infatti, a pretendere lo sdoppiamento tra corpo e anima e mondo e regno dei cieli; tale sdoppiamento è la determinazione che deve essere lasciata "così com'è".

Göschel intende mediare tra immanentismo e trascendenza, mostrando come corpo e anima e presente e al di là si comportino allo stesso modo della rappresentazione e del concetto degli Aphorismen, ovvero presentandosi come poli duali identici, l'uno contenente l'altro²²⁸, ma infine, nonostante la sua oscura interpretazione della resurrezione della carne, rivolta a un mantenimento nell'aldilà della realtà corporea e terrena, anche qui verrà condotta a compimento un'apologia delle rappresentazioni dogmatiche: queste ultime risiedono appunto nella divaricazione tra corpo e anima, i quali appartengono alle due regioni separate rispettivamente di mondo e cielo.

Possiamo affermare, seguendo la nostra interpretazione della metodologia hegeliana, che paradossalmente laddove Göschel avrebbe dovuto marcare l'unità e "giustificare" l'esistente, sostenendo ovvero l'immanenza del soprasensibile nel sensibile dell'uomo e del mondo, egli accoglie la separazione, mentre nei casi in cui sarebbe stata utile la differenza critica, come tra storia e idea o fede e sapere, egli opta per il livellamento. Vediamo più nel dettaglio come ciò accade.

²²⁸ Il corpo si presenta come forma dell'anima, ma poiché la forma è influenzata dal contenuto, esso è animato, e viceversa l'anima è contenuta del corpo, ma poiché il contenuto viene determinato dalla forma, essa è corporea: "L'anima è monade, l'anima è una, un tutto, di conseguenza non solo l'interno, che differisce dal suo esterno, ma questo esterno stesso: la realtà dell'anima consiste quindi nel fatto che l'interno, come ciò che essa riflette in se stessa, ha il suo esterno, il suo corpo, e con ciò il suo esserci e la sua esistenza, in se stesso, e di conseguenza [*la realtà dell'anima consiste*] nell'identità dell'interno e dell'esterno, secondo la quale anima e corpo non sono due cose diverse collegate tra loro, ma due momenti della stessa unità, che si afferma qui come monade". *HsZ*, trad. mia, p.VII. Un discorso simile vale anche per presente e aldilà: "In quanto il presente nega l'aldilà, il qui nega il là, e l'oggi nega lo ieri e il domani, il negato diventa il negante, cioè il qui; o cosa si intende per l'aldilà negato dal presente se non la presenza dell'aldilà, il contrario del contrario?". *Ivi*, trad. mia, p.85.

Nell'opera "Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele" (1835) Göschel si confronta con Richter²²⁹ in merito al tema dell'immortalità dell'anima, divenuto molto caldo all'interno della scuola hegeliana. Michelet è dell'opinione che mentre Richter, pur non essendo un hegeliano e anzi polemizzando contro Hegel, si avvicina molto alla versione hegeliana dell'escatologia, Göschel, che al contrario voleva apparire hegeliano a tutti i costi, finisce per fornire una teoria dell'immortalità dell'anima che da Hegel si discosta completamente: "Göschel, tuttavia, includendo una serie di passaggi delle opere di Hegel come appendice al suo saggio sull'immortalità, nonostante volesse essere un hegeliano, cercò inconsciamente di trarne un risultato che era l'opposto del punto di vista di Hegel"²³⁰.

Questa diversità dei risultati si mostra in realtà anche nei presupposti piuttosto originali da cui Göschel parte: egli si propone di dimostrare l'immortalità dell'anima istituendo un parallelismo tra le prove dell'esistenza di Dio e la tripartizione dello spirito soggettivo in corpo, anima e spirito (monade corpo-anima), che Göschel descrive anche come sviluppo tra individuo immediato, differenza introdotta dalla coscienza e personalità²³¹. Seppure Cornehl, forse a buon ragione, giudichi arbitraria questa sovrapposizione, si può ipotizzare che, all'interno dell'impostazione göscheliana, risulti invece coerente evidenziare un'analogia tra l'identità di essere e pensiero delle prove del *Dasein Gottes* e l'identità di corpo e anima che da individuo immediato porta a personalità, ovvero a individuo spirituale che "persiste"²³² al di là della morte, in quanto, appunto, spirito.

²²⁹ Karl Friedrich Ritter è stato un teologo e pastore luterano tedesco. Göschel fa riferimento qui alla sua opera "Die Lehre von den letzten Dingen" (1833).

²³⁰ K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, trad. mia, op. cit., p.639.

²³¹ "Se le prove dell'immortalità ammissibili non sono speculative secondo la loro forma dogmatica, allora spetta alla filosofia provare il loro contenuto speculativo, perché solo in questo può risiedere la certezza della loro necessità. Ma possiamo prima astrarre da queste prove, come le troviamo già pronte nella storia della filosofia, per vedere se esse sorgono analogicamente dalle prove dell'esistenza di Dio. Da questo, il prossimo passo sarà vedere se la ricerca umana nella sfera psicologica ha preso lo stesso corso che già vediamo davanti a noi nella sfera teologica". *BUmS*, trad. mia, p.19. Interessante, tra l'altro, la presenza anche in questo caso di un'implicita critica alla visione "dogmatica" delle prove dell'immortalità dell'anima. Göschel vuole corroborarle tramite la filosofia speculativa, vuole essere hegeliano, come diceva Michelet, ma vuole esserlo per dare conferma di quel dogmatismo e non per "levarlo".

²³² Il concetto di "continuità" (*das Fortdauer*) è importante, secondo Göschel, per definire l'immortalità dell'anima e dunque della persona. Egli ritiene, infatti, che tale condizione di "durata perdurante" sia presente nel sentimento e nella

Abbiamo visto, infatti, come le dicotomie conciliate dall'*Akkomodationstheorie* di Göschel si riflettano costantemente l'una nell'altra e quindi come da essere e pensiero si passi conseguentemente a realtà e ragione, ma anche a corpo e anima.

Nella prima prova [*la prova cosmologica*], Dio, come l'anima, è oggettivo, quindi quello è potere, questa, secondo la sua semplicità [*immediatezza*], continuità: come l'esistenza di Dio, davanti all'esistenza accidentale del mondo, si rivela nella sua necessità, così nell'esistenza accidentale dell'anima si rivela la necessità della sua continuità: l'anima non può essere distrutta. Nella seconda prova [*la prova teleologica*], Dio, come l'anima, è di nuovo soggetto, quindi quello è la ragione assoluta come principio che determina i fini, questa è la ragione creata come determinata per questi fini infiniti, che, come tale, in quanto si riflette in se stessa, poiché ha la ragione come essere interno, è infinita. Nella terza prova [*la prova ontologica*], Dio, come l'anima, è il concetto stesso, quello è il creatore, questa il creato, l'esistenza (*das Dasein*) e l'essere interno (*das Innerlichsein*) sono compresi in esso, sono quindi reali, e, come conseguenza di questa realtà, sono indivisibili, ma di nuovo con la differenza che Dio è reale, mentre lo spirito finito diviene reale, cioè "continua": là il pieno presente, qui il divenire, cioè il futuro²³³.

Attraverso il concetto di continuità, dunque, Göschel spiega come l'anima, lo spirito soggettivo finito, rifletta l'eternità di Dio, lo Spirito Assoluto, ovvero come essa sia immortale: "Questa realtà dell'anima si esprime come divenire, ovvero come continuità o come immortalità: senza questa continuità, che è innanzitutto celebrata nel futuro, la realtà dell'anima è inconcepibile, poiché la realtà è proprio questa, non solo essere ora, ma essere in generale"²³⁴.

Göschel cercherà, come abbiamo detto, di mediare tra l'immanentismo hegeliano e la visione, che egli definisce dogmatica, dell'escatologia, mostrando come questo aldilà futuro in cui "continuano" lo Spirito e l'anima immortale, concepita ora come personalità,

rappresentazione, ma infine anche nel concetto, che come sempre riconferma le forme di conoscenza precedenti: "perciò questo pensiero della continuità esiste veramente come sentimento, come rappresentazione, e infine come concetto, ed è lì in modo tale che non si deve pensare il contrario. Con il concetto di continuità, quindi, diviene reale la continuazione dell'anima stessa. Ma l'anima non è altro che l'autocoscienza, continua solo quando l'autocoscienza continua". *Ivi*, trad. mia, p.22.

²³³ *Ivi*, trad. mia, p.50.

²³⁴ *Ivi*, trad. mia, p.53.

sia allo stesso tempo un presente; ma egli affermerà anche che questa meta non è mai esaurita, non cessa mai di essere raggiunta, che essa non è, dunque, completamente immanente²³⁵. Più avanti Göschel ne farà una questione di circolarità, così come aveva reso circolari i rapporti tra rappresentazione e concetto²³⁶, ma mentre in casi come il binomio storia-idea egli insiste, come abbiamo già ribadito, sull'identificazione troppo serrata e priva di differenze, nel caso dell'escatologia insisterà, invece, sulla riproposizione del dualismo, che si concilia con la visione dogmatica.

L'orizzonte dello Spirito e del pensiero, infatti, in cui l'anima andrà ad inabissarsi dopo la morte, appare, infine, in questo caso, superiore a quello dell'essere, che viene invece privilegiato dai "nuovi pensatori materialisti" (La Grange, Mirabeau, Holbach): Göschel, per affermare l'immortalità dell'anima, così come altri elementi miracolosi²³⁷, dovrà affermare l'egemonia dello spirito sulla natura, tornando dunque a un dualismo pre-hegeliano di pensiero ed essere che riproduce la separazione dogmatica del Cristianesimo tra regno dei cieli e mondo terreno²³⁸.

Egli cerca così di fugare, come è chiaro, la deriva dell'*absolutes Wissen*, ovvero quel panteismo *unchristlich* "alla Strauss" che nega tale separazione per riqualificare la divinità dell'esistente. Quest'ultima, secondo Strauss appunto, non si esaurisce nell'individuo singolo come persona, ma si effonde nel genere umano: è il genere umano

²³⁵ "La verità di questa visione, tuttavia, consiste nel fatto che il futuro si trova nel presente che progredisce ed è riconosciuto come già presente, per cui l'infinito non consiste più nel fatto che i fini non sono mai completamente raggiunti, ma piuttosto nel fatto che non cessano anche quando vengono raggiunti, mentre un fine finito, quando viene raggiunto, giunge alla fine, per cui meta e fine sono usati in modo intercambiabile dal linguaggio". *Ivi*, trad. mia, p.38.

²³⁶ "Se ora vogliamo definire logicamente le categorie che abbiamo chiamato dipendenza e libertà, paura e amore, dolore e gioia, sofferenza e beatitudine, come rappresentazione e concetto, diremmo che la rappresentazione è il momento della trascendenza, e il concetto è il momento dell'immanenza. Non c'è nessuna immanenza senza trascendenza, nessuna trascendenza senza immanenza: l'unità di entrambe, che qui 'leva' entrambe positivamente e negativamente, è la personalità". *Ivi*, trad. mia, p.244.

²³⁷ "Il miracolo è dunque, da un lato, l'atto di vittoria dello spirito sulla natura, cosicché essa riconosca lo spirito come padrone, e in questo senso esso è la conferma sensibile per la sfera della natura, ma dall'altro lato anche il momento in cui la natura, ripresasi dal suo stupore, s'indigna e diventa ostinata davanti alla contraddizione". *BGM*, trad. mia, p.38.

²³⁸ Cornehl, che aveva giudicato problematica la soluzione della destra hegeliana in merito a storia e idea, ha la stessa opinione anche riguardo al trattamento riservato da Göschel a essere e pensiero nel caso dell'immortalità dell'anima: "Non si può dubitare che la soluzione di Göschel sia ricaduta molto dietro al problema della coscienza dell'idealismo trascendentale e sia un tentativo di restaurare un idealismo dogmatico pre-kantiano sotto le sembianze della terminologia hegeliana, che naturalmente non può avere futuro". P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, trad. mia, op. cit., p.294.

ad essere immortale, non il “questo” determinato, ed esso è immortale qui e ora eternamente, non esiste una storicità del percorso che da “anima nella sua semplicità”, ovvero corpo, individuo immediato, porta ad anima immortale, personalità, spirito. Göschel rimprovererà a Strauss, ma anche a Michelet²³⁹, proprio di aver ignorato questo concetto di persona, negando l’immortalità della quale si negherebbe, in virtù della sua analogia, anche l’eternità dello Spirito e quindi la natura essenziale di quest’ultimo.

Sebbene, infatti, Michelet, Feuerbach e Strauss (questi ultimi due prima di sfociare nel materialismo completo, che segna la differenza definitiva tra natura e spirito e quindi anche tra corpo e anima), cerchino di promuovere, con la loro immanentizzazione della trascendenza religiosa, una conciliazione che sia allo stesso tempo frutto di una critica, nella maniera più affine alla nostra interpretazione del metodo hegeliano, essi sono anche giustamente tacciabili della colpa che gli attribuisce Göschel, il quale individua nel loro panteismo un sacrificio del singolo individuo concreto sull’altare del genere astratto²⁴⁰.

Tuttavia, anche il suo concetto di persona, che dovrebbe riunire corpo e anima nell’aldilà presentificato, risulta in ultima analisi contraddittorio, perché anche al livello

²³⁹ Michelet è contrario all’interpretazione letterale della dottrina dell’immortalità dell’anima, per la quale l’individuo singolo verrebbe “salvato” dopo la morte, e condivide la lettura concettuale di Hegel per la quale con immortalità si intende eternità del pensiero, elevazione del singolo al genere. Anche qui è la *Gattung* a costituire la realizzazione imperitura dello spirito: “Eterno, quindi, è il solo pensiero, non il corpo e ciò che è collegato alla sua individualità. [...] Attraverso il pensiero, l’uomo diventa un momento del genere (*Gattung*) e si eleva in esso. Le azioni che si compiono nel potere del pensiero e attraverso il pensiero sono eterne, perché hanno un effetto infinito nel corso della storia. Ma quello che io faccio come ‘questo’, o come individuo sensibile, è mortale e transitorio. [...] Così anche Göschel ha lottato, in una recensione contro Richter, per affermare l’eternità dell’individuo nell’universale e attraverso l’universale. Chi ha mai negato che l’universale è reale solo nell’individuo e solo in esso raggiunge il vertice della perfezione? Ma se Göschel, come Steffens, intende ‘questo’ individuo, e non, come Oken, l’individuo in generale: chi oserà affermare, a parte lui, di aver assunto così la visione più autentica di Hegel?”. K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, trad. mia, op. cit., pp.641-642.

²⁴⁰ “Che sulla via del panteismo la personalità spirituale sia sottomessa al rapporto generico (*Gattungsverhältnis*) naturale e che quindi il singolo essere umano sia privato del suo destino individuale, anzi che la vera categoria della soggettività mediata non possa essere raggiunta affatto da questo approccio di pensiero, questo è stato sottolineato più volte nei vari contesti teologici dagli hegeliani della destra nei confronti della sezione panteista della scuola”. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, trad. mia, op. cit., p.291. Tale problematica rovescia la visione per cui la sinistra appare come la sostenitrice del lato dell’essere, ovvero di quello corporeo e terreno, nel dibattito sull’escatologia, perché vede nel concetto di genere umano un’astrazione di pensiero, invece che una concretezza. La stessa accusa verrà richiamata da Göschel con forza anche nella sfida con Strauss sulla cristologia.

antropologico dello spirito soggettivo, quello che si gioca appunto tra corpo e anima dell'individuo, si presenta uno sbilanciamento a sfavore della dimensione terrena e corporea che ribadisce la giustificazione del dualismo cristiano. Il tentativo di Göschel di tenere insieme questi due lati della persona, minacciato dall'inevitabile momento negativo della morte, che tende ovviamente a separare il corpo mortale dall'anima immortale, si esplica nella sua difficoltosa interpretazione del dogma della resurrezione della carne, un ulteriore motivo di contraddizioni metodologiche²⁴¹.

Göschel dirà, infatti, che quella separazione tra corpo e anima introdotta dalla morte è frutto di una visione dogmatica e rappresentativa non elaborata dalla filosofia speculativa (priva di traduzione concettuale), e che in realtà l'anima ha un suo proprio "corpo interno" da cui non si separa mai (il corpo che resuscita dopo la morte). Il corpo da cui si separa prima di entrare nel regno dei cieli è invece il "corpo esteriore", che rimane nei confini del mondo sensibile e terreno:

In relazione al corpo dell'anima, tuttavia, il corpo esteriore, dal quale essa può separarsi, - fino a quando essa non interiorizza anche la sua esteriorità, non media come necessaria anche la sua casualità - è da distinguere dal corpo interiore, dal quale l'anima semplicemente non può separarsi perché esso è a lei immanente²⁴². [...] È così che la monade sorge con il suo corpo, la quale nel corpo esterno palpabile trova solo un'apparizione. La morte è la separazione del corpo interiore dell'anima dal guscio vissuto; in realtà avviene più gradualmente di quanto si pensi di solito²⁴³.

Cos'è questo curioso sdoppiamento all'interno del concetto di anima se non una riproposizione della classica separazione tra corpo organico e anima immateriale che Göschel fingeva di combattere con la sua concezione monadica dello spirito e della

²⁴¹ Michelet dirà a questo proposito che Göschel torna indietro alle rappresentazioni della resurrezione dei corpi di secoli prima: "Göschel ricade così indietro da sollevare addirittura la questione della metafisica wolffiana sulla sede dell'anima: scivola addirittura nella rappresentazione grossolana di un Petrus Lombardus, quando egli (e uno dovrebbe crederci!) vuole che la resurrezione di tutte le cose sia compresa non solo come del 'corpo con tutte le sue membra', ma anche della 'casa e abitazione e ogni aspetto esteriore', fino al 'vestito da sposa'". K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, trad. mia, op. cit., p.644.

²⁴² *BUmS*, trad. mia, p.114.

²⁴³ *Ivi*, trad. mia, p.225.

personalità?²⁴⁴ In questi casi più che mai, dunque, la volontà di portare avanti il modello hegeliano nell'ermeneutica del Cristianesimo si scontra con quell'istanza apologetica, alla quale Göschel subordina lo hegelismo, che genera fraintendimenti e contraddizioni.

²⁴⁴ “Lo scritto di Göschel ha confermato ancora una volta ciò che Feuerbach, Richter e Rosenkranz avevano già elaborato sulla struttura di tutte le rappresentazioni escatologiche: la struttura formale del raddoppiamento della vita terrena nella vita dopo la morte. L'immortalità di Göschel equivale a una 'compenetrazione' di corpo e anima, che inizia già qui, ma può avvenire completamente solo nell'aldilà, quando la relazione di entrambe le parti è purificata dalle spoglie terrene e finite”. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, trad. mia, op. cit., p.309.

2.7 Considerazioni finali

Siamo giunti al termine dell'analisi della posizione di Göschel, e cioè al capitolo conclusivo in cui ci siamo preposti di riassumere i punti di debolezza e i punti di forza della sua interpretazione dei rapporti tra rappresentazione e concetto. Prima di metterli in luce relativamente ai quesiti della nostra tesi e ai successivi sviluppi che osserveremo in Strauss, è forse interessante fare riferimento a una dinamica generale che coinvolge primariamente la conciliazione di Göschel, ma che riguarda in realtà anche l'interpretazione della sinistra hegeliana.

La *Versöhnung* göscheliana, serrandosi in un'identità tra essere e pensiero che depotenzia la loro differenza, ovvero il loro momento critico-negativo, sembra destinata a fallire e a riproporre, in maniera rigida e non conciliata, proprio quelle differenze: il monismo auspicato porta con sé, in altre parole, un ulteriore dualismo, o meglio una sussunzione di una determinazione nell'altra che annichilisce o esclude una delle due.

L'aporia funziona in questa maniera: essere e pensiero, rappresentazione e concetto, risultano così unificati tra loro che la conciliazione finisce talvolta per elevare il solo lato dell'essere e della rappresentazione, ignorando l'apporto critico che il pensiero e il concetto esercitano su di esso (come avviene nel caso dell'apologia della fede e della storia), talvolta per elevare invece il solo lato del pensiero e del concetto, dimenticandosi del momento negativo apportatogli dall'essere e dalla finitezza (come avviene nel caso dell'anima, dell'aldilà, ma anche di Dio in generale rispetto all'uomo).

Questo appiattimento di una sfera sull'altra, del concetto della filosofia sulla rappresentazione della religione, porterà all'insorgere dell'opposto della conciliazione, ovvero della differenza, sia che si ignorino le differenze come nel caso dell'elevazione del lato dell'essere, sia che si marchino come nel caso dell'elevazione del lato del pensiero. Mentre, infatti, nel caso di fede e sapere o storia e idea, Göschel, ai fini apologetici della sua teologia, deve evitare l'insorgere della diversità e perde in un certo senso la critica del pensiero, nel caso di corpo e anima e immanenza e trascendenza, ad egli fa quasi comodo che si delinei una divaricazione a sfavore dell'essere, poiché essa risulta in linea con la dogmatica (la rappresentazione) cristiana. Egli cerca di presentare così un monismo di religione e filosofia in cui in realtà quest'ultima non ha spazio.

Anche la sinistra hegeliana, sebbene solo in quel primo momento in cui Strauss e Feuerbach si ritenevano ancora propriamente hegeliani e dunque interessati alla

conciliazione, rischia di favorire sempre uno solo dei due lati, quello opposto rispetto a quello privilegiato dalla destra (la filosofia e il concetto rispetto alla religione e alla rappresentazione). Abbiamo visto per esempio come Göschel accusi Strauss di sopprimere l'individuo nel genere (e più avanti vedremo come lo accuserà di sopprimere la storia nell'idea). Anche qui si manifesta, dunque, un problema di conciliazione tra essere e pensiero: talvolta il primo sembra annichilirsi nel secondo, talvolta accade il contrario.

Cornehl considera questa dinamica interessante, poiché identifica nel tentativo costantemente fallimentare di postulare una conciliazione tra essere e pensiero la conseguenza di una problematica già presente all'interno della stessa filosofia hegeliana²⁴⁵. Anche Hegel, dopotutto, nella sua descrizione dei miracoli come rappresentazione della superiorità dello spirito sulla natura, ma in generale nel suo panlogismo, rischia, secondo alcune interpretazioni, di privare di dignità ontologica il secondo momento dell'alterità naturale e di sbilanciare, dunque, la conciliazione tra essere e pensiero. Cornehl sembra, perciò, asserire quello che abbiamo poco prima cercato di ipotizzare, e cioè che le conciliazioni che la destra hegeliana e fino a un certo punto anche la sinistra hanno sostenuto, riconfermassero in un modo o nell'altro la stessa incolmabile differenza.

Pur accettando la problematizzazione della medesima filosofia hegeliana, il cui monismo del pensiero, che Göschel aveva cercato di difendere contro Weisse, risulta senza dubbio criticabile, ammettiamo anche la possibilità che sia stato Göschel, con il suo livellamento dei rapporti tra rappresentazione e concetto, ad intensificare la difficoltà. Nella convinzione di dovere leggere religione e filosofia secondo quel concetto di "continuità" già menzionato, che guarda solo alla conservazione della rappresentazione e non alla sua critica, Göschel ignora quella differenza formale e anche contenutistica che Hegel, come abbiamo visto, cercava di conservare accanto alla conciliazione per garantire una sorta di "equilibrio". Così facendo, Göschel sopprime uno dei due orizzonti, quello filosofico.

²⁴⁵ "Tuttavia, se non si vuole rendere di nuovo la critica troppo facile, si dovrà constatare che nella sua soluzione - anche se insolitamente grossolana - si presenta anche un dilemma della stessa logica hegeliana. L'approccio di Göschel alla continuità, con cui l'unità originaria si mantiene in tutta la differenza e in essa determina solo se stessa, il suo indebolimento della negazione - tutto questo è in un certo senso già insito in Hegel stesso". *Ivi*, trad. mia, p.295.

Tale meccanismo era stato ben individuato da Rosenkranz, che sin dallo scoppio della faida tra destra e sinistra hegeliana, aveva messo in guardia dalle due derive che la *Versöhnung* di Hegel avrebbe potuto generare: in errore, come abbiamo precedentemente citato, sarebbe la destra di Göschel, che, pur parlando di una conciliazione continua, insiste troppo sul lato rappresentativo e sfocia in soprannaturalismo, ma anche, infine, la sinistra di Strauss, che insiste sul lato concettuale e sfocia nel razionalismo. Quest'ultima, tuttavia, romperà volutamente quella conciliazione e abbandonerà il progetto di Hegel proprio perché considerato in se stesso fallace come suggerisce Cornehl.

Passiamo ora alle due conclusioni che mettono in luce ciò che, a partire dagli elementi da noi avvalorati nel modello hegeliano, consideriamo rispettivamente criticabile e positivo nell'interpretazione di Göschel. Le stesse conclusioni, che rispondono ai quesiti 1 e 2 elencati nell'introduzione della tesi, verranno ritrovate in modo complementare nell'analisi del pensiero di Strauss: a.1) la forma di fede e di Cristianesimo razionalizzato elaborata da Hegel è diversa dalla forma canonica della dottrina cristiana, perché è diversa da quell'apologia delle rappresentazioni priva di critica che Göschel ricerca per confermare proprio quella forma canonica; a.2) allo stesso tempo il lascito hegeliano prevede la sussistenza di una sfera religiosa in quanto responsabile di una funzione particolare, come emerge dal tentativo di Göschel di recuperare l'universo rappresentativo tramite la dialettica del maestro.

Riprendendo lo schema che abbiamo elaborato nella sezione su Hegel, in cui il metodo della sua filosofia della religione è stato suddiviso in un momento di "andata" da rappresentazione a concetto (coincidente con il rilevamento di una diversità di contenuto) e un momento di "ritorno" da concetto a rappresentazione (coincidente con il rilevamento di un'identità di contenuto), possiamo concludere che Göschel abbia negletto la prima direzione del movimento, distinguendosi così dal maestro, per divenire il sostenitore principale della seconda, andando incontro invece all'altro elemento (la mediazione simbolica) che abbiamo valorizzato nel modello ermeneutico hegeliano.

Per quanto riguarda il primo punto (a.1), abbiamo ampiamente constatato come la colpa principale di Göschel sia stata quella di aver trascurato il momento critico della dialettica tra religione e filosofia, insistendo invece su una forma di conservazione e apologia dell'universo rappresentativo, che porta all'annullamento delle differenze tra queste due

sfere, non solo nel contenuto, ma anche nella forma. In questo senso Göschel, pur fregiandosi di tale titolo, non è hegeliano fino in fondo.

Proprio a causa dell'assenza di una reale carica critica, nonostante egli concepisca comunque un principio di traduzione concettuale, persino questo lato "conservativo" dell'*Aufhebung*, di cui Göschel intendeva farsi interprete, finisce in realtà per costituire un problema: l'elevazione che il concetto opera nei confronti della rappresentazione non prevede una rielaborazione del suo significato o una correzione dei suoi limiti espressivi, come avevamo cercato di evidenziare in Hegel, ma si esplica invece in un'apologia di quella rappresentazione così come ci appare nei dogmi e nei fatti storici della religione. La filosofia, dunque, risulta infine subordinata alla religione, e non viceversa, perché la sua forma e il suo contenuto vengono appiattiti su quelli di quest'ultima con il fine di conferirle una sorta di consacrazione. Göschel dice che la rappresentazione e la fede sono la "cosa più alta" proprio in questo senso, sposando così le correnti teologiche della sua gioventù.

L'oscillazione costante di Göschel tra pietismo e soprannaturalismo da una parte e filosofia speculativa dall'altra, è stata, come abbiamo visto, bersaglio di numerose critiche da parte dei suoi contemporanei, che gli recriminano sostanzialmente di non essere riuscito a diventare hegeliano. In altre parole, l'apologia della rappresentazione così com'è, operata da Göschel, proverebbe la fedeltà inviolata di Göschel al fronte pietista, che Hegel e i suoi allievi sempre avevano criticato.

In questo consiste la critica di Michelet che abbiamo più volte nominato: egli, con parole sferzanti, accusa Göschel sia di rimanere al livello della rappresentazione, senza aver compreso in cosa consista il passaggio al concetto, e quindi cosa sia in generale la dialettica hegeliana, sia di aver perseguito fin dall'inizio gli scopi della teologia pietista.

Anche nello scritto "Hegel und seine Zeit" (1832), che apparve poco dopo la morte di Hegel e che doveva addirittura servire "come ausilio all'insegnamento della filosofia contemporanea", c'erano abbastanza affermazioni vacillanti e non filosofiche da poter sollevare obiezioni giustificate al punto di vista scientifico dell'autore. Nella dottrina dell'immortalità, c'è così tanto di non oggettivo, di declamatorio, che si fa fatica a capire come l'autore abbia potuto accentuare questo tono nelle "Sieben Bieten". Se, dunque, nello "Zeitschrift für speculative Theologie" di Bruno Bauer, che pende dalla sua parte, egli fa una "confessione di fede nella filosofia speculativa", in cui vuole che alla rappresentazione sia dato un posto e una voce nel concetto assoluto, è chiaro che egli non può parlare in

nome della scuola, della quale non ha piena custodia. È piuttosto solo la professione di fede di un giurista pietista che al massimo può essere considerato un dilettante in filosofia, e le cui opere in questo campo possono essere considerate solo come pasticci²⁴⁶.

Anche Strauss è di questa opinione²⁴⁷. Egli, infatti, come vedremo e come ci riporta anche Michelet, è d'accordo con i "nemici" dell'*Evangelische Kirchenzeitung*, i quali invitavano Göschel e gli altri *Althegeleaner* ad abbandonare il modello del maestro per concentrarsi sull'impresa ad esso estranea di salvaguardare la fede e la scrittura. Ancora più interessante, a questo proposito, è il fatto che Michelet ci parli di una conversazione, di cui possiamo più o meno fidarci, in cui Göschel stesso ammette in conclusione che l'identità tra religione e filosofia non solo è assente nelle forme, ma anche nei contenuti:

Tutto questo gruppo di filosofi, come nota Strauss, è già stato invitato dall'*Evangelische Kirchenzeitung* a rompere ogni legame con la scuola hegeliana e ad abbracciare la fede senza riserve; in questo siamo pienamente d'accordo con quel giornale. In Bauer, questo passaggio a Hengstenberg è già stato completato. E, come è stato riferito, è scivolata fuori dalla bocca di Göschel molto recentemente in una conversazione (di cui eravamo a conoscenza da tempo) la confessione che egli era finalmente giunto alla conclusione che il cristianesimo e la filosofia speculativa sono diversi l'uno dall'altro non solo nella forma ma anche nel contenuto²⁴⁸.

Anche Erdmann scriverà trent'anni più tardi che "gli oppositori della scuola hegeliana [...] erano d'accordo con Göschel nelle affermazioni, ma contraddicevano che questo fosse l'insegnamento hegeliano"²⁴⁹.

²⁴⁶ K.L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, trad. mia, op. cit., pp.643-644.

²⁴⁷ Per citare un altro esponente della sinistra hegeliana, possiamo aggiungere che un simile punto di vista verrà sostenuto nella maniera più spassionata anche da Bruno Bauer. Nella sua provocatoria "Posaune" (1841), egli smaschererà la destra hegeliana, che si presentava come l'erede per eccellenza di Hegel, additandola come traditrice dell'insegnamento di quest'ultimo, che Bauer definisce al contrario un "Anticristo" pronto a distruggere la macchina dello Stato cristiano e a introdurre l'ateismo.

²⁴⁸ *Ivi*, trad. mia, p.646.

²⁴⁹ J.E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, trad. mia, op. cit., p.654.

Seguendo invece un filone di critica più contemporaneo possiamo citare Wagner, che afferma che la destra hegeliana, così come Theunissen ai giorni nostri²⁵⁰, non fa giustizia alla filosofia della religione di Hegel e in generale all'istanza critica del pensiero. Entrambi, infatti, cercano di armonizzare religione e filosofia, mettendole sullo stesso piano e ignorando le differenze introdotte dalla negazione determinata²⁵¹. Anche Hodgson critica Göschel, ascrivendolo a quella frangia della scuola hegeliana, la destra ovviamente, che spinge la filosofia di Hegel verso una "metafisica panlogica trascendente" e un "panteismo teistico", ovvero verso un rifiuto "acosmico" della negazione costituita dal mondo finito e dalla natura, che non riflette la mediazione hegeliana originale, ma privilegia esclusivamente il lato teologico del pensiero²⁵².

Jaeschke, infine, che nella sezione dedicata a Hegel si era rivelato fondamentale, insieme anche a Wagner, nella definizione dei rapporti tra forma e contenuto e dunque nella chiarificazione della questione dell'identità e della diversità tra religione e filosofia, spiega che quell'identità parziale, che abbiamo individuato tra la rappresentazione già tradotta e il concetto che ha operato questa traduzione, non può essere interpretata a favore della religione come riconferma delle rappresentazioni bibliche, tentativo intrapreso da quella "filosofia cristiana" che Göschel cercava di perseguire²⁵³.

²⁵⁰ Nel testo "Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat", un contributo importante alla ricerca sulla filosofia della religione hegeliana, Theunissen, come numerosi altri interpreti, si propone di superare la dicotomia tra destra e sinistra. Allo stesso tempo, tuttavia, egli si schiera espressamente dalla parte della prima, sostenendo che la filosofia speculativa è nella sua essenza cristiana. Essa non solo confermerebbe la fatticità storica della religione come parte del suo contenuto, invece che come semplice rivestimento rappresentativo, ma, proprio come in Göschel, rimanderebbe anche un orizzonte di trascendenza rispetto al mondo e all'uomo, da contrapporre all'immanenza del panteismo e dell'antropologia della sinistra. Per Theunissen, infatti, la rappresentazione è già una forma di pensiero, ben distinta dall'arte, e di conseguenza il suo contenuto è già perfettamente conciliabile con quello del concetto. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter, 1970. Sulla stessa scia insisterà anche Bubner, che dichiara che la filosofia della religione hegeliana non comporta assolutamente una secolarizzazione, bensì un semplice perfezionamento del contenuto religioso. R. Bubner, *La philosophie hegelienne est-elle un théologie sécularisée?*, in «Archivio di filosofia», 22, 1976, pp.277-285.

²⁵¹ F. Wagner, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, op. cit.

²⁵² P.C. Hodgson, *Alienation and Reconciliation in Hegelian and Post-Hegelian Perspective*, in «Modern Theology», 2.1, 1985, pp.42-63. Anche qui è individuabile la critica allo sbilanciamento della conciliazione tra essere e pensiero, che in questo caso si risolve nella supremazia del secondo sul primo: la destra rimane legata alla trascendenza di un Dio-soggetto logico ed ignora l'orizzonte della finitezza e dell'uomo.

²⁵³ W. Jaeschke, *Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums*, op. cit.

Possiamo così rispondere con maggiore certezza al primo quesito della tesi: l'interpretazione di Göschel ci mostra che la suddetta rappresentazione già tradotta, ovvero la rappresentazione compenetrata dalla ragione concettuale che abbiamo reso protagonista del recupero dialettico del modello hegeliano, non è la stessa rappresentazione che troviamo nelle scritture e nel Cristianesimo tradizionale. Tramite l'indagine del pensiero göscheliano si comprende, infatti, come la fede concreta di cui parla Hegel non corrisponda alla fede nei miracoli, nei dogmi e nei fatti storici, che è al centro della religione cristiana. In altre parole, la *Glaubenserkenntnis* sviluppata da Göschel, il quale mirava a “recuperare” proprio quella fede e quella rappresentazione storico-dogmatiche, si è rivelata come un paradigma differente dalla “religione della ragione” di Hegel, che ottiene risultati inconciliabili con la dottrina canonica.

Questo esito ha aperto, inoltre, una finestra di riflessione sull'eventualità che la filosofia di Hegel in generale non sia un modello adeguato per fare ermeneutica del Cristianesimo, in quanto la sua traduzione da rappresentazione a concetto possiederebbe un carattere di eccessivo riduzionismo che priva della parola la scrittura, il mito e la religione in sé. Si tratta di un'opinione che potrebbe risultare condivisibile dalla filosofia della religione contemporanea, che in questo senso restituirebbe a Göschel il merito di aver tentato di attenersi alla forma e ai contenuti della religione senza fare loro violenza. Da questo punto di vista il punto di debolezza di Göschel, e cioè la scarsità di criticismo razionalista, potrebbe apparire come un punto di forza e un'evoluzione al di là di Hegel e delle sue problematiche.

Un altro argomento valido, da ascrivere a quelli che possiamo definire punti di forza, si rintraccia nel risultato a.2 e ha a che fare con quelle caratteristiche, in cui Göschel invece segue Hegel, che permettevano a quest'ultimo di continuare a parlare di religione come sfera di azione teoretica e pratica necessaria all'umanità. Al fine di introdurlo dobbiamo prima puntualizzare che l'*Akkomodationstheorie* di Göschel, che abbiamo individuato nella sua conciliazione di fede e sapere, da cui siamo passati poi a quelle di essere e pensiero, storia e idea, individuo determinato e personalità e via dicendo, si presenta in linea generale come un tentativo interessante di salvare il sistema hegeliano.

In “Der Monismus des Gedankens” abbiamo visto come Göschel abbia difeso l'identità di essere e pensiero, sulla quale si basa tutta l'impalcatura di Hegel, ergendosi a ultimo grande sostenitore della filosofia delle verità assolute. Un primo segno di riconoscimento

era stato dunque individuato nel fatto che Göschel, a dispetto della dissoluzione dei sistemi filosofici della modernità, che aveva iniziato ad essere condotta anche dagli stessi hegeliani, abbia resistito alle difficoltà che di certo lo hegelismo originale già conteneva e tentato di mettere in salvo un modo di fare filosofia che oggi è scomparso.

In questo non possiamo che definirlo, nonostante le crude parole di Michelet, un vero hegeliano, così come hegeliana, anche se non fino in fondo, sarà la sua connotazione della *lebendige Vorstellung*, che abbiamo inquadrato come contributo fondamentale alla specificazione della teoria del *Beispiel*. Göschel è stato, infatti, presentato come l'esponente di quel secondo movimento, da concetto a rappresentazione, che consisteva nell'intendimento di quest'ultima come esempio e simbolo del primo, ed è proprio tale intendimento che ci ha portato e ci porterà infine a stabilire che a partire da Hegel possiamo e dobbiamo ripensare una forma di religione in cui soddisfare determinate necessità.

Ciò significa, come abbiamo avuto occasione di ribadire più volte, che Göschel attribuisce alla religione una funzione fondamentale all'interno della conoscenza e della vita umane: egli sviluppa quel lato che riconosce la rappresentazione, sia a livello assoluto sia a livello psicologico-soggettivo, come luogo in cui il pensiero, le idee e Dio stesso ricevono concretezza e manifestazione, ma anche come orizzonte pratico e comunitario, in cui trovano spazio i sentimenti e il riconoscimento.

Abbiamo, infatti, accennato al fatto che Göschel, facendo riferimento all'immanenza della fede e del sentimento nel sapere e al carattere "vivo" e sensibile della rappresentazione, abbia cercato di rispettare quella fluidità di forme gnoseologiche che Hegel aveva delineato all'interno dello Spirito soggettivo per restituire una visione completa e organica dell'umano, in cui tanto il sentimento e l'arte quanto la ragione e la scienza siano valorizzate. Senza questo tipo di mediazione sensibile, su cui ci siamo soffermati a lungo nella ricostruzione della posizione mediana della rappresentazione, la filosofia e i concetti perdono la loro realtà oggettiva, vengono abbandonati all'astrazione e l'esperienza umana viene ridotta a quel razionalismo estremo che Strauss rischia infine di confermare.

Non è un caso, dunque, che Hegel, specificando addirittura di essere stato corretto in una sua manchevolezza, lodi convintamente la circolarità che Göschel mette in luce negli *Aphorismen*. Anche nelle opere successive abbiamo visto come l'immagine sensibile fornita dalle rappresentazioni poetiche e religiose fornisca quella simbolizzazione delle

idee filosofiche che l'uomo necessita per comprendere queste ultime fino in fondo e per farne esperienza nella pratica, vivendole e "sentendole". È vero, tuttavia, che mentre l'arte viene, infine, criticata nei limiti espressivi della sua forma, la religione non subisce lo stesso processo di rielaborazione, il quale, invece, era stato individuato nella teoria del *Beispiel* di Hegel tanto nei riguardi dell'arte quanto in quelli della religione. Esse, infatti, condividevano sì la necessaria finalità metaforica, ma anche le manchevolezze della forma intuitivo-rappresentativa.

Nonostante questo, tale processo di recupero e riqualificazione è presente e rilevabile anche in Göschel, in particolare nei luoghi in cui egli si riferisce alla poesia: essa, che abbiamo mostrato essere già in parte rappresentazione, appare come sfera di mediazione di significati concettuali, la cui veste sensibile deve però essere in un primo momento corretta tramite il ragionamento speculativo. Secondo questa linea di pensiero le rappresentazioni divengono *lebendig* perché ricevono nuova vita e nuovo significato.

Concludendo, Göschel manifesta una serie di problematiche, provenienti in parte dalla stessa filosofia hegeliana, in parte da un intendimento errato di essa, che lo rendono bersaglio di critiche da noi condivise: l'utilizzo della dialettica a fini apologetici è qui rifiutato, perché non fornisce quell'incremento ontologico e quell'istanza critica, individuabili nel passaggio da religione a filosofia, che secondo la nostra opinione costituisce un guadagno importante del modello hegeliano.

Nel confronto con Strauss, perciò, Göschel risulterà forse meno in linea con la nostra interpretazione della filosofia della religione di Hegel. Tuttavia, come abbiamo appena visto, egli ci fornisce l'occasione non solo di rilevare dei problemi all'interno di quella stessa filosofia della religione (e della filosofia hegeliana in generale), ma anche di porre l'accento su uno degli elementi che più ci interessano in questa sede, quello appunto della rappresentazione come mediazione sensibile del concetto. Si tratta di un argomento che, come vedremo, mancherà invece in Strauss, in cui assisteremo al delinarsi di una posizione esattamente opposta, e possiamo dire specularne nei suoi pregi e nei suoi difetti, a quella di Göschel.

3. Dalla rappresentazione al concetto nella lettura critica di D.F. Strauss

Il nome di Strauss è comunemente associato all'istituzione della sinistra hegeliana, o meglio alla prima formulazione di una divisione in fazioni dei discepoli ed interpreti di Hegel. A monte di questa attribuzione vi è una ragione precisa, che si lega espressamente al tema da noi affrontato di rappresentazione e concetto. In un passo celebre dei suoi *Streitschriften*, Strauss sostiene, infatti, che la questione della filosofia hegeliana da sciogliere con più urgenza sia quella dei rapporti tra la forma e il contenuto di religione e filosofia. Egli si concentra poi sul ruolo giocato da un elemento in particolare, ovvero la storia. Come abbiamo già anticipato, la storia sarà il tema principale sul quale Strauss svilupperà il suo hegelismo, puntualizzando al contempo di essere conscio di andare contro l'opinione del maestro, nemico della critica storica.

Già negli anni dell'università, il punto più importante, per me e per i miei amici, di questo sistema rispetto alla teologia era la distinzione tra rappresentazione e concetto nella religione, i quali possono avere lo stesso contenuto anche se sono forme diverse. In questa distinzione, abbiamo riscontrato che il rispetto dei documenti biblici e dei dogmi ecclesiastici si armonizzava, come in nessun altro luogo, con la libertà di pensiero nei loro confronti. La questione più importante divenne presto il rapporto delle componenti storiche della Bibbia, in particolare dei Vangeli, con il concetto: se il carattere storico appartenga al contenuto, che, essendo lo stesso per la rappresentazione e il concetto, esige anche il riconoscimento da parte di quest'ultimo; o se debba essere ridotto a una mera forma, in modo che il pensiero concettuale non sia vincolato ad esso²⁵⁴.

Risulta chiaro, dunque, come il pensiero di David Friedrich Strauss, teologo rivoluzionario e all'epoca significativamente provocatorio, costituisca una, se non la più importante, testimonianza della spaccatura tra destra e sinistra, che vede profilarsi uno scontro innanzitutto filosofico-religioso, basato proprio sul ruolo attribuito alla rappresentazione, e in questo caso alla storia, da parte dell'una e dell'altra.

Strauss, infatti, si accorge ben presto della profonda ambiguità che attraversa la concezione hegeliana dei rapporti tra religione e filosofia, individuando nella forme di entrambe la radice del fraintendimento: lo stesso Hegel sarebbe stato troppo vago nel

²⁵⁴ *Str.*, trad. mia, p.57.

determinare il ruolo e la natura della rappresentazione, portando così a una lettura più conservatrice che considera la *Vorstellung* parte integrante del contenuto del concetto (la destra), una via di mezzo che include in tale contenuto solo alcune rappresentazioni (il centro) e una posizione estremamente critica che ritiene che la rappresentazione sia da ascrivere soltanto alla forma della religione, la quale forma, nel passaggio alla filosofia, viene inevitabilmente abbandonata per adeguarsi a un contenuto di esclusiva natura concettuale.

Alla domanda per la quale se e in che misura la storia evangelica sia data come storia a partire dall'idea dell'unità della natura divina e umana, sono possibili in sé e per sé tre risposte: e cioè che con quel concetto o tutta la storia evangelica o solo una parte di essa o, infine, né tutta né una parte possano essere corroborate come storiche a partire dall'idea²⁵⁵.

Strauss si identifica in quest'ultimo filone, presentandosi dunque come capostipite della sinistra hegeliana, laddove Göschel, invece, prestava voce negli stessi anni alla destra degli *Althegeleaner*.

Il giovane teologo di Ludwigsburg esprime con la sua opera tutto il vigore critico che abbiamo individuato nel movimento da rappresentazione a concetto nella nostra ricostruzione della filosofia della religione hegeliana. Il cuore del suo pensiero si racchiude perciò nell'atteggiamento riconducibile alla critica della Fenomenologia, che mira a uno smantellamento delle fallacie rappresentative che la coscienza religiosa continua a inscenare nel suo sdoppiamento tra soggetto e oggetto, uomo e Dio. Tutti i limiti della forma rappresentativa che abbiamo analizzato nella sezione dedicata a Hegel vengono da Strauss ribaditi come motivo di logico superamento della religione nella filosofia, il cui compito è quello appunto di smascherare i dualismi e le contraddizioni della religione per esprimere concettualmente, e dunque adeguatamente, la verità.

Il passo più concreto e deciso di questa operazione, che renderà sin da subito la vita di Strauss travagliata e ricca di inimicizie, è individuabile nell'opera che, come vedremo, stravolgerà il panorama teologico del XIX secolo, la famigerata Vita di Gesù, ristampata in quattro edizioni. All'interno di questo testo densissimo, Strauss procede sistematicamente a una riformulazione critica di tutti i Vangeli, servendosi di una

²⁵⁵ *Ivi*, trad. mia, p.95.

sovrapposizione altamente strategica che caratterizza notoriamente la sua interpretazione: la rappresentazione di Hegel verrà equiparata al concetto di mito, vicino alle strutture simboliche hegeliane che abbiamo già presentato ma allo stesso tempo frutto di influenze alternative, che andranno a rendere composita e originale la riflessione di Strauss²⁵⁶. Il passaggio da rappresentazione a concetto è, dunque, concepito da Strauss come una traduzione che demitizza la prima e la pone nel linguaggio e nei significati del secondo. È fondamentale precisare, tuttavia, che in questa fase Strauss si mantiene ancora fedele all'identità di contenuto tra religione e filosofia che Hegel aveva teorizzato, seppur, come abbiamo visto, con le dovute precisazioni.

Nella seconda fase, che è segnata dalla pubblicazione della colossale *Glaubenslehre*, assisteremo, invece, a una svolta decisiva, che allinea definitivamente Strauss alla posizione più generale dei giovani hegeliani: l'identità di contenuto viene negata, la religione e la rappresentazione sono definitivamente messe da parte come difettose e inconciliabili con la filosofia e, raggiungendo gli estremismi riscontrabili anche nell'ultimo Feuerbach, un materialismo profondo viene a delinarsi con sempre maggiore insistenza²⁵⁷.

Sebbene, infatti, Strauss sia stato continuatore di quell'istanza critica presente nella filosofia della religione di Hegel, rintracciabile nella già ampiamente nominata traduzione concettuale, egli finirà per ignorare l'importanza che la religione fornisce con la sua mediazione simbolica e, dichiarando impossibile qualsiasi comunanza di rappresentazione e concetto, si presenterà come pensatore direttamente antitetico a Göschel: mentre quest'ultimo tentava di salvaguardare il movimento ricorsivo da concetto a rappresentazione, rifiutando le conseguenze di una critica vera e propria, Strauss, al contrario, vede esclusivamente quest'ultima e si allontana dai concetti di esempio, simbolo e metafora che davano corpo ai concetti.

²⁵⁶ Le varie scuole di pensiero che concorrono alla formazione e alla produzione filosofica straussiana saranno affrontate in un capitolo riservato all'argomento, poiché al centro dei dibattiti della letteratura critica contemporanea risulta particolarmente scottante la questione del più o meno certo hegelismo di Strauss, il quale è appunto influenzato da diverse impostazioni teologico-filosofiche.

²⁵⁷ A proposito della svolta anti-hegeliana di Strauss e Feuerbach, che coincide nell'uno con la critica alla storia evangelica e nell'altro con la critica all'identità tra essere e pensiero, Karl Barth sosterrà che così come Feuerbach ha smascherato l'illusione di un fondamento filosofico della fede cristiana, Strauss ha smascherato l'illusione di un suo fondamento storico. K. Barth, *David Friedrich Strauss als Theologe*, Zürich: Zollikon, 1948.

Le estreme conseguenze a cui Strauss conduce la filosofia della religione hegeliana costituiranno un'altra prova della differenza tra Cristianesimo e Cristianesimo razionale hegeliano e, esattamente come avevamo ipotizzato a partire dalla riflessione su Göschel, potrebbero anche indirizzare verso l'inadeguatezza del modello di Hegel rispetto a un'ermeneutica della religione per così dire onesta. Allo stesso tempo, come vedremo nelle conclusioni della sezione e della tesi in generale, la rilettura concettuale permette di gettare una luce nuova sulla religione cristiana e non, sanandone le contraddizioni più oscure e proponendone forse nuove versioni. Quest'ultima questione risponderebbe, infine, alla domanda 2 della tesi circa la sussistenza di una religione in generale dopo la critica, una sfida che Strauss, al termine della sua vita, lascerà irrisolta.

3.1 Vita e opere di David Friedrich Strauss

Così come abbiamo fatto per Göschel, proponiamo innanzitutto una breve biografia della vita di David Friedrich Strauss, per inquadrare meglio il personaggio e le opere che andremo a trattare nel resto della sezione. Sebbene in questo caso, al contrario che con Göschel, siano a disposizione diverse biografie²⁵⁸, ne seguiremo anche qui una in particolare: il testo del 1908 di Theobald Ziegler, il quale, senza nascondere la sua stima per l'autore della Vita di Gesù, restituisce un quadro notevolmente dettagliato dell'indole e del pensiero straussiani²⁵⁹. Ziegler ritiene, infatti, di aver contribuito agli studi sulla vita di Strauss fino a quel momento condotti, completando precedenti biografie e mitigando giudizi severi di altre.

Strauss nasce nel 1808 a Ludwigsburg, una città della Svevia che dopo aver ospitato principi e soldati nel secolo precedente si avviava verso un modesto futuro industriale. Il padre è un commerciante con una passione inconsumata per la teologia e il misticismo, mentre la madre, di cui Strauss preferisce le attenzioni e la compagnia, è una donna che, a differenza del marito, vive secondo un pratico razionalismo. Il giovanissimo Strauss si distingue come uno dei migliori studenti della *Lateinschule* di Ludwigsburg, l'unica scuola di studi umanistici della città, e sin da subito viene indirizzato alla teologia. Nel 1821, infatti, Strauss viene ammesso al seminario teologico di Blaubeuren, dove conosce Christian Märklin, suo collega e amico fidato, con il quale intratterrà un interessante rapporto epistolare.

Dopo quattro anni sofferti, Strauss entra nello *Stift* di Tübingen, storico istituto già frequentato da Schelling, Hölderlin e soprattutto Hegel. Anche qui, come a Blaubeuren, Strauss segue gli insegnamenti di due professori che risulteranno fondamentali nello sviluppo del suo pensiero, Friedrich Heinrich Kern e Ferdinand Christian Baur. Quest'ultimo in particolare, con i suoi studi sulla simbologia religiosa influenzati dalla dialettica hegeliana, offrirà a Strauss un momento di confronto cruciale. La vita è meno

²⁵⁸ Le più autorevoli, con cui Ziegler dialoga, risalgono al limitare del XIX secolo: E. Zeller, *David Friedrich Strauß in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn: Strauß Verlag, 1874; A. Hausrath, *David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit*, Heidelberg: Bassermann, 1876-1878; S. Eck, *David Friedrich Strauss*, Stuttgart: Cotta, 1899; K. Harräus, *David Friedrich Strauss, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig: Seemann, 1901.

²⁵⁹ T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, Strassburg: Trübner, 1908.

dura che a Blaubeuren, dove Strauss si sentiva costretto dalla rigida disciplina del seminario, e la comunità intellettuale composta da studenti e professori che egli frequenta nel tempo libero lo soddisfa e lo stimola. Le lezioni, tuttavia, divengono già oggetto di critica dello Strauss dell'epoca, che dimostra dunque da subito una certa attitudine polemica²⁶⁰.

In questi anni Strauss, insieme all'amico Binder, fa esperienza di un fenomeno in particolare, che risulterà, come vedremo, fondamentale per la formazione di quell'attitudine suddetta che caratterizzerà la sua filosofia critica: tramite il medico e spiritista Justinus Kerner, Strauss si avvicina agli studi sull'ipnosi e il sonnambulismo, ma soprattutto al misterioso mondo della preveggenza, che in quegli anni ruotava intorno al noto caso della veggente di Prevorst, curata proprio da Kerner. Nonostante l'estrema fascinazione, Strauss è critico dello spiritismo superstizioso e, con una metodicità che anticipa la sua serrata analisi delle rappresentazioni "hegeliane" del Cristianesimo, egli affronta la questione irrisolta della veggente di Prevorst, riconducendola a spiegazioni razionali e addirittura naturalistiche. A questo intento Strauss dedica la sua prima pubblicazione, "Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst" (1829), con la quale si distaccherà dal Romanticismo e dal misticismo della curiosità giovanile, pur rimanendo comunque arricchito da queste riflessioni.

Le altre correnti con cui Strauss si confronterà sono quelle del soprannaturalismo, che abbiamo già ampiamente sottolineato nella sua rilevanza rispetto alla posizione di Göschel e di Hegel, e la teologia di Schleiermacher. Entrambe saranno oggetto di studio e critica da parte dello Strauss più maturo, che in questo seguirà le orme di Hegel. Quest'ultimo viene incontrato, tuttavia, solo più tardi, quando Strauss e gli amici già menzionati iniziano a leggere privatamente la Fenomenologia dello Spirito. Strauss non termina la lettura dell'opera in quegli anni, ma già nel 1828 è colpito dalla dialettica hegeliana e dalla trattazione della religione ad essa legata, che ritiene di aver compreso

²⁶⁰ Strauss entra in contatto, per esempio, con Adam Karl August von Eschenmayer, filosofo e medico interessato al misticismo, che il giovane svevo considera tuttavia portatore di una *irrationale Schwärmerei*. Altri professori vengono criticati per ragioni simili e Strauss si attira già a Tübingen i sospetti dei suoi colleghi, compreso il padre di Ziegler, compagno di studi di Strauss nello *Stift*. Nella biografia che seguiamo Ziegler scrive, infatti, che suo padre non parlava di Strauss in maniera lusinghiera o amichevole.

molto meglio degli hegeliani ortodossi di Berlino come Marheineke e, più avanti, Göschel.

Strauss termina i suoi studi nello *Stift* di Tübingen con risultati brillanti, come dimostra il premio assegnatogli dalla facoltà cattolico-teologica in occasione della sua dissertazione sulla resurrezione dei corpi. All'interno di essa Strauss discute in termini apparentemente apologetici la dottrina dell'immortalità dell'anima che avevamo visto difesa anche nella filosofia della religione di Göschel. Molto presto, tuttavia, egli si convincerà, come emerge d'altronde da alcune affermazioni già contenute in questo esercizio giovanile, dell'inconsistenza di una simile apologia, da sostituire, secondo il suo giudizio, con una critica alla rappresentazione biblica²⁶¹.

Strauss si presenta a questo punto come un hegeliano in cui confluiscono posizioni di Schleiermacher, influenze provenienti dal misticismo della cosiddetta *Identitätsphilosophie* e una ben definita interpretazione della simbologia mitica di origine bauriana. In generale, egli si appella in questo periodo alla tesi dell'identità di contenuto tra religione e filosofia, che gli permette di essere teologo e filosofo in maniera armoniosa.

Dopo l'esame di stato a Tübingen, Strauss viene inviato nel 1830 come vicario a Klein-Ingersheim, in cui la piccola comunità di fedeli gli lascia spazio e tempo per proseguire i suoi studi su Schleiermacher, che appaiono determinanti per il tono della sua predica dello stesso anno. Allo stesso tempo Strauss termina la lettura della *Fenomenologia dello Spirito* e proprio quest'ultima gli suscita le prime concrete riflessioni sui rapporti tra rappresentazione e concetto, che saranno al centro dell'interessante carteggio già citato con l'amico Märklin. La critica alla religione mette in crisi il giovane vicario, che si trova a dover trasmettere rappresentazioni "imprecise" a una comunità che sarebbe risultata incapace di comprendere quelle razionali, corrette dal concetto. Il dibattito con Märklin dimostra grande investimento da parte di Strauss nella conciliazione hegeliana di rappresentazione e concetto, che nell'esperienza del vicariato di Klein-Ingersheim diviene un problema pratico e quasi politico.

Al termine del periodo da vicario, Strauss si prepara per la sua *Doktorpromotion* presentando lo stesso lavoro sulla resurrezione della carne del 1828, ma in una forma

²⁶¹ Ziegler ci riporta una frase pronunciata da Strauss subito dopo la stesura del saggio: "Quando ho espresso l'ultimo punto, mi è stato chiaro che non c'era nulla di vero in tutta la faccenda". T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, trad. mia, op. cit., p.56.

decisamente meno soprannaturalista, motivo per cui Eschenmayer e gli altri teologi di Tübingen reagirono molto negativamente. In questa *Preisarbeit*, che non ci perviene per intero, Strauss dichiara la vittoria definitiva di Hegel su Schleiermacher in ambito filosofico-religioso, ma, come vedremo, tradisce anche una serie di ulteriori influenze, riconducibili a Schelling e alla filosofia dell'identità.

Nel 1831 Strauss si reca a Berlino, dove l'epidemia di colera stava per stroncare la vita di Hegel, il quale costituisce la ragione per cui Strauss compie in primo luogo il viaggio. Come abbiamo già accennato nell'introduzione della tesi, il giovane teologo riesce a visitare Hegel nella sua casa di Berlino solo una volta e poco più tardi viene informato da Schleiermacher della morte improvvisa del maestro. Strauss, giunto a Berlino esclusivamente per i corsi di storia della filosofia e filosofia della religione, decide di lasciare nuovamente la città. È importante, tuttavia, specificare che Strauss si trova a Berlino durante la nascita della prima solida scolastica post-hegeliana e assiste alla "divisione dei lavori" tra i futuri *Althegeleaner*: Marheineke alla filosofia della religione, Henning alla logica, Michelet all'Enciclopedia, Hotho all'estetica e così via. Sempre a Berlino, inoltre, Strauss si riavvicina momentaneamente a Schleiermacher, poiché rimane impressionato dal suo metodo e dalle sue lezioni. La decisione di scrivere una sua propria vita di Gesù risale probabilmente a questo periodo.

Nel 1832 Strauss torna a Tübingen come *Repetent* e affronta nuovamente la questione escatologica della *Lehre von den letzten Dingen*. L'anno successivo, infatti, Richter pubblicava il testo che abbiamo già menzionato nella sezione su Göschel, generando una ulteriore frattura tra la scuola di destra e quella di sinistra, a cui Strauss si allinea. Questa particolare inclinazione emerge anche nelle lezioni che Strauss tiene a Tübingen e viene malvista dai membri del collegio, che iniziano a presentare lamentele al rettore. Ziegler sostiene che in tale ostruzionismo si nascondesse una buona dose di invidia accademica, che sarebbe aumentata con la pubblicazione della recensione a Rosenkranz, in cui troviamo altri accenni alla differenza tra rappresentazione e concetto, e successivamente della Vita di Gesù.

"La Vita di Gesù o Esame critico della sua Storia" compare, nella sua prima edizione, nel 1835, proponendosi di risolvere il problema della *Akkomodationslehre*, da noi analizzata in Göschel, il quale "accomodava", appunto, rappresentazione e concetto per rispettare la teologia biblica. Come vedremo, infatti, Strauss cercherà di separare o meglio ancora enucleare il concetto dalle rappresentazioni contenute nei Vangeli. Egli seguirà,

dunque, la lezione hegeliana della Fenomenologia, senza tuttavia conoscere la Vita di Gesù che il giovane Hegel aveva scritto a Berna. È inutile ribadire che le critiche rivolte al testo di Strauss e alle successive edizioni che analizzeremo saranno feroci, tanto che egli dovrà difendersi con un altro scritto fondamentale.

Allontanato dallo *Stift* di Tübingen, Strauss fa ritorno a Ludwigsburg, dove continua a insegnare. Durante il soggiorno nella sua città natale, egli lavora, appunto, agli “*Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*” (1837), in cui risponde a tutte le critiche provenienti dal mondo pietista, soprannaturalista e in particolare hegeliano. In questo ricco compendio di controbattute Strauss si presenta per la prima volta, infatti, come un hegeliano di sinistra, contrapponendosi a quella che definisce la destra e cioè, tra gli altri, a Göschel.

L’impegno dimostrato da Strauss nei tre quaderni degli *Streitschriften*, in cui egli continua a insistere sulla possibilità di costruire una teologia speculativa che concili religione e filosofia²⁶², non gli risparmia il licenziamento ed egli è costretto a muoversi di nuovo. Nel 1839 Strauss ottiene la cattedra di teologia alla *Hochschule* di Zurigo, ma anche qui il teologo inizia a trovarsi molto presto in difficoltà: poco prima dello *Züriputsch*, la rivolta conservatrice svoltasi nel cantone svizzero nello stesso anno, si inaugura il cosiddetto *Straussenhandel*, un conflitto sulla chiamata di Strauss a professore di teologia che si risolve nell’ennesima sostituzione di ruolo.

Fatto ritorno in Germania, Strauss scrive la sua seconda grande opera, “*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*” (1840-1841), in cui conduce a estreme conseguenze la sua critica alla teologia, in particolare a quella della destra e di Schleiermacher, iniziando ad allontanarsi anche da Hegel. Come Strauss scriveva nel 1839 sugli annali di Halle, rivolgendosi a Daub e Schleiermacher, nella religione deve essere ricercata la matrice esclusivamente razionale e se ciò significa separare religione e filosofia, allora la tesi hegeliana dell’identità di contenuto deve essere messa in dubbio²⁶³. Si tratta di una svolta decisiva

²⁶² Strauss cercherà anche di mitigare la sua critica storica, tendendo la mano alla possibilità di un Gesù storico e arrivando a riconsiderare alcune idee schleiermachiane. Questo ultimo tentativo di conciliazione si traduce in un’opera minore, intitolata “*Zwei friedliche Blätter*” (1839).

²⁶³ Strauss pubblicherà nello stesso anno “*Charakteristiken und Kritiken*”, una collezione di suoi scritti critici, come quello sulla veggente di Prevorst, in cui ripropone l’articolo contro Daub e Schleiermacher sotto il titolo di “*Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit*”.

all'interno del pensiero di Strauss, che termina di sostenere la via della doppia verità per schierarsi con Feuerbach e gli altri giovani hegeliani.

Dopo questo esplicito attacco alla teologia della *Versöhnung*, Strauss abbandona gli studi teologici per un quasi vent'anni. Durante questo periodo egli conosce la sua futura moglie, la cantante Agnese Schebert, con la quale intrattiene un rapporto intenso ma breve, e si dedica ad altre attività, in particolare politiche. Nel 1848 diviene, infatti, candidato per il parlamento tedesco a Ludwigsburg. Egli scrive anche una serie di biografie, che tuttavia non riguardano strettamente la nostra indagine.

Strauss tornerà poi ad occuparsi di teologia nel 1864 con la stesura dell'ultima edizione della Vita di Gesù, che è questa volta *für das Deutsche Volk bearbeitete*. A questi anni risalgono altre pubblicazioni, che non prenderemo in esame, in cui Strauss contesta le posizioni di Schenkel, Hengstenberg e sempre Schleiermacher. Sulla stessa scia, appare nel 1872 l'ultima grande opera del teologo, "Der Alte und der Neue Glaube", che segna il consolidamento di un materialismo monista in cui la fede viene rimodulata completamente: alla domanda "siamo ancora cristiani?" Strauss risponde negativamente e tenta di proporre una nuova fede nel positivismo scientifico.

La svolta materialista oscura il resto della produzione straussiana nel momento in cui Nietzsche pubblica la sua prima considerazione inattuale proprio contro l'ottimismo positivista del vecchio Strauss, che viene dipinto con toni scarsamente lusinghieri. Poco tempo dopo, nel 1874, Strauss muore lasciando un'immagine di *Bildungsphilister* tedesco che poco si addiceva alla sua rivoluzionaria critica della religione e a quel coraggio e stile audace che Ziegler loda nel corso della sua biografia. Quest'ultima si conclude, infatti, con parole di stima: "non posso scrivere su nessuno che non ami: ho potuto scrivere su Strauss, perché lo amo e perché gli sono estremamente debitore"²⁶⁴.

²⁶⁴ T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, trad. mia, op. cit., p.764.

3.2 La formazione di Strauss: un vero hegeliano?

In questo capitolo, come già anticipato, verrà trattata una questione di estrema importanza all'interno della storia della ricezione straussiana, ovvero la ricostruzione delle influenze e dei temi che sono alla base del pensiero di Strauss e del suo più o meno profondo hegelismo. Gli interpreti del secolo scorso dibattono animatamente, infatti, sull'autenticità di quest'ultimo, in quanto la riflessione che Strauss propone in merito a rappresentazione e concetto, mitologia e religione, risulta innegabilmente infarcita di opinioni e metodi appartenenti ad altre scuole di pensiero. Hegel rappresenta, dunque, un punto focale, ma non sempre viene considerato l'unico padre intellettuale della filosofia della religione di Strauss, e tale constatazione ha portato a vaste e proficue discussioni che gettano luce sull'intera suddetta filosofia²⁶⁵.

Per questo motivo, verrà qui presentato un riassunto delle interpretazioni più significative, con l'intento di restituire un quadro più chiaro della formazione del giovane teologo e soprattutto dell'origine e della natura dei concetti da lui adoperati. Oltre a costituire una testimonianza importante in questi termini più generali, il dibattito sulla formazione di Strauss ci aiuterà a delineare meglio il tema da noi affrontato di rappresentazione e concetto, poiché ci porterà ad analizzare alcune opere giovanili più o meno conosciute in cui l'interesse per la nostra tematica inizia a manifestarsi già prima della Vita di Gesù.

I tre filoni principali che indagheremo saranno quello dell'*Identitätsphilosophie* e della lettura monistico-immanentista, quello della scuola mitica e dell'Illuminismo e infine quello più propriamente hegeliano. Specifichiamo subito che, seppure la tesi inquadri

²⁶⁵ In Italia Umberto Regina riporta una dettagliata analisi della questione all'interno della sua monografia su Strauss, l'unica finora comparsa nel nostro paese. Nel testo vengono ripercorse tutte le interpretazioni e le critiche che a partire da Schweitzer e Barth hanno collocato Strauss talvolta tra gli hegeliani più rivoluzionari, talvolta tra i teologi di insuccesso. Le due impostazioni vengono fatte risalire da Regina proprio a questi due grandi studiosi: se da una parte Schweitzer affermava che bisogna amare Strauss per comprenderlo e apprezzarne l'infinita scientificità, dall'altra Barth lo demolisce come storico, filosofo e teologo, ritenendo che ciò che si dovrebbe davvero amare è la questione che Strauss ha sollevato, ovvero il problema del fondamento storico della religione. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia: Paideia, 1986; K. Barth, *David Friedrich Strauss als Theologe*, op.cit. Anche Regina ritiene, infatti, che il focus di Strauss non sia la dialettica hegeliana o la *Identitätsphilosophie*, bensì il rapporto esclusivamente negativo con la storia, che lo porta a definire quella straussiana una "filosofia del non accadimento". U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna*, Brescia: Morcelliana, 1979.

Strauss nell'ambito della filosofia hegeliana come continuatore e rinnovatore del pensiero del maestro, l'obbiettivo non sarà quello di dare ragione all'uno o all'altro filone, bensì di presentarli come facce di un medesimo poliedro. Riteniamo, infatti, che sia possibile lasciar coesistere diverse influenze all'interno del pensiero di Strauss, il quale merita di essere presentato nella sua complessità e ricchezza.

La prima lettura che abbiamo menzionato, quella monistico-immanentista riconducibile a una forma di *Identitätsphilosophie*, deriva da un testo in particolare, che costituisce una tappa fondamentale della ricezione del pensiero straussiano: "Identität und Immanenz" di Gotthold Müller²⁶⁶. Quest'ultimo si concentra prevalentemente sugli scritti più giovanili e meno conosciuti del nostro teologo e attraverso una dettagliata analisi biografica ridimensiona la rilevanza dell'influenza hegeliana nel retroterra di Strauss. La vera anima della riflessione straussiana sarebbe da ricercarsi nel misticismo panteista di pensatori come Böhme e nella filosofia dell'identità di Schelling, che viene inquadrata da Müller nelle categorie di monismo e immanenza²⁶⁷.

In questa maniera, Strauss, asservendo strumenti d'analisi storica e filologica al concetto di mito schellinghiano per criticare la *zufällige Geschichtswahrheit* (le narrazioni evangeliche) e salvare la *ewige Vernunftwahrheit* (l'unità tra divinità e umanità), costruisce una sorta di *Erkenntnis-Mystik* che si concentra in due risultati: una visione monistica di una finale unità tra Dio e mondo e un'immanenza, misticamente intesa, di tempo ed eternità. Lo scopo è quello di combattere qualsiasi dualismo che possa sorgere all'interno di religione o filosofia, sciogliendo la dialettica hegeliana che, secondo Müller, manteneva un rapporto tra realtà e ragione ancora in un certo senso duale, e soprattutto non completamente negativo nei confronti della fatticità storica. Ciò avviene perché Strauss incontra Hegel molto tardi e lo legge, come abbiamo accennato, attraverso altri filtri. Egli, infatti, entra da subito in contatto già a Blaubeuren con lo studio della

²⁶⁶ G. Müller, *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß*, Zürich: EVZ-Verlag, 1968.

²⁶⁷ "Strauss cadde nel modo più durevole sotto l'influenza della filosofia dell'identità, i cui motivi si fecero vedere chiaramente in tutto il suo successivo pensiero; non è possibile derivare in blocco la sua teologia direttamente da Hegel se si tiene solo conto che consta che egli ha assimilato quest'ultimo su un fondamento caratterizzato in prima linea da pensieri di Schelling e di Böhme, nonché dagli scritti di Taulero". *Ivi*, trad. mia, p.251.

mitologia e dei suoi presupposti teologico-filosofici, leggendo l'opera del suo maestro Baur, che influenzerà buona parte della sua dissertazione.

Dopodiché a Tübingen Strauss attraversa un periodo "romantico" interessandosi a Schelling e Böhme, oltre che ai fenomeni parapsicologici del magnetismo e del sonnambulismo. A questo proposito, rilevante e ben documentato sarà l'incontro già citato tra Strauss e la famosa veggente di Prevorst. Come abbiamo puntualizzato precedentemente, le impressioni di Strauss a riguardo, tuttavia, segnano il passaggio a un approccio critico e razionalista: subito dopo la visita di Kerner nel periodo di Pasqua, la veggente morì e il medico, influenzato dalle idee dello spiritista Eschenmayer, scrisse su di lei un libro che suscitò il dissenso del giovane Strauss. Se, infatti, nei primi semestri di studio quest'ultimo è influenzato dal misticismo e dalla filosofia della natura, nel 1829 il suo interesse per il mondo magico andava svanendo in favore di un approccio razionalista.

L'incontro con la critica razionale avviene in realtà dapprima con Schleiermacher, non con Hegel, e proprio la lettura schleiermachiana dell'escatologia costituirà il punto di partenza della dissertazione di dottorato che Müller considera come prova principale dell'immanentismo monista del giovane Strauss²⁶⁸. Allo stesso tempo, tuttavia, Müller stesso non può negare la preponderante influenza hegeliana che emerge nelle soluzioni finali e che noi richiameremo qui per indicare una prima formulazione straussiana dei rapporti tra rappresentazione e concetto.

La dissertazione del 1831-32 tratta dello stesso argomento di quella che Strauss tenne in occasione del premio della facoltà cattolica: l'escatologia e l'apocatastasi che sono al centro della prospettiva soteriologica cristiana. Come abbiamo visto, già subito dopo la prima trattazione, Strauss si era discostato dall'esegesi ortodossa della dottrina delle ultime cose. Nel 1831, poi, egli si scaglia esplicitamente contro la lettura di Marheineke e implicitamente contro quella di Göschel e di tutta la destra hegeliana, poiché, reduce dall'incontro con il razionalismo di Schleiermacher, segue la sua riconduzione delle

²⁶⁸ Il fatto che Schleiermacher sia spesso inquadrato da Hegel e da Göschel nella cosiddetta "teologia del sentimento", in cui dunque la ragione non gioca il ruolo determinante che questi ultimi avrebbero posto a base, invece, della loro teologia speculativa, non impedisce a Strauss di considerare Schleiermacher (talvolta) come una sorta di razionalista. Ciò avviene perché Strauss, nella trattazione schleiermachiana dei miracoli ma anche e soprattutto della vita di Gesù, sottolinea principalmente la vena critica e razionalistica che la contrappone alla posizione soprannaturalistica. Quando in questa sezione, in definitiva, verrà accostato il nome di Schleiermacher ai concetti di critica o razionalismo, si starà facendo riferimento a questo particolare interesse di Strauss.

promesse escatologiche del Cristianesimo dal futuro indefinito del regno dei cieli all'eterno presente del mondo.

La posizione di Schleiermacher, tuttavia, non è sufficiente, secondo Müller, per permettere a Strauss di rivendicare il monismo di tempo ed eternità che caratterizza la sua visione immanentista. La filosofia che presterà maggiore servizio in questo senso sarà quella di Hegel, che, come è noto, colma il divario tra aldiqua e aldilà in un qui e ora del tempo presente. Strauss, infatti, raggiunge questo risultato impiegando già in questi anni la distinzione tra *Vorstellung* e *Begriff* che Hegel aveva elaborato nella sua filosofia della religione. Contro Schleiermacher, dunque, Strauss dirà che l'immanenza della salvezza nel mondo non è qualcosa che si raggiunge nella religione, avviluppata in rappresentazioni fallaci, ma bensì nel concetto della filosofia, che supera tali contraddizioni.

Eppure, Müller ritiene che Strauss abbia esagerato nella sua risoluzione della rappresentazione e della religione nel concetto e nella filosofia e che il monismo che ne deriva abbia violato l'ambiguo seppur presente equilibrio tra le due sfere che Hegel aveva costruito con la sua dialettica. In altre parole, Strauss adopera erroneamente quest'ultima e comprende l'*Aufhebung* come una *Auflösung*:

Strauss, nel suo slancio antidualistico-monistico, vuole andare oltre il legame dialettico tra teologia e filosofia ipotizzato da Hegel e non solo “superarlo” (*aufheben*) ma “dissolverlo” (*auflösen*), cioè vuole dare l'addio definitivo a ogni forma di pensiero religioso-dogmatico e non permettere più l'esistenza di alcun dualismo, nemmeno quello tra “concetto” e “rappresentazione”²⁶⁹.

Laddove Hegel (nel corso del suo procedimento dialettico) faceva ancora delle distinzioni, Strauss prima o poi doveva reinterpretarle monisticamente a partire dai suoi presupposti. Il rapporto irrisolto tra teologia e filosofia nella Fenomenologia è stato interpretato in questo modo radicalmente monistico, dal momento che Strauss ha guardato come incantato in modo del tutto unilaterale al problema del rapporto tra religione e filosofia, che non è affatto importante nel pensiero di Hegel. Il fatto che la religione debba essere “superata” (*aufgehoben*) nella filosofia nel corso del processo dialettico, egli non lo poté intendere nel

²⁶⁹ G. Müller, *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß*, trad. mia, op. cit., p.115.

senso di Hegel, ma intendeva questo “superamento” (*Aufhebung*) come “annichilimento” (*Vernichtung*)²⁷⁰.

La critica sembra riecheggiare quella che avevamo formulato nella sezione su Göschel, considerando le affermazioni di Cornehl sulla problematicità della conciliazione tra essere e pensiero che la destra hegeliana sembrava aver ereditato dallo stesso Hegel. Tale conciliazione si presentava come un appiattimento di una sfera sull'altra, in maniera simile al monismo ingenuo che Müller riconosce in Strauss. Questo monismo, tuttavia, porterebbe al suo opposto, ovvero all'insorgere di una nuova differenza, in cui uno solo dei due lati è elevato a discapito dell'altro. Bisogna infatti riconoscere che, come avevamo anticipato sempre nella critica a Göschel, anche la sinistra hegeliana, nel tentativo di costruire la sua identità tra Dio e uomo, trascendenza futura e immanenza presente, cielo e terra, ripropone in realtà un divario, questa volta riducendo la religione alla filosofia²⁷¹.

Non è un caso che anche Cornehl giudichi il punto di vista di Strauss e Feuerbach come un monismo panteista che privilegia uno solo dei due lati della conciliazione, quello dell'idea del genere umano a scapito di quello dell'individualità del soggetto. Secondo Cornehl, dunque, come abbiamo in parte accennato, non è la destra, ma la sinistra ad elevare il lato del pensiero di contro a quello dell'essere nella trattazione dell'escatologia²⁷². Proprio in conseguenza di questa conciliazione impossibile non è un caso neanche che al contrario della destra hegeliana, che continuerà a sforzarsi in vista

²⁷⁰ *Ivi*, trad. mia, p.226.

²⁷¹ A questo proposito è interessante considerare che lo stesso Marx, confrontandosi con la sinistra hegeliana nella “Sacra Famiglia”, riconosce che lo hegelismo di Strauss e in particolare di Bruno Bauer è sì critico, ma ristabilisce una frattura “pre-hegeliana” tra pensiero ed essere, critica e realtà, privilegiando il lato astratto e, secondo la visione marxiana, troppo “filosofico” a discapito della vita concreta e materiale dalla quale invece si sarebbe dovuto procedere.

²⁷² “Entrambi i progetti, che potrebbero essere integrati da ulteriori esempi, prendono le mosse da una ricezione spinoziana di Hegel e sviluppano su questa base una visione del mondo moderna in cui, sotto la prerogativa di un universale non dialetticamente concepito, sia il concetto personale di Dio che l'immortalità individuale sono dissolti e coinvolti nell'immanenza di un processo mondiale pieno di forze divine. [Feuerbach e Strauss] si differenziano per la determinazione dell'oggetto di questo processo. Entrambi sostituiscono il concetto di Dio con le forze infinite della specie, solo che il substrato di questa specie è, nel caso di Feuerbach, più precisamente la natura, l'umanità come processo naturale, e nel caso di Strauss, lo spirito, l'umanità come processo culturale”. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, trad. mia, op. cit., p.256. La stessa critica, come vedremo, verrà sviluppata da molti contemporanei di Strauss, che lo accusano di essere tornato indietro a Spinoza.

della *Versöhnung*, la sinistra si pronuncerà a un certo punto come dichiaratamente favorevole alla divaricazione tra religione e filosofia, rappresentazione e concetto.

In generale, tuttavia, Cornehl ritiene che l'influenza maggiore all'opera nel pensiero di Strauss sia quella della critica storica di tradizione illuministica e che i suoi tentativi speculativi non siano altro che una maschera di intenti non propriamente hegeliani²⁷³. Analizzeremo ora proprio questa tesi, che aggiunge un altro elemento di congiunzione tra Strauss e la cultura dell'epoca, andando a variegare ulteriormente la sua visione.

La tesi che il lavoro di Strauss e in particolare l'applicazione del suo concetto di mito siano da riportare alla critica storica e alla cosiddetta scuola mitica sembra escludere quasi in tutti i suoi sostenitori un'adesione alla filosofia di Hegel. I principali promotori di questo punto di vista, infatti, hanno cercato di dimostrare, in uno scritto altrettanto significativo quanto quello di Müller, che Strauss sia di fatto interessato unicamente alla decostruzione della storia evangelica e non alla rilevazione di verità speculative o dialettiche, che egli avrebbe infatti relegato alle brevi battute finali della *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù. Si tratta di Hartlich e Sachs, autori di "Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft", i quali, nel V capitolo, seguono l'interpretazione di Barth, secondo cui Strauss non può essere considerato un pensatore dialettico o addirittura un pensatore in generale²⁷⁴.

Barth afferma, infatti, che sia nella Vita di Gesù sia nella Glaubenslehre Strauss proponga una *pars destruens* che critica la figura del Gesù storico e i dogmi della dottrina, senza però fornire quella ricostruzione speculativa/spirituale di entrambi che lui stesso aveva promesso (fatta eccezione per il piccolo tentativo della *Schlussabhandlung*). Stesso risultato si ottiene in "Der Alte und der Neue Glaube", che si presenta, per Barth, come un maldestro conglomerato di idee e morale borghesi, motivo per cui Strauss è stato facilmente demolito dalla prima inattuale di Nietzsche. Barth sostiene, dunque, che

²⁷³ Cornehl, per supportare questa tesi, fa riferimento a un altro testo minore che abbiamo nominato in riferimento al riavvicinamento di Strauss alle posizioni schleiermachiiane: "Zwei friedliche Blätter", di cui si ricorda particolarmente il "Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" (1839). Cornehl ritiene che in esso emerga il progetto di profonda critica storica che Strauss porta avanti per cercare di eliminare il "caduco" all'interno della religione, ovvero tutto ciò che ha carattere storico-fattuale, ma noi osserveremo invece come "Vergängliches und Bleibendes im Christenthum" possa inserirsi nell'ultimo concreto tentativo di Strauss di accettare un margine di storicità nella storia evangelica.

²⁷⁴ C. Hartlich, W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen: Mohr, 1952.

Strauss non faccia altro che agire nell'ambito della critica storica, senza per altro essere un abile storico come lo era, per esempio, il maestro Baur²⁷⁵.

Hartlich e Sachs considerano allo stesso modo l'elemento speculativo hegeliano del tutto assente e, seppure riconoscano delle tracce della filosofia di Hegel nella divisione tra forma e contenuto della religione che anche Strauss opera, negano che il mito trattato da quest'ultimo sia il riflesso della *Vorstellung* hegeliana. Essi ritengono al contrario che Strauss sia stato influenzato dalla scuola mitica e dalla sua metodologia critica, ereditando l'interesse per la storia e la volontà di separare mito da fatto empirico da interpreti come Eichorn e De Wette²⁷⁶: quest'ultimo in particolare trasmette a Strauss la concezione poetico-creativa del mito che il giovane teologo applicherà al Nuovo Testamento, descrivendolo come rivestimento storico di idee protocristiane realizzato in saghe poetiche non intenzionali²⁷⁷; Eichorn, invece, è presente nella formulazione dei criteri di indagine che Strauss proporrà dalla seconda edizione in poi della Vita di Gesù.

Tratteremo la questione della storia più accuratamente nel capitolo riservato agli *Streitschriften*, ma per chiarire qui il punto di Hartlich e Sachs possiamo anticipare che la vera differenza dallo hegelismo, secondo loro, sta proprio nell'importanza attribuita ai fatti storici. Strauss ritiene ovvero che solo il metodo storico-critico possa confermare o negare la storicità di un evento e se con Hegel concorda sul fatto che l'idea deve realizzarsi nella storia invece di rimanere un *Sollen* kantiano, egli contesta tuttavia che il

²⁷⁵ K. Barth, *David Friedrich Strauss als Theologe*, op. cit., p.5.

²⁷⁶ Harris accetta la tesi di Hartlich e Sachs ma aggiunge che le fonti da cui la spiegazione mitica straussiana attinge maggiormente sono altre, quelle di autori anonimi citati da Strauss stesso nella prima edizione della Vita di Gesù. Quest'ultimo, dunque, non farebbe altro che applicare sistematicamente al Nuovo Testamento degli strumenti già elaborati da una precedente tradizione di critica storica. H. Harris, *David Friedrich Strauss and his Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

²⁷⁷ Anche Geymonat riconosce in ciò, e in particolare nell'attenzione di Strauss al messianismo ebraico, la radice di un atteggiamento illuministico: "La spiegazione che Strauss dà di come questi miti siano nati mostra chiaramente la profondità dell'influenza illuministica sulla sua opera: egli inquadra la situazione concreta in cui vennero a trovarsi le prime comunità cristiane, sconvolte ed angosciate dalla morte di Gesù, e mostra come nulla fosse più naturale della mitizzazione della vita, morte e resurrezione di lui. Tanto più che quella protocomunità cristiana aveva un tessuto concreto al quale riferirsi: il mito nazionale ebraico dell'Antico testamento. Il mito nazionale ebraico era infatti denso di profezie che annunciavano l'avvento di un messia che avrebbe compiuto miracoli e superato i profeti antichi. Una volta morto Gesù, che vi era di più naturale per la giovane comunità cristiana che ricollegarsi al mito ebraico onde mostrare che Gesù aveva adempiuto a quanto era stato profetizzato del messia?" L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L'Ottocento*, vol.2, Milano: Garzanti, 1972, p.29.

modo (il fatto determinato) in cui ciò avviene possa essere derivato dalla speculazione, ovvero dal metodo hegeliano. Hegel al contrario non distingue mai una storia realmente accaduta (quella indagata dalle scienze storico-empiriche) dalla storia rappresentata nel mito, poiché si tratta per lui in generale di un medium immediato e sensibile, contingente, indifferente e inessenziale. L'importante è semplicemente rivelare il contenuto della storia, anche di quella evangelica, operazione che può attuare solo la filosofia (non la critica storica). In questa misura la storia è vera, ma ciò non significa che sia attestata la storicità dei fatti così come intesa da Strauss e dal resto delle scienze empiriche. Per quest'ultimo, invece, insistono Hartlich e Sachs, questa attestazione della verità del contenuto tramite la filosofia speculativa può avvenire solo dopo la critica storica e ciò che risulta importante è proprio quel carattere fattuale ignorato da Hegel²⁷⁸.

Hartlich e Sachs riconducono l'allontanamento da Hegel alla forte opposizione di Strauss al deduttivismo insito nella conciliazione di realtà e ragione, e in questo caso storia e idea, caratteristica dell'idealismo. Aggiungiamo, tuttavia, che la posizione di Hegel in merito presenta evidenti ambiguità, rilevate dagli stessi autori del saggio qui esaminato, e per questo motivo verrebbe da pensare che la critica anti-deduttivistica sia rivolta più alla destra hegeliana di Göschel che alla filosofia di Hegel stesso, il quale, dunque, pur non essendo interessato alla storia quanto Strauss, avrebbe forse potuto accettare una pacifica coesistenza tra critica storica illuministica e conclusioni speculative.

Questa è la posizione che illustra Rambaldi con il suo testo sulle origini della sinistra hegeliana, in cui filosofia speculativa della *Einleitung* e della *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù e critica storica razionalista della parte centrale dell'opera vengono

²⁷⁸ Backhaus, a questo proposito, concorda con Hartlich e Sachs sull'autonomia del pensiero di Strauss rispetto a Hegel proprio perché ritiene che il primo sia andato al di là del concetto di realtà del secondo, sottoponendo le scritture a una trattazione completamente empirica. Backhaus è convinto che sarà quest'ultima a condurre Strauss alla rottura del monismo, già intimamente compromesso, di religione e filosofia, fino al materialismo feuerbachiano: "L'assolutizzazione della scienza empirica come filosofia di vita attraversa tutte le opere di Strauss: scienza naturale e filosofia sono per lui concetti identici. Hegel viene così abbandonato, mentre Strauss segue il suo coerente sviluppo ulteriore attraverso Feuerbach. La religione non ha più alcun contenuto reale, ma deve essere eliminata una volta per tutte dalla visione del mondo della modernità come pura fantasia. Possiamo anche dire: l'idea che vive nell'opera di Strauss è quella della scienza naturale esatta". G. Backhaus, *Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann*, trad. mia, Hamburg-Bergsted: Reich, 1956, p.36.

armonizzate²⁷⁹. Riportiamo qui le sue opinioni per introdurre il terzo blocco di interpretazioni, quello della formazione appunto hegeliana, che possiamo presentare anche attraverso la famosa affermazione di Wach: “Strauss è un pensatore speculativo. Anche il suo primo lavoro teologico lo mostra come un hegeliano: l’intelligente e spiritosa recensione dell’enciclopedia teologica di Rosenkranz. La sua teoria dei miti, nata dalla speculazione, è costruita su di essa”²⁸⁰.

Rambaldi sostiene che Strauss sia un hegeliano critico, e dunque un seguace di Hegel che, criticando il deduttivismo non tanto del maestro, ma di Bruno Bauer e della destra, abbia eradicato i rischi di conservatorismo presente, in maniera ambigua, all’interno di Hegel stesso, aprendo così la strada alla critica della realtà storica di stampo marxiano²⁸¹:

L’atteggiamento culturale con il quale Strauss si poneva di fronte alla storia, al dogma, all’avversario filosofico, era (come vedremo da tutte le opere che prenderemo in esame), hegeliano; tuttavia, la fisionomia culturale di Strauss presenta una caratteristica di primissima importanza: è un hegeliano critico e razionalista, come saranno poi gli altri hegeliani della sinistra; non un hegeliano che, armato della dialettica concettuale e convinto della precisa ed universale corrispondenza tra dialettica e ontologia, si abbandoni a deduzioni aprioristiche del tutto staccate dalla realtà vera. Strauss è piuttosto, vorrei dire,

²⁷⁹ E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze: La Nuova Italia, 1966.

²⁸⁰ H.J. Wach, *Das Verstehen. Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, vol.2, trad. mia, Tübingen: Georg Olms Verlag, 1929, p.272. La suddetta recensione, comparsa nel 1832, è un’altra testimonianza importante dell’approccio straussiano a rappresentazione e concetto. Strauss scriverà infatti: “L’interpretazione teologica, quindi, è la verità della dottrina allegorica e dell’*Akkomodationslehre*, in quanto distingue tra il contenuto concettuale religioso del Nuovo Testamento, che è in sé, per così dire, il significato nascosto inteso dallo Spirito Santo, e la forma finita del concetto in cui gli scrittori del Nuovo Testamento non solo hanno dato questo contenuto, ma l’hanno avuto essi stessi, la quale forma finita passa attraverso la coscienza avanzata della Chiesa cristiana nella scienza, e innalza il contenuto della Scrittura, che è in sé infinito, al suo giusto essere nella forma infinita del concetto. Di questa differenza così pervasiva nella teologia scientifica, della religione, come essa è nella forma della rappresentazione e in quella del concetto, l’autore tratta troppo poco. Questo era proprio il luogo adatto, perché senza una chiara consapevolezza di questa relazione è impossibile un’interpretazione imparziale delle Scritture”. *RezR*, trad. mia, pp.741-742.

²⁸¹ Ugualmente Steussloff sostiene che Strauss abbia completato con la sua critica storica, assolutamente dialettica, il progetto hegeliano di concettualizzazione delle rappresentazioni religiose, portando così a Engels e Marx. H. Steussloff, *Die Religionskritik von David Friedrich Strauss*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 10, 1962, pp.744-754.

un hegeliano empirico: la dialettica non viene da lui mai forzata ad assurdità antirazionali, ed è usata come metodo, non come ontologia²⁸².

Rambaldi rintraccia dunque un'anima dialettica all'interno del metodo straussiano, figlio della critica religiosa della Fenomenologia. Il concetto di mito di Strauss e tutta la trattazione dei vangeli nella Vita di Gesù si baserebbero, infatti, sulla distinzione hegeliana di rappresentazione e concetto, che secondo Rambaldi fornisce il fondamento teorico della critica illuministica, altrimenti arbitraria, che Strauss comunque impiega²⁸³. Sempre in Italia, Geymonat è dello stesso avviso:

²⁸² E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, op.cit., p.80. A questa visione si allinea anche Gooch, che giudica Strauss un hegeliano sia per il suo metodo critico sia per la sua cristologia speculativa, delineata nella *Schlussabhandlung* già citata: "La resurrezione speculativa della verità eterna dell'Incarnazione può avvenire solo dopo la negazione critica della certezza immediata della fede nell'incarnazione di Dio nella singola persona, Gesù di Nazareth. L'oggetto della fede cessa, attraverso questa mediazione dialettica, di essere un fatto sensibile, empirico, e diventa invece un'idea spirituale e divina, che ha la sua conferma non più nella storia ma nella filosofia" T. Gooch, *Critique of Religion: Strauss, Feuerbach, Marx*, in *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, ed. by J. Shand, trad. mia, Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p.216. Anche Hans Küng ritiene che i presupposti di Strauss siano hegeliani, soprattutto nella cristologia, e aggiunge che Hegel lo avrebbe addirittura anticipato già a Francoforte nella demitologizzazione del Cristianesimo. H. Küng, *Incarnation of God: an introduction to Hegel's theological thought as prolegomena to a future*, London: Bloomsbury, 1987, p.139. Noonan vede altrettanto hegelianamente la critica di Strauss alla *Vorstellung* e alla religione, considerate come immagini di verità concettuali, ma al contrario dei giudizi positivi sopra citati, denuncia l'operazione dissacrante di ciò che considera il panteismo o gnosticismo di Hegel. J. Noonan, *Hegel and Strauss. The Dialectic and the Gospels*, in «The Catholic Biblical Quarterly», 18, 1950, pp.136-152. Harvey e Slenczka, infine, dimostreranno, come vedremo nel prossimo capitolo, le radici hegeliane della critica storica e del concetto di mito di Strauss, facendo riferimento in particolare alla Vita di Gesù. A. Harvey, *D. F. Strauss' "Life of Jesus" Revisited*, in «Church History», 30, 1961, pp.191-211; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. Queste interpretazioni spingono Hegel stesso verso il filone della sinistra hegeliana, sottintendendo l'adesione di quest'ultimo alla tesi della storia come parte della sola *Vorstellung*.

²⁸³ "Ma nonostante queste annotazioni di sociologia della conoscenza, se così si possono chiamare, quando si parla, come qui, di un atteggiamento storico critico di Strauss, non si deve intendere un suo distacco metodologico di portata sostanziale dallo hegelismo. Che il *Begriff* si presenti innanzitutto come immagine, nella *Vorstellung*, è un pensiero hegeliano. Ciò che caratterizza Strauss è l'uso critico di questo pensiero: il fatto cioè che se ne avvalga per criticare le origini storiche dei vangeli, la loro validità di monumento storico e, a partire da ciò, tutta la parte positiva della dottrina cristiana". E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, op.cit., p.138.

Non è però da credere che Strauss voglia spazzar via dalla sua epoca la religione cristiana. Egli la riduce a mito, è vero, ma per lui questo mito resta pur sempre una rappresentazione immaginifica della verità filosofica. Strauss resta quindi fedele all'impostazione hegeliana per due aspetti: sia perché il suo metodo euristico è basato sulla dialettica fenomenologica, sia perché egli cerca sempre ancora una conciliazione tra filosofia e religione, pur insistendo sulla subordinazione della seconda alla prima. È tuttavia hegeliano di sinistra per quella che vedremo essere una peculiarità del suo metodo: che egli non tenta una deduzione aprioristica dei vangeli dal concetto filosofico, come farà invece la destra hegeliana. Il metodo hegeliano non viene usato da Strauss come metodo deduttivo, bensì come metodo critico per distinguere radicalmente la religione dalla filosofia, la rappresentazione dal concetto, pur riservandosi egli poi, hegelianamente ancora, di ricercare una mediazione, un *modus vivendi* tra questi due campi. In questo uso antideduttivistico del metodo hegeliano è chiaramente presente l'influenza delle letture illuministiche del giovane teologo, come risulta dall'esposizione che egli fa dei criteri metodologici usati per distinguere nei vangeli il mito dalla storia²⁸⁴.

Rambaldi, tuttavia, che ben rileva le due fasi distinte del pensiero straussiano²⁸⁵, aggiunge che questa direzione critica risulta per i suoi propri gusti “marxisti” troppo poco marcata nel periodo giovanile che ci accingiamo ora ad affrontare. Strauss è, infatti, in questi tempi, ancora molto legato alla dottrina della doppia verità, per la quale religione e filosofia possono coesistere nell'identità di contenuto e diversità delle forme della teoria

²⁸⁴ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L'Ottocento*, op. cit., p.28.

²⁸⁵ “Poggiandosi su di una filosofia della storia d'ispirazione hegeliana, egli ammetteva che la narrazione evangelica, anche se mitica, avesse introdotto nel mondo dell'uomo un principio assolutamente nuovo e religioso (seppur di religiosità laica, ripetiamo): l'unione dell'umano col divino; principio che dapprima venne affermato come mito, e poi divenne filosofia (il *Begriff* che prende il posto della *Vorstellung* inverandola, come nella filosofia hegeliana). Seppur sotto la scorza del mito, da codesto punto di vista il cristianesimo può quindi esser considerato una rivelazione di verità eterne (in quanto metafisiche). Storicamente, dunque, le posizioni dell'hegelismo straussiano verso la religione che Hegel aveva proclamata assoluta furono principalmente due: l'affermazione che la religione si dissolve in filosofia (quindi l'affermazione di un ateismo affine a quello feuerbachiano: filosofico, antropologico ed immanentistico) oppure una posizione moderata, in certo modo mediana tra questa e quella speculativa della destra: quella espressa dalla a noi già nota teoria straussiana della doppia verità: il cristianesimo non è religione assoluta in quanto nessuna religione può essere assoluta (questo è il punto fermo che separa l'hegelismo critico da quello della destra), tuttavia esso presenta sotto forma immaginifica (e quindi adatta al popolo, alla comunità dei fedeli incolti, diceva già il vicario di Klein-Ingersheim) un patrimonio di verità che solo il filosofo può intendere appieno nella forma rarefatta del *Begriff*”. E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, op.cit., p.150.

hegeliana. L'interpretazione di Rambaldi, in altre parole, predilige lo Strauss dell'ateismo antropologico ed immanentistico feuerbachiano, che si svilupperà solo dopo gli *Streitschriften*.

Il periodo giovanile sopra richiamato è descritto in maniera più che esaustiva da un altro celebre interprete, Sandberger, il quale, tuttavia, pur venendo inserito tra i sostenitori della paternità hegeliana, ritiene al contrario di Rambaldi e degli altri autori finora citati (si veda la nota 28 per il quadro completo) che Strauss abbia frainteso Hegel. Sandberger ammette, ovvero, che la cornice e la formazione da cui Strauss sviluppa il suo pensiero siano riconducibili ai ruoli di rappresentazione e concetto in Hegel, che Strauss pone in continuità con gli strumenti di critica storica della scuola mitica²⁸⁶. Allo stesso tempo, tuttavia, Sandberger ritiene anche che la conciliazione tra critica storica e filosofia speculativa sia fallita, poiché l'una impedisce di comprendere correttamente la dialetticità dell'altra. Come abbiamo visto in Müller, Strauss avrebbe ignorato la natura dialettica della *Vorstellung* e il movimento retroattivo che la filosofia e i concetti operano nei suoi confronti, risolvendo l'*Aufhebung* in una mera *Auflösung*.

Sandberger, tuttavia, è l'autore che ha lavorato di più in vista della specificazione dei rapporti tra Strauss e Hegel relativamente alle questioni di rappresentazione e concetto. Al fine di chiarire l'impiego straussiano di queste due categorie, egli ci riporta, tramite un'attenta ricostruzione filologica, un'altra porzione interessante della produzione giovanile di Strauss, motivo per cui il testo "David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer" è considerato un punto di riferimento all'interno degli studi sul giovane hegeliano. Le fonti che prenderemo in esame sono il saggio sullo spiritismo della veggente di Prevorst (1830), due prediche risalenti al periodo berlinese (1830-1832), i corsi di Tübingen del 1832 e in particolare il già citato carteggio tra Strauss e l'amico Märklin (1830-1831).

²⁸⁶ "L'alternativa che abbiamo ipotizzato all'inizio di questa sezione sulla base dello stato della ricerca, cioè se il concetto di mito nella vita di Gesù fosse condizionato dalla filosofia di Hegel o avesse origine nella scuola mitica, si rivela quindi falsa. Infatti, il fatto indiscutibile, prontamente ammesso dallo stesso Strauss, che egli prenda il concetto di mito dalla scuola mitica e sia guidato nella sua applicazione dalle regole della critica storica, non è in alcun modo in contraddizione con il fatto che, come egli ha ripetutamente sottolineato, esso deriva dalla distinzione hegeliana tra rappresentazione e concetto" J.F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, trad. mia, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972, p.100.

L'incontro con la veggente di Prevorst, come abbiamo più volte ricordato, conduce Strauss a una prima critica delle rappresentazioni, che potrebbe essere considerata, ancora prima dell'incontro con Hegel, un'anticipazione della sua filosofia della religione²⁸⁷. Egli, rivolgendosi contro l'amico Kerner e di conseguenza anche contro Eschenmayer, ricondurrà le *Geistererscheinungen* di Friederike Hauffe a dei sentimenti, in questo caso "magnetici", ma in altri casi religiosi, che vanno a concretizzarsi in immagini e rappresentazioni. Si tratterebbe, dunque, di processi psichici che trovano oggettivizzazione in *Vorstellungen*, da considerare come semplice rivestimento immaginativo:

La sensazione... che ella riceveva dall'intimo degli altri grazie al suo sentimento acuto, si plasmava in un'immagine corrispondente secondo il modo di incarnare degli stati di sonno-veglia, e allo stesso modo la coscienza del proprio intimo [...] e questo [il sentimento] ella lo completava, secondo il modo della vita magnetica, non astrattamente, ma rappresentando [*vorstellend*] ogni cosa nella vivacità concreta, nell'immagine completa²⁸⁸.

Nelle due prediche tenutesi in occasione del tricentenario della Confessione di Augusta (1830) e del secondo esame teologico (1832), Strauss aggiunge altri tasselli alla sua riflessione su rappresentazione e concetto. Sandberger individua tali elementi in una frase riportata nella prima predica, secondo cui si può riconoscere lo stesso spirito in parole diverse: "Il solo spirituale può giudicare le cose spirituali, spesso esso riconoscerà lo stesso spirito in parole diverse, così come riconoscerà spiriti del tutto diversi nelle stesse parole"²⁸⁹. Secondo Sandberger ciò significherebbe che Strauss ritenga già di poter individuare lo stesso concetto all'interno di rappresentazioni diverse.

Nella stessa maniera, la predica sul passo dei Corinzi del 1832 fornisce un esempio di traduzione da rappresentazione a concetto in cui Strauss formula per la prima volta una precisa differenza: la rappresentazione sarebbe una forma più primitiva di espressione

²⁸⁷ "Il saggio sulle apparizioni spettrali della veggente di Prevorst suggerisce che Strauss conosceva già un elemento essenziale della sua teoria della religione, ossia la spiegazione psicologica della religione come rappresentazione di un sentimento, prima di entrare in contatto più da vicino con la filosofia di Hegel. In questa forma preliminare mancava ancora l'elemento hegeliano decisivo: il concetto di *Begriff* e la sua distinzione dalla *Vorstellung*". *Ivi*, trad. mia, p.31.

²⁸⁸ *CK*, trad. mia, pp.394-397.

²⁸⁹ *Predigt zur dritten Jubelfeier der Augsburgerischen Confession, gehalten in der Schloßkirche zu Tübingen, den 24. Juni 1830*, ristampato in A. Hausrath, *David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit*, trad. mia, op. cit., p.7.

della verità laddove il concetto è quella più complessa, sorta dalla riflessione sulla rappresentazione stessa.

Ma per Marheineke questa libertà ha un significato particolare in termini scientifici: il cristiano in quanto tale non è più colui che dipende dall'autorità esterna, ma colui che comprende (*der Begreifende*); egli riconosce Dio e il bene attraverso lo Spirito divino sia nell'elemento della rappresentazione, come la comunità, sia nell'elemento del concetto, come il teologo²⁹⁰.

Nei corsi di lezioni di Tübingen Strauss rincara la dose su quest'ultimo punto specificando che la rappresentazione è la forma in cui i dogmi del Nuovo Testamento sono presentati alla "coscienza popolare della chiesa", la quale tuttavia non è in grado di comprendere i rapporti tra forma e contenuto che rendono tanto fallace la *Vorstellung* quanto adeguato il *Begriff*. In queste lezioni Strauss inizia inoltre a presentare il mito come un particolare modo di rappresentazione, dichiarando per esempio che l'ascensione di Cristo non è altro che "un mito sorto dalle rappresentazioni dell'epoca"²⁹¹.

L'ultima testimonianza che proponiamo è, infine, quella del carteggio con Christian Märklin²⁹², in cui Strauss stabilisce una volta per tutte come il rapporto tra rappresentazione e concetto sia al centro della sua riflessione non solo in termini teoretici, ma anche e soprattutto in termini pratici. Strauss si trova, infatti, a Klein-Ingersheim e durante il suo ufficio si rende conto che lo schema filosofico-religioso della divisione tra rappresentazione e concetto ha delle conseguenze complicate in ambito ecclesiastico e pedagogico: la sua diventa una vera e propria preoccupazione, foriera di una forte istanza politica di democratizzazione del sapere, che solo il giovane Hegel aveva forse potuto raggiungere con il suo concetto di *Volksreligion*.

Strauss condivide la sistematizzazione hegeliana e il passaggio tra rappresentazione religiosa e concetto filosofico, considerandoli nella teoria la perfetta esplicazione dei

²⁹⁰ Ristampato in G.Müller, *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß*, trad. mia, op. cit., p.231.

²⁹¹ Sandberger cita dai manoscritti che si trovano allo Schiller-Nationalmuseum di Marbach, editi a loro volta da Walter Sachs, che ha fornito al nostro interprete i passaggi più interessanti riguardo a rappresentazione e concetto.

²⁹² Tutti i passi che analizzeremo provengono dalle lettere che Sandberger ha riportato per intero nella terza sezione del suo testo, avendo a disposizione sempre lo stesso archivio di Marbach da cui provengono le altre fonti citate.

rapporti tra religione e filosofia, ma, spinto dal collega Märklin, si chiede come poter effettivamente tradurre questa verità nella predicazione rivolta alla comunità dei fedeli. Non tutti, infatti, sono filosofi e non tutti comprendono che le immagini presentate nelle scritture sono la veste di movimenti concettuali di natura logica. Eppure, secondo Märklin, è importante che anche il membro meno istruito della comunità abbia almeno un'intuizione di come stiano le cose realmente, perché altrimenti, limitandosi a ricevere solamente quella forma che coincide con la rappresentazione, nessuno godrà della vera rivelazione e lui stesso, in quanto predicatore e filosofo, si troverà in contraddizione con i fedeli della *Gemeinde*.

Riferendosi all'interpretazione hegeliana della religione egli scrive in una lettera del 1830 a Strauss:

Ma ora, come predicatore, mi trovo a volte nel caso in cui devo dare esplicitamente come essenza della cosa ciò che secondo quel sistema è solo la forma dell'idea. [...] Per metà sono un filosofo e voglio guardare l'intero piano della religione in modo fenomenologico, per così dire..., per metà appartengo, per professione e anche per mia natura, alla vita religiosa e sono in essa io stesso, e le due cose non vogliono andare insieme²⁹³.

Strauss sembra prendere inizialmente meno sul personale questa contraddizione tra il sapere del filosofo-predicatore e la comprensione difettosa dei soggetti fermi al piano rappresentativo. Egli risponde all'amico rimproverandogli l'eccessiva "scrupolosità", ma, ritenendo rappresentazione e concetto già in questi anni il cuore della filosofia della religione hegeliana, è chiaro che nonostante la risposta sbrigativa fosse interessato al problema, tanto che nelle sue lettere successive elabora più ipotesi di risoluzione. È, infatti, una "necessità storica" quella di trovarsi al centro di questa ambiguità tra dogmatica della chiesa e filosofia speculativa, una situazione dalla quale secondo Strauss esistono tre vie di uscita:

In primo luogo, costringersi a tornare alla fede, è impossibile; in secondo luogo, limitare razionalisticamente la fede nella sua comunicazione al popolo, sarebbe dannoso e contrario

²⁹³ J.F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, trad. mia, op. cit., p.42.

al dovere, o, se si intende un'approssimazione al concetto, ugualmente impossibile; in terzo luogo, uscire dal clero, sarebbe una "corsa al fuoco"²⁹⁴.

Mentre la prima e la terza strada vengono giudicate impossibili o inconcludenti, la seconda, pur essendo complicata, apre qualche possibilità, poiché sebbene qui Strauss dica che un avvicinamento dei fedeli al concetto sia altrettanto impossibile, poco più avanti chiarisce questa posizione lasciando intendere che un modo di istruire la comunità al linguaggio concettuale in realtà esiste. Questo modo ha implicitamente a che fare con quella spiegazione dei simboli religiosi che abbiamo osservato essere il centro del percorso di critica e risignificazione nel modello hegeliano.

Strauss continua a sostenere che tradurre completamente le rappresentazioni religiose e utilizzare solamente i concetti sia una manovra inattuabile, perché il popolo non è in grado di ragionare speculativamente ("il popolo non è in grado di capire il concetto di religione"²⁹⁵). In questa opinione Strauss sembra avvicinarsi a Hegel, perché impone una gerarchia di livelli di conoscenza che vede la rappresentazione e la religione come qualcosa di popolare e il sapere filosofico come una regione a non tutti accessibile²⁹⁶. Allo stesso tempo, tuttavia, Strauss propone di parlare ai fedeli nel linguaggio della rappresentazione, lasciando trasparire il più possibile in essa il suo significato concettuale ("lasciare che il concetto risplenda il più possibile attraverso la rappresentazione"²⁹⁷). In questo modo le immagini più sensibili e inconciliabili con la ragione, come quella del diavolo, verrebbero abbandonate o sostituite da elementi più razionali, come, nel caso del diavolo, il male in generale.

In un momento storico in cui ci si trovava "a metà" tra la rappresentazione e il concetto ("dove noi, come chi cammina su un'acqua su cui sono posate due travi, dobbiamo camminare per metà sulla trave della rappresentazione e per metà su quella del concetto"²⁹⁸), questo abbozzo di soluzione doveva sembrare inizialmente sufficiente,

²⁹⁴ *Ivi*, trad. mia, p.170.

²⁹⁵ *Ivi*, trad. mia, p.171.

²⁹⁶ Si ricorderà la chiusura del manoscritto delle lezioni di filosofia della religione di Hegel, in cui quest'ultimo, in maniera piuttosto elitaria, parla di una "casta sacerdotale" di pochi eletti in grado di partecipare della conoscenza filosofica.

²⁹⁷ J.F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, trad. mia, op. cit., p.171.

²⁹⁸ *Ivi*, trad. mia, p.170.

considerando che, proprio in virtù della natura mutevole e rivoluzionaria di tale periodo, rimaneva aperta la possibilità che la rappresentazione religiosa, evolvendosi, si facesse tradurre sempre di più, permettendo agli individui di riconoscerne sempre meglio i concetti. Märklin, tuttavia, non ne rimase convinto²⁹⁹. Lo stesso Strauss del resto non era completamente soddisfatto della sua proposta e in una lettera dell'anno successivo si contraddice cambiando idea più volte³⁰⁰.

Ciò che tuttavia qui ci interessa non è la soluzione al problema dell'educazione del popolo, bensì l'attenzione che Strauss pone sulla traduzione da rappresentazione a concetto. Tale traduzione inizia a manifestare la caratteristica principale della prima fase del suo pensiero, ovvero il tentativo di elaborazione di una teoria della doppia verità in cui l'identità di contenuto tra religione e filosofia sia preservata³⁰¹. In questo tenere insieme conoscenza rappresentativa e conoscenza concettuale, Chapin Massey ha rilevato

²⁹⁹ Egli è ancora più immerso nella prassi di quanto lo sia Strauss. La sua preoccupazione rimane rivolta a problemi di natura essenzialmente quotidiana: cosa fare quando un membro della comunità chiede al vicario che cos'è il diavolo? Rispondere ricorrendo agli elementi superstiziosi della religione sarebbe menzognero, ma anche utilizzare la rappresentazione più razionale, quella del male che proponeva Strauss, presenta un rischio. Il membro della comunità potrebbe infatti giudicare *Heucler* il vicario, perché confuso dalla risposta diversa da quella che gli è stata impartita attraverso l'ortodossia più rigida e letterale. *Ivi*, p.44.

³⁰⁰ Possiamo a questo proposito anticipare che Strauss, tuttavia, riaprirà la questione nelle considerazioni finali della sua Vita di Gesù, promettendo di impegnarsi in ciò che Märklin aveva cuore, ovvero il divario tra coloro che Strauss definisce "critici-speculativi" e la comunità cristiana dei "non dotti". Egli affermerà, infatti, che "il concetto dell'idea di Dio e dell'uomo in cui, secondo la teologica critico-speculativa, riposa la verità della fede è sicuramente un gioiello prezioso ma soltanto a pochi è dato possederlo e io non voglio essere, tra tanti, l'unico depositario di tale privilegio" *VG*, p.134. La strada da perseguire sarà proprio quella del "compromesso tra la coscienza del teologo e quella della comunità", una manovra che, come si diceva, ha a che fare con le forme di rappresentazione e concetto di Hegel: "nei suoi sermoni ai fedeli si atterrà alle forme della credenza popolare, ma senza mai rifuggire dall'occasione di farne trasparire il lato spirituale nel quale soltanto, ai suoi occhi, è riposta la verità spirituale della Cosa. Prepara così il dissolversi di quelle forme nella coscienza della comunità, anche se ciò non dovesse portare risultati concreti immediati". *Ivi*, p.136. I risultati immediati di un simile tentativo, rivoluzionario e onesto, saranno purtroppo quelli che penalizzeranno la vita e la carriera di Strauss stesso.

³⁰¹ "Per risolvere queste contraddizioni, Strauss escogitò un compromesso, elaborando una teoria della doppia verità: certo i dogmi del cristianesimo non sono che rappresentazioni immaginifiche delle verità filosofiche concettuali, ma poiché al popolo mancano gli strumenti culturali per arrivare ad intendere queste ultime, il pastore hegeliano gli parlerà solo nel linguaggio della rappresentazione, senza nemmeno fargli sospettare che esista una verità superiore; terrà invece per sé e per gli altri iniziati alle dottrine filosofiche la coscienza che non nella rappresentazione, bensì nel concetto filosofico, è la verità". L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L'Ottocento*, op. cit., p.26.

una dinamica di “punti di vista” che somiglia alla nostra ricostruzione della coesistenza tra identità e differenza di contenuto in Hegel: ponendosi dal punto di vista del concetto si può individuare l’identità di contenuto tra religione e filosofia, che tuttavia si trasforma in differenza se lo sguardo adoperato è quello religioso e puramente rappresentativo.

Semplicemente, il credente comune, al contrario del pastore-filosofo, accetta questa rappresentazione religiosa come se fosse un fatto, come se fosse vera in senso letterale, e quindi dal punto di vista del credente comune il contenuto della rappresentazione e quello del concetto filosofico non sono percepiti come uguali. Per dirla come Strauss nella “Vita di Gesù”, sebbene sia possibile per il pastore condurre la congregazione alla verità della rappresentazione nel linguaggio concettuale, la difficoltà sorge quando la congregazione insiste sulla fatticità della rappresentazione come parte del suo contenuto. L’inadeguatezza della forma rappresentativa è quindi per Strauss intrinsecamente legata al modo in cui essa viene colta dal credente comune. Per il pastore-filosofo, essa rivela il suo contenuto infinito; la rappresentazione in quanto rappresentazione ha un contenuto di pensiero. Il problema entra in gioco con il modo in cui viene colta. Se viene colta nella certezza di crederla come vera in senso letterale, e se il credente insiste nell’aggrapparsi tenacemente a quel senso della sua verità, il credente e il pastore-filosofo differiscono³⁰².

Anche qui, come in Hegel, rimane tuttavia aperta la questione sulla reale religiosità di un Cristianesimo concettuale come quello che parteciperebbe dell’identità percepita dal filosofo-pastore.

Al termine di questa ricostruzione della letteratura critica, possiamo concludere che la formazione di Strauss è caratterizzata dall’incontro di diverse tradizioni di pensiero, che tuttavia vengono asservite a una cornice hegeliana di fondo. È vero, infatti, che in gioventù Strauss sia stato affascinato dal misticismo e dalla filosofia naturale, oltre che da quei modelli monistici che si riversarono nel suo immanentismo religioso; è vero soprattutto che, al contrario di Hegel, Strauss si sia interessato alla critica storica e abbia preso in prestito metodologie e concetti provenienti da De Wette e la scuola mitica; ma, in linea con un determinato tipo di lettura, non neghiamo la possibilità che quest’ultima influenza sia posta in continuità con lo hegelismo.

³⁰² M. Chapin Massey, *D.F. Strauss and His Hegelian Critics*, in «Journal of Religion», trad. mia, 57, 1977, p.354.

Strauss sarebbe dunque sostanzialmente un hegeliano, per aver impostato il discorso sulla religione come una traduzione da rappresentazione a concetto, e in particolare un hegeliano di sinistra per aver evidenziato in questa traduzione il lato della critica, già presente d'altronde nella Fenomenologia del maestro. Quest'ultimo, dunque, è da noi considerato l'ispiratore della Vita di Gesù e del lavoro di individuazione di verità concettuali al di sotto delle rappresentazioni mitiche del Nuovo Testamento.

Ciò che distingue Strauss dalla posizione hegeliana, generandone un vero fraintendimento, è quell'assenza di dialetticità denunciata, come abbiamo visto, da molti autori, che noi ricondurremo al misconoscimento del movimento ricorsivo da concetto a rappresentazione. Strauss, come emergerà chiaramente, esclude la funzione di mediazione simbolica offerta dagli "esempi" della rappresentazione, al punto da arrivare a un totale congedo dall'universo religioso, che verrà dichiarato inconciliabile con la ragione della filosofia.

3.3 L'interpretazione mitica della Vita di Gesù

La Vita di Gesù costituisce uno spartiacque all'interno della scuola hegeliana che riflette, a un livello più generale, la profonda crisi attraversata dalla teologia dell'epoca. Comparsa in due volumi nel 1835-36, venne ristampata in altre tre edizioni³⁰³, per poi passare alla storia come uno dei testi più scomodi e controversi del *milieu* hegeliano. Albert Schweitzer l'ha definita appartenente "alle opere più perfette che la letteratura scientifica universale conosca"³⁰⁴.

La ricezione immediata dell'opera fu, tuttavia, come abbiamo ricordato brevemente nella biografia del suo autore, molto negativa, e Strauss subì le critiche violente sia dei pietisti (Eschenmayer) e dei soprannaturalisti (Steudel) sia degli stessi hegeliani (Bruno Bauer)³⁰⁵. La Vita di Gesù mise particolarmente in difficoltà questi ultimi, che, come sappiamo, si ritrovarono a dover difendere il maestro dalle accuse di ateismo che i suddetti pietisti, ma anche le autorità monarchiche, avevano iniziato a rivolgere a Hegel. Emblematico, in questo senso, è l'esempio di Göschel che abbiamo esaminato nella sezione precedente.

I due volumi divennero, in ogni caso, una pietra miliare del pensiero teologico e filosofico-religioso, poiché, come afferma Barth, sollevano domande cruciali riguardo alla storia e alla veridicità dei vangeli. Strauss, infatti, avanza una tesi che fino a quel momento era rimasta riservata all'interpretazione dell'Antico Testamento: anche le narrazioni di carattere storico contenute nel Nuovo Testamento, e dunque la vita di Gesù che leggiamo nei Vangeli, sono miti la cui storicità è inaccertabile, o meglio indeducibile dall'impianto speculativo della filosofia.

³⁰³ La seconda edizione del 1837 risulta immutata, la terza del 1838-39 presenta delle revisioni, mentre la quarta del 1840 concorda con le tesi della prima. Faremo riferimento nel corso della sezione alle variazioni che Strauss opera tra le diverse edizioni, per descrivere la complessità dei temi trattati, che necessitarono appunto di ripensamenti e correzioni, anche e soprattutto al fronte delle severe critiche che il nostro autore riceverà a partire dalla primissima stesura.

³⁰⁴ A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia: Paideia, 1986, p.158.

³⁰⁵ "Pochi giorni dopo l'apparizione del primo volume dell'opera, Strauss venne posto sotto inchiesta. Invano egli si appellò alla dottrina della doppia verità: prima ancora che apparisse il secondo volume, e cioè senza che al giovane fosse dato il destro di esporre la «sintesi» che avrebbe dovuto «ricostruire» la fede, egli venne espulso dallo *Stift* e relegato ad insegnare lingue classiche nel ginnasio di Ludwigsburg". L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L'Ottocento*, op. cit., p.30.

La scuola mitica, che in De Wette ed Eichhorn aveva trovato i suoi maggiori esponenti, aveva, infatti, di certo influenzato la riflessione di Strauss, che nel suo concetto di mito fa tesoro, come abbiamo già puntualizzato, anche degli insegnamenti di Baur, ma allo stesso tempo risultava insoddisfacente a causa dell'applicazione troppo limitata dei suoi strumenti, impiegati appunto solo nell'analisi dell'Antico Testamento. Ugualmente insufficienti, poiché troppo vaghe, erano rimaste, secondo Strauss, anche le opinioni critiche di Schleiermacher, da cui probabilmente derivò l'idea di scrivere una vita di Gesù. Il mito doveva essere rintracciato anche nei racconti evangelici e per far ciò Strauss dovette inquadrare l'intera trattazione del Cristianesimo all'interno dello schema forma/contenuto e rappresentazione/concetto dello hegelismo originario.

Ne deriva che all'interno dell'opera possiamo rintracciare tutte le correnti filosofiche ed esegetiche che abbiamo segnalato nel capitolo precedente a proposito della formazione di Strauss: in particolare avevamo indicato la presenza di Hegel e dell'istanza monista all'interno della *Einleitung* e della *Schlussabhandlung*, mentre la critica storica propria dell'illuminismo e della scuola mitica sopracitata, invece, è individuabile all'interno del corpo centrale del testo, in cui Strauss porta avanti nei singoli casi concreti il disvelamento del carattere mitico delle rappresentazioni.

Per quanto riguarda l'influenza di Hegel, abbiamo innanzitutto parlato dell'equiparazione che Strauss opera tra il suo concetto di mito e la rappresentazione hegeliana, ancora in questa fase concepiti come rivestimenti necessari di verità filosofiche. In seconda battuta, troviamo traccia del metodo dialettico hegeliano anche nell'intenzione di Strauss di inquadrare le diverse interpretazioni cristologiche in uno schema di tesi-antitesi-sintesi: il soprannaturalismo viene presentato come la tesi che la teologia razionalista nega tramite la sua critica dei miracoli per poi ricevere essa stessa a sua volta la seconda negazione che porta alla *Versöhnung* dell'interpretazione mitica.

Strauss, inoltre, come abbiamo più volte ribadito, è ancora sostenitore, in questi anni, di una doppia verità che coinvolge religione e filosofia come forme diverse di un medesimo contenuto e rimane dunque fedele alle intenzioni più autentiche di Hegel. L'obiettivo del giovane ludwigsburghese non è, infatti, demolire la religione cristiana, ma semplicemente separarne il nucleo "vero" dalla sua cornice rappresentativa, alla quale appartiene anche e soprattutto la storia. Strauss vuole in altre parole rilevare al di sotto di fatti e persone il concetto che coincide, come vedremo nella trattazione della

Schlussabhandlung, con l'identità squisitamente hegeliana di divinità e umanità e in particolare con l'identità dell'individuo Gesù con l'interezza del genere umano.

Ciò non vuol dire che tutta la Storia di Gesù si debba ritenere mitologica, ma che tutta vuole essere a parte a parte esaminata, per accertarsi se nulla contenga di mitico. Se l'antica esegesi della Chiesa partiva dalla doppia supposizione che i Vangeli contenessero realmente una storia e per di più una soprannaturale; se il razionalismo rigettava la seconda di queste ipotesi, ma solo per attenersi più fermamente alla prima, che ossia quei libri fossero mera storia benché naturale; non perciò la scienza dovrà rimanersi a mezza via, ma si lasciar cadere anche la prima ipotesi e indagare seriamente se e in quanto i Vangeli riposino sopra storica base. [...] Ben sa l'autore che l'intima essenza della fede cristiana è indipendente affatto dalle sue critiche ricerche. La nascita soprannaturale di Cristo, la sua resurrezione e la sua ascensione al cielo rimangono verità eterne, per dubbio qualunque che si elevi contro la storica realtà di quei fatti³⁰⁶.

Ridurre i Vangeli a mito, significa, dunque, secondo Strauss, mantenere il “senso dogmatico” (concettuale) della vita di Gesù e criticare il carattere storico di quest'ultima, che, al contrario di ciò che sostiene la destra hegeliana, non può in alcun modo essere dedotto dalla filosofia. Solo la critica storica e le scienze empiriche di cui essa si avvale hanno la possibilità di stabilire la veridicità di un fatto, ed è per questo che Strauss, richiamandosi questa volta alla tradizione illuministica, passerà al vaglio di una serie di regole e parametri, derivanti dalla scuola mitica e dalla critica storica, le narrazioni evangeliche del Nuovo Testamento. Il risultato è, come è ormai chiaro, che la storicità degli eventi della vita di Cristo, ma persino della sua persona, non è attestabile, fatta eccezione per le aspettative messianiche sorte nel contesto della cultura politico-religiosa dell'ebraismo a cui quelle rappresentazioni storiche rimandano.

Passiamo ora all'analisi del testo per stabilire una volta per tutte cosa intenda Strauss per mito e/o rappresentazione e come si espliciti in esempi concreti la critica storica che

³⁰⁶ *VG*, pp.29-31. Già nella prefazione alla prima edizione emerge, dunque, come i bersagli della critica straussiana siano gli stessi che anche Göschel aveva ereditato da Hegel, ovvero il soprannaturalismo e il razionalismo, che Strauss ricondurrà rispettivamente alle figure di Olshausen e Paulus. Come Göschel sfocia, infine, nella prima forma di teologia, anche Strauss, rischia di limitarsi alla seconda, in quanto, come hanno sottolineato Barth e Hartlich e Sachs, la soluzione “sintetica” e hegeliana della *Schlussabhandlung* può risultare scarna e limitata.

porterà, infine, nelle conclusioni, alla sintesi speculativa costituita dalla sua cristologia immanentistica e antropologica.

L'apertura della celebre *Einleitung* dell'opera rivela immediatamente il carattere hegeliano della critica che Strauss intende portare avanti. Come avveniva, infatti, nella Fenomenologia, la religione viene considerata come una forma adeguata a un certo periodo storico, che dopo essere stato superato lascia il posto a un contesto differente e più maturo. In altre parole, si manifesta una frattura tra il contenuto delle "vecchie" scritture e la "nuova" cultura che le recepisce, la quale necessita di una forma di mediazione più razionale rispetto a quella storica dei vangeli. Secondo una dialettica che potremmo considerare, dunque, fenomenologica, ciò che appariva vero all'epoca di questi ultimi non può più apparire tale agli occhi dei moderni, al punto che "il divino non può (sia principalmente per l'intervento immediato sia per la rozzezza) essere avvenuto a quel modo, oppure l'avvenuto a quel modo non è divino".

Una parte capitale di ogni documento religioso è la storia sacra, serie di avvenimenti in cui la divinità interviene nell'umanità senza intermediari e in cui le idee appaiono immediatamente realizzate. Ma così come l'incivilimento è essenzialmente una mediazione, così la progrediente cultura dei popoli discerne in modo sempre più distinto le mediazioni di cui l'idea ha bisogno per realizzarsi; e però questa differenza tra la nuova cultura e gli antichi documenti religiosi appare soprattutto nella parte apparentemente storica, per modo che il diretto intervento della divinità nell'umanità perde ogni verosimiglianza³⁰⁷.

Nel resto dell'introduzione Strauss ripercorre le tappe principali dello sviluppo dell'interpretazione allegorica e mitica, che secondo lui dovrebbe concludersi con la sussunzione del mito nella forma rappresentativa della dialettica hegeliana.

Cominciando dai greci, Strauss puntualizza che già all'epoca delle gesta di Esiodo il popolo greco aveva imparato a distinguere il significato interno di un racconto dalla sua forma storica, giungendo alle tesi di Evemero e di Polibio riguardo alla religione come specchio dell'uomo e *instrumentum regni*. In seguito, gli ebrei con Filone elaborarono una teoria del doppio significato in cui il significato più storico veniva ricondotto alle

³⁰⁷ *Ivi*, pp.29-30.

rappresentazioni simboliche e il significato più intimo a un messaggio più complesso, che veniva tuttavia con queste armonizzato. Quest'attenzione posta sulle dinamiche di forma e contenuto, doppia verità e rappresentazione simbolica (se non addirittura esemplificante), permette a Strauss di presentare infine l'interpretazione allegorica di Origene come la vera antesignana di quella mitica della modernità. Quest'ultimo, infatti, "pone indubbiamente a raffronto con racconti in parte favolosi della storia profana e della mitologia i racconti evangelici"³⁰⁸, esattamente come farà Strauss nella sua applicazione di metodologia hegeliana e critica dewettiana al Nuovo Testamento.

I passi successivi sono quelli compiuti in epoca moderna dal deismo naturalista dei razionalisti inglesi e dai teologi tedeschi come Reimarus e Paulus che, contro ogni forma di soprannaturalismo, ricorrono alle spiegazioni naturali dei miracoli e, nel caso di Paulus in particolare, si concentrano sulla distinzione tra fatto e giudizio nei Vangeli: lo storico, ovvero, deve saper separare il puro fatto dalle opinioni non più sostenibili di chi l'ha vissuto ed eliminare così tutto ciò che non risulta effettivamente storico all'interno della vita di Gesù. Strauss fa notare come i razionalisti pretendano di salvare la religione tramite la certa attestazione storica di determinati fatti narrati, un'operazione che si rivelerà secondo la sua propria critica pressoché impossibile.

Si giunge così, infine, alla canonizzazione dell'interpretazione mitica, inizialmente impiegata nell'esegesi dell'Antico Testamento dal già citato De Wette, ma anche da Gabler, Bauer e Schelling. Questi ultimi, rigettando persino la spiegazione naturale dei razionalisti, si appellano a criteri secondo i quali gli eventi delle scritture non possono che essere considerati frutto di mitopoiesi³⁰⁹. Strauss, dal canto suo, presenta

³⁰⁸ *Ivi*, p.37.

³⁰⁹ Un racconto può, secondo questi autori, essere giudicato mitico quando i fatti sono trasmessi per tradizione orale, coinvolgono dinamiche soprannaturali che assumono forma storica e tendono all'orizzonte del meraviglioso e simbolico. In base a queste caratteristiche vengono poi distinti i miti storici, i miti filosofici e i miti poetici: i primi sorgono da dinamiche effettivamente storiche, che assumono carattere di leggenda in maniera non intenzionale; i secondi sono il rivestimento di un contenuto ben preciso, ovvero di un'idea filosofica; i terzi possono riguardare sia eventi reali sia idee, che vengono abbelliti da creazione artistica. Strauss, tuttavia, non adotta la tripartizione suddetta come una distinzione rigida ma bensì come mescolanza di tutte e tre le tipologie di mito. In generale, però, la sua interpretazione si rivolge a ciò che Schelling definirebbe mito filosofico, ovvero le rappresentazioni figurative attraverso le quali concetti astratti vengono veicolati più facilmente. Strauss sembra dunque propendere per la versione più "hegeliana", ovvero rappresentativa nel senso proprio della *Vorstellung* da noi descritta, del concetto di mito, ignorando invece quei miti

l'interpretazione mitica come il "ritorno" di quella allegorica: invece di mortificare l'idea per salvare la storia, come facevano i razionalisti e i naturalisti, quest'ultima viene sacrificata, e dunque criticata, per lasciar emergere la verità assoluta di natura concettuale. Questa critica deve provenire dalla filosofia ed è in queste pagine della *Einleitung* che Strauss riconferma definitivamente non solo l'identità tra mito e rappresentazione che era già stata accennata, ma anche la funzione di filosofia e forma concettuale nei riguardi della religione, una funzione mutuata appunto da Hegel e dalla sua filosofia della religione:

Se si definisce la religione in rapporto alla filosofia, quale la coscienza della medesima verità assoluta, che è base di quest'ultima, ma sotto forma di immagine e non più sotto questa di idea è facile comprendere che il mito non può mancare che al di sopra ed al di sotto del punto di vista proprio della religione, ma che l'esistenza ne è essenzialmente necessaria nella sfera religiosa. [...] Solo alla filosofia appartiene il conciliare il mondo della rappresentazione religiosa con il mondo vero, mostrando che il pensiero di Dio è la esistenza di Dio e che la rivelazione spontanea dell'idea divina si riconosce nel corso regolare della vita naturale e storica³¹⁰.

Tale metodologia non ha ragione di essere risparmiata al Nuovo Testamento, da sempre considerato, come il Cristianesimo tutto, storico e non mitologico poiché narrato da testimoni oculari e portatore di istanze etiche. Strauss ci tiene a sottolineare che l'autenticità delle testimonianze, tuttavia, non è accertata e la moralità dei contenuti non permette di dedurre la storicità. Al contrario, le rigide leggi di causa-effetto moderne, che regolano la storia e la natura, rendono impossibile l'intervento divino tramite il quale quei contenuti morali vengono "mediati" nel mondo secondo i soprannaturalisti.

Poiché tuttavia, per Strauss, la differenza tra allegoria e mito consiste nel fatto che la prima fa derivare i racconti dallo spirito di Dio, mentre il secondo da quello di un popolo e di una tradizione, egli si trova a dover in un certo senso riconsiderare proprio quella storia che criticava. Strauss, infatti, vuole mostrarsi aperto e se con De Wette, ma anche con Hegel, rifiuta la storicità dei razionalisti, non nega la possibilità di un qualche

storici che venivano spesso impiegati da altri interpreti per rintracciare a tutti i costi un qualche residuo di storicità nelle scritture (alla maniera dei razionalisti).

³¹⁰ *VG*, pp.114-115.

fondamento storico del mito che resista alla critica³¹¹. Questa cautela inaspettata, considerando che Strauss è da sempre presentato come il demolitore per eccellenza della storicità dei Vangeli, è particolarmente marcata, come vedremo più avanti, nella terza edizione della Vita di Gesù, ma anche nella prima e nella seconda, a partire dai famosi criteri di analisi che Strauss elencherà alla fine dell'introduzione, si può riconoscere un'ambivalenza nei riguardi della storia.

Strauss, infatti, dopo aver rilevato le varie divergenze storiche o logiche tra i racconti evangelici, ne scongiura la storicità riducendoli a mito, per poi però radicare quel mito nel contesto storico-culturale dell'Antico Testamento, in cui sono sorte "per davvero", in maniera inconscia e collettiva, le aspettative messianiche soddisfatte dal mito di Gesù³¹². Strauss descrive in questa maniera il suo intendimento, diverso da quello di Göschel e più in linea con la definizione tradizionale già indagata con Cornehl, di *Akkomodationstheorie*:

Così molte leggende intorno a Gesù non si dovevano più inventare completamente; esse erano già fornite dall'immagine del Messia, che viveva nella speranza del popolo e nella quale erano state per la maggior parte trapiantate dall'Antico Testamento dopo molteplici modificazioni; non rimaneva altro che applicarle a Gesù e modificarle secondo lo spirito della sua personalità e della sua dottrina; né mai vi fu applicazione più facile, dal momento che colui che per il primo trasportò qualche tratto dell'Antico Testamento nell'annuncio di Gesù credette senza dubbio egli stesso alla realtà del suo racconto, in base alla seguente deduzione: la tale e tale altra cosa appartengono al Messia; Gesù fu il Messia, dunque queste cose devono essere accadute a Gesù³¹³.

Strauss, inoltre, lascia spazio alla possibilità di storicità nei racconti secondari, motivo per cui riconsidera brevemente i miti storici come ritratto immaginativo di un fatto reale

³¹¹ "Per Strauss la coscienza messianica di Gesù è dunque un fatto storico e non va addebitata al mito come talvolta si è creduto. Affermare che Strauss dissolve la vita di Gesù in un mito è una sciocchezza che, per quanto spesso venga ancora ripetuta da persone che non hanno mai letto la sua opera o l'hanno letta soltanto superficialmente, per questo può venire giustificata". A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, op. cit., p.174.

³¹² Ziegler, criticando Strauss, ritiene che il mito si presenti nel suo sorgere talvolta come inconscio talvolta come coscientemente artefatto e che non tutte le costruzioni evangeliche possono essere ricondotte esclusivamente all'Antico Testamento. T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, op. cit., p.163.

³¹³ *VG*, pp.123-24.

(i discorsi di Gesù per esempio), e ammette che in generale distinguere mito da storia presenta innumerevoli difficoltà³¹⁴. Possiamo perciò ad analizzare l'ultima parte della *Einleitung* in cui i criteri d'analisi sopra menzionati vengono esposti come gli strumenti principali di una metodologia critica, proveniente sì dall'intenzione di "demitologizzare" il Cristianesimo, ma anche da una riconduzione a basi storiche, le quali, come si è detto, ricevono conferma.

I criteri di valutazione del mito sono la ragione principale per cui Strauss viene associato alla corrente illuministica della scuola mitica, poiché tradiscono un chiara componente razionalista che potrebbe spingere la riflessione straussiana nel razionalismo teologico che egli stesso cercava di criticare. Strauss, su suggerimento di avversari ed amici, li integra nella seconda edizione con regole nuove e più precise e continua a presentarli come conciliabili con la soluzione hegeliana della *Schlussabhandlung*. I criteri si dividono principalmente in due categorie, corrispondenti a misure rispettivamente negative e positive: quelli che mirano a mostrare la non storicità di un racconto e quelli che individuano tale racconto come frutto di una determinata società.

Nella prima categoria Strauss elenca le seguenti leggi, che egli giudica "conosciute e universali": la "causa assoluta", come vuole la filosofia ma anche la fede, non interviene mai con atti eccezionali (miracoli) nella particolarità delle cause seconde finite, ma le coordina nella loro universalità e interdipendenza; la "successione" regola gli avvenimenti con un certo ordine logico sia nei processi di crescita che di decrescita, per cui "dovremo dubitare della realtà della storia che abbiamo davanti se si narra di un

³¹⁴ Umberto Regina sostiene che, sulla base di questo atteggiamento ambivalente che Strauss mantiene nei confronti della storia, è possibile individuare una profonda contraddizione nell'intera metodologia interpretativa del filosofo ludwigsburghese: la sua "filosofia del non accadimento", che Regina considera in ogni caso anti-hegeliana, poiché egli ritiene che Hegel attribuisca veridicità alla storia, finirebbe col definire il mito e/o la rappresentazione storici e non storici al contempo. Regina, ovvero, accusa Strauss di voler connotare i miti evangelici come qualcosa di "non accaduto" e allo stesso tempo di ricorrere a basi storiche per spiegare l'origine di quegli stessi miti. Il Gesù storico, che nelle edizioni successive viene connotato come genio religioso, diventa così storicamente rilevante e irrilevante ai fini della definizione del Cristo della fede. U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna*, op. cit., p.125. In generale poi, la soluzione di Strauss di spiegare l'origine del mito con il contesto storico dell'Antico Testamento non soddisfa né Harvey né Steussloff: Strauss, infatti, non inquadra esplicitamente il sorgere delle rappresentazioni nella necessità della progressione dialettica tra intuizioni, rappresentazioni e concetti come aveva fatto Hegel e in questo modo non chiarisce abbastanza la genesi e le ragioni del mito di Gesù. A. Harvey, *D. F. Strauss' "Life of Jesus" Revisited*, op. cit., p.206; H. Steussloff, *Die Religionskritik von David Friedrich Strauss*, op. cit., p.754.

grande uomo che dalla nascita e dai primi anni dell'infanzia abbia manifestato la grandezza che fu l'appannaggio della sua età senile"³¹⁵; secondo le "leggi psicologiche", infine, bisogna escludere che gli uomini agiscano in maniera completamente opposta alle loro inclinazioni, caratteri e abitudini o a quelli degli altri (come nel caso dei membri del Sinedrio quando annunciano la resurrezione invece di incolpare le guardie). Oltre alle leggi che regolano gli avvenimenti, Strauss, all'interno di questa categoria, cita poi la concordia con le altre narrazioni: laddove quest'ultima manchi, giungendo alla contraddizione (come spesso avviene tra i diversi vangeli), mancherà anche la storicità.

Nella seconda categoria Strauss stabilisce che i "caratteri positivi" del mito si manifestano sia nella "forma" che nel "fondo": per quanto riguarda la prima, i racconti che presentano forma poetica sono da considerare astorici, ma l'assenza di questa forma non basta a giudicarli al contrario storici e quindi, dice Strauss, tutto dipende dal "fondo", che ancora una volta viene trattato secondo il funzionamento classico dell'*Akkomodationstheorie*. Se, infatti, il fondo di un racconto sembra concordare con idee e preconcetti di un determinato contesto storico-culturale, allora la sua natura mitica, e dunque astorica, sarà quasi certa; al contrario, laddove i legami sono più accidentali potrebbe esserci sincera storicità. Strauss conclude l'introduzione con questo riassunto:

Ecco dunque la regola: nel caso in cui non solo i particolari e le modalità di un avvenimento appaiano sospetti alla critica e il meccanismo esterno esagerato ecc., ma il fondo stesso riesca in parte inconcepibile alla ragione, in parte singolarmente notevole con le idee degli Ebrei di allora intorno al Messia; in tale caso, non solo le supposte precise circostanze del fatto, ma l'intero fatto medesimo sono da riguardare come fatti storici. Al contrario, dove soltanto alcune particolarità di forma nel racconto di un fatto rechino in sé caratteri mitici, allora sarà per lo meno possibile supporre ancora nel fatto un fondo storico. Aggiungiamo però che, anche in caso simile, non si potrà mai determinare con certezza se questo fondo esista realmente e in cosa consista, a meno che non si giunga a una tale determinazione per combinazioni dedotte da altra parte³¹⁶.

Passiamo all'osservazione di qualche esempio concreto tratto dal corpo centrale dell'opera, in modo da rintracciare i criteri di validità sopra esposti all'interno del

³¹⁵ *VG*, p.130.

³¹⁶ *Ivi*, p.136.

procedimento critico di Strauss e presentare in maniera più diretta il contenuto della Vita di Gesù. Nelle sezioni che analizzeremo si riconosceranno innanzitutto le caratteristiche “razionalistiche” che richiamano l’influenza della critica storica e della scuola mitica, ma anche il tentativo “hegeliano” di scandire una dialettica di tesi (soprannaturalismo), antitesi (razionalismo) e sintesi (spiegazione mitica). Dopo aver spogliato il significato delle rappresentazioni evangeliche della loro natura rappresentativa (storica), Strauss potrà in questa maniera, nelle conclusioni dell’opera, esumere il concetto (sempre hegeliano) che riposa al loro interno.

Cominciamo dal secondo capitolo del primo volume, intitolato “battesimo e tentazione di Gesù”. Strauss impiega il suo metodo comparativo tra i diversi vangeli e in seguito, per operare la famosa riconduzione all’Antico Testamento, tra le narrazioni dei primi e gli elementi storico-culturali del secondo. Tali criteri sono ovviamente accompagnati dalle leggi “conosciute e universali” di consequenzialità logica, psicologica, temporale, ecc. Egli ripercorre il racconto secondo il quale durante il battesimo che Gesù riceve da Giovanni discende lo Spirito Santo in forma di colomba, il cielo si apre e si sente una voce celestiale, ma da subito rileva che questi ultimi due avvenimenti non risultano nel vangelo di Giovanni, che dunque è in contraddizione con i sinottici, e che in generale le opinioni degli evangelisti divergono su chi sia il ricevente del miracolo (i discepoli, Gesù, il Battista?). Le difficoltà aumentano perché l’intera scena viola le leggi di ragione:

I racconti non ci permettono di concepire questa scena se non come una manifestazione sensibile alla vista e all’udito; e così appunto essi furono in ogni tempo spiegati dalla maggior parte degli interpreti. Ma se si vuole raffigurare la cosa, così come realmente accaduta a quel modo, la riflessione illuminata urta contro difficoltà rilevanti³¹⁷.

Perché l’apparizione di un essere divino sulla terra dovrebbe provenire dal cielo? Come mai lo Spirito Santo, che è ubiquo, la “forza divina che riempie ogni cosa”, ha bisogno di tramutarsi in colomba per muoversi da un luogo all’altro? Per quale motivo, infine, Dio dovrebbe esprimersi nella specifica lingua di un popolo con “parole umane e articolate”? Le obiezioni appaiono banali e talvolta pedanti, ma ricordiamo che Strauss le elenca non

³¹⁷ *Ivi*, p.466

tanto per demolire la “logica” o i fondamenti della religione in generale, quanto per dimostrare come le spiegazioni dei soprannaturalisti e dei razionalisti, che, in maniere diverse, si appellano proprio a quei dettagli, siano infine insoddisfacenti e/o contraddittorie³¹⁸.

Dopo aver citato l’interpretazione allegorica di Origene per la quale l’intera scena sarebbe una visione interna (anche qui: dei discepoli, di Gesù, del Battista?) e non una realtà esteriore e averla scartata in base alla chiara connotazione “corporea” che Luca dà dell’evento, Strauss passa appunto a considerare Olshausen per i soprannaturalisti e Paulus per i razionalisti, giudicando fallaci entrambe le spiegazioni: sia gli uni che gli altri, ricercando soluzioni che rispettivamente confermino la natura miracolosa dei fatti o la spieghino attraverso fenomeni naturali, incappano in teorie macchinose che lasciano senza risposta i quesiti di consequenzialità oppure fanno violenza ai racconti evangelici³¹⁹.

Sembra, dunque, che l’interpretazione critica di De Wette e Schleiermacher, che si appoggiano al vangelo di Giovanni, in cui non c’è menzione del cielo che si apre o della voce divina, sia la più indicata: Giovanni conterrebbe la narrazione originale sulla quale sono stati costruiti “abbellimenti mitici”, che dunque non hanno realtà o storicità effettiva. Anche questa interpretazione, che come abbiamo visto può essere considerata l’ispiratrice della definitiva soluzione straussiana, necessita però di miglioramento (viene per esempio ignorato il dettaglio della colomba, che è presente anche in Giovanni e continua a costituire un problema interpretativo).

La critica di De Wette e Schleiermacher trascura l’Antico Testamento, in cui vengono menzionati tutti gli elementi che concorrono allo svolgimento della scena evangelica. Strauss è dunque pronto per proporre la sua “sintesi” attraverso la riconduzione alla cultura ebraica del racconto del battesimo di Gesù. Secondo l’Antico Testamento, infatti,

³¹⁸ In questo Strauss, al contrario di ciò che ritengono Hartlich e Sachs, è forse fedele a Hegel: non ha dopotutto importanza lo svolgimento preciso delle dinamiche narrate, né se esse siano storiche o meno, poiché ciò che appare infine fondamentale è il concetto che esse “esemplificano”. La differenza è che secondo Strauss, per escludere una volta per tutte l’importanza di questi dettagli, bisogna criticarli tramite gli stessi strumenti impiegati dai teologi che miravano in qualche modo a salvarli.

³¹⁹ A Strauss risulta illogica e incomprensibile la spiegazione di Olshausen basata su “realtà sensibili poste al di sopra dei sensi” e avventata rispetto alle intenzioni degli evangelisti quella di Paulus basata sul naturale diradarsi delle nubi e sulla confusione tra la figura della colomba e il tuono o la meteora.

Dio risiede in cielo e lo Spirito “riposerà” sul Messia come fece su Davide dopo che quest’ultimo fu unto da Samuele. Tale Spirito, inoltre, viene descritto nell’atto di “librarsi” e per questo motivo l’immaginazione ha portato, in ambito cristiano, a rappresentare il tutto attraverso la figura di un uccello (una colomba, sacra in Oriente).

Sono divenute in tale modo le immagini giudaiche della voce celeste e dello Spirito Santo discendente sotto forma di colomba: parti essenziali della leggenda cristiana relativa al battesimo di Gesù, l’aprirsi del cielo veniva da sé come natural complemento della scena: dal momento che lo Spirito, πνεῦμα, raffigurato che fu sotto forma sensibile, doveva anche aprirsi una via per poter discendere dalla volta celeste sopra Gesù³²⁰.

In base, dunque, alle contraddizioni tra le narrazioni, alla violazione delle leggi “conosciute e universali” e al rintracciamento di corrispondenze tra gli elementi del racconto e le idee e credenze preesistenti del popolo ebraico, Strauss dichiara le particolarità del battesimo di Gesù non storiche, e perciò mitiche.

Un simile trattamento verrà riservato anche all’episodio della tentazione nel deserto, le cui modalità sono descritte diversamente da Matteo, Marco e Luca, generando dunque quella contraddizione che annuncia la probabile astoricità. Contro l’interpretazione fedele al soprannaturalismo delle scritture, Strauss fa poi valere le sue leggi, domandosi il perché della tentazione, della natura personale del diavolo, dell’intervento degli angeli, ma anche più materialmente come sia possibile resistere sei settimane senza cibo. La soluzione dei razionalisti di trasportare il tutto nell’immaginazione interna di Gesù, compreso il digiuno, contraddice al contrario il testo evangelico, in cui tale digiuno è chiaramente “storico”. Ne deriva che la tentazione di Gesù nel deserto non sarà avvenuta nella maniera in cui gli evangelisti la narrano, ma che Gesù o un terzo non specificato abbiano raccontato ai discepoli delle personali tentazioni di Cristo rappresentandole in maniera figurata. Così, ammettendo l’ipotesi di una formazione non intenzionale (Strauss rigetta l’immagine di un Gesù che elabora coscientemente i miti per la comunità), Strauss spiega l’episodio della tentazione definendola una rappresentazione mitica, sorta, come spesso accade, da elementi veterotestamentari³²¹.

³²⁰ *VG*, p.478.

³²¹ L’idea che l’avversario del Messia dovesse essere senza dubbio Satana deriva dall’ostilità degli ebrei nei confronti delle altre religioni (come quella dei Persi, da cui fanno derivare tale figura). Anche il deserto si può ricondurre a tipico

Un altro esempio interessante è costituito dai miracoli di Gesù, affrontati da Strauss in un capitolo ad essi dedicato, in cui gli episodi soprannaturali vengono spiegati come logica conseguenza dell'aspettativa messianica ebraica secondo la quale colui che viene sarebbe dovuto essere un secondo Mosè: il miracolo diventa dunque σημεῖον del Messia. Il caso più rilevante a tal proposito è la guarigione dei cosiddetti "demoniaci", che avverrebbe, secondo la dottrina, tramite gli esorcismi eseguiti da Gesù in qualità di figlio di Dio. Strauss concorda qui con il razionalismo e la spiegazione psicologica di De Wette per la quale gli effetti spasmodici e l'alterazione della coscienza degli individui "impossessati dal maligno" non sarebbero altro che fenomeni epilettici e deliri di natura nevrotica³²². In caso contrario i racconti dell'ossesso di Cafarnaò o del Gadareno andrebbero, con il loro intendimento soprannaturalista, a violare tutte le leggi di natura che Strauss utilizza come criteri di validità. Tuttavia la spiegazione che Paulus e De Wette sembrano sostenere quando connotano Gesù come "medico psichico", che esercitò effettivamente la sua autorità morale e spirituale sui "malati", si scontra secondo Strauss con il solito criterio di miticità ultima che egli individua nella corrispondenza con l'Antico Testamento³²³.

Come ultima testimonianza citiamo qualche passaggio del capitolo sulla passione, contenuto nel secondo volume, in cui Strauss dà un altro chiaro esempio di ciò che intende con astoricità del mito. Egli distingue, infatti, tra un punto d'appoggio profetico e un punto d'appoggio storico all'interno della narrazione: il primo può essere identificato

luogo in cui agiscono potenze infernali e in cui, appunto, il popolo d'Israele fu soggetto a tentazione. Mosè ed Elia, inoltre, avevano digiunato come Gesù per quaranta giorni, numero sacro nell'antichità ebraica. Le singole tentazioni corrispondono a prove a cui Dio sottopose gli ebrei, oppure alla loro idolatria. Gli angeli che "servono" il Messia si rifanno, infine, al ristoro di Elia e alla manna nel deserto.

³²² È interessante considerare che questo è il giudizio che il giovane Strauss formulò all'epoca della sua amicizia con Kerner in merito ai deliri della veggente di Prevorst, che secondo la sua opinione consistevano sostanzialmente in rappresentazioni fantastiche da considerare come allucinazioni. Strauss utilizza, dunque, spiegazioni psicologiche per sottrarsi alla superstizione e al soprannaturale sin dalle sue prime riflessioni sul potere immaginifico della religione.

³²³ Le guarigioni faticano ad essere storiche, effettivamente avvenute, non solo perché producono contraddizioni tra gli evangelisti (il demone che impotessa il Gadareno, o Geraseno secondo Marco e Luca, è uno o sono molti? Il fanciullo ossesso è muto, sordo, lunatico?) e violano le leggi naturali, ma anche perché ricalcano troppo dettagli delle credenze popolari ebraiche: il fatto che il Messia intrattenesse un rapporto con i demoni era già opinione circolante nella cultura giudaica e anche l'incarnarsi in un oggetto dopo l'espulsione o il fatto che i maiali siano impuri (elementi presenti nell'esorcismo del Gadareno) provengono da quella tradizione.

nelle aspettative messianiche e in tutte quelle credenze che le circondano, che sebbene fossero storicamente esistite portano alla formulazioni di miti, mentre il secondo possiede maggiore concretezza storica in quanto riconducibile a semplici consuetudini ebraiche o romane che venivano effettivamente rispettate. L'offerta di una bevanda a Gesù sulla croce (anche sulla natura di tale bevanda gli evangelisti discordano) viene considerato da Strauss un mito, ovvero un evento non storicamente accaduto, poiché strettamente in accordo con una profezia, ma il fatto in sé di offrire una bevanda al condannato ha base storica poiché ebrei e romani erano nella realtà abituati a tale usanza. Solo quest'ultimo punto potrebbe fornire alla narrazione una qualche forma, seppur debole, di attestazione storica.

Ci rimangono alla fine due offerte di bevanda, l'una prima della crocifissione, l'altra dopo; ed entrambe hanno – oltre a un punto di appoggio profetico, nel Salmo 69 – un punto d'appoggio storico: la prima nella consuetudine ebraica di porgere una bevanda stupefacente a coloro che venivano condotti al supplizio, la seconda nell'uso dei soldati romani di portare con sé nelle spedizioni la loro *posca*. Questi due punti d'appoggio si fanno guerra tra loro, poiché il profetico fa dubitare che ci sia qualcosa di storico, lo storico fa venire piuttosto in mente una ragnatela di menzogne profetiche tessute ad arte. [...] voglio solo dire che se gli evangelisti hanno narrato questa circostanza e se lo hanno fatto in maniera tanto differente, non è perché immaginassero la cosa accaduta in un modo o in un altro, ma perché erano dogmaticamente convinti che doveva andare proprio così, in accordo con la profezia che però applicavano e interpretavano in modo differente³²⁴.

A questo punto è bene concludere con la parte hegeliana del testo, il finale in cui i rapporti tra rappresentazione e concetto vengono alla luce ancor più che nella *Einleitung*. Abbiamo, infatti, ripercorso il metodo critico sviluppato a partire dalla scuola mitica e dalla critica storica di stampo razionalista, che Strauss impiega per giudicare mitologica e astorica la rappresentazione evangelica, ma trovandoci ancora nella fase del suo pensiero in cui egli ritiene la rappresentazione e la religione non nocive o superflue ma bensì latrici di “verità eterne”, bisogna chiedersi quale sia il nocciolo rivestito dalla loro *sinnliche Hülle* e comprendere, in definitiva, il significato interno alla *Vorstellung* di un uomo-Dio che compie miracoli.

³²⁴ VG, pp.7-9.

Proprio all'inizio della dissertazione finale Strauss dichiara l'intenzione che è alla base della sua dottrina della doppia verità: dopo la critica delle rappresentazioni religiose bisogna ricomprendere il dogma che esse tentavano di manifestare. Il movimento di recupero che è qui in gioco sembra ricalcare la circolarità hegeliana che abbiamo posto al centro di questa tesi ed infatti, come abbiamo più volte ribadito, Strauss non mira ancora a separare religione e filosofia.

Quell'infinito tesoro di Verità e di Vita che da diciotto secoli alimenta l'umanità sembra perduto per sempre, ogni grandezza precipitata giù nella polvere, Dio privato della sua grazia e l'uomo della sua dignità; in definitiva sembra rotto ogni legame tra cielo e terra. La pietà non ha il coraggio di fissare lo spaventoso attentato e nell'infinita certezza della sua fede incrollabile si consola dicendo che, nonostante gli sforzi di una critica cinica e audace, tutto ciò che la Scrittura ci dice e la Chiesa crede intorno al Cristo rimane eternamente vero, né sillaba alcuna vi può essere sacrificata. Così, adesso che abbiamo concluso la critica sulla storia di Gesù, ci si presenta il problema di riedificare in dogma quello che abbiamo distrutto in sede critica³²⁵.

Strauss ricerca addirittura una conciliazione tra fede e sapere, in maniera quasi simile a quella di Göschel, facendo notare che così come il fedele mantiene sempre in sé del dubbio e dello scetticismo, anche il critico crede che nelle religioni ci sia un'altissima verità filosofica. Quest'ultimo, così, “si distingue sia dal teologo naturalista che dal libero pensatore – che tanto ha caratterizzato il diciannovesimo secolo rispetto ai secoli precedenti – avendo il massimo riguardo per ogni religione, specialmente per il Cristianesimo che avverte identico alle più sublimi verità filosofiche”³²⁶.

Anche nella critica ai critici Strauss si presenta come hegeliano, poiché imputa ai cosiddetti liberi pensatori, ovvero all'Illuminismo, di scagliarsi contro la religione “dall'esterno”, senza interiorizzarla e senza, in definitiva, operare quella mediazione che secondo Hegel permette l'insorgere del concetto e della scienza. Strauss sembra qui volersi distinguere da quei razionalisti al quale sarà tuttavia allineato (sempre perché lo

³²⁵ *Ivi*, p.97.

³²⁶ *Ivi*, p.98.

hegelismo della *Schlussabhandlung* appare ad alcuni irrisorio rispetto alla critica della parte centrale dell'opera).

Infatti fino a oggi oggetto della critica era la storia cristiana, così come consegnataci dai Vangeli; ora che il dubbio l'ha compromessa, questa si ripiega sopra se stessa e cerca all'interno delle anime credenti un asilo, dove non esista più come semplice storia, ma come storia riflessa su di sé, vale a dire come dogma e confessione. È poi vero che il dogma, presentandosi senza mezzi termini, nella sua forma assoluta, suscita contro di sé, come contro tutto ciò che è assoluto, la critica, il cui lavoro è negativo e mediatore. Da questo punto di vista questa non è più critica storica, come fin qui, ma critica dogmatica; e solo dopo averle traversate ambedue, la credenza potrà dire di aver subito una elaborazione veramente mediatrice o, in altri termini, di essere diventata scienza³²⁷.

Dopo aver presentato la versione della cristologia elaborata nei secoli dalla Chiesa cristiana, egli dimostra come le obiezioni di Schleiermacher, che avrebbero dovuto riassumere quelle di tutto il razionalismo, non fossero in realtà complete a causa della mancanza di un elemento ineludibile, la speculazione hegeliana. Schleiermacher e i razionalisti non comprendono, ovvero, come Cristo possa riunire in sé, in una persona, le due nature di divinità e umanità che gli furono attribuite a Calcedonia e, in ultima analisi, finiscono per privilegiare l'idea a discapito della realtà (storica). L'intelletto dei razionalisti, hegelianamente parlando, vede contraddizione laddove la ragione riconosce una conciliazione dialettica e, perciò, persino la cristologia schleiermachiana, che aveva tentato di evitare il problema, non si accorda con ciò che Strauss e Hegel considerano scienza³²⁸.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ Schleiermacher comprende che, mentre la natura divina del Cristo consiste nel suo essere "Archetipo", l'esempio che i fedeli devono imitare, quella umana risiede nel fatto che egli sia "entrato completamente nel tempo e nella storia", l'unico vero miracolo che avrebbe ragione di verificarsi (vengono criticate, invece, resurrezione e ascensione). Nonostante la raffinatezza di questa interpretazione, che Strauss elogia al contrario di Rosenkranz, il teologo di Ludwigsburg ritiene che anche Schleiermacher non abbia fatto giustizia né alla scienza, poiché l'entrata nella storia si risolve in poca chiarezza e troppe contraddizioni, né tantomeno alla fede, che viene stravolta dalla concezione di un Gesù, infine, semplicemente "ideale". La nostra tesi suggerisce, tuttavia, che un ulteriore stravolgimento verrà causato anche e soprattutto dalla cristologia speculativa di Hegel e ancor più, come è ovvio, da quella di Strauss. Quest'ultimo afferma che il Cristo dei razionalisti "non è il Cristo in cui crede la chiesa", ma sarà costretto a dire lo stesso di Hegel qualche anno più avanti.

Da questa difficoltà, che sfocia inevitabilmente in una divaricazione tra Gesù storico e Cristo ideale, seguono le interpretazioni “simboliche” di Kant e De Wette, che al pari di Schleiermacher ci presentano la storia evangelica come “la storia della natura umana ridotta a un concetto ideale”³²⁹. Strauss apprezza la critica e il rivelamento della natura simbolica della rappresentazione, ma si spinge ancora più in là e giunge a sostenere una versione decisamente hegeliana della cristologia, come dimostra d’altronde la sua preoccupazione, ereditata dalla Fenomenologia, per la frattura tra vita terrena e aldilà, realtà e idea, a cui le posizioni dei razionalisti condurrebbero.

Un punto di vista giudicato insufficiente non solo dalla fede ma anche dalla scienza, che ha riconosciuto che ridurre le idee ad una semplice possibilità alla quale poi non corrisponda necessariamente alcuna attualità reale, è, di fatto, un sopprimerle, così come render finito l’Infinito, il fare ciò che rimane sempre al di là del finito. Essa ha compreso che l’Infinito esiste nell’alternata produzione e soppressione delle esistenze finite; che l’idea si realizza nella totalità delle sue manifestazioni; che nulla può nascere che non esista già in sé; e che questo è vero anche per l’uomo: nessuna associazione con Dio è possibile, nessuna riconciliazione se non in quanto questa associazione e questa riconciliazione siano, in sé, già compiute.

Strauss dichiara infine la sua posizione con parole che tradiscono definitivamente l’adesione alla Fenomenologia di Hegel, presentandosi come un autentico hegeliano alla ricerca della conciliazione tra essere e pensiero. L’immanentismo monistico sottolineato da Müller si esplica, quindi, nel concetto di un Dio-uomo che è movimento e mediazione.

Quando si dice che Dio è Spirito, risulta che essendo Spirito anche l’uomo, l’uno e l’altro non sono per se stessi diversi. È allora una caratteristica dello Spirito distribuire se stesso in più personalità distinte, rimanendo però identico e possedendo sé in altri sé. Da ciò deriva un corollario importantissimo: Dio non è un Infinito inaccessibile che risiede ostinatamente fuori e al di sopra del finito, ma vi penetra [lo costituisce]: la natura finita, ossia il mondo e lo Spirito umano, non è che un’alienazione che Dio fa di se stesso. L’uomo non ha Verità in quanto Spirito finito; Dio invece non ha realtà in quanto Spirito infinito e tutto compreso nell’infinità sua. Lo Spirito infinito non è uno Spirito reale se non quando si apre agli spiriti finiti, così come il finito non è vero se non si immerge nell’Infinito. La vera reale esistenza

³²⁹ *VG*, p. 125.

dello Spirito allora non è né Dio in sé né l'uomo in sé, ma è il Dio-uomo; non è né la sua infinità sola, né la sua sola natura finita, ma il movimento, [quella mediazione] per la quale egli si dà e si ritira dall'una all'altra, movimento che dal lato divino è rivelazione, dal lato umano la religione³³⁰.

Come non richiamare alla mente il giovane Feuerbach dei “Pensieri sulla morte e l'immortalità”, devoto, anche lui nella prima fase del suo pensiero, alla *Versöhnung* hegeliana? Il rapporto tra mortalità del finito ed elevazione alla sua propria verità nello Spirito non è l'unica caratteristica feuerbachiana che ritroviamo nella cristologia di Strauss. Ad essa si aggiunge il secondo elemento che Müller aveva elucidato, ovvero l'estensione della dinamica cristologica a tutto il resto del genere umano, ciò che Feuerbach chiamerà *Gattung*.

Strauss, infatti, pur garantendo esistenza storica allo Spirito che necessariamente deve trovare la sua mediazione nella finitezza, non deduce da ciò, come fece la destra hegeliana, l'esistenza di una persona storica determinata in cui concentrare tale movimento³³¹. Anzi il rendersi reale dell'idea, universale e immanente a tutto il finito, verrebbe frustrato dall'incarnazione limitata a un singolo individuo. Analizzeremo la questione nel dettaglio nel capitolo riservato al confronto tra Strauss e Göschel sulla cristologia, ma già dalle battute finali della Vita di Gesù possiamo intuire la posizione straussiana a riguardo.

Se alla realtà di ascrive l'idea dell'unità della natura divina con quella umana, è per questo che la dobbiamo intendere storicamente data, come se non si fosse mai espressa prima e come se mai non avesse a esprimersi nell'avvenire? Non è questo il processo per il quale l'idea si realizza: l'idea non prodiga tutta la sua ricchezza in un solo esemplare, per essere avara verso tutti gli altri; non si imprime completamente in quell'esemplare unico per non lasciare altrove che briciole del suo tesoro; piuttosto si moltiplica in una ricchezza di

³³⁰ *Ivi*, p.127.

³³¹ In questo consiste secondo Slenczka il funzionamento ultimo della *Mythenbildung* di Strauss: “Per Strauss, il soggetto in questo processo di formazione del mito non è né la persona individuale di un maestro che supera il suo tempo né l'intelletto umano in via di sviluppo, ma - in senso hegeliano - l'idea che si manifesta e si concretizza nella storia” R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, trad. mia, op. cit., p.56. Slenczka conviene con ciò che abbiamo suggerito nella nota 60, ovvero che Strauss non sia interessato infine alla storia e al Gesù storico, ma invece di rilevare un simile disinteresse anche in Hegel, Slenczka ritiene che quest'ultimo sostenga l'esistenza dell'individuo singolo.

determinazioni che si completano a vicenda e che danno origine a una serie di individui che nascono e muoiono. [...] Questa è la chiave di volta della Cristologia. Il soggetto dei predicati che la Chiesa assegna a Cristo è non un individuo ma una idea: una idea reale e non l'idea senza realtà di Kant. Se le proprietà e le funzioni che la Chiesa attribuisce al Cristo noi le attribuiamo all'idea di specie vengono meno tutte le contraddizioni. L'umanità è la riunione delle due nature: è il Dio fatto uomo, cioè lo Spirito infinito che si è alienato da sé fino alla natura finita, ed è lo Spirito finito che solo può ritornare alla sua infinità³³².

Che Strauss abbia ricollegato questa estensione della *Gattung* alla traduzione da storia a idea intese come rappresentazione e concetto della filosofia di Hegel è evidente dal fatto che quest'ultimo viene citato poco dopo, specificando che il contenuto del vero viene sì attestato inizialmente in maniera sensibile e storica ma in seguito “è completamente trasformato: da empirico e sensibile è diventato spirituale e divino, la sua verità non risiede più nel divenire della storia ma nel pensiero filosofico”³³³. Questo è il significato che in effetti Hegel, e in particolare lo Hegel della Fenomenologia, attribuisce al movimento critico che da rappresentazioni della religione conduce a concetti della filosofia.

In conclusione, dunque, ci preme evidenziare come Strauss abbia raggiunto qui, nella *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù, il massimo del suo hegelismo, che si esplica nella critica caratteristica della dialettica del maestro accostata al mantenimento dell'identità tra realtà e ragione che anche Göschel, seppur nella sua particolare versione “di destra”, aveva tentato di difendere. La dottrina della doppia verità di Strauss porta con sé la conciliazione di religione e filosofia che Hegel aveva sostenuto con la sua filosofia della religione, istituendo comunque una gerarchia tra le due. Nella prima fase della sua produzione filosofica, Strauss è, dunque, continuatore di un monismo o di un'identità che lo avvicina al carattere più completo dell'*Aufhebung* hegeliana, quello di essere critica ma conservazione allo stesso tempo.

Eppure la riflessione straussiana porterà in seguito alla rottura di quel monismo, che abbiamo visto, facendo riferimento a Cornehl, essere probabilmente da sempre compromesso al suo interno sia nel caso della destra hegeliana sia nel caso della sinistra. Ciò significa innanzitutto che Strauss criticherà le rappresentazioni senza riqualificarle

³³² *VG*, p.131.

³³³ *Ivi*, pp.132-33.

dal punto di vista del concetto, come noi avevamo invece tentato di proporre attraverso Hegel. Tale procedimento è già rilevabile, in realtà, all'interno della Vita di Gesù, che, come suggeriscono Müller e Sandberger, manca di una vera e propria "dialettica della *Vorstellung*". Effettivamente quest'ultima appare più come un semplice mito da criticare che come un *Beispiel* e seppure Strauss ritenga, come emerge anche dal suo carteggio con Märklin, che le rappresentazioni ben intese siano utili a trasmettere il concetto ai non filosofi, egli non esplicita mai fino in fondo il legame interno che esse condividono con il pensiero, e cioè quel legame che le porta ad intrattenere con esso il rapporto dialettico di "andata e ritorno" da noi accostato alla questione del "punto di vista". Affronteremo tale critica in maniera più estesa nelle conclusioni della sezione.

3.4 Il problema della storia negli *Streitschriften*

Per rispondere alle aspre polemiche che provennero dai lati più disparati, Strauss pubblica nel 1837, poco dopo la prima edizione della *Vita di Gesù* e a ridosso della seconda e della terza, gli “*Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*”. Si tratta di scritti “irenici”, come li definisce Regina, in cui Strauss smantella sapientemente le obiezioni alla sua cristologia e alla sua interpretazione mitica, mostrando come in realtà i presupposti da cui gli avversari muovono le accuse sono gli stessi che conducono alla sua propria posizione.

La difesa di Strauss si concentra essenzialmente sul tema che a noi interessa in connessione a Hegel, ovvero il ruolo e la natura della storia all'interno della traduzione da rappresentazione a concetto: Strauss dovrà dunque chiarire la posizione della sinistra hegeliana che è emersa finora anche nella nostra analisi e spiegare, perciò, come mai, secondo lui, è giusto ascrivere il carattere storico delle narrazioni evangeliche alla sola forma rappresentativa e non al contenuto concettuale che religione e filosofia dovrebbero condividere.

Gli *Streitschriften* vengono pubblicati in tre quaderni, ciascuno riservato a uno o più oppositori. Nel primo Strauss risponde a Steudel³³⁴, responsabile della cacciata di Strauss dallo *Stift* di cui egli era sovrintendente: il problema principale riguarda in questo caso la scientificità dell'interpretazione, che secondo Strauss verrebbe a mancare nel soprannaturalismo eccessivamente adeguato alla lettera delle scritture con cui Steudel difende la loro storicità, senza accorgersi che anche Strauss concede un fondamento storico al mito.

Nel secondo Strauss si confronta con Eschenmayer, a noi noto per la vicenda della veggente di Prevorst e qui giudicato colpevole di giustificare i miracoli in maniera altrettanto anti-concettuale o anti-hegeliana. Sempre nello stesso quaderno Strauss dialoga con Menzel³³⁵, che pretendeva invece di salvare la storicità del Cristianesimo deducendola non tanto dall'impianto speculativo quanto dal significato morale, che lo stesso Strauss, tuttavia, non aveva alcuna intenzione di demolire.

³³⁴ Johann Christian Friedrich Steudel è stato un teologo tedesco, esponente di spicco della scuola di Tübingen e suo sovrintendente negli anni '30, che aderì alla corrente del soprannaturalismo.

³³⁵ Wolfgang Menzel è stato un poeta e critico letterario tedesco, già feroce oppositore di Heinrich Heine.

Risulta particolarmente interessante, nella risposta a Menzel, la spiegazione che Strauss darà del concetto hegeliano di Spirito assoluto, con lo scopo non solo di fare giustizia al pensiero di Hegel ma anche di anticipare le critiche che Strauss stesso rivolgerà agli hegeliani della destra nel terzo quaderno. Menzel sbagliava, infatti, quando accusava Hegel di identificare Dio con l'uomo e in particolare con se stesso, poiché, secondo Strauss, non era in grado di comprendere l'unità concreta di finito e infinito che Hegel, distinguendosi da Schelling e dal panteismo di Spinoza che anche a Strauss veniva rimproverato, aveva descritto tramite la sua logica della mediazione: in base a quest'ultima non sarebbe l'individuo singolo ad essere divinizzato, né la natura e la storia ad essere riassorbite dentro il pensiero, bensì è il genere umano tutto nella sua concretezza a ricevere gli attributi della divinità. È chiaro, dunque, come Strauss stia preparando l'argomentazione già sviluppata nella *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù per il confronto con la destra nell'ultimo quaderno.

Inoltre, al giudizio di Menzel in merito al conservatorismo di Hegel, che si esplicherebbe secondo lui nella giustificazione razionale della realtà in tutti i fatti e gli eventi che la compongono, Strauss risponde con delle domande retoriche il cui significato è strettamente legato alla sua visione di rappresentazione e concetto.

Dunque il barbaro non sa che in Hegel tra essere semplicemente esistente e reale c'è una grande differenza? Che per nulla affatto Hegel qualifica già come reale tutto ciò che è presente in quanto tale? Che il reale per lui è solo il nocciolo sostanziale di ciò che è, ricoperto da uno spesso strato di ciò che è solo apparente? Cosicché dalla proposizione attaccata [quella che affermava l'ormai nota equivalenza di realtà e razionalità] - la quale sanziona come razionale solo ciò che è essenziale in quanto è presente in ogni epoca data - scompare tutto ciò che è favorevole al principio della stabilità?³³⁶

Strauss non fa altro che presentarsi nuovamente come un hegeliano di sinistra, il primo se consideriamo che a lui si deve la divisione in fazioni codificata proprio negli *Streitschriften*. Il suo intendimento della famosa proposizione hegeliana, che pone l'identità tra realtà e ragione, si indirizza verso l'anti-giustificazionismo e anti-deduttivismo che sarà poi tipico dell'interpretazione "rivoluzionaria" della sinistra.

³³⁶ *Str.*, trad. Geymonat, p.214.

In particolare, parlando di storia, Strauss vuole sottolineare come il “semplicemente esistente”, il “presente in quanto tale” e ancora “ciò che è solo apparente” non sono altro che rivestimenti rappresentativi di quello che Hegel considera veramente reale, ovvero il concetto, l’essenza delle cose e degli avvenimenti. Agli antipodi di questa interpretazione vi è, invece, come abbiamo avuto modo di constatare ampiamente nella sezione su Göschel, la destra hegeliana, a cui Strauss dedica la parte degli *Streitschriften* che ci riguarda più da vicino e che analizzeremo ora in dettaglio.

Il terzo quaderno degli *Streitschriften* è suddiviso a sua volta in tre parti: le risposte alla *Evangelische Kirchenzeitung* e quindi al già citato Hengstenberg; le risposte agli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, l’organo principale della destra hegeliana; le risposte, infine, ai *Theologischen Studien und Kritiken*, in cui risulta particolarmente rilevante il confronto con Ullmann³³⁷.

Strauss comincia la prima parte ammettendo che, tra tutti gli avversari, i membri della *Evangelische Kirchenzeitung* gli appaiono in un certo senso gradevoli, poiché non solo la loro posizione risulta estremamente chiara, al contrario di altre, ma nella loro descrizione della sua filosofia essi sembrano anche aver compreso come lui stesso, estendendo un determinato atteggiamento critico (quello della scuola mitica) al Nuovo Testamento, abbia portato alla luce la stretta connessione che esiste tra tale atteggiamento e la filosofia hegeliana.

Hengstenberg e colleghi avrebbero, infatti, riconosciuto a Strauss di aver inteso perfettamente il contenuto e le conseguenze della filosofia della religione di Hegel, specificando, tuttavia, che la loro intenzione non fosse affatto quella di sposare quest’ultima, ma bensì di rifiutarla. Per far ciò, non vi era manovra migliore che accostare tale filosofia a un critico pericoloso e anti-cristiano quale lo era per loro Strauss. Abbiamo già osservato, infatti, come Hengstenberg considerasse la lettura hegeliana del Cristianesimo un vero tradimento del messaggio dello stesso. La demitologizzazione progressiva di tutto il contenuto delle scritture che Strauss avrebbe portato avanti sarebbe

³³⁷ Karl Ullmann è stato un teologo tedesco calvinista, esponente della cosiddetta *Vermittlungstheologie*. Ullmann professò il diritto alla libertà di pensiero negli studi teologici contro il conservatorismo di Hengstenberg, il quale era famoso per denunciare come razionalista chiunque si discostasse dal pietismo, come nel caso di Hegel.

perciò logica conseguenza del tentativo hegeliano di conciliare fede e sapere attraverso la critica della filosofia alle rappresentazioni religiose.

Strauss riporta il punto di vista di Hengstengberg scrivendo che secondo la *Kirchenzeitung* la fede deve assolutamente imporre dei limiti alla speculazione: non può permetterle di negare la personalità di Dio o l'accidentalità del peccato (le cui negazioni sono entrambe derivabili dallo hegelismo), ma soprattutto deve impedire che la ragione e la critica che da essa scaturiscono vadano a scongiurare la verità storica dei fatti narrati nella Bibbia. Non esistono, dunque, mediazioni o conciliazioni tra fede e sapere che rispettano per davvero la prima e questo è il motivo per cui i pietisti criticano ferocemente anche gli hegeliani della destra come Göschel³³⁸. La famosa morsa di cui abbiamo parlato, che caratterizzava la vita e il pensiero di Göschel, lo vedeva stretto tra Hegel e la teologia pietista di Tholuck e Hengstengberg e paradossalmente Strauss è d'accordo con loro nel rintracciare un'impossibilità di dialogo tra religione e filosofia all'interno di una conferma concettuale delle rappresentazioni così contraddittoria come quella della destra.

Questo perché, tuttavia, Strauss è convinto che né pietisti né tantomeno hegeliani della destra abbiano correttamente inteso la manovra hegeliana, secondo la quale la ragione speculativa (il "pensiero libero") scioglie quelle che erano contraddizioni per l'intelletto e lo fa criticando proprio quelle immagini rappresentative, ancora avviluppate nel ragionamento intellettuale, che sia Göschel che Hengstengberg volevano a tutti i costi conservare³³⁹.

Tuttavia, sono anche d'accordo con l'*Evangelische Kirchenzeitung* quando questo definisce falsa l'unione tra fede e filosofia, come è stata cercata dall'ala destra della scuola hegeliana. Si tratta di una relazione falsa in cui la filosofia si inganna sulla fede, così come la fede si inganna sulla filosofia; un matrimonio affrettato che non può durare. [...] Ma l'errore di questo tentativo di conciliare fede e scienza non è che si sia dato troppo al

³³⁸ Hengstengberg in particolare riteneva che la destra non si accorgesse di quanto inappropriato fosse lo strumento hegeliano ai fini della conservazione del dogma e che dunque questi pensatori non avessero capito fino in fondo la filosofia di Hegel. Essi avrebbero dovuto, al contrario, abbandonare la dialettica e unirsi alla sua propria fazione dei pietisti, proprio come sostiene anche Strauss.

³³⁹ Questa è un'affermazione da accompagnare sempre all'ipotesi che i pietisti siano invece nel giusto quando dicono che la filosofia di Hegel, interpretata fedelmente solo da Strauss, conduca a una dissoluzione del Cristianesimo, e che dunque non ci sia alcuna "doppia verità" da invocare. Si tratta di un'ipotesi da considerare visto che lo hegelismo di Strauss lo porterà infine al congedo della dimensione religiosa.

pensiero, ma che gli si sia dato troppo poco. A Sansone furono tagliati i capelli e fu legato: che meraviglia che quando i capelli ricrebbero, egli spezzò le corde? Il libero pensiero è ciò che dobbiamo provare se vogliamo stabilire un rapporto duraturo tra esso e la fede. [...] Ma proprio *l'Evangelische Kirchenzeitung* non ha raggiunto questo punto di vista; laddove la filosofia combina due opposte determinazioni dell'intelletto in un unico concetto della ragione, essa si attacca a una di esse, e da questa argomenta contro la filosofia³⁴⁰.

Le determinazioni opposte dell'intelletto che la *Kirchenzeitung* non riesce a conciliare sono anche e soprattutto idea e storia, motivo per cui i suoi autori vedono in Strauss un teologo razionalista che sviluppa una *geschichtlose Idee* (non più adatta di una *ideenlose Geschichte*). Questa è la prima versione di un'obiezione che ricorrerà più volte nel corso dell'opera e che nella *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù Strauss aveva cercato già di schivare: egli, come Schleiermacher nella sua cristologia, sarebbe ricaduto in una sorta di kantismo in cui l'idea viene privata della sua realizzazione, confondendo la categoria di mito, attribuibile esclusivamente a ciò che è pagano, con le costruzioni narrative del Nuovo Testamento, che hanno invece solida base storica.

Strauss, che oltre ad aver sviluppato una cristologia anti-kantiana tutta immanente al genere umano, come vedremo anche più avanti, non aveva mai negato la possibilità di una qualche forma di storicità all'origine dei miti cristiani, risponde a questa accusa specificando innanzitutto che sostenere che questi ultimi siano più "veri" di quelli delle religioni precedenti in base a un semplice *argumentum a consensu gentium* non è affatto scientifico. Inoltre, e qui manifesta nuovamente la sua adesione alla differenza hegeliana tra rappresentazione e concetto, egli puntualizza come tutte le rappresentazioni, di tutte le religioni, siano in generale inadeguate rispetto al contenuto "vero", concettuale, che si cela in ciascuna di loro: dai greci fino al Cristianesimo, secondo Strauss, ci sarebbe stata una *allgemeine Offenbarung* del medesimo oggetto, l'identità tra umano e divino, che giunge tuttavia a completa espressione solo nella filosofia.

Nelle conclusioni della difesa contro la *Evangelische Kirchenzeitung* Strauss cita direttamente Hegel per scongiurare la fede nei miracoli di Hengstenberg e di conseguenza mostrare come, in linea con la filosofia della religione hegeliana, la giustificazione sensibile "giuridico-storica" che le "testimonianze" richiederebbero non è sufficiente a rivelare la verità dello Spirito (anzi si tratta di rappresentazioni

³⁴⁰ *Str.*, trad. mia, pp.22-23.

costantemente reinterpretabili). Secondo Hegel, la storia di Cristo sarebbe dunque un'esteriorità sensibile il cui concetto può e deve essere fondato non dalla storia ma unicamente dalla filosofia.

A questo proposito si ricordano le affermazioni hegeliane secondo cui per gli eventi della vita di Gesù, i suoi miracoli, la sua risurrezione, ecc. non è sufficiente il modo in cui un fatto sensibile è altrimenti autenticato storicamente-giuridicamente dai testimoni, perché questa autenticazione rimane soggetta a infinite obiezioni; piuttosto, solo da se stesso, filosoficamente, lo spirito può convincersi della verità della storia di Cristo. Nello stesso senso, si insiste subito sul carattere simbolico della storia sacra e si ammette in un certo senso anche la denominazione di “mitica”, nella misura in cui ciò che appare offuscato nei miti pagani emerge puramente in essa. Il carattere simbolico della storia biblica consisteva nel fatto che ciò che accadde allora e lì era allo stesso tempo qualcosa che accadeva in forma diversa ovunque e sempre, che in particolare ciò che accadde lì esternamente era un modello per un evento spirituale generale, anche ora presente³⁴¹.

Strauss aggiungerà poi che la filosofia, tuttavia, non può fondare anche la storicità del fatto, attestabile, come abbiamo visto, solo dalla critica storica, e perciò il ragionamento speculativo non può essere impiegato nella deduzione che opera la destra. Questo è il motivo per cui il significato simbolico, che la filosofia riesce a scorgere nelle rappresentazioni, non può essere accompagnato dalla verità storica che invece tanto Hengstenberg quanto gli *Althegeleaner* mantengono nella loro filosofia della religione. Strauss lascia intendere a questo proposito che la sua è la migliore delle interpretazioni, deducibili dalla filosofia di Hegel, dei rapporti tra rappresentazione, ovvero significato simbolico, e concetto, la verità dello Spirito.

Anche in questo, l'*Evangelische Kirchenzeitung* è in accordo con la scuola hegeliana, in quanto mantiene la verità storica del racconto biblico accanto al suo significato simbolico. Il signor Lange ha ragione quando osserva, in un passo citato dalla *Evangelische Kirchenzeitung*, che la mia scuola (la scuola hegeliana) non mi ha insegnato a concludere dal contenuto simbolico di una storia che questa storia deve essere un mito. Ma Hegel determina il rapporto di valore tra le due parti, la storia e il contenuto simbolico, in modo

³⁴¹ *Str.*, trad. mia, p.52.

tale che quest'ultimo si riduca al subalterno, al punto di partenza che va riconosciuto con gratitudine; per inciso, la religiosità può trarre occasione da tutto per edificare se stessa³⁴².

Proprio di interpretazioni della posizione hegeliana si parla nell'apertura della seconda parte del terzo quaderno, quella dedicata alla scuola e agli hegeliani della destra. Abbiamo già citato nell'introduzione della sezione il celebre incipit con cui Strauss presenta il problema interpretativo della *Zweideutigkeit des Begriffs der Aufhebung*, che i discepoli di Hegel ereditano dal maestro. Ora Strauss si rivolge direttamente a questi ultimi, incalzando con il suo approccio critico, più "fenomenologico", coloro che ritengono di chiarire l'ambiguità alla maniera di Göschel.

Ci è sembrato di scoprire un'opinione più decisa in Marheineke, in quanto qui il lato negativo del rapporto del concetto con la storia pare quasi scomparire dietro il lato affermativo; una direzione che abbiamo visto prendere anche da Göschel, e sempre più da tutta la sezione teologica della scuola hegeliana. Ma era proprio questa la direzione che poteva soddisfarci di meno. Che senso ha, ci siamo chiesti, distinguere tra concetto e rappresentazione nella religione, se le due cose non divergono realmente, ma rimaniamo legati, come al primo, anche alla seconda? È solo l'apparenza della libertà che ci viene presentata, quando siamo condotti all'idea oltre il fatto solo per ricondurci dall'idea al fatto in quanto tale. [...] È vero che la rappresentazione, e ancora di più la storia, che otteniamo in questo modo, pretendono di essere una rappresentazione o una storia rinate dal concetto; ma questa pretesa è resa sospetta dal fatto che nulla è cambiato nella rappresentazione e nella storia, che hanno conservato in tutte le parti la forma che avevano nel vecchio sistema ecclesiastico³⁴³.

In questa provocazione possiamo riconoscere tutti gli elementi che abbiamo messo a fuoco finora nella nostra tesi: esistono di fatto due direzioni di andata e ritorno tra rappresentazione e concetto, di cui quella ricorsiva è percorsa da Göschel e dalla destra hegeliana. Questi ultimi, tuttavia, non considerano il "lato negativo" del rapporto e mantengono invariata la rappresentazione del "vecchio sistema ecclesiastico". Così facendo, essi tradiscono il significato originario della separazione, quello cioè di introdurre una critica e dunque un incremento qualitativo tra il linguaggio della religione

³⁴² *Ivi*, trad. mia, p.53.

³⁴³ *Ivi*, trad. mia, p.58.

e il linguaggio della filosofia. Strauss vuole invece insistere proprio su quest'ultimo "lato negativo", pur ammettendo in questa sede che è vero che il movimento di traduzione porterebbe anche a delle "rappresentazioni rinate". Ancora una volta, sembra che lo Strauss legato alla tesi dell'identità di contenuto sia qui in linea con la nostra lettura di Hegel, per la quale la critica e l'incremento qualitativo sono accompagnate da una rinascita di rappresentazioni "concrete", ovvero razionali, da non confondere con la *lebendige Vorstellung* di Göschel, che appariva infine invariata.

Quest'ultimo, come ricorda Strauss in questa parte del terzo quaderno, utilizza il metodo che anche noi abbiamo precedentemente descritto: Göschel e Marheineke individuano l'idea in una qualche narrazione evangelica e in conseguenza di ciò confermano automaticamente la storicità della stessa. Strauss aggiunge anche, tuttavia, che Hegel lascia aperta la porta a questa forma di deduttivismo poiché, e a questa concessione si appellano ripetutamente i sostenitori della paternità dewettiana di Strauss, egli non era amico della critica storica e il suo sistema poteva essere considerato un sistema della restaurazione (dopo quelli rivoluzionari di Kant e Fichte).

Nonostante questo, nella filosofia hegeliana la critica gioca un ruolo fondamentale, tanto che Strauss paragona il funzionamento della coscienza sensibile di Hegel con quello della *glaübige Gewißheit* della storia sacra e del dogma che quest'ultimo sviluppa a Berlino: l'attestazione fattuale invocata dal credente condurrebbe, secondo il ragionamento hegeliano, alle contraddizioni della rappresentazione e della certezza sensibile, che necessitano perciò di essere "smascherate". Misconoscere l'avanzamento critico che in questa maniera conduce alla filosofia e al concetto significa, secondo Strauss, ricadere indietro alla posizione di Schelling, accusa che egli rivolge alla destra hegeliana per difendersi da quella di kantismo che a sua volta riceveva a causa della sua critica storica. Le cose per Strauss, il quale non vuole ancora negare l'identità tra realtà e ragione o essere e pensiero, stanno così:

In altre parole, non si può decidere dal punto di vista della filosofia della religione se ciò che i Vangeli riportano sia realmente accaduto o meno, ma solo se debba necessariamente essere accaduto in virtù della verità di alcuni concetti; oppure no. E a questo proposito la mia affermazione è che, innanzitutto, dalla posizione generale della filosofia hegeliana non consegue in alcun modo l'affermazione della necessità di un tale evento, ma che proprio quella posizione riduce questa storia, da cui, come da un immediato, è assunta, a qualcosa

di indifferente, che può essere accaduto in questo modo, ma anche in maniera diversa, e su cui la decisione va lasciata tranquillamente alla critica storica³⁴⁴.

Hegel stesso farà per questo motivo una distinzione all'interno del *Glaubensinhalt* cristiano: da una parte c'è il dogma della Chiesa che ha carattere speculativo e deve essere perciò oggetto della filosofia; dall'altra invece ci sono le rappresentazioni esterne di cui fa parte anche lo storico che troviamo nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Poiché Strauss spinge in questa maniera Hegel verso una soluzione precisa dell'ambiguità che circonda la storia evangelica nella filosofia di quest'ultimo, vale la pena recuperare i luoghi della prima sezione della tesi per fare il punto della situazione sulla questione della storia in generale.

Hegel ritiene in linea di massima che la storia faccia parte di quel *nebeneinander* e *nacheinander* che rende la rappresentazione un simbolo, qualcosa cioè di fallace perché legato ancora alle leggi sensibili dello spazio-tempo, ma di fondamentale proprio perché simbolico, e cioè espressivo, manifestativo. Le narrazioni del Nuovo Testamento non fanno eccezione e, come Strauss fa notare ai suoi avversari, Hegel ritiene che i miracoli che accompagnano la vita di Gesù siano allegorie da cui non può assolutamente derivare la loro fatticità.

Allo stesso tempo, tuttavia, avevamo visto come nel corso di filosofia della religione del 1827 Hegel avesse portato l'attenzione su alcuni aspetti della vita di Cristo, che avrebbero in realtà costituito un'eccezione rispetto al carattere che egli stesso definisce "mitico" di altre rappresentazioni, cristiane e non. Strauss ha da ridire anche su questo:

Che cosa può significare, di fronte a spiegazioni così certe, quando Hegel dice ancora: "C'è anche una storia che è una storia divina e in modo tale che si suppone che sia una storia in senso proprio (come distinta dai miti greci). La storia di Cristo non si presenta come un semplice mito alla maniera delle immagini, ma come qualcosa di completamente storico"? A parte le oscillazioni delle espressioni "si suppone", "si presenta" e a parte che dopo quello che segue non si capisce se non si stia parlando semplicemente del modo in cui la rappresentazione concepisce questa storia; a parte questo, non è detto da nessuna parte che le narrazioni della vita di Gesù vadano prese in tutte le loro parti, né è tracciato un confine su dove vadano prese come storiche. In ogni caso, anche se Hegel li avesse

³⁴⁴ *Ivi*, trad. mia, p.68.

concepiti tutti indistintamente come storici, non l'avrebbe fatto, secondo quanto detto sopra, in virtù del concetto, conseguenza del sistema, ma della ricerca storica, rispetto alla quale, sempre secondo quanto detto sopra, avrebbe dovuto lasciarci liberi di arrivare ad altri risultati³⁴⁵.

In altre parole Strauss suggerisce che Hegel, nella sua distinzione tra storia divina e storia mitica, stesse descrivendo lo stato di cose da quello che abbiamo definito punto di vista della rappresentazione, poiché in base al concetto, al contrario, non è importante l'esteriorità della storia, bensì il suo significato interiore. Abbiamo visto come Hegel stesso affermasse che “quando si parla di verità della religione cristiana, non ci si pone il problema se la cosa sia esatta, storica, bensì il vero è il suo contenuto”³⁴⁶. Egli riteneva, infatti, fondamentali per la fede cristiana la resurrezione e l'ascensione, che anche per Strauss sono “verità eterne”, ma l'importanza non è da lui ricercata nella loro attestazione storica³⁴⁷. Entrambe sono importanti per il rapporto che istituiscono tra la loro guisa sensibile-rappresentativa e lo Spirito: la prima è in altre parole il *Beispiel* del secondo, ma ciò significa anche che la verità non risiede nel fatto sensibile in sé, che deve essere “levato”, bensì nel suo nucleo concettuale interno, a partire dal quale il fatto può essere “riposto” in termini puramente simbolici.

Nelle pagine successive a questo confronto con Hegel, Strauss tratta separatamente le tre direzioni della scuola hegeliana che abbiamo già enumerato nell'introduzione alla

³⁴⁵ *Ivi*, trad. mia, p.90.

³⁴⁶ *LFRIII.21*, p.30.

³⁴⁷ All'opinione di Theunissen secondo la quale Hegel avrebbe sostenuto la fatticità storica di questi eventi e dell'incarnazione all'interno di un singolo uomo, David James, andando nella direzione che abbiamo qui suggerito riguardo al disinteresse nei confronti della fatticità storica di Hegel e Strauss, controbatte allineando l'interpretazione del primo della storia evangelica ai successivi sviluppi intrapresi dal secondo: “Strauss ritiene inoltre che il suo resoconto mitico della vita di Gesù non significhi che quest'ultima sia priva di ogni verità; sostiene invece che le convinzioni fondamentali della religione cristiana siano indipendenti dalle sue indagini critiche e che gli eventi della vita di Gesù, come la sua nascita soprannaturale e la sua resurrezione, rimangano verità eterne, per quanto la loro attualità come fatti storici possa essere messa in dubbio. Strauss minimizza così l'importanza dei fatti storici della vita di Gesù, proprio come fa Hegel, mentre la sua affermazione che questa vita contiene verità eterne, anche se appartiene al regno del mito, si accorda anche con la filosofia della religione di Hegel; infatti, come abbiamo visto, Hegel fa una distinzione tra gli aspetti esterni (cioè meramente storici) della storia di Gesù e la sua verità interiore, sulla base del fatto che il pensiero rappresentativo religioso consiste in immagini che puntano al di là di se stesse a una verità più profonda”. D. James, *The Transition from Art to Religion in Hegel's Theory of Absolute Spirit*, trad. mia, op. cit., p.112.

sezione. Ancora una volta l'elemento dirimente è la storia e ancora una volta Strauss coglie l'occasione per specificare meglio come funziona la sua interpretazione di rappresentazione e concetto. La chiarificazione gli servirà a difendersi in particolare dalle critiche rivolte alla sua cristologia, che tratteremo più da vicino nel capitolo riservato alla polemica con Göschel. In questa sede continuiamo a delineare la posizione straussiana in merito alla storia e alla rappresentazione in termini più generali.

Göschel è proprio il primo avversario con cui Strauss desidera fare i conti e non è un caso che il primo pubblicherà nello stesso anno degli *Streitschriften* un testo dedicato alla critica della cristologia straussiana. Göschel rivendica l'esatto opposto di quello che Strauss intendeva sostenere con la traduzione concettuale delle rappresentazioni. Nella sezione troviamo dunque nuove e più decise affermazioni che danno conferma precisa dell'impostazione a "due direzioni" della teoria hegeliana di rappresentazione e concetto che abbiamo sviluppato in questa tesi.

Strauss ritiene, infatti, che Göschel abbia privilegiato erroneamente il lato della conservazione a discapito di quello della critica, confondendo così i confini tra fede religiosa e rappresentazione da una parte e sapere filosofico e concetto dall'altra. Strauss condivide con Michelet anche l'opinione già citata, secondo la quale Hegel nella sua recensione sarebbe stato ben consapevole della negligenza nei confronti di questa differenza critica.

La destra più estrema della scuola hegeliana è rappresentata, soprattutto dal punto di vista teologico, da Göschel. Nei suoi noti *Aphorismen*, egli cercò di conciliare la fede religiosa con il sapere filosofico in modo tale da avvicinare il rigore del concetto al conforto della rappresentazione, e mostrò al credente come le parti più peculiari e care del suo dogma, che riteneva messe in pericolo dalla speculazione, fossero riconosciute da quest'ultima nella loro piena validità. Hegel, compiaciuto di questo primo omaggio offerto dalla religione alla sua filosofia, che era giustamente cosciente di meritare, lo ricambiò nella nota recensione, anche se doveva essere consapevole che nello scritto decantato la differenza tra concetto e rappresentazione, fede e sapere, era troppo messa in secondo piano rispetto all'identità³⁴⁸.

³⁴⁸ *Str.*, trad. mia, pp.95-96.

Proprio poiché Göschel, contrariamente a Strauss, ritiene che la rappresentazione sia già in un certo senso “perfetta”, che manifesti cioè la verità dello Spirito in maniera già compiuta, egli è libero di attestare la storicità dei fatti delle scritture come qualcosa di vero e ineludibile. Per questa stessa attestazione verrà criticato Gabler, altro esponente di spicco della destra hegeliana, autore del testo del 1836 “De verae philosophiae erga religionem Christianam pietate”, e infine Strauss dovrà difendersi dalle polemiche provenienti anche da Bruno Bauer³⁴⁹, che all’epoca apparteneva ancora alle fila della destra. Strauss concluderà la sua risposta a quest’ultima riproponendo lo stesso parallelismo con la *Evangelische Kirchenzeitung* su cui aveva posto l’attenzione nella sezione precedente: entrambi sentono la necessità di trattare tutto come storico poiché, invece di procedere scientificamente come la critica storica, procedono dal dogma, tributandogli osservanza cieca.

Strauss considera poi la posizione del “centro” in cui inserisce Rosenkranz. Quest’ultimo ammette che la maggior parte della storia evangelica, come i miracoli ed altri eventi sovranaturali, non possano essere giudicati storici, ma, al contrario di Strauss, attribuisce unicità alla persona storica di Gesù, che, nell’ottica di Rosenkranz e di molti altri hegeliani, deve rimanere una concreta individualità affinché il realizzarsi dell’idea sia rispettato. Strauss, come è ovvio, rifiuta persino questa concessione e si inserisce, seppur con alcune remore, in quella che lui definisce sinistra hegeliana.

Con questa deviazione da Rosenkranz, ovvero con l’affermazione che la verità della storia evangelica non deve essere lasciata né del tutto né in parte alla filosofia, ma che l’*same* di essa deve essere lasciato interamente alla critica storica, mi collocherei a sinistra della

³⁴⁹ Bauer si confronta con Strauss in tre diverse recensioni alla Vita di Gesù, che comparvero dal 1835 al 1837 sugli Annali berlinesi. È interessante notare che il Bauer della destra hegeliana se la prenderà in particolare con il metodo critico straussiano, che avrebbe avuto il merito, secondo lui, di portare alla luce la tensione effettivamente esistente tra rappresentazione e concetto, senza tuttavia essere in grado di procedere alla sintesi speculativa che la *Schlussabhandlung* auspicava. Si tratta, in altre parole, dell’ennesima critica al razionalismo di Strauss, il quale viene da Bauer concepito come il fautore del movimento critico-negativo di una dialettica, quella tra fede e sapere, non ancora conclusasi. La critica risulta interessante, come si diceva, perché Bauer, ancora qui indirizzato a una sintesi göscheliana, come quella della giustificazione dei miracoli e dell’unicità di Cristo, estremizzerà negli anni successivi esattamente quel metodo critico che intendeva “superare”.

scuola hegeliana, se questa non preferisse escludermi del tutto dal suo ambito e gettarmi in altre scuole di pensiero; certo solo per farmi rigettare da esse, come una palla³⁵⁰.

La terza e ultima sezione del terzo quaderno è dedicata, infine, a Ullmann, il quale offre alcuni spunti di riflessione che vale la pena di ripercorrere. Quando quest'ultimo, infatti, fa la distinzione tra mito filosofico e mito storico, suddividendo lo storico a sua volta in storia mitica e storia vera, Strauss ha l'occasione di ribadire ulteriormente che la sua interpretazione mitica non vuole negare qualsiasi evento storico, non vuole asserire che tutto sia mitico o simbolico, ma vuole semplicemente dubitare della storicità, lasciando spazio alla possibilità che la "storia vera" di Ullmann si sia effettivamente verificata o meno.

Il significato di tale storia rimane però quello interno del concetto, non quello formale o esteriore della rappresentazione storica, che può essere fondato solo da un'indagine storico-filologica. Ullmann stesso, seppure cerchi di dedurre la storicità dei vangeli dal loro contenuto morale, sembra andare in questa direzione, ma come gli altri avversari di Strauss tende a non riconoscere, almeno secondo l'argomentazione di quest'ultimo, che i suoi presupposti sono gli stessi che hanno portato Strauss alle sue così temute conclusioni.

La fede non accoglie tutto ciò che le viene offerto senza una selezione, ma distingue ciò che è credibile da ciò che non lo è secondo determinati criteri. Il primo criterio di credibilità nel campo della storia religiosa è il significato morale-religioso, per cui una storia non è semplicemente un fatto ma allo stesso tempo la rappresentazione di un'idea. Secondo Vostra Reverenza, questo è il caso della storia evangelica, che è "un mondo pieno di idee in forma storica, la più alta poesia, la più sublime epopea, un grande simbolo, un'allegoria dell'umanità, una storia eterna, la verità stessa a prescindere dalla realtà". Dal momento che Vostra Eccellenza fa questa distinzione e ci assicura che può trovare la verità nella storia evangelica anche senza la realtà, non capisco come questo mio pensiero possa poi alienarvi così tanto³⁵¹.

Abbiamo così chiarito i rapporti che Strauss intrattiene con la storia e in particolare con l'accusa rivolta alla critica che egli opera in ambito storico tramite la sua interpretazione

³⁵⁰ *Str.*, trad. mia, p.126.

³⁵¹ *Ivi*, trad. mia, p.157.

mitica, ma soprattutto abbiamo evidenziato i punti più importanti della riflessione straussiana su rappresentazione e concetto, prima della sua inversione di rotta. Passiamo ora ad analizzare come quest'ultima si consuma tenendo presente, come afferma Sandberger, che proprio il tentativo, risalente agli *Streitschriften*, di tenere in piedi la tesi dell'identità di contenuto e di liberare quest'ultimo da una forma fallace per portarlo alla luce come qualcosa di invariato, possa aver paradossalmente scatenato quella critica così violenta alla rappresentazione, che avrebbe portato poi alla sua liquidazione³⁵².

³⁵² “Il fatto che in questo periodo egli continuasse a sostenere la tesi hegeliana dell'identità del contenuto nonostante la differenza delle forme non ebbe l'effetto di attenuare, ma piuttosto di intensificare l'opposizione tra rappresentazione e concetto. Infatti, nella presunta protezione dell'identità del contenuto, egli ha scatenato una critica ancora più aspra contro la forma carente della rappresentazione. Quando poi abbandonò la tesi dell'identità di contenuto nella *Glaubenslehre*, rimase solo la differenza totale tra rappresentazione e concetto”. J.F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, trad. mia, op. cit., p.160.

3.5 La svolta materialista e la definitiva rottura con Hegel

Lo scarto tra le due fasi del pensiero di Strauss, che lo vede passare da Hegel a Feuerbach, se possiamo così riassumerne la complessità, si presenta come una necessaria conseguenza di ciò che il teologo di Ludwigsburg aveva già predisposto nella Vita di Gesù: dopo la critica della rappresentazione storica del Cristianesimo bisogna procedere alla critica della rappresentazione dogmatica, ovvero del contenuto più interno della religione. Sin da quando era studente, infatti, Strauss pensava a una dogmatica su basi hegeliane, di cui la Vita di Gesù sarebbe dovuta essere solo un'introduzione. Sarebbe stato, dunque, inevitabile per Strauss giungere a individuare i difetti della *Vorstellung* persino in quel nucleo speculativo che la religione avrebbe dovuto condividere con la filosofia.

Eppure gli *Streitschriften* avevano indirizzato la critica in una direzione più pacifica, mostrando come il fondamento storico del mito non potesse essere negato con certezza assoluta. In termini cristologici, Strauss aveva proposto l'immagine, che analizzeremo a fondo nel capitolo successivo, di Gesù come *Vorbild* o "genio religioso". Tale nozione era stata derivata dalla cristologia di Schleiermacher, a cui Strauss si riavvicina tra il 1838 e il 1840, e viene da quest'ultimo impiegata, tentando di non ricadere nel kantismo schleiermachiano, per concedere un margine di storicità alla persona di Cristo, che diviene dunque un Gesù individuo storico oltre che una semplice rappresentazione della *Gattung*.

Non è un caso che al 1838 risalga anche la terza edizione della Vita di Gesù, caratterizzata da una revisione profonda operata sulla base delle critiche e dei suggerimenti che Strauss aveva trattato negli *Streitschriften*. A questo proposito Ziegler ci riporta che Strauss, spinto dalle critiche alle prime edizioni rivolte alla scarsità delle fonti e all'inapplicabilità del concetto di mito inconscio al vangelo giovanneo (che è scritto invece coscientemente), riduce la sua critica storica, contemplando la possibilità di una base storica non solo nei sinottici ma anche in Giovanni e introducendo una distinzione del mito tra mito evangelico, mito puro e mito della storia. Anche qui, inoltre,

Strauss non nega la possibilità o l'importanza di un Gesù storico, che può essere considerato un individuo e non solo un simbolo³⁵³.

Nel 1840, tuttavia, Strauss si allontana nuovamente da Schleiermacher e torna a militare nella neonata sinistra hegeliana. Ciò significa, come emerge dalla quarta edizione della Vita di Gesù, in cui vengono riconfermate le tesi delle prime due, che Strauss rifiuterà l'idea di genio religioso e in generale del fondamento storico della dottrina. Il 1840 è infatti l'anno di pubblicazione di "Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft", con cui Strauss negherà la tesi hegeliana dell'identità di contenuto tra religione e filosofia, spezzando esplicitamente i rapporti dialettici della conciliazione tra rappresentazione e concetto che avevamo osservato in Hegel e che Strauss stesso, probabilmente senza mai concepire correttamente il concetto di *Aufhebung* o di mediazione, aveva provato a sostenere nel periodo precedente.

Secondo Hirsch, infatti, con la Glaubenslehre Strauss vuole delimitare una volta per tutte i rapporti tra religione e dogma da una parte e scienza e filosofia dall'altra. Il risultato è che mentre queste ultime costituiscono un monismo, le prime introducono una visione dualistica di forma e contenuto, per cui la massima di Hegel su rappresentazione e concetto deve essere completata aggiungendo che la rappresentazione non esprime la verità o che, in altre parole, il concetto la rivela come contraddittoria sia nella sua forma che nel suo contenuto³⁵⁴. Strauss ritiene, infatti, che Hegel si sia illuso di poter tenere

³⁵³ T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, op. cit., pp.266-272. Una prospettiva simile verrà riproposta da Strauss nell'edizione della Vita di Gesù del 1864, quella rivista per il popolo tedesco (*für das Deutsche Volk bearbeitet*), che proprio per questo doveva essere più corta, semplice e sintetica. Come nella terza edizione, seguendo il suggerimento del maestro Baur, Strauss lascia più spazio alle creazioni mitiche intenzionali e alla storicità del vangelo giovanneo e della persona di Gesù.

³⁵⁴ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, vol.5, München: Bertelsmann, 1949, p.516. Il monismo della ragione che Strauss inizia a inserire in quello che sarà il suo materialismo si scontra con il dualismo che tuttavia emergerà dalla sua frattura tra religione e filosofia, fatto storico e significato ideale. In ciò riconosciamo quel continuo oscillare, proprio della destra quanto della sinistra hegeliane, tra conciliazione e opposizioni, monismi e dualismi, che tanto Cornehl quanto Courth nominano nelle loro interpretazioni: "Strauss è un dualista. Pur negando la dualità di trascendenza e immanenza, essenziale per la fede cristiana, la sostituisce con la dualità slegata di idea e storia". F. Courth, *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, trad. mia, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, p.81.

insieme fede e sapere, rappresentazione e concetto, e che fosse arrivato il momento di perseguire la via della *Scheidung der Gegensätze*.

Queste prime indicazioni generali sul contenuto dell'opera sono da subito rintracciabili nella sua introduzione, in cui Strauss descrive la situazione della teologia dell'epoca: da una parte c'è la *Glaubenserkenntnis* di Göschel e della destra hegeliana, dall'altra l'interpretazione mitica di Strauss e la crescente minaccia "anticristiana" della sinistra di Halle.

La scuola di Hegel si divise in una parte destra e una sinistra; e mentre la prima perdeva visibilmente sempre più il legame con la scienza e il progresso spirituale del tempo, ben presto si sentì più di una voce dall'estrema sinistra affermare che la pace tra filosofia e Cristianesimo introdotta da Hegel era sbagliata nel suo principio; che tutta la speculazione religiosa era un inganno e una menzogna; che una filosofia cristiana, e quindi limitata, era una contraddizione alla pretesa della filosofia di essere una scienza universale³⁵⁵.

Strauss inizia dunque a problematizzare quei rapporti tra filosofia e religione che fino al 1840 egli risolveva nella sua teoria della doppia verità e il primo passo in questa direzione è proprio l'analisi del funzionamento di forma e contenuto coinvolti nella tesi dell'identità di quest'ultimo. La forma della religione, rintracciabile nei sentimenti e nelle rappresentazioni, è infatti sempre stata differente da quella della filosofia, poiché mentre quest'ultima coincide con il suo oggetto, ovvero il pensiero, la prima è sempre distinta dal contenuto. Strauss segue in questo Hegel e fa notare come prima del Cristianesimo tutte le religioni pagane fossero state trattate secondo quell'ermeneutica del concetto in base alla quale la verità si rintraccia all'interno di costruzione mitiche. Proprio Hegel ha insegnato, tuttavia, che sebbene il Cristianesimo utilizzi una forma più spirituale delle religioni precedenti, anch'esso rimane rappresentativo, non completamente adeguato al concetto³⁵⁶.

³⁵⁵ *GLI*, trad. mia, p.4.

³⁵⁶ Strauss ripercorre qui molto brevemente il funzionamento della filosofia della religione di Hegel, che abbiamo anche noi trattato nel passaggio da rappresentazione a concetto esposto nella prima sezione. Ricorrono, infatti, citazioni dall'Enciclopedia, in particolare quella in cui viene distinta, tramite l'esempio di Omero e delle due diverse espressioni, divine e umane, la rappresentazione come linguaggio immaginifico, alla portata di molti, e il concetto come linguaggio razionale, alla portata di pochi. La prima viene poi definita come simbolo del secondo, che tuttavia il senso comune dei molti non riesce a discernere attraverso la giusta lente: "Qui sorge la difficoltà di separare ciò che è contenuto in quanto

A questo punto, però, Strauss forza apparentemente la mano del maestro, sostenitore dell'identità contenutistica, e si chiede se davvero le forme differenti non abbiano qualche tipo di influenza sul contenuto che veicolano, modificandolo.

Ma è vero, è vero secondo i principi stessi di quella filosofia da cui è scaturita questa determinazione del rapporto, che il contenuto è così indifferente alla forma? I due si comportano davvero in modo così esterno l'uno all'altro che quando una parte cambia, l'altra può rimanere invariata? Secondo la logica hegeliana, eppure, il contenuto stesso non è il reale, ma la materia formata; nella sfera superiore del pensiero speculativo, si riconosce la non verità della differenza tra forma e contenuto, e che è una forma stessa a diventare contenuto, cosicché il contenuto non è altro che la trasformazione della forma in contenuto, e la forma non è altro che la trasformazione del contenuto in forma. [...] Se dunque Hegel descrive senza esitazione la forma della rappresentazione, in cui secondo lui la religione ha il contenuto assoluto, come una forma subordinata e inadeguata, ci si chiede se in una forma finita il contenuto possa essere presente come assoluto, e se non diventi molto più finito, più inadeguato all'idea, con questa stessa forma³⁵⁷.

Strauss si appella al discorso contenuto nella Logica a cui anche Jaeschke e Wagner faranno riferimento, cercando di suggerire come Hegel abbia ampiamente contemplato la prospettiva in cui una determinata forma avrebbe modificato il suo proprio contenuto, rendendolo differente da quello presentato da un'altra forma³⁵⁸. Abbiamo visto, tuttavia, come, in merito a religione e filosofia, questa differenza fosse percepita solo dalla coscienza religiosa, quella coscienza del senso comune che anche Strauss citava e che secondo Hegel lascerebbe parlare di una diversità di contenuto. L'identità che, tuttavia, sussiste nel modello hegeliano e che il filosofo sarebbe in grado di rilevare con la sua

tale, il pensiero, da ciò che appartiene alla rappresentazione in quanto tale. I rimproveri che vengono fatti alla filosofia si riducono al fatto che la filosofia si spoglia delle forme che appartengono alla rappresentazione. Il senso comune non ha coscienza di questa differenza; poiché la verità è legata a questa determinazione (della forma), pensa che il contenuto sia del tutto rimosso". *Ivi*, trad. mia, p.12.

³⁵⁷ *Ivi*, trad. mia, pp.12-13.

³⁵⁸ A questo proposito avevamo giudicato interessante il fatto che anche Göschel, nella sua analisi dei rapporti tra forma e contenuto all'interno degli "Aphorismen", avesse paradossalmente optato per la soluzione secondo la quale forme e contenuti si influenzano vicendevolmente. L'esito della sua scelta, tuttavia, è diametralmente opposto a quello a cui tale stessa scelta porterà in Strauss: l'uno conserva e mantiene l'identità tra i due poli di fede-sapere e sapere-fede, l'altro critica e genera la frattura tra espressione simbolica e significato logico.

coscienza filosofica, non è più messa in luce dallo Strauss della Glaubenslehre , il quale sceglie di dichiarare apertamente ciò che il maestro avrebbe avuto più reticenza ad ammettere: religione e filosofia sono inconciliabili e i loro rapporti devono essere letti unicamente come modifiche di contenuto.

La dottrina della filosofia della religione di Hegel, secondo cui tra la filosofia e la religione positiva c'è solo una differenza insignificante, in quanto lo stesso contenuto è solo elevato alla forma del concetto, che qui esiste nelle forme del sentimento e della rappresentazione, è dichiarata sbagliata da questo punto di vista, perché fa dell'insignificante l'essenziale, e dell'essenziale l'insignificante. Sono proprio la fantasia e l'immaginazione a costituire l'essenza della religione; queste determinazioni della forma costituiscono la specificità del suo contenuto; non si dice nulla pronunciando l'assoluto come contenuto comune della filosofia e della religione; perché il contenuto della religione non è l'assoluto in quanto tale (che è solo il contenuto della filosofia), ma in quanto oggetto della fantasia e dell'immaginazione³⁵⁹.

Pertanto, per quanto poco sia giustificata l'affermazione di Hegel di un'identità di contenuto tra religione e filosofia (nelle sue parti che toccano la religione), altrettanto certo è che la forma della rappresentazione, o dell'immaginazione e della fantasia, che è essenziale alla religione in quanto tale, influisce anche sul contenuto, rendendolo un contenuto diverso, e anzi più imperfetto, del contenuto filosofico prodotto dalla pura ragione³⁶⁰.

In questo senso Strauss ritiene che la sinistra hegeliana abbia ragione e cita per la prima volta all'interno dell'opera il lavoro di Feuerbach, che, come è noto, sosterrà che il contenuto della religione deriva dall'immaginazione soggettiva dell'uomo e che dunque la filosofia non può riconoscervi alcuna verità concettuale³⁶¹.

³⁵⁹ *GLI*, trad. mia, p.17.

³⁶⁰ *Ivi*, trad. mia, p.22.

³⁶¹ Pur essendosi avvicinato in questa maniera a Feuerbach, Strauss verrà criticato comunque anche dalla sinistra hegeliana, e in particolare da Ruge, il quale ritiene che sia stato appunto Feuerbach con la sua riduzione antropologica ad aver condotto davvero a termine la critica della religione. Feuerbach, infatti, al contrario di Strauss, ancora in questo seguace di Hegel, smette di individuare una ragione oggettiva nello sviluppo del religioso: "Il fallimento di Strauss, secondo Ruge, è stato quello di essersi fermato alla definizione di Hegel della religione come avente un contenuto di pensiero e quindi come avente una spinta oggettiva, teorica. Feuerbach aveva dimostrato che la religione, anziché essere

A fronte di queste considerazioni, Strauss, dopo aver enumerato le forme di teologia e le filosofie con cui si confronterà nelle due parti dell'opera (apologetica e dogmatica), conclude l'introduzione ponendo la domanda che più volte abbiamo sottolineato a proposito del meccanismo hegeliano di traduzione concettuale: "Tutto dipende ora dalla domanda se questa nuova verità speculativa è uguale alla vecchia verità ecclesiastica, o se è estranea e opposta ad essa, o se c'è una via di mezzo tra le due?"³⁶².

Siamo nuovamente giunti al quesito 1 della tesi: il Cristianesimo che risulta dalla filosofia della religione di Hegel, quella versione di religione razionale in cui può essere individuato un nucleo concettuale, può essere ancora considerato Cristianesimo nel senso tradizionale del termine? Evidentemente, secondo Strauss, ma anche secondo quanto osservato nel confronto tra la *lebendige Vorstellung* di Göschel e la rappresentazione concreta di Hegel, la risposta è no, ma questo ci porta nella direzione dell'ulteriore quesito, il 2: la filosofia della religione hegeliana, con il suo Cristianesimo speculativo, porta inevitabilmente alla dissoluzione della religione?

La prima parte della Glaubenslehre, l'apologetica, ripercorre sostanzialmente quanto già esposto nella "Vita di Gesù": Dio, ovvero lo Spirito Assoluto, si rivela all'umanità tramite una perenne *Offenbarung* che viene concepita immediatamente tramite la sensibilità e la rappresentazione e in tempi moderni attraverso lo strumento razionale del concetto. La religione cristiana, dunque, non sarebbe altro che un simbolo, le cui radici affondano nel sostrato storico e culturale della società ebraica, la quale manifestava la verità nella forma manchevole della rappresentazione.

Mentre il popolo è vincolato all'esteriorità dell'apparire storico, dei miracoli e delle profezie, che servono come "esempi" della verità, il filosofo comprende il contenuto della religione nella sua concreta natura poiché è in grado di integrare la fede con il sapere. Il

in continuità con la filosofia, è totalmente "soggettiva". Anche una mediazione negativa operata dalla critica storica dà un significato al passato cristiano, laddove però non c'è alcun significato. Non solo non esiste un referente storico oggettivo dei simboli religiosi, come aveva dimostrato Strauss, ma non esiste nemmeno un referente metafisico oggettivo. La vera genesi dei simboli religiosi va ricercata nelle scienze della soggettività umana, nella psicologia e nell'antropologia, nei bisogni e nei desideri soggettivi degli uomini. Ancora una volta, Strauss è stato accusato di non aver reso giustizia ai veri principi della soggettività". M. Chapin Massey, *D.F. Strauss and His Hegelian Critics*, trad. mia, op. cit., p.360.

³⁶² *GLI*, trad. mia, pp.71-72.

fatto che questi esempi, tuttavia, adombrino il contenuto ben inteso dalla filosofia, è ciò che ha portato Strauss a chiedersi se il “canale” costituito dalla religione fosse abbastanza puro da non distorcere il suo contenuto.

La risposta negativa che Strauss darà al problema gli deriva, come abbiamo visto, dall’applicazione dello schema hegeliano forma/contenuto che egli pone al termine di un lungo sviluppo di esegesi religiosa. Strauss ripercorre, in altre parole, il cammino che abbiamo già presentato nel capitolo sulla Vita di Gesù, che va da Origene alla sua interpretazione mitica, giungendo a stabilire che la storia fa parte della *Vorstellung* ed è dunque inessenziale al concetto³⁶³.

A questo proposito Strauss critica nuovamente la destra hegeliana, sostenendo, in maniera simile alla nostra lettura di Hegel, che se proprio vogliamo parlare di *Versöhnung* tra fede e sapere l’unica possibile procede da un punto di vista esclusivamente razionale, ma essa, al contrario questa volta che in Hegel, consiste nella ragione e basta, al di là di qualsiasi manifestazione o esempio sensibile con la quale esse potrebbe “tornare” ad essere identica. Tale conciliazione è perciò incomprendibile alla coscienza meramente religiosa, sia che essa non contempli l’utilizzo della ragione sia che la impieghi “intellettualisticamente” nelle prove dell’esistenza di Dio:

Allo stesso modo, però, ciò che in noi è contrario ai veri misteri della rivelazione non è la ragione o la luce naturale, ma la corruzione, l’errore e il pregiudizio. Se, dunque, non siamo in grado di riconoscere la conformità dei misteri della rivelazione con la nostra ragione, siamo altrettanto incapaci di riconoscere una differenza tra i due: e se si vuole chiamare riconciliazione della fede con la ragione il fatto che siamo in grado di risolvere ogni presunta contraddizione tra i due, allora tale riconciliazione è possibile, il che è, ovviamente, impossibile non appena si suppone che consista in una prova positiva della ragione per le dottrine della rivelazione³⁶⁴.

Il vero elemento di novità, tuttavia, viene introdotto da Strauss nella seconda parte dell’opera, la dogmatica. Secondo Strauss la dogmatica cristiana si divide in due momenti: 1) il contenuto assoluto della religione in quanto eterno e sovramondano (le prove dell’esistenza di Dio, la trinità e gli attributi divini) e 2) lo stesso contenuto assoluto

³⁶³ Le concessioni alla storicità degli “Streitschriften” e dell’edizione del 1838 della “Vita di Gesù” sono ormai lontane.

³⁶⁴ *GLI*, trad. mia, p.337.

in quanto presente nel mondo e nel tempo. Quest'ultima parte si divide in tre momenti ulteriori che coincidono con 2.1) il passato come storia della creazione, del peccato e della salvezza, 2.2) il presente come esperienza quotidiana di Dio, del male e della sua negazione, e 2.3) il futuro come attesa escatologica della resurrezione e del giudizio.

Strauss vuole mostrare, però, come attraverso la filosofia della religione hegeliana questi momenti si siano riorganizzati tra di loro, realizzandosi in una concreta *Versöhnung* solo nel concetto, laddove la rappresentazione della dottrina ecclesiastica generava dualismi e contraddizioni³⁶⁵. Per la prima volta, dunque, non è semplicemente la storia ad essere trattata come una forma inadeguata, ma anche lo stesso contenuto della religione è giudicato rappresentativo e fuorviante. Da ciò, come abbiamo già sottolineato, deriva l'impossibilità di sostenere ancora la tesi dell'identità di contenuti, persino nella forma da noi rivista nella sezione su Hegel: Strauss, infatti, porta avanti una critica ai dogmi non dissimile da quella di Hegel, ma non parla più di rappresentazioni come *Beispiele*.

Questo lo vediamo in tutti i casi da lui indagati: la trinità, per esempio, è considerata contraddittoria se isolata nei suoi momenti, rappresentati dalle immagini sensibili del padre e del figlio, e deve perciò essere riletta alla luce del concetto nella sua natura speculativa, che è necessaria e logica; allo stesso modo la personalità di Dio non può più essere concepita come un essere "persona" di Dio, bensì come l'eterno movimento,

³⁶⁵ Hegel, dirà Strauss, riassume nel presente (2.2) il punto 1 e il punto 2.1, la cui conciliazione può avvenire solo nell'autocoscienza filosofica che riconosce il concetto, e aggiunge invece, nella coscienza religiosa, come "quarto momento" il punto 2.3. La comunità, ovvero, riunisce in sé punto 1, 2.1, 2.2 e 2.3 tenendoli tuttavia separati poiché ancora immersa nella rappresentazione: "Da questa divisione la nostra si discosta non solo esternamente, ma essenzialmente, in quanto non è tripartita ma quadripartita. Il momento del presente, o dell'autocoscienza soggettiva, Hegel lo concepisce come l'unità superiore in cui ritornano le altre due, quella dell'eternità astrattamente concepita e quella del passato rappresentato; questo terzo superiore, tuttavia, come Hegel ben comprende, è l'autocoscienza solo se viene presa come pensiero concettuale, filosofico; la rappresentazione non concettuale non coglie l'essenza nel presente o nell'autocoscienza più di quanto non faccia nel passato o nella coscienza oggettiva, più strettamente storica, e questa essenza fugge da essa anche in un futuro. Ora, sul terreno della comunità e della sua dogmatica, la coscienza rimane essenzialmente rappresentativa; la comprensione concettuale è il nostro mestiere, ovvero fare della dogmatica ecclesiastica l'oggetto della trattazione scientifica; e poiché dobbiamo operare la divisione non da noi stessi, ma dall'oggetto, così alla terza parte, che conclude l'opera di Hegel, se ne deve aggiungere una quarta, quella escatologica; mentre il passaggio dal dogma al concetto non è materia di una parte speciale della dogmatica, ma è in tutto e per tutto opera del metodo scientifico". *Ivi*, trad. mia, p.362.

altrettanto logico, tra soggetto e oggetto a cui Hegel faceva realmente riferimento nell'Enciclopedia³⁶⁶. Per questi motivi, derivati dalla critica hegeliana, è inutile parlare di rappresentazioni come simboli di contenuti concettuali: le rappresentazioni modificano quel contenuto e lo rendono diverso dalla spiegazione che Hegel ne dà attraverso il suo metodo. Non c'è accenno al lavoro retroattivo di risignificazione che la filosofia è in grado di operare.

Il momento 1, che secondo la dogmatica classica e la rappresentazione, doveva essere oggetto di una "conoscenza pura", quella rivolta al Dio trascendente, soffre delle stesse criticità del momento 2, che sarebbe dovuto essere invece conosciuto empiricamente come Dio nel tempo e nello spazio del mondo. La rappresentazione, infatti, che sdoppia trinità immanente e trinità economica come se fossero due diversi oggetti³⁶⁷, rende in realtà "sensibili" entrambi i momenti (anche quello della "conoscenza pura"): l'idea viene ovvero sempre presentata secondo il *nebeneinander* e il *nacheinander* dell'intelletto.

Le rappresentazioni della seconda parte della dogmatica, già chiaramente "empiriche", subiranno ovviamente una simile traduzione in concetti, in cui Strauss destrutturerà il mito della creazione, del peccato originale e dell'immortalità dell'anima. La rappresentazione del peccato originale, per esempio, è un simbolo che fatica a dimostrare come ciò che avviene in un singolo individuo sia in realtà una dinamica vissuta dal genere umano in generale, e Strauss ritiene che il simbolo si esaurisca in questa fatica: anche qui non c'è traccia della concezione positiva che avevamo individuato nella mediazione simbolica di Hegel; il simbolo, anche quelli che provano ad avvicinarsi di più al concetto,

³⁶⁶ In §564, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, Hegel cita gli Aphorismen di Göschel, ma Strauss ritiene comunque che il suo intendimento del sapere di Dio dell'uomo come sapere di Dio di se stesso non vada nella direzione göscheliana di una trinità indipendente dalla mediazione del finito, ancora dogmatica e quindi rappresentativa, ma in quella del significato concettuale sopra ricordato. Così facendo Strauss si difende una volta per tutte dall'accusa rivoltagli dalla destra secondo la quale sarebbe ricaduto nello spionismo poiché incapace di comprendere il valore della soggettività all'interno dell'assoluto: soggettività per Hegel non significa personalità astratta trinitaria o individuo singolo, ma processo di mediazione.

³⁶⁷ "Se nel concetto concreto la cosiddetta conoscenza pura e quella empirica sono una cosa sola, per la rappresentazione sono così separate che, mentre essa contempla lo stesso oggetto una volta in questa forma, l'altra volta in quella forma, pensa di avere davanti a sé due oggetti diversi. Così, l'Unica Vita assoluta è per essa a un tempo, come oggetto della rappresentazione pura o astratta, un essere divino dall'altra parte; ma a cui, nella misura in cui la rappresentazione è anche essenzialmente empirica, si oppone il mondo dall'altra parte, come rivelazione temporale di quell'essenza eterna". *GLI*, trad. mia, pp.613-14.

è semplicemente una “caricatura” di quest’ultimo e in nessun modo può essere conciliato con il suo contenuto.

E se ora la rappresentazione stringe questo legame in modo così intenso da far sì che l’intero genere umano sia compreso nei lombi di Adamo, questo è, naturalmente, quanto di più improprio si possa fare dal punto di vista della rappresentazione, ma allo stesso tempo è per noi lo sforzo più difficile della coscienza rappresentativa per afferrare il suo Adamo come essere umano generale; ma proprio perché non sfonda il cerchio della rappresentazione nel suo approccio al concetto, è solo la caricatura del concetto: così che la nota immagine che Hegel usa nella Fenomenologia in relazione alla teoria del cranio trova la sua applicazione a questa teoria³⁶⁸.

Come avevamo poi preannunciato, Strauss torna a criticare la cristologia di Schleiermacher e le rivendicazioni storiche della vita di Cristo, che viene nuovamente considerato, anche facendo riferimento al concetto di *Entäußerung* di Feuerbach, come una sola rappresentazione del genere umano. Chiudendo poi l’opera con la sua critica all’escatologia, Strauss decreta la finale risoluzione della fede nel sapere e della teologia nella filosofia.

Con la Glaubenslehre Strauss porta a compimento una base negativa e critica che nelle sue intenzioni avrebbe dovuto precedere una parte positiva, nella quale rispondere definitivamente alla nostra domanda circa la natura della nuova fede speculativa: “Der Alte und der Neue Glaube” si interroga, infatti, sulla possibilità di rimanere o meno cristiani all’interno del paradigma hegeliano di una religione razionale. Pubblicata nel 1872, dopo una lunga pausa dagli studi teologico-filosofici e un’altra edizione della Vita di Gesù (la già citata *für das Deutsche Volk bearbeitet*), l’ultima opera di Strauss segna il passaggio a un forte conservatorismo caratterizzato da un’accettazione quasi dogmatica del darwinismo e del materialismo oltre che di posizioni politiche reazionarie.

All’interno del testo possiamo rintracciare due sezioni principali: una negativa in cui vengono trattate le domande 1) siamo ancora cristiani? 2) abbiamo ancora religione?; una positiva in cui si risponde a 3) come concepiamo il mondo? 4) come ordiniamo la vita?. Nella prima sezione Strauss cerca, nei suoi propri termini, di chiarire a cosa ha portato la

³⁶⁸ *GLII*, trad. mia, p.71.

sua filosofia della religione e di conseguenza la teologia speculativa di Hegel, fornendo delle possibili soluzioni alla nostra preoccupazione riguardo ai risultati di un'ermeneutica hegeliana del Cristianesimo (i quesiti 1 e 2 della tesi). Come vedremo, infatti, Strauss ritiene, come siamo ormai giunti a decretare definitivamente anche nella nostra analisi, che attraverso le posizioni hegeliane non ci si possa più definire cristiani in senso proprio. Tuttavia, egli è ancora convinto che un tipo di religiosità possa ugualmente sopravvivere.

La prima domanda era già presente nella *Schlussabhandlung* della prima Vita di Gesù e Strauss risponde riproponendo sostanzialmente la sua Glaubenslehre: egli afferma che ormai il Cristianesimo, inteso come quello tradizionale della dogmatica ecclesiastica, è decaduto e di certo non è rispecchiato da quello razionale di Hegel. La risposta negativa dipende innanzitutto, infatti, dall'insicurezza storica della persona di Gesù che la riflessione hegeliana ha portato alla luce con il suo metodo, ma, aggiunge qui lo Strauss materialista, anche dalle conoscenze scientifiche e dalla morale della modernità. Kantianamente si pensava, infatti, che il Cristianesimo potesse essere recuperato nella sua etica, ma Strauss arriva a dimostrare come anch'essa sia in contrapposizione con quella moderna.

La risposta alla seconda domanda dipende da una questione di percezione: se concepiamo la religione in senso tradizionale teistico, ma anche in senso schleiermacheriano come sentimento di dipendenza o in senso kantiano come pratica morale, allora bisogna rispondere negativamente; se invece la concepiamo nel senso del tutto "panlogico" di Hegel, ovvero come espressione di una verità eterna di natura concettuale, la risposta è affermativa³⁶⁹. Strauss torna dunque a contemplare la possibilità di una religione da affiancare alla scienza, specificando tuttavia che non si tratterà più del Cristianesimo come era noto ai suoi contemporanei, ma di una nuova forma di religione, che egli si appresta ad esporre nella seconda sezione dell'opera.

Per rispondere alla terza domanda, infatti, Strauss invoca le scienze naturali moderne (Kant, Darwin, Laplace) e il suo punto di vista evolve in un naturalismo quasi spinoziano in cui il mondo è natura naturata. Qui Strauss sviluppa il suo materialismo, in particolare nella differenziazione tra animale e uomo, la cui attività spirituale viene ricondotta alla

³⁶⁹ Strauss rimane fino alla fine della sua vita fedele a uno hegelismo di fondo, quello che lo porta ad individuare comunque una ragione oggettiva nella realtà e in tutti i fenomeni che la abitano, compresa la religione. Proprio questo è il motivo, come abbiamo già sottolineato, della sua diversità rispetto alla sinistra hegeliana più canonica, che ormai si identificava nelle posizioni di Feuerbach e aveva completamente abbandonato il panlogismo di Hegel.

fisiologia cerebrale. Pur continuando a parlare di idealismo hegeliano, Strauss torna a Kant e alla sua considerazione delle scienze empiriche e presenta così un universo ordinato da leggi razionali in cui collocare il nuovo concetto di religione: un credo scientifico devoto al Tutto costituito dalla natura e dall'umanità. Così come la prima si adegua a leggi teleologiche, anche la seconda, per rispondere alla quarta domanda, avrà un'etica rivolta allo sviluppo del genere umano.

Karl Barth, che critica l'assenza di spirito del nuovo materialismo straussiano dichiarando Strauss un "mitteleuropeo insoddisfatto", schematizza in questa maniera l'indagine per quesiti di "Der alte und der neue Glaube":

Questo libro è composto da quattro parti:

1. Siamo ancora cristiani? Risposta: No, perché in primo luogo non ne abbiamo più bisogno e in secondo luogo non ci conviene più.
2. Abbiamo ancora una religione? Risposta: "Sì o no, a seconda di come lo si vuole intendere". Sì, almeno finché ci sentiamo fiduciosamente dipendenti dall'universo, a dispetto di Schopenhauer, per il quale chiediamo la stessa riverenza verso questi pessimisti che i pii di vecchio stampo hanno per il loro Dio. "Il nostro sentimento per l'universo, quando viene violato, reagisce in modo quasi religioso" - quindi sì!
3. Come comprendiamo il mondo? Risposta: genericamente secondo Kant, Laplace, Lamarck, Darwin, cioè come materia infinita e animata, concepita in una progressione verso forme sempre più elevate.
4. Come ordiniamo la nostra vita? Risposta: Determinandoci secondo l'idea di specie³⁷⁰.

Nella definizione di una nuova religione al di là della critica (quesito 2 della tesi), Strauss propone quindi un materialismo quasi positivista, che non può essere conciliato con ciò che Hegel intendeva per religione razionale, la sfera di quella comunità filosofica in cui sopravvivono i simboli e le pratiche dello spirito e del cuore.

All'interno del suo materialismo, tra l'altro, Strauss tradisce quel conservatorismo patriottico in materia di stato e matrimonio, che verrà ferocemente criticato da Nietzsche e che poco si adegua all'intelligenza critica che abbiamo valorizzato nella sua interpretazione di Hegel. Ziegler dirà, invece, che nel suo oscillare tra idealismo e materialismo il ludwigsburghese si trova a metà tra le epoche: troppo materialista per

³⁷⁰ K. Barth, *David Friedrich Strauss als Theologe*, trad. mia, op. cit., p. 12.

appartenere alla precedente grande stagione dell'idealismo, troppo metafisico per il nuovo positivismo³⁷¹. Un'altra opinione interessante, che merita secondo noi di essere qui presentata, è quella di Mariano, che pubblica nel 1874 un testo critico su Strauss e Augusto Vera, un hegeliano italiano che viene comunemente ricondotto alla destra della scuola.

All'interno del saggio Mariano critica il materialismo straussiano di "Der Alte und der Neue Glaube" utilizzando le posizioni ancora idealiste di Vera, il quale, in quanto *Althegeleaner*, riceve a sua volta alcune critiche per aver eccessivamente teologizzato Hegel. Mariano, sostiene, come abbiamo anche noi dimostrato, che la critica storica ai vangeli e la dissoluzione della dogmatica siano stati i gradini preparatori alla negazione della fede religiosa, da sostituire con una nuova visione del mondo basata sulle scienze positive. La religione del Tutto si risolve, tuttavia, in un freddo materialismo e per quanto Strauss tenti ancora di scorgere delle finalità nella natura e nell'agire umano, egli non si accorge di aver raggiunto lo stesso sensualismo ateo di Feuerbach:

Il Tutto si riduce ad un processo spontaneo chimico e morfologico degli elementi materiali per la forza in essi insita, immanente ed operosa, che li agita e muove. In effetti sembra, che lo Strauss voglia riuscire alla conclusione medesima del Feuerbach. Questi aveva detto: la chimica è la metafisica dell'avvenire; Strauss, se non ripete a parole, ammette, ciò che importa, la cosa medesima: essa è nel suo pensiero e nello spirito del suo libro. Ora in un mondo abbandonato al giuoco della materia, del moto e della forza, cosa può mai rappresentare il Cristianesimo? Non altro che la degradazione e l'avvilimento della ragione e della natura umana³⁷².

Augusto Vera insiste, invece, ancora su una visione idealista, in cui il Cristianesimo, pur parlando attraverso miti e rappresentazioni, manifesta la verità dello Spirito, e cioè un sistema di idee che si elevano dalla mera naturalità. Eppure Mariano, contro Vera, fa valere il punto di vista di Hengstengberg secondo il quale i risultati di Strauss non possono che essere figli della filosofia di Hegel, che, in ultima analisi, conduce alla dissoluzione della religione.

³⁷¹ T. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, op. cit., p.702.

³⁷² R. Mariano, *Strauss e Vera*, Roma: Civelli, 1874, p.25.

Quel che non si comprende invece è l'attitudine dell'hegelianismo [di Vera]. Mentre anch'esso, col suo concetto dello spirito assoluto, nega la personalità di Dio, pretende combattere Strauss. E non s'avvede che le conclusioni di Strauss in fin de' conti sono filiazione de suoi principii; son quasi sangue del suo sangue e carne della sua carne. Prova ne siano le negazioni dell'hegeliano Feuerbach, che da quelle dello Strauss non si distinguono che per differenze formali di poco conto. Non bisogna temere di dirlo, l'hegelianismo, che si crede capace di resistere all'ateismo e di sostenere la realtà religiosa, tenta l'impossibile. E l'impossibile tentano il Vera e qualcuno de' seguaci suoi, che a nome del l'hegelianismo vogliono mantenere in Italia la necessità dell'ispirazione religiosa contro le negazioni d'ogni maniera scettici e materialisti³⁷³.

Questo è in sostanza l'epilogo, non particolarmente felice, se consideriamo il materialismo come un modello infinitamente meno complesso della filosofia della religione precedente, a cui Strauss giunge al termine della sua vita. La complessità suddetta, che derivava dalla traduzione da rappresentazione a concetto e dall'indagine profonda dei significati del Cristianesimo, lascia il posto a una forma contraddittoria di materialismo idealista, né hegeliana né del tutto feuerbachiana.

³⁷³ *Ivi*, p.65.

3.6 Considerazioni finali

Come abbiamo fatto nella sezione su Göschel, elenchiamo anche qui in un riassunto sintetico i pregi e i difetti dell'interpretazione di Strauss già disseminati all'interno delle pagine precedenti. In questo modo concludiamo il confronto tra i due pensatori e la filosofia hegeliana dalla quale prendono mosca, ricordando che mentre il movimento ricorsivo da concetto a rappresentazione era stato analizzato nella filosofia di Göschel, il movimento critico da rappresentazione a concetto è al centro del contributo di Strauss, il quale va in qualche modo ad esacerbare quell'aspetto "rivoluzionario" del pensiero hegeliano che risulterà decisivo nella filosofia successiva, a cominciare da Marx. Ne deriva che in queste considerazioni finali sul pensiero di Strauss si delineerà una situazione complementare a quella presentata nella parte su Göschel: le manchevolezze dell'uno risulteranno "riparate" dall'altro e viceversa.

Sempre come avevamo preannunciato nelle conclusioni su Göschel, infatti, anche nello sviluppo dei rapporti tra religione e filosofia condotto da Strauss rintracciamo gli stessi due risultati ai quali ci aveva condotto l'analisi del pensiero göscheliano: b.1) la frattura tra Cristianesimo classico e versione hegeliana; b.2) la necessità, a partire della riflessione di Hegel, di pensare comunque una nuova forma di religione.

Mentre nel primo risultato riscontriamo un'adesione fedele dell'autore della Vita di Gesù alla filosofia del maestro, poiché sarà proprio l'importanza che Strauss attribuisce alla critica (in cui rileviamo un punto di forza) a questionare infine l'autentica religiosità del Cristianesimo hegeliano, deduciamo il secondo risultato dalle conseguenze negative della soppressione del recupero dialettico dei simboli religiosi, un elemento da noi ritenuto invece fondamentale nella dialettica di Hegel (motivo per cui possiamo parlare di punto di debolezza). La filosofia della religione straussiana diverge, infatti, da quella hegeliana, poiché scade in un razionalismo e in seguito in un materialismo insoddisfacenti, che ci portano proprio per la loro problematicità ad invocare con forza la necessità di ripensare realmente la religione.

Nel caso di Göschel, al contrario, ci eravamo trovati davanti a una situazione rovesciata. Il primo risultato (a.1) era legato a un punto di debolezza: nel fraintendere Hegel sul suo impiego della critica e promuovendo un'esegesi del Cristianesimo da noi giudicata eccessivamente dogmatica, Göschel aveva inconsapevolmente mostrato come la filosofia hegeliana, che puntava invece nella direzione di una religione razionale trasformata, non

fosse in linea con il Cristianesimo ecclesiastico della sua propria fede e di quella della teologia dell'epoca³⁷⁴. Al contrario, il punto di forza della sua interpretazione si legava al risultato a.2: restituendo alla *Vorstellung* una funzione mediatrice più o meno avvicinabile al *Beispiel* di Hegel, Göschel, infatti, aveva offerto ragioni valide al mantenimento di uno spazio, quello della religione, in cui concretizzare idee e sentimenti.

Per quanto riguarda il fraintendimento straussiano di Hegel (b.2), abbiamo osservato in più punti come Strauss perda sostanzialmente di vista la dialettica della *Vorstellung*, o meglio quel lato di essa che portava le rappresentazioni ad essere mobili in loro stesse, a contenere cioè una parte sensibile e una parte concettuale che svolgessero un concreto ruolo di mediazione. In altre parole Strauss vede la rappresentazione come un mito sì da analizzare nella forma sensibile e nel contenuto concettuale, che costituiscono secondo lui la struttura della religione, ma non da inserire in un organico sistema di forme della conoscenza permeabili tra loro, come aveva fatto Hegel nella psicologia dello Spirito soggettivo, ma d'altronde anche Göschel nella sua *Akkomodationstheorie*.

Come emergeva dalle interpretazioni di Müller e Sandberger, che individuavano nell'*Aufhebung* tra religione e filosofia una semplice *Auflösung* della prima nella seconda, Strauss vede nella rappresentazione solo il lato della distorsione del contenuto concettuale e non quello dell'esemplificazione:

³⁷⁴ Allo stesso tempo avevamo ipotizzato che in questa diversità rispetto a Hegel, e quindi nel tentativo di rimanere fedeli alla scrittura, Göschel potesse avere il pregio di non forzare il razionalismo del maestro sulla religione in quanto tale, proponendo un'ermeneutica meno violenta di quella hegeliana. Nel caso di Strauss, che ha condotto la filosofia hegeliana proprio a questa forzatura, si riconosce chiaramente come Hegel presentasse già in sé questo rischio. Courth, infatti, critica Strauss per aver rigidamente sovrapposto categorie hegeliane, quali forma e contenuto, storia e idea, all'universo teologico di fede e sapere, senza curarsi del fatto che queste ultime potessero non essere esaurite dai criteri razionalistici di Hegel: "Strauss adotta le premesse di Hegel senza chiedersi fino a che punto sia filosoficamente sicuro separare forma e contenuto l'uno dall'altro; fino a che punto non sia effettivamente filosoficamente discutibile dissolvere totalmente la forma per concettualizzare finalmente e adeguatamente il contenuto; Infine, non si esamina se e in che misura la classificazione hegeliana di filosofia e teologia sia teologicamente giustificata, se sia sufficiente rispondere al rapporto tra fede e sapere con la questione del rapporto tra idee e storia. Se forma e contenuto sono dimensioni completamente diverse, allora occorre chiarire come le affermazioni teologiche e filosofiche possano essere identiche nel contenuto. Strauss se ne va indifferente a tutti questi problemi, felice di aver trovato la formula che pone fine alla guerra civile tra filosofia e teologia" F. Courth, *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, trad. mia, op. cit., p.60.

Secondo l'interpretazione di Sandberger, Hegel parlava della forma della rappresentazione come di una forma che rivelava e nascondeva il suo contenuto infinito, mentre per Strauss la forma della rappresentazione era solo una forma che nascondeva, era solo inadeguata e quindi accidentale. Inoltre, è proprio a causa di questo falso presupposto che Strauss pensava di poter giustificare il libero esercizio della critica storica sulla base della sua visione hegeliana e non intraprese, come gli altri hegeliani teologi, una critica della scienza storica stessa. Strauss prese l'alternativa di tentare di integrare la critica storica nel sistema di Hegel. Egli non argomentò direttamente da una teoria del rapporto tra rappresentazione religiosa e concetto filosofico, ma piuttosto da quello che intendeva essere il movimento della dialettica hegeliana nella Fenomenologia. Si potrebbe dire che egli argomenta che, se ci deve essere un'identità di contenuto tra la rappresentazione religiosa e il concetto filosofico, allora la forma della rappresentazione religiosa deve essere vista come inadeguata³⁷⁵.

Proprio Sandberger sottolinea le criticità dell'utilizzo che Strauss fa della rappresentazione, riferendosi all'assenza di mediazione tra sentimenti e ragione. Secondo la nostra lettura questa mancanza di compenetrazione e fluidità, che rende la traduzione da religione e filosofia di Strauss eccessivamente riduzionistica, costituisce il vero punto di debolezza della posizione di quest'ultimo, il quale, come dice Sandberger, priva le rappresentazioni (e forse anche dunque i simboli dell'arte?) di qualsiasi funzione all'interno dello sviluppo del sapere³⁷⁶.

Dobbiamo anche constatare che Strauss ha adottato la distinzione di Hegel tra rappresentazione e concetto in un modo piuttosto unilaterale. Gli elementi del sentimento e dell'immaginazione, che svolgono un ruolo significativo nella teoria della religione di Hegel, erano quasi del tutto assenti in Strauss e apparivano solo in connessione con il concetto di mito. Ciò ha avuto conseguenze di vasta portata per la determinazione del rapporto tra rappresentazione e concetto. Perché con Strauss, la rappresentazione non era

³⁷⁵ M. Chapin Massey, *D.F. Strauss and His Hegelian Critics*, trad. mia, op.cit., p.353.

³⁷⁶ La mancanza di compenetrazione deriva proprio dal fatto che Strauss smette di considerare la rappresentazione come un momento di mediazione in grado di superarsi tramite i suoi propri strumenti. Egli, ovvero, non considera gli effetti del lato concettuale presente all'interno della *Vorstellung*, laddove, come avevamo osservato con le parole di Achella in merito al superamento della temporalità storica nella comunità, la rappresentazione premette già al suo interno il processo di traduzione in concetto.

più il collegamento dialettico intermedio tra sentimento e concetto, ma stava direttamente di fronte al concetto. Tuttavia, poiché la rappresentazione non aveva una propria funzione autonoma rispetto al concetto, essa assunse il ruolo di una primitiva fase preliminare del concetto³⁷⁷.

Ancora Courth sosterrà che Strauss abbia forzato la mano di Hegel e il suo metodo dialettico, equiparando la funzione dell'*Aufhebung* ad un annichilimento:

La valutazione positiva o negativa dell'interpretazione di Hegel da parte di Strauss dipenderà in larga misura dal fatto che, seguendo Strauss, si equipari il termine hegeliano *Aufheben* con l'annichilimento, l'eliminazione, e si attribuisca a Strauss la maggiore coerenza, oppure che lo si parafrasi con la relativizzazione e si segua in questo la scuola hegeliana di destra. Anche a prescindere dal fatto che non si voglia prendere una posizione definitiva, vista la complessità di una corretta interpretazione di Hegel, non si potranno chiudere gli occhi di fronte all'evidente violenza dell'interpretazione di Hegel di Strauss. Essi sottolineano eloquentemente che Strauss non sta interpretando Hegel, ma sta cercando di dimostrare la sua comprensione di Hegel³⁷⁸.

Questa è, infine, anche la posizione di Regina, quando egli definisce “filosofia del non accadimento” l'approccio straussiano, che secondo la sua opinione ignora i rapporti genuinamente dialettici tra rappresentazione e concetto e quindi tra storia e idea.

Si deve pertanto escludere che Strauss pensi ad una “dialettica della *Vorstellung*” avente una sua intrinseca logicità ed uno sviluppo secondo tappe che la avvicinano progressivamente alla verità concettuale. Il mondo della *Vorstellung* è per lui il regno dell'arbitrio; in esso non è possibile lo sviluppo ma solo la giustapposizione. In questa sua considerazione della *Vorstellung*, egli certamente si allontana dalla visione sistematica che Hegel ha dato alla storia delle religioni proprio in virtù della dialettica della *Vorstellung*; non bisogna tuttavia dimenticare che anche per Hegel la dimensione rappresentativa della

³⁷⁷ J.F. Sandberger, *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, trad. mia, op. cit., p.157.

³⁷⁸ F. Courth, *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, trad. mia, op. cit., p.117.

religione è costituita dalla presenza di nessi come “e” o come “anche”, ossia propriamente dalla sostituzione del nesso con la giustapposizione³⁷⁹.

Strauss, nel carteggio con Märklin, ma anche nella *Schlussabhandlung*, aveva apparentemente suggerito di riedificare la *Vorstellung*, attribuendo al fatto storico isolato costituito dall’incarnazione in Gesù il pregio di “rappresentare simbolicamente” la verità eterna che consiste nella mediazione spirituale tra finito e infinito. Anche negli *Streitschriften* si manteneva aperto all’eventualità che le rappresentazioni storiche di ascensione e resurrezione fossero delle forme di rivelazione, seppur ingenua e pre-filosofica, di concetti fondamentali. In queste sedi era stata infatti avanzata l’ipotesi che tra il 1835 e il 1839 Strauss avesse raggiunto il picco del suo hegelismo, esplicitatosi nella recezione più equilibrata del meccanismo di *Aufhebung*.

Nonostante questo Strauss non elabora poi ulteriormente su cosa significhi esemplificare e non specifica alcuna necessità di mediazione simbolica: la storia, così come i dogmi, non vengono accettati nella loro positiva rappresentatività “manifestativa”. Allo stesso modo, come si diceva, i ruoli di fantasia, sentimenti e sensorietà ricevono scarsa considerazione, rendendo, secondo la nostra opinione, incompleta la filosofia della religione di Strauss e ancora di più la sua antropologia.

Egli vuole unicamente preparare “il dissolversi di quelle forme” (delle rappresentazioni), che sono ritenute, alla maniera della Fenomenologia, adatte al contesto in cui vennero redatti i Vangeli, ma ormai inutili alla modernità. Nello Hegel berlinese delle lezioni, al contrario, avevamo individuato la costante necessità di incarnare il concetto nelle intuizioni e nelle rappresentazioni di arte e religione, la quale necessità è d’altronde presente persino nell’atteggiamento critico della Fenomenologia, che non intende assolutamente cancellare la certezza sensibile³⁸⁰.

³⁷⁹ U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna*, op. cit., p.317.

³⁸⁰ Aggiungiamo agli altri già nominati il contributo altrettanto noto di Breuss, che sostiene che Strauss potrebbe aver frainteso la stessa Fenomenologia, in cui Hegel accompagna la critica a una conservazione: “Qui si pone la questione se Strauss abbia compreso del tutto l’interesse della Fenomenologia. Hegel non nega l’esperienza immediata e la rappresentazione empiricamente, ma solo dialetticamente: l’esperienza sensibile e la rappresentazione sono sospese nel concetto nel senso di *tollere e conservare*. Hegel non può rispondere alla domanda su come l’empirico sia in relazione con la dialettica. Egli non padroneggiava questo rapporto tra storia ed escatologia”. J. Breuss, *Das "Leben Jesu" von David Friedrich Strauss und die Hegelsche Philosophie*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», trad. mia, 19, p.403.

Per lo stesso motivo, come abbiamo sottolineato nell'analisi della Glaubenslehre, la critica ai dogmi in cui consiste la traduzione concettuale di Strauss non è mai seguita da una loro risignificazione. La religione viene così semplicemente superata e non ricompresa, tanto che Strauss, al contrario della destra hegeliana, arriverà in quest'opera a commettere apertamente una sorta di parricidio: religione e filosofia non sono più in un rapporto di "doppia verità", poiché i contenuti di entrambe vengono modificati dalle rispettive forme, che essendo essenzialmente differenti li rendono altrettanto inconciliabili. In questo modo Strauss decide scientemente di considerare solo uno dei due punti di vista coesistenti in Hegel, quello ancora "intellettuale" per cui la tesi dell'identità di contenuto è scongiurata.

Ribadiamo, in conclusione, che concepire un movimento ricorsivo, di scambio, tra concetti e rappresentazioni (ma anche intuizioni artistiche), come Hegel e Göschel, in maniere seppur diverse, avevano sperimentato nel concetto di rappresentazione esemplificante, risulta per Strauss inutile se non impossibile. In conseguenza di ciò viene a mancare anche la possibilità di uno spazio religioso e/o artistico che offra simboli e pratiche in cui riconoscere idee e concetti e farne esperienza in maniera concreta. Viene a mancare, come si diceva, una visione antropologica completa, che Hegel invece cercava di assicurare mantenendo una sfera religiosa, seppur trasformata, all'interno del suo sistema.

Questa dimenticanza di Strauss, che lo espone alla nostra critica e contemporaneamente lo distingue dal maestro, ci conduce, dunque, al risultato b.2: divergere da Hegel in maniere così problematiche rispetto allo stato della rappresentazione e al destino della religione in quanto tale risveglia l'importanza di una risignificazione di quest'ultima, che è invece prevista nel rapporto dialettico tra religione e filosofia individuabile nel modello più autenticamente hegeliano. Tale possibilità era stata in realtà richiamata dallo stesso Strauss, quando nell'ultima opera che abbiamo analizzato, "Der Alte und der Neue Glaube", egli si chiedeva se avessimo ancora una religione. La risposta positiva che Strauss individua nella forma di materialismo da noi criticata non rispetta, tuttavia, l'idea di arte e religione spiritualizzate che abbiamo tentato di delineare attraverso le categorie hegeliane.

La suddetta opera, infatti, oltre ad essere criticabile per l'inspiegabile conservatorismo borghese che Strauss, dopo anni di critica alle istituzioni, decide infine di adottare, sposa quel materialismo feroce che in vecchiaia accomunò il teologo di Ludwigsburg all'ultimo

Feuerbach: in queste impostazioni, giustamente rivolte alla rivalutazione della *Sinnlichkeit*, le aree “spirituali” che Hegel aveva individuato nell’arte e nella religione e che, come abbiamo ormai molte volte ribadito, avrebbero dovuto dare ragione e spazio proprio ai lati *sinnlich* dell’esprimersi umano, vengono irrimediabilmente neglette, se non cancellate. Pur di fugare quell’eccesso di metafisicità e teologia che la modernità iniziava a rifiutare come qualcosa di ormai superato, Strauss e Feuerbach perdono alcuni pezzi.

Tutto ciò avviene perché Strauss, prendendo posizione in maniera più decisa rispetto a Hegel, sviluppa e si concentra sul potenziale critico della dialettica del sistema³⁸¹. Proprio nell’importanza attribuita alla traduzione concettuale riconosciamo però anche il punto di forza dell’interpretazione straussiana che lo avvicina a Hegel: Strauss, al contrario di Göschel, è genuinamente hegeliano nel momento in cui utilizza lo schema di rappresentazione e concetto, insieme agli strumenti che abbiamo analizzato di critica storica ed esegesi mitica, per enucleare i significati dei simboli e delle narrazioni religiosi. Senza questa *Übersetzung* la risignificazione sopra invocata non potrebbe avvenire!

L’operazione di critica straussiana spoglia così la teologia di una serie di contraddizioni che il Cristianesimo porta con sé, se concepito esclusivamente tramite il sentimento e la fede. Contro ogni forma di dogmatismo, dunque, Strauss porta avanti quello strumento critico-negativo che caratterizzerà l’impiego della dialettica di tutti i pensatori della sinistra hegeliana e non solo. A questo atteggiamento scientifico che la filosofia di Hegel trasmette ai posteri, infatti, dobbiamo i processi di emancipazione e di liberalizzazione

³⁸¹ Come avevamo osservato riguardo al merito di Göschel di evitare eccessivi riduzionismi nell’ermeneutica della religione, anche Strauss, in questo senso, potrebbe essere rivalutato nella sua differenza rispetto al maestro: il punto di debolezza potrebbe anche qui essere considerato punto di forza quando si ammette che proprio l’andare al di là delle posizioni hegeliane con una più netta definizione dei confini tra religione e filosofia sia un modo per sciogliere quelle ambiguità insolite contenute nel pensiero di Hegel. Strauss, in altre parole, abbandonata la conciliazione iniziale che caratterizzava quella sinistra hegeliana ancora incastrata nell’aporia denunciata da Cornehl e Rosenkranz, avrebbe avuto il coraggio di pronunciarsi chiaramente sul funzionamento della dialettica di rappresentazione e concetto, ma soprattutto della tesi dell’identità di contenuto, riguardo ai quali Hegel rimane, nonostante i nostri tentativi interpretativi, abbastanza ambivalente. Dopotutto la separazione di religione e filosofia, ma anche la crisi dell’identità di essere e pensiero, sono la strada che verrà imboccata da gran parte della filosofia successiva, e Strauss, dunque, potrebbe essere considerato in questo un antesignano. Anche qui si tratterebbe perciò di questionare l’applicabilità delle categorie hegeliane all’ermeneutica della religione, visto che il risultato è quello di una dissoluzione della stessa.

del pensiero, ma anche della vita quotidiana, che daranno frutti nelle riflessioni più sociali di Marx e della scuola di Francoforte.

Questa presa di posizione ci porta anche qui, come in Göschel, a fornire un'ulteriore risposta al quesito 1 della tesi, che in sede straussiana abbiamo nominato b.1: Strauss è la prova che l'interpretazione razionale del Cristianesimo, ereditata dallo hegelismo, risulta di fatto alternativa o trasformata rispetto a quella tradizionale della coscienza o del punto di vista religiosi, poiché, come abbiamo visto, egli con la sua critica hegeliana alle rappresentazioni entra in contrasto con tutto l'*establishment* protestante dell'epoca. Tali esiti non vengono affatto negati in favore di tentativi azzardati di conciliazione tra teologia e hegelismo e non vengono neanche taciuti, ma anzi in "Der Alte und der Neue Glaube" Strauss ci dice espressamente che il percorso hegeliano di critica alle rappresentazioni lo ha portato a una forma di religione che non può più essere definita cristiana.

Abbiamo così concluso il quadro dei due autori che avrebbero dovuto esacerbare i guadagni e le problematicità della filosofia della religione di Hegel, presentando ulteriori chiarimenti su quelle che sono le sue questioni irrisolte. A questo punto completeremo l'analisi con l'osservazione di un caso specifico in cui le due differenti metodologie trovano l'applicazione più interessante.

4. La cristologia speculativa di Göschel e Strauss: due differenti approcci a confronto

In questo breve capitolo conclusivo verrà affrontata la questione forse più rilevante all'interno del confronto tra Göschel e Strauss, vale a dire la cristologia e il differente intendimento "hegeliano" che i due pensatori ne hanno restituito. Entrambi, infatti, hanno dedicato gran parte della loro riflessione filosofico-teologica alla definizione dei rapporti tra rappresentazione e concetto, e in questo caso storia e idea, nei riguardi della persona e della funzione di Gesù, secondo momento della dialettica della religione cristiana.

I risultati sono chiaramente rilevabili nell'opera più importante di Strauss, la Vita di Gesù, e nelle sezioni degli *Streitschriften*, che prenderemo qui in esame, in cui egli si difende dalle accuse alla sua concezione di *Gattung* e chiarisce, mitigandola con l'ipotesi più conciliante del genio religioso, la cristologia speculativa della *Schlussabhandlung*. A queste correzioni Göschel risponderà, sempre nel 1838, con i "Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen", il cui sottotitolo recita "Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauss Christologie". Si tratta di una critica esplicita, come è ovvio, proprio alle posizioni di Strauss, ormai suo aperto rivale. Strauss si rivolgerà successivamente a Göschel nelle ultime sezioni della dogmatica della sua Glaubenslehre, l'ultima fonte che citeremo.

La scelta di ripercorrere questi luoghi a conclusione dell'intera indagine è dovuta innanzitutto alla motivazione, già invocata in precedenza in altri casi, che riguarda la rilevanza storico-filosofica: ai fini della ricostruzione dell'evoluzione storica e tematica dei pensieri di Göschel e Strauss, è indispensabile citare la diatriba sulla cristologia che li coinvolse entrambi, ponendoli in un dialogo diretto che, oltre a influenzare le loro vite, risulta strettamente legato agli argomenti qui trattati.

La seconda ragione fondamentale di questo interesse, infatti, risiede nel fatto che la cristologia offre un terreno di studio privilegiato nella definizione delle due forme di rappresentazione e concetto. Essendo Cristo il mediatore per eccellenza, il secondo momento della dialettica religiosa, che Hegel definisce "rappresentazione concreta" nelle lezioni di filosofia della religione, la sua persona non può che essere considerata come il cuore dell'ambiguità tra *Vorstellung* e *Begriff*.

È proprio nei riguardi di questa mediazione, che in Hegel avevamo legato alla teoria del *Beispiel*, che emergono al massimo grado le differenti metodologie ermeneutiche di

Göschel e Strauss, i quali, come è ormai stato dimostrato, prendono due direzioni opposte nell'applicazione dello hegelismo all'interpretazione del Cristianesimo. Per questo motivo la cristologia costituisce anche la cartina tornasole delle reali intenzioni dei due hegeliani, intenzioni che si riassumono nella conservazione o nel superamento della religione: se infatti entrambi si riconoscono in una cristologia speculativa, che dovranno difendere dagli avversari di Hegel, la loro rispettiva visione, tuttavia, ripropone tutte le differenze tra destra e sinistra hegeliane che abbiamo sottolineato in questa tesi.

In breve, da una parte ci troviamo davanti all'insistenza sull'unicità della persona storica di Gesù, poiché la rappresentazione è vera in sé "così com'è", dall'altra assistiamo invece alla traduzione di quest'ultima in un'idea di genere umano che ha natura più concettuale.

Per cominciare, ripercorriamo brevemente le conclusioni a cui Strauss perviene nella sua prima Vita di Gesù. Appellandosi alla Fenomenologia, Strauss aveva mostrato come la problematica tra Gesù storico e Cristo ideale che aveva coinvolto tanto i pietisti quanto la scuola mitica, ma soprattutto Kant e Schleiermacher, potesse essere risolta criticando la rappresentazione di un uomo singolo in uno spazio-tempo determinato per estendere il principio concettuale alla base di questa rappresentazione al resto del genere umano. Per fugare, dunque, le fratture tra passato e presente che l'intendimento esclusivamente religioso avrebbe provocato, ma anche per dare concretezza all'idea di Schleiermacher, Strauss introduce il concetto di *Gattung*, sostenendo che l'infinito (la divinità) si realizzi nel finito (l'umanità) nella moltitudine degli esseri umani e non in un unico mediatore.

Subito dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera, abbiamo visto come, nonostante un tentativo di conciliazione tra storia e idea fosse stato avanzato, Strauss riceve delle critiche che si concentrano essenzialmente proprio sul fraintendimento di questo rapporto: egli viene definito, sia dai pietisti che dalla destra hegeliana, un kantiano e uno spinoziano, sia perché il suo concetto di genere umano, riducendo a semplice mito la personalità storica di Gesù, rimaneva troppo ideale e privo di realizzazione concreta nella storia, sia perché l'estensione alla categoria universale del genere indirizzava la divinità del padre e del figlio verso quel panteismo di cui Cornehl parla nella sua critica alla sinistra hegeliana.

Da queste accuse Strauss si difende, come abbiamo anticipato nel capitolo ad essi dedicato, nei suoi *Streitschriften*, modificando alcune posizioni della Vita di Gesù del '35 per cedere terreno alla possibilità di attestazione storica e quindi al lato della realtà

rispetto a quello della ragione. Nel terzo quaderno, Strauss aveva puntualizzato, rispondendo alla destra hegeliana, che è impossibile determinare dal punto di vista della filosofia speculativa se i fatti narrati nei Vangeli siano accaduti o meno. Si può dedurre semplicemente che il loro contenuto concettuale debba in qualche modo manifestarsi, ma il resto deve essere lasciato alla critica storica.

Questa conclusione, prosegue Strauss, viene scambiata per un'adesione a quel soggettivismo kantiano che rompe l'identità tra essere e pensiero (storia e idea), semplicemente perché Göschel e compagni confondono la *Wirklichkeit* in generale con una determinata *Wirklichkeit*: essi ritengono ovvero che l'idea (Dio), per raggiungere concretezza (realtà), debba realizzarsi in un determinato uomo (Gesù) e fanno coincidere il concetto di *Wirklichkeit* con questa unica rappresentazione sensibile. La destra hegeliana, in altre parole, non comprende che la *Menschwerdung* che coinvolge tutto il genere umano (la *Wirklichkeit* in generale) sia in realtà un processo di realizzazione molto più concreto e universale dell'incarnazione nel singolo individuo (la *bestimmte Wirklichkeit*).

Ma è proprio qui che arriva la replica: chi non riconosce questa coincidenza di verità e realtà, chi parla ancora di una verità nell'idea, ma che quindi non ha ancora una realtà storica, ricade dal punto di vista hegeliano a quello schleiermacheriano o kantiano, e in generale da quello della cognizione assoluta a quello del pensiero soggettivo. Dovevo essere preparato a questa obiezione fin dall'inizio, e quindi l'ho già affrontata nella *Schlussabhandlung* del mio lavoro in un modo al quale non so ancora aggiungere null'altro di essenziale. A mio parere, ciò si basa sulla confusione tra la realtà in generale e questa realtà particolare³⁸².

Come Strauss aveva già suggerito nella *Schlussabhandlung*, l'universalità dell'idea è infinitamente più rispettata se calata nella *Gattung*, che, lungi dall'essere una *geschichtlose Idee*, è al contrario l'inveramento della certezza sensibile e della rappresentazione che il concetto offre con la sua unità di realtà e ragione. Ne deriva che per quanto riguarda la singola persona storica di Gesù, invece, ancora una volta è la critica storica che viene chiamata in causa per dedurre l'effettualità e l'esistenza: "Se questa unificazione in Cristo sia realmente avvenuta può essere deciso solo storicamente, non

³⁸² Str., trad. mia, pp.68-69.

filosoficamente; anche il fatto che una tale persona dovesse apparire in un certo momento della storia non può essere dimostrato a priori”³⁸³.

Strauss cita a questo proposito le lezioni di filosofia della religione e la Fenomenologia di Hegel, ritenendo che quest’ultimo abbia considerato la singola persona di Gesù come un dato sensibile della rappresentazione che nel passaggio da fede a sapere deve essere “levato”, cosa che inizia ad avvenire di fatto nella comunità. Hegel farebbe riferimento a un “significato”, più che a uno stato oggettivo di cose esterne, e dunque a un concetto che è espresso tramite la figura storica di Gesù ma che non si esaurisce in essa. Mentre il significato concettuale coincide con il dogma della chiesa, che ha carattere speculativo e costituisce la verità della religione, lo stato esterno di cose, di cui fa parte lo storico, è il semplice rivestimento rappresentativo³⁸⁴. Anche Hegel, dunque, sosterebbe che limitandosi a quest’ultimo, ovvero alla *Menschwerdung* in un unico individuo, l’universalità concreta del dogma e del concetto andrebbe perduta.

È impossibile che l’incarnazione di Dio in un individuo particolare sia descritta come più vera che nella totalità degli individui, poiché l’individualità scomparsa (quella del Dio-uomo) è espressamente contrapposta come non vera all’individualità universale vera. Solo questo, dunque, la massima hegeliana può voler dire: la coscienza rappresentativa, alla quale l’in-sé appare come un al di là, alla quale dunque la sua divinità essente-in-sé appare come un Dio-uomo che sta al di fuori di essa, può immaginare questo come uno o come più individui, ma non come tutti gli individui, perché ciò leverebbe l’alienazione...³⁸⁵

Fino a qui Strauss si mantiene fedele alla prima edizione della Vita di Gesù, ma nelle stesse pagine si profila anche la teoria già citata del genio religioso, che, come abbiamo già accennato, segna dei ripensamenti sulla sua “filosofia del non accadimento” e un riavvicinamento a Schleiermacher. Strauss, infatti, consapevole delle critiche più o meno violente che la sua cristologia subì anche da parte di amici e maestri, cerca di restituire

³⁸³ *Ivi*, trad. mia, p.73.

³⁸⁴ A questa dinamica si lega la teoria del simbolo che abbiamo analizzato in riferimento al “doppio significato” delle rappresentazioni: Cristo sarebbe il *Beispiel* dell’umanità, come abbiamo già detto, ma mentre Hegel ritiene che questa immagine sia necessaria e che la rappresentazione sia dialettica, ovvero superata ma ricompresa, Strauss evade la questione del simbolo e finisce per liquidarla.

³⁸⁵ *Ivi*, trad. mia, p.87.

un minimo di storicità alla figura di Gesù appellandosi al concetto di genio religioso, un'ipotesi circolante nella teologia dell'epoca.

Per genio si intende personalità di grande spicco effettivamente esistente, come poteva essere una di quelle in cui lo Spirito hegeliano si incarna per realizzarsi nella storia, che attraverso abilità intellettuali, pratiche e comunicative modifica le sorti dell'epoca in cui vive. Strauss ritiene che tale risultato sia raggiunto in massimo grado dal genio che opera nell'ambito religioso, il quale, più del genio artistico o del genio politico, riesce a presentare la verità, quella in cui consiste Dio, nella maniera più diretta possibile, seppur immediata.

Mentre tutti gli altri eroi della nostra generazione trovano e rappresentano il divino in qualcosa di diverso da sé: nelle nazioni e negli stati, nei pensieri o nelle canzoni, nelle figure, nei colori o nei toni, il genio religioso - se ci si permette questa espressione nel presente contesto - si avvicina all'essenza divina in quanto tale, e porta il suo rapporto con lo spirito umano direttamente alla rappresentazione. In esso, i fili che successivamente si distribuiscono nelle varie altre direzioni sono ancora tutti insieme, e a questo proposito si può dire che in nessun altro campo l'essenza divina si realizza in modo così diretto, concentrato ed energico come in quello religioso; che di conseguenza in nessun altro campo si può parlare di umanizzazione di Dio nello stesso senso che in questo³⁸⁶.

Cristo acquisisce dunque dignità di esistenza in quanto genio religioso supremo, tanto che Strauss risponde al quesito postogli da Ullmann circa la reciproca influenza tra Gesù e Chiesa cristiana ipotizzando che il primo, con la sua personalità, abbia dato immagine alla seconda tanto quanto quest'ultima a sua volta abbia costruito intorno a tale personalità il mito evangelico. Strauss sostiene, infatti, in questa sede, che non esiste un rapporto di causa-effetto univoco tra Gesù e la comunità: certamente quest'ultima ha dato forma all'immagine di un Cristo basandosi sul messianismo dell'Antico Testamento, ma allo stesso tempo essa è stata determinata dalla venuta di un individuo geniale che Strauss ritiene abbia effettivamente operato nella storia³⁸⁷.

³⁸⁶ *Ivi*, trad. mia, p.72.

³⁸⁷ Secondo questa visione Gesù avrebbe trovato una comunità "preparata" alla sua venuta da rappresentazioni preesistenti che lui stesso avrebbe sfruttato e contribuito a modellare. Rivolgendosi a Ullmann, Strauss scrive: "Vostra Eccellenza ha ragione nel ritenere conforme a tutte le probabilità e all'analogia dello sviluppo storico che una nuova comunità con uno spirito e una fede particolari si sia formata grazie all'influenza creativa di un individuo divinamente

In ciò consiste dunque la sua rivalutazione dell'elemento storico della sua cristologia del 1838, che, tuttavia, come abbiamo già specificato, lascerà il posto a un ritorno alle posizioni più radicali della prima Vita di Gesù nelle edizioni successive e nella Glaubenslehre.

Le concessioni di Strauss e la spiegazione della sua *Menschwerdung* nel genere, che avrebbero dovuto scongiurare le accuse di kantismo e spinozismo, non soddisfano Göschel, che, sempre nel 1838, pubblica i Beiträge proprio per confutare, tra le altre cose, la cristologia straussiana. Quest'ultima non viene, tuttavia, completamente rifiutata, ma al contrario accolta e apprezzata in quei punti che la pongono in una posizione di superiorità rispetto alla dogmatica pietista da cui Göschel vorrebbe distanziarsi.

Per quanto, infatti, lo scontro tra sinistra e destra hegeliane potesse sembrare acuirsi nella *querelle* teologica di Göschel e Strauss, il primo parla al secondo con toni di rispetto e riconosce la medesima radice hegeliana del suo paradigma cristologico in quello dell'altro. Entrambi, muovendosi contro la teologia dell'epoca, elaborano una cristologia speculativa, che tuttavia diverge, infine, lungo le linee antitetiche che abbiamo evidenziato in questa tesi a proposito di rappresentazione e concetto, conservazione e critica.

Bisogna, infatti, puntualizzare da subito che per Göschel il nemico principale del sapere religioso e spirituale è la *mythische Auffassung*, ovvero la tendenza del razionalismo, a cui egli riconduce la posizione di Strauss, che rende la religione saga o mito, trattando dogmi e scritture non come storici e veramente dogmatici, ma come semplici analogie sensibili.

dotato. D'altra parte, però, se un individuo così dotato deve davvero intervenire nel suo tempo in modo trasformativo, deve davvero trasformare un'epoca, si presuppone una disposizione esistente nel tempo, la pronta disponibilità di una massa di materia infiammabile, che attende solo la scintilla del genio. A questa disposizione del tempo, l'attività dell'individuo geniale si rapporta come il principio creatore alla materia, come il maschile al femminile: di conseguenza, c'è già un'interazione. Così anche Gesù trovò nel suo tempo e tra il suo popolo le aspettative e le rappresentazioni del Messia, in parte già formate in caratteristiche storiche; erano il materiale che in parte egli offriva a se stesso e permeava con il suo spirito, in parte che veniva messo in relazione con la sua persona dai suoi seguaci - il tutto in analogia con l'altro modo di sviluppo storico". *Ivi*, trad. mia, pp.146-147.

In base a ciò, sono due le cose principali di cui si accusano la filosofia e la scuola hegeliana a dimostrazione del loro accordo fondamentale e coerente con la cristologia di Strauss, ovvero: che intendono qualcosa di diverso con Trinità, giustificazione, peccato originale, Dio-uomo, e assecondano meramente la terminologia dei dogmi cristiani; che al posto del cristianesimo storico e dogmatico, sostituiscono una fantasia a priori, e che nella storia della dogmatica, nella dottrina della Scrittura e della Chiesa, trovano solo analogie figurative dei prodotti della mente umana o i riflessi esterni di pensieri soggettivi³⁸⁸.

Göschel si propone, invece, di condurre la filosofia della religione di Hegel a quelle che lui ritiene le sue corrette conclusioni e presenta nei *Beiträge* una lettura dei dogmi del Cristianesimo, che risulta sì speculativa, ma in quella maniera acritica che abbiamo rilevato nella sua consacrazione della *Vorstellung*. Egli passa in rassegna così il dogma della trinità e della grazia, la dottrina del peccato originale, dell'immortalità dell'anima e i miracoli, fino a specificare che esiste un miracolo in particolare che deve essere difeso più di tutti gli altri, vale a dire quello dell'incarnazione.

Proprio nella sezione sulla cristologia Göschel ammette che gli *Streitschriften* di Strauss sono un contributo importante alla specificazione di una teologia speculativa che renda giustizia alla dogmatica del Cristianesimo: seppure, infatti, Göschel ricostruisca la metodologia straussiana come una demitizzazione anti-storica che fraintende la religione, egli aggiunge anche che il concetto di genere di Strauss non pone in realtà un Cristo meramente ideale, come ritenevano gli interpreti che associavano Strauss a Kant.

Al contrario Strauss, dimostrando come Cristo trovi la sua realizzazione concreta nel genere umano, avrebbe messo in moto quella conciliazione tra genere e personalità, che Göschel riteneva di dover completare per seguire fino in fondo la dialettica di Hegel. In altre parole, Strauss fa un passo avanti, secondo Göschel, rispetto a coloro che non comprendono come funzioni tale conciliazione.

Lo stesso Strauss si è riferito a questo: ha anche dimostrato di essere andato un passo avanti: nelle sue ultime dichiarazioni dice qualcosa del genere: "Anch'io non credo semplicemente in un Cristo ideale; anche per me Cristo è una persona oggettiva: trovo questa persona nel genere, nell'umanità; l'umanità intera è Cristo. Cristo, quindi, è più di ogni singola persona e distinto da ogni singolo soggetto, perché è l'umanità intera. Proprio

³⁸⁸ *BGM*, trad. mia, pp.2-3.

per questo il Cristo storico non è il vero Cristo, perché una singola persona non è l'intera umanità. Che questa personalità universale di Cristo non sia riconosciuta dai razionalisti, né dai soprannaturalisti, né dai filosofi, è dovuto al fatto che per loro il genere è solo una specie: non riescono a concepire il genere stesso come una persona, il collettivo come un'unità³⁸⁹.

Eppure per Göschel questo non basta, perché Strauss ricade proprio in quel razionalismo che pensava di superare. Quest'ultimo, infatti, utilizza lo strumento della critica storica, che lui stesso aveva giudicato non hegeliano, laddove Göschel sostiene che il giusto procedimento analitico sia quello fornito da ciò che abbiamo visto essere il suo intendimento della hegeliana filosofia della storia, l'indagine che avrebbe dovuto, secondo il suo schema apologetico, confermare non dall'esterno (come l'apologetica classica), bensì concretamente dall'interno, i dogmi e le narrazioni evangeliche.

Göschel sostiene, dunque, che facendo filosofia alla maniera di Hegel, la storia e la personalità storica e individuale di Gesù costituiscano il risultato della conciliazione che passa per, ma non si ferma al momento straussiano dell'estensione alla *Gattung*. La dialettica, in altre parole, che per Strauss consisteva nel passaggio dalla rappresentazione sensibile del Gesù storico al concetto concreto del Cristo-umanità, necessita per Göschel di un ulteriore momento, la conciliazione vera e propria tra genere universale e personalità individuale.

La cristologia della *Schlussabhandlung* della Vita di Gesù, che aveva portato all'equivalenza tra Cristo e umanità intera, è, infatti, secondo Göschel un risultato importante, che proprio per questo risulta ancora più pericoloso: la sua base di verità potrebbe indurre a fermarsi a questo stadio, che manifesta effettivamente la *Erlosung* introdotta da Cristo insieme alla *Gottebenbildlichkeit* che concilia l'umanità con Dio (Cristo è effettivamente *humanitas plena*), ma lo fa rendendo il mediatore un'eterna X, la somma di tutti i singoli uomini in un senso generale e astratto.

Nell'attribuzione di personalità al genere, dunque, Strauss avrebbe sacrificato, come diceva Cornehl, l'individualità e la personalità soggettiva che sole avrebbero potuto rendere il genere davvero personale e quindi concreto³⁹⁰. Laddove Kant aveva costruito

³⁸⁹ *Ivi*, trad. mia, pp.44-45.

³⁹⁰ Chapin Massey ricorda, invece, che il concetto di genere del 1838 contiene, secondo Strauss, il circolo tra finito e infinito in cui consiste davvero l'individualità concreta. Egli, dunque, non riproporrebbe la sostanza statica e

una personalità astratta morale, Strauss porterebbe, per Göschel, a una forma di panteismo più concreta, in cui tuttavia la personalità, “mistica e intellettuale”, rimane altrettanto non realizzata³⁹¹. Affinché la personalità si realizzi c’è bisogno di un singolo individuo che la rappresenti e la fondi.

indeterminata di Spinoza, come dice Cornehl, né la parzialità dell’individuo singolo della rappresentazione religiosa: “L’errore fondamentale di Strauss fu quello di dimenticarlo [l’individuo concreto], come accusa Cornehl? Credo che la risposta sia no, almeno non nei suoi scritti dal 1834 al 1838. Strauss non negava la necessità per il pensiero speculativo della rappresentazione religiosa dell’uomo-Dio. Ma pensava che l’epoca attuale avesse raggiunto uno stadio di coscienza diverso da quello dell’epoca in cui la rappresentazione era necessariamente sorta. Il tentativo del moderno di cogliere la rappresentazione nello stesso modo in cui era stata colta nel passato creava il conflitto tra religione e pensiero che la filosofia hegeliana risolveva. Per il moderno, comprendere l’incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo come duplice *negatio affirmat*, ‘come negazione della vita meramente naturale e sensuale che è essa stessa negazione dello spirito, è l’unica via per la vera vita spirituale’. La vera soggettività della sostanza non si trova nell’apparenza e nelle azioni soprannaturali di un singolo individuo, ma nel genere umano, nell’uomo che, separatamente, con tutte le sue differenze, realizza la sua unità con Dio, con lo Spirito assoluto. Per dirla in altro modo, affinché ci sia una vera identità di soggetto e oggetto, l’oggettività del Dio-uomo deve essere innalzata da quella di un singolo fatto a quella dell’essenza stessa del genere umano, non come ciò che è semplicemente comune a tutti gli uomini né come ciò che è semplicemente numericamente infinito, ma piuttosto come quell’essenza concreta che è realizzata da una moltitudine di individui umani diversi. Qui il concetto di Dio-uomo è propriamente un concetto di unità concreta”. M. Chapin Massey, *D.F. Strauss and His Hegelian Critics*, trad. mia, op. cit., p.358.

³⁹¹ Per definire i termini di questa realizzazione Göschel introduce un discorso politico, inserendosi nell’altra questione, rispetto a quella religiosa, dell’istanza conservatrice della destra hegeliana, e cioè la difesa del sistema monarchico. Come avevamo, infatti, accennato nel capito sugli Aphorismen, Göschel, dopo aver dato un inquadramento teologico alla sua cristologia, ne offre uno politico. Walter Jaeschke sottolinea in questo senso che Göschel pone la “monarchia di Cristo” accanto alla monarchia dello stato, sostenendo che così come l’idea si realizza nella storia in un singolo uomo, “monarca dell’umanità”, essa si cala anche in una forma statale determinata, quella appunto della realtà monarchica che la sinistra hegeliana, invece, criticava: “La personalità morale dello Stato è quindi solo l’inizio tipico del suo concetto: essa giunge alla personalità reale solo in quella forma che chiamiamo monarchia: e questa monarchia è proprio la formazione più perfetta dello Stato, perché in essa la personalità morale non rimane in sé, ma giunge alla realtà in un individuo e quindi al suo destino. La personalità morale era ancora quella indeterminata, che nella monarchia raggiunge la sua verità determinata e si manifesta”. *BGM*, trad. mia, p.60. Jaeschke, ancora di più, ritiene che ciò che vedremo essere la *Urmenschheit* di Cristo viene giustificata proprio sulla base di questa analogia con la monarchia: “Questo relativizza anche il peculiare rovesciamento del tradizionale contesto di fondazione della teologia politica: Göschel giustifica la personalità del Dio-Uomo attraverso un’analogia con quella del monarca. Per lui, la realtà dello Stato monarchicamente costituito rappresenta il fondamento affidabile su cui può sorgere la costruzione della cristologia - una conseguenza dell’annosa disputa nella filosofia della religione sulla personalità di Dio e del Cristo straussiano”. W. Jaschke, *Urmenschheit und Monarchie: Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten*, trad. mia, op. cit., p.99.

Questi individui e queste persone nel genere umano sono solo molti finché non diventano tutti: diventano tutti solo quando i molti diventano uno: ma non diventano uno se non c'è un individuo che presiede al genere stesso come soggetto e che abita in esso, un individuo che, come persona, permea tutti gli individui come persone. È questa progressione tanto semplice quanto necessaria del concetto che manca nella cristologia di Strauss e che deve essere dimostrata a partire dalla filosofia di Hegel, o meglio dalla filosofia nella sua riflessione attuale. Strauss trascura il fatto che l'umanità nel suo complesso non è ancora una persona, per la quale, secondo il concetto di personalità, l'individualità e la soggettività sono essenziali; il genere-tavolo è allora persona, il genere-leone è allora una persona? Proprio per questo motivo, Strauss si accosta solo a una personalità mistica e intellettuale, non a quella reale: si accosta al nome, ma non al concetto³⁹².

Göschel definisce questa personalità individuale, che deve stare alla base dell'umanità per rendere gli uomini a loro volta persone, attraverso un concetto fondamentale, quello di *Urmensch* o anche di *Urpersönlichkeit*. Questo individuo particolare, che, in funzione della sua capacità di racchiudere in sé l'universalità del genere e l'individualità del singolo, si distingue dagli uomini comuni, è il Gesù storico e allo stesso tempo il Cristo ideale che è a fondamento della comunità.

Göschel ritiene, infatti, che la dialettica che porta da Gesù storico (rappresentazione) a comunità spirituale (concetto) debba essere completata da una conciliazione tra i due che "ri-pone" la rappresentazione iniziale. Quando, infatti, la persona storica di Gesù scompare in ciò che Göschel chiama "universalità invisibile della comunità", ci si trova ancora davanti a una differenza, poiché Cristo rimane così meramente genere, morale e ideale, come nello stadio di sviluppo del concetto a cui arriva Strauss. Affinché la conciliazione si verifichi davvero bisogna che la differenza sia colmata con il ritorno della soggettività individuale (la rappresentazione) in cui credeva la fede immediata.

Invece di sottolineare il passaggio da comunità religiosa a concetto filosofico, che avrebbe dovuto con la sua propria razionalità risolvere quell'ultima differenza, Göschel rimane all'interno della religione e spiega che Cristo è prima persona storica, poi ideale nella comunità e infine entrambe insieme di nuovo nella rappresentazione sensibile che esemplificava la verità. Ricompare, dunque, lo schema di ritorno da concetto a

³⁹² BGM, trad. mia, p.59.

rappresentazione che caratterizza la sua versione della filosofia della religione hegeliana: si tratta di una ricomprensione dialettica della rappresentazione, che tuttavia riconferma proprio “quella rappresentazione lì”, la sua singola immagine sensibile.

Sotto questo aspetto, dunque, nulla è più appropriato e naturale alla coscienza umana del Vangelo di Cristo: l'intelletto stesso trova che la rappresentazione del Dio-uomo abita più o meno sviluppata nella coscienza di ogni uomo; tuttavia, a questa rappresentazione essenziale viene negata la verità di ciò che viene rappresentato: la coscienza generale, di conseguenza, non arriva alla sua verità, ma solo alla menzogna. [...] Così accade che l'intelletto rifiuta la verità storica di Cristo come un fantasma dei propri sogni, e quindi come una rappresentazione sensibile, e della rappresentazione concreta dell'uomo-Dio, in quanto sensibile, lascia solo un concetto astratto di un genere umano che non sarà mai completato³⁹³.

Göschel procede poi a spiegare in cosa consiste più precisamente l'errore del razionalismo straussiano: non si può ragionare secondo categorie, come quella del genere, che appartengono ancora alla sfera della natura, poiché l'individuo è fuoriuscito da quest'ultima. Bisogna dunque concepire il genere in senso spirituale. Così Cristo non è il primo uomo di un genere naturale nel quale si fa riferimento ai singoli soggetti della specie, bensì è l'*Urmensch* che sta a fondamento dell'umanità e della natura come soggettività assoluta dello spirito, e dunque è quell'individuo sì singolo e storico, che tuttavia racchiude in sé l'essenza di tutti gli altri individui.

Solo tenendo insieme questi due orizzonti il genere smette di essere astratto e di vincere sull'individuo, come succedeva appunto nella filosofia della natura. Ancora una volta Göschel specifica fin dove è giusto seguire Strauss, per poi chiarire i limiti a cui quest'ultimo erroneamente si ferma:

È indiscutibile: “tutta la verità e la realtà riposano unicamente nell'idea, - questo è stato chiamato il monismo del pensiero, - e l'idea è essenzialmente processo, il processo consiste essenzialmente nel fatto che il limite viene superato, che l'infinito raggiunge il finito, il pensiero l'essere, il soggettivo l'oggettivo”. Finora siamo d'accordo. Sì, e siamo d'accordo anche su questo: siamo anche d'accordo che il finito, oltre il quale il processo conduce, è

³⁹³ *Ivi*, trad. mia, pp.75-76.

l'individuo in natura: quindi, in natura, la morte dell'individuo è negativa, il processo del genere è positivamente il massimo. Nella sfera dello spirito, invece, la soggettività, finora assente, entra dalla parte dell'individuo: l'individuo non è più un individuo naturale, ma un individuo soggettivo, un finito infinito: il finito è ora immanente nell'infinito, e quest'ultimo non è una potenza estranea al primo. Proprio per questo il processo si svolge ora all'interno del soggetto stesso: questo è il suo lato individuale, ma passa anche nel genere senza perdere se stesso, questa è la sua porosità, continuità, personalità; così il genere diventa un concetto³⁹⁴.

È interessante notare come Göschel insista qui particolarmente sul secondo momento della dialettica, quello che determina, attraverso la negazione della particolarità, il primo momento dell'universalità astratta. L'individuo determinato costituito dalla persona di Gesù è qui visto come la negazione più importante da pensare: il razionalismo, infatti, potrebbe affermare che in seguito alla prima negazione costituita dalla rappresentazione sensibile, si debba far posto alla seconda negazione, quella determinata, che porta al concetto, ma Göschel controbatte che tale passaggio debba produrre un risultato concreto e dunque che ci debba essere un Cristo storico e finito che eviti la riproposizione dell'universalità astratta iniziale. Mentre in altri casi, dunque, Göschel, da conservatore dialettico quale si presenta, non calcola il momento critico-negativo della progressione, qui egli sottolinea la finitezza e l'umanità molto più che l'infinito e l'idea, come fa al contrario Strauss³⁹⁵.

³⁹⁴ *Ivi*, trad. mia, p.88.

³⁹⁵ Nell'interpretazione del peccato originale, che ritorna qui nei Beiträge, per esempio, Göschel evita, come abbiamo visto, di dare conferma del momento critico-negativo costituito dall'arbitrio e dal male e guarda solamente alla conciliazione finale, suggerendo addirittura che quel momento, necessario in Hegel, sia solo una possibilità. Ciò avviene a causa di quel meccanismo sottolineato nelle conclusioni della sezione göscheliana, per il quale i dualismi conciliati da Göschel (ma anche dal primo Strauss con fini diversi) si spingono verso la direzione della storia, del finito e dell'essere o verso quella dell'idea, dell'infinito e del pensiero, a seconda di quanto tali direzioni possano dare conferma o meno del dogma e della dottrina (della rappresentazione). La vera critica, dunque, è in realtà sempre assente, perché così come la lettura del *Sündenfall* si concentra esclusivamente sul terzo momento ideale della *Erlosung*, che ricalca l'interpretazione classica cristiana, anche l'elevazione del secondo momento negativo della particolarità dell'individuo Gesù si rivolge alla conservazione della sua persona storica, come descritta nelle scritture. Potremmo ascrivere infatti la cristologia di Göschel a ciò che abbiamo definito elevazione del lato dell'essere, in cui si postula un'identità acritica tra essere e pensiero: il genere umanità, che si inizia a raggiungere nella comunità, e si traduce infine nel concetto, non supera e non modifica la singola rappresentazione sensibile della fede ingenua. Bisogna precisare, però, che Gesù costituisce un caso particolare,

Gesù è in definitiva sia uomo finito sia Dio-uomo in cui la soggettività in quanto tale è portata a compimento. Il razionalismo, con un atteggiamento che Göschel definisce nominalista, non riesce a comprendere il divenire processuale di questa personalità individuale e rintraccia tale divenire sempre e solo nel genere astratto: per Strauss, infatti, è impossibile che un individuo sia l'intero, che l'idea possa realizzarsi completamente in un solo esempio del genere. Dopotutto, questo è secondo Göschel il significato che Hegel attribuisce al carattere personale dell'idea: la processualità tra universale e singolare che si realizza nell'individuo non coincide con il semplice uomo qualsiasi, come avverrebbe nella *Gattung* di Strauss e Feuerbach, ma bensì con l'*Urmensch*, l'unico e insostituibile mediatore.

Quest'ultimo non è un semplice esempio da "levare", una volta che ciò che rappresenta sia esteso a tutti gli altri individui, ma l'incarnazione completa dell'idea, che si verifica nella storia, costituendo addirittura il culmine della filosofia speculativa. Nel pieno rispetto dei rapporti tra forma e contenuto che Göschel aveva delineato negli *Aphorismen*, quest'ultimo decreta che è impossibile separare il contenuto di pensiero dalla sua forma storica, come Strauss fa tra mito e verità ideale: la filosofia deve essere filosofia della storia e rispettare in questo senso l'unità di razionale e reale.

Così la filosofia speculativa culmina nella filosofia della storia, perché la cosa più alta non è il pensiero astratto, ma lo sviluppo e la realtà, la vita e l'esistenza del pensiero attraverso tutte le fasi della storia, e la filosofia della storia culmina ancora una volta in Cristo, cioè nella vita di Gesù, così come l'umanità, che è l'oggetto della storia, culmina nella persona di Cristo. Questa cristologia, inseparabile dalla sua storia, è quindi la fonte e il punto di arrivo di tutto il sapere speculativo³⁹⁶.

La filosofia e i concetti devono dunque "proteggere" il contenuto della religione giustificando anche la sua forma storico-rappresentativa. In altre parole, il pensiero

in cui Göschel è costretto a fare affidamento in un certo senso anche sul lato ideale, che portava con sé invece la divaricazione dall'orizzonte finito. Sempre per rispettare la dottrina, infatti, Cristo deve comunque essere distinto dal resto degli uomini e ottenere una certa "trascendenza" rispetto ad essi. In questo, come vedremo, consiste la contraddizione della *Ursprünglichkeit*, che risulterà infine un'idea molto più che un individuo determinato.

³⁹⁶ *BGM*, trad. mia, p.174.

deduce la verità storica ed è in grado così, al contrario di ciò che diceva Strauss, di stabilire che proprio “questo determinato” sia il Cristo.

Il pensiero non solo sviluppa la possibilità e la necessità della verità, ma anche, con essa, la realtà: diventa così filosofia della storia. Il pensiero, quindi, non solo testimonia: c'è un Cristo; ma poiché ha il contenuto in sé, più strettamente poiché il contenuto storico, poiché la realtà stessa è pensiero, il pensiero testimonia anche nel singolo soggetto: Questo è Cristo. La ragione è reale: la realtà è ragione. Così il pensiero diventa reale attraverso la fede: non è reale senza la fede, ma lo diventa attraverso il suo contenuto³⁹⁷.

Strauss risponderà brevemente l'anno successivo nella sua *Glaubenslehre*, non prima, tuttavia, di aver ribadito in cosa consiste davvero la cristologia speculativa. Nella seconda parte della dogmatica, infatti, quella che abbiamo visto coincidere con “l'assoluto nell'elemento del tempo”, Strauss connota la nascita di Gesù come un simbolo che in seguito al peccato rappresenta la *Erlösung* del genere umano, senza essere in nessun modo un fatto storico. Egli arriva poi a decretare che chi ha superato questa necessità di estrinsecazione simbolica, questa “alienazione” della rappresentazione che costituisce “l'essenza del Cristianesimo”, non ha neanche più bisogno di definirsi cristiano³⁹⁸.

Questo risultato si pone al termine di un processo iniziato con Kant, che affermava che l'*Urbild* costituita da Cristo, anche da un ipotetico Cristo conosciuto nell'esperienza, non richiede la fede, ma semplicemente un riconoscimento della ragione. Il processo viene poi portato avanti da Schelling, che invece rimprovera alla teologia di aver scambiato simboli di idee per fatti empirici avvenuti nella storia. Hegel, infine, aveva postulato il superamento dell'immediatezza sensibile, giudicandola pur necessaria, e inaugurato il dilemma che avrebbe portato alla spaccatura della scuola: poiché il razionalismo kantiano lasciava l'idea “vuota”, il Cristo doveva assumere anche realtà storica, ma tale realizzazione doveva essere collocata nell'universalità del genere, eternamente in tutti i fenomeni, e non nel singolo individuo, come volevano la destra e anche Rosenkranz.

³⁹⁷ *Ivi*, trad. mia, p.186.

³⁹⁸ Strauss utilizza qui parole e concetti chiaramente feuerbachiani: “Chi ha superato questa alienazione (*Entäusserung*), che costituisce l'essenza del cristianesimo, può anche avere ancora motivi per definirsi cristiano, ma non ha più alcuna ragione per farlo”. *GLII*, trad. mia, p.175. Ancora una volta, dunque, vediamo come egli neghi la necessità del movimento di ricomprensione, che porta infine anche alla negazione di una religione ripensata (quesito 2).

A questo punto Strauss si rivolge esplicitamente a Göschel, ridicolizzando non solo il suo paragone con la monarchia ma anche il tentativo assolutamente non speculativo di pensare un *Ursubject* che superi la collettività di individui del genere:

L'unità del genere umano, spiega [Göschel], è un mero nome, un concetto collettivo astratto, fino a quando non raggiunge l'unità concreta in un individuo reale, che si rivela essere sia soggetto che persona. Un semplice nome, al contrario, è il concetto generico dell'umanità finché è posto dalla parte opposta agli individui compresi sotto di esso, non in unità vivente con essi, finché è pensato astrattamente, non speculativamente; solo un tale pensiero astratto di quel concetto generico, se avviene di non comprenderlo come reale, può giungere all'idea di anettere al concetto generico per sé, oltre e al di sopra degli individui, un'altra individualità e realtà separata. Il razionalismo, osserva ancora Göschel, non può pensare l'universale nella sua individualità come perfetto: in questo senso è un nominalismo. Ma non è affatto questa l'essenza del nominalismo, bensì il fatto che esso pone gli *universalia post rem*, cioè come mero *flatus vocis*. Ma è proprio questo che fa Göschel quando la realtà che il genere ha nella totalità dei suoi individui come unità immanente non gli basta, ma quando, per di più, pensa di doverlo rendere un individuo³⁹⁹.

Sarebbe dunque Göschel a svuotare di concretezza la realizzazione di Dio nella storia, e cioè il secondo momento della dialettica in cui si esplica la cristologia speculativa. Affermando infatti l'unicità di Cristo, che nell'essere fondamento ed esempio per il genere umano è tuttavia al di là e "prima" di esso, Göschel rende la personalità esterna a quel genere di cui dovrebbe essere sintesi.

Il primo, dunque, è che la personalità collettiva dell'umanità non è vera se non è pienamente realizzata in un individuo. Il secondo è che questo individuo non deve emergere dalla serie di individui da esso uniti, ma deve essere al di sopra del genere e prima del genere, che crea e penetra entrando in esso: l'origine dell'umanità, secondo Göschel, è che Cristo ha dato il suo posto agli individui, la cui totalità egli era prima che essi diventassero individui, ed è e rimane⁴⁰⁰.

³⁹⁹ *Ivi*, trad. mia, pp.223-224.

⁴⁰⁰ *Ivi*, trad. mia, p.225.

Il genere speculativamente riempito costituisce al contrario una conciliazione che va al di là di quella offerta dalla rappresentazione della personalità individuale di Gesù, il quale risulta infine separato e preposto all'umanità come un'idea esterna. Strauss ritiene, infatti, che la vera conciliazione tra universalità ed individui sia quella offerta da Schaller, il quale liquida il paragone con la filosofia della natura utilizzato da Göschel: è chiaro che il concetto di genere applicato alla comunità non sia quello naturale ma bensì quello spirituale⁴⁰¹.

La difficoltà di Göschel qui denunciata consiste, in altre parole, nell'ambiguità, che, come abbiamo già anticipato, il concetto di *Urmensch* manifesta tra individuo singolo e finito, storicamente esistente, ed esempio ideale anteposto al resto degli esseri umani. Claudia Melica ha sviluppato una tesi interessante in questo senso, mostrando come la teoria dell'*Urmensch* contraddica potenzialmente l'intera deduzione della realtà storica che Göschel vorrebbe condurre tramite la filosofia speculativa. In quanto "uomo primordiale", infatti, Cristo è in un certo senso al di fuori della temporalità perché funziona come idea regolativa da cui discende tutto il resto del genere umano inscritto nella storia.

Per questo motivo, Gesù non deve essere confuso con Adamo, il primo uomo da un punto di vista storico appunto. Il figlio di Dio è "primo" nel senso di preesistente nella sua umanità eccezionale persino ad Adamo ed è archetipo e immagine di quest'ultimo e del resto degli uomini⁴⁰². Melica suggerisce che questa lettura si avvicini paradossalmente a quella della sinistra hegeliana:

⁴⁰¹ Julius Schaller è un filosofo hegeliano che nel 1838 pubblica "Der historische Christus und die Philosophie". Strauss ritiene che in questo testo, egli abbia compreso il funzionamento del *Gattungsbegriff* che Göschel aveva invece male interpretato: "Pertanto, la partecipazione dell'individuo al concetto di genere dell'umanità è solo naturale secondo il suo lato naturale, e spirituale secondo il suo lato spirituale: è sbagliato che, per sviluppare lo stato, l'arte, la religione, ecc. l'uomo debba uscire da ciò che è nel genere; piuttosto, queste produzioni spirituali appartengono al concetto del genere, e l'uomo meramente sensibile, chiuso agli interessi dello stato, della religione, ecc. sarebbe così lontano dall'essere un uomo della *Gattung*, secondo l'espressione di Schaller, che si comporterebbe piuttosto verso il lato spirituale del concetto del genere dell'umanità come un uomo sordo, zoppo, ecc., si comporta nei confronti del fisico". *GLII*, trad. mia, p.232.

⁴⁰² Questo è il tema che Göschel aveva sviluppato qualche anno prima (1836) in "Erstes und Letztes", che Melica cita, nella sua monografia sulla comunità dello spirito hegeliana, per approfondire la questione dell'*Urmensch*. Concepire il Cristo come *urbildliche Vorbild* significa che "non si parla, infatti, di primo e del secondo Adamo, bensì di ciò che viene prima di Adamo (*vor Adam*), il quale è allo stesso modo, anche l'ultimo Adamo, non essendo altro – se ne deduce – ciò che viene prima di Adamo, non ancora il primo uomo, bensì l'*Urmensch*, il Cristo, il quale può essere detto, nella

Da questa breve analisi si evince chiaramente come il pensiero di Göschel fosse pervaso da diverse contraddizioni. Sebbene, a prima vista, il suo pensiero sembri allinearsi a quello della "destra hegeliana" e sebbene egli confermi occasionalmente l'importanza dell'incarnazione di Dio come uomo-Dio unico e irripetibile (Cristo), esistito in un tempo e in un luogo determinati, egli suggerisce anche, alla maniera degli "hegeliani del centro", che l'essere individuale unico e irripetibile da cui derivano tutti gli uomini non fosse immanente nella storia, ma un essere trascendente, un uomo-Dio originario che non aveva bisogno di incarnarsi in un uomo reale in quanto possedeva una sorta di umanità divina preesistente. Inoltre, la sua identificazione di Cristo con tutto il genere umano si avvicinava molto al pensiero di Strauss e dei "giovani hegeliani", dai quali egli cercava di prendere le distanze. Molto probabilmente, il timore di essere accusato di panteismo e di conseguenza di ateismo - come lo era stato Hegel nel 1825 - portò Göschel a suggerire l'esistenza simultanea sia di un Dio immanente nella storia, incarnato in un singolo individuo, sia di un Dio personale, creatore del mondo, che era quindi trascendente. In effetti, la critica di Kasimir Conradi, un altro rappresentante della "destra hegeliana", avanzata nell'anno successivo alla pubblicazione dei "Beiträge", non ha sollevato alcun dubbio quando ha messo in discussione la teoria della *Urmenschheit* di Cristo, che Göschel riteneva conforme al dogma della preesistenza di Cristo⁴⁰³.

Così come Strauss si era accostato all'opposizione dando dignità storica al Cristo con la sua tesi del genio religioso, anche Göschel finisce per fare altrettanto sviluppando un'idea molto più concettuale delle altre sue posizioni: in questa ambiguità si riflette dopotutto la generale oscillazione tra traduzione concettuale e movimento di "accomodazione" che caratterizza tutta l'opera e la vita di Göschel⁴⁰⁴.

medesima maniera, anche l'ultimo Adamo". C. Melica, *La Comunità dello Spirito in Hegel*, op. cit., p.268. Sempre nello stesso testo, Melica ci ricorda inoltre che Hegel aveva parlato, nelle lezioni di filosofia della religione, del concetto di *Urmensch*, associandolo tuttavia alle formulazioni ancora non dialettiche di Filone d'Alessandria: tramite l'idea di un archetipo dell'umanità quest'ultimo avrebbe, secondo Hegel, posto sullo stesso piano il Padre e il Figlio, senza quindi sottolineare la differenza introdotta dal momento critico-negativo dell'incarnazione.

⁴⁰³ C. Melica, "Man is in God". *Was Hegel really an Atheist?*, in «Hegel-Jahrbuch», trad. mia, 1, 2015, p.87.

⁴⁰⁴ Abbiamo visto come, secondo Regina, anche in Strauss si presentino contraddizioni: il Gesù storico appare improvvisamente come rilevante ai fini dello sviluppo di un'idea di genere che dovrebbe in realtà negare proprio le radici storiche della certezza sensibile. Questo, tuttavia, è il processo che, per Strauss, Hegel cercava di descrivere postulando

La causa di questo intreccio di vedute può essere rintracciata nella complessità della stessa filosofia hegeliana, che sembra puntare infine, tuttavia, non tanto sulla singola personalità storica di Gesù, quanto sul suo concetto, che rivive all'interno della comunità come verità eterna alla maniera di Strauss⁴⁰⁵. Quest'ultimo, tuttavia, sottovaluta la portata "esemplificante" che una tale rappresentazione continua ad offrire nella dialettica tra *Vorstellung* e *Begriff*, una funzione che invece potrebbe essere indentificata nell'*Urbild* di Göschel. Anche qui i due pensatori si "completano" offrendo traduzione concettuale da un lato e mediazione simbolica dell'altro.

prima un individuo che abbia effetto sulla certezza sensibile e poi l'*Aufhebung* di tale individuo singolo nella collettività della comunità.

⁴⁰⁵ James è in questo molto radicale: "In ogni caso, sia Hegel che Strauss ritengono che la contraddizione presente nella persona di Cristo sia espressione di una profonda verità, che per Strauss è l'unità delle due nature nel genere umano nel suo complesso, mentre per Hegel è l'unità del pensiero e dell'essere, dell'infinito e del finito, che viene dimostrata dalla filosofia speculativa. In definitiva, Strauss intende la persona Cristo, la cui verità è l'umanità nel suo complesso, come una rappresentazione, o un mito, come direbbe lui stesso, senza alcuna base storica. La persona e la vita di Cristo sono quindi prodotti della coscienza religiosa collettiva; il risultato di un tentativo da parte di quest'ultima di fare della propria essenza (cioè della propria umanità) l'oggetto della propria coscienza. Ciò concorda con il modo in cui Hegel considera la dimensione storica della persona e della storia di Cristo come appartenente ai limiti del pensiero rappresentativo religioso; mentre per lui la coscienza religiosa collettiva cerca di fare della natura essenziale della realtà, che è pienamente esplicitata solo dalla filosofia, l'oggetto della sua coscienza. In breve, sia Hegel che Strauss attribuiscono la storicità alla forma in cui la dottrina dell'incarnazione si presenta alla coscienza umana, piuttosto che considerarla come appartenente al contenuto di questa dottrina; è quindi difficile non pensare che la riduzione della vita del Gesù storico al rango di mito da parte di Strauss sia in armonia con la filosofia della religione di Hegel, così come Strauss stesso pensava che fosse in armonia con la filosofia della religione". D. James, *The Absolute Paradox: Kierkegaard's Argument against Hegel's Account of the Relation of Faith to Philosophy*, in «Kierkegaardiana», trad. mia, 24, 2007, p.12.

Conclusioni

All'interno di queste pagine conclusive verranno semplicemente ripresi i risultati delle "considerazioni finali" precedenti per riorganizzarli in una sintesi più chiara e ordinata. Tale riassunto comprenderà le possibili risposte, emerse nel corso dell'indagine, ai quesiti principali posti da questa tesi. Inoltre, verrà accennata un'ulteriore elaborazione sullo statuto della religione (quesito 2) che, a conti fatti, potrebbe aprire cruciali spunti di riflessione per la filosofia contemporanea.

L'intenzione di proporre una nuova analisi della filosofia della religione di Hegel, passando per le due paradigmatiche interpretazioni di Göschel e Strauss, aveva come scopo, infatti, innanzitutto la rivitalizzazione di due pensatori non sempre considerati, ma in seconda battuta anche il chiarimento del pensiero hegeliano sulla religione, che indirizzasse verso soluzioni o compromessi nella frattura moderna e contemporanea tra la filosofia e la scienza da una parte e la religione e, sotto un certo punto di vista, l'arte dall'altra.

Lo studio della filosofia di Göschel e di Strauss ci ha permesso, come abbiamo visto, di approfondire i movimenti di superamento e ricorsività che compongono lo scambio dialettico tra rappresentazione e concetto, restituendo un quadro delle due direzioni interpretative dello hegelismo che si sarebbero sistematizzate in ciò che la scolastica nomina destra e sinistra hegeliane. Se da una parte abbiamo sottolineato in Göschel un recupero dell'universo rappresentativo e religioso, che faceva giustizia alla natura esemplificante della *Vorstellung*, dall'altra abbiamo ripercorso la nota demitologizzazione critica operata da Strauss, il quale si fa interprete del fruttuoso criticismo della dialettica.

Allo stesso tempo le due letture, estremizzando i rispettivi lati dell'*Aufhebung* hegeliana della religione, avevano peccato di eccessivo livellamento, nella forzata conciliazione di religione e filosofia di Göschel, e scarsa dialetticità, nella liquidazione della rappresentazione che aveva condotto Strauss a separare le due sfere. Göschel e Strauss appaiono dunque come esempi emblematici dei due modi di pensare antitetici a cui il pensiero hegeliano, nella sua ambiguità, andava incontro negli anni successivi alla morte dello stesso Hegel. Tale decorso, presentato nell'introduzione e dimostrato nel dettaglio nelle tre sezioni della tesi, è stato messo in luce, nei suoi risultati, da un vasto numero di storici della filosofia.

Hodgson, per esempio, schematizza i punti salienti delle due interpretazioni, tracciando delle linee dirette con le diverse ricezioni della filosofia hegeliana nel '900, alla base delle quali, dunque, potremmo porre le posizioni di Göschel e Strauss.

Gli interpreti di sinistra di Hegel hanno in effetti negato la necessità della mediazione logica e quindi sono stati attratti da una delle due opzioni: una forma di naturalismo o materialismo, secondo cui la materia è il principio universale della realtà (i “giovani hegeliani” da Feuerbach e B. Bauer a Marx, nonché gli interpreti marxisti contemporanei come Bloch, Garaudy, Kojève, Lukàcs, Marcuse); oppure un soggettivismo umanistico, secondo cui la mente finita è il principio universale (Strauss, Stirner e interpreti contemporanei come Hyppolite, Kaufmann, Löwith, Litt, C. Taylor). Entrambe le forme di interpretazione di sinistra sono immanentistiche, secolari e almeno implicitamente atee, e mettono in dubbio la realtà della trascendenza sia nel pensiero di Hegel sia nell'esperienza umana. Gli interpreti di destra hanno teso a negare la mediazione naturalistica o realistica e quindi sono stati portati a sminuire la realtà indipendente della natura e dello spirito finito e a reificare la logica in una metafisica trascendente panlogica o in un panteismo teistico. Qui troviamo una fuga dal mondo e una tendenza all'acosmismo. (Sono inclusi alcuni degli interpreti teologici originali di Hegel come Göschel, Gabler, Conrad, Henning e Corner, nonché gli idealisti britannici Green, Bradley e Cards, il metafisico russo Ilijin e il filosofo francese Niel)⁴⁰⁶.

Immanentismo, umanismo e ateismo a sinistra e trascendenza, metafisica e teologia a destra caratterizzano le due scuole anche secondo la ricostruzione di Fackenheim⁴⁰⁷, che suggerisce di seguire Rosenkranz, e dunque il cosiddetto “centro”, nel ricomporre i due “corni” della contesa per fare giustizia all'intenzione hegeliana più originale⁴⁰⁸.

Fin dall'inizio e per tutto il tempo, il sistema hegeliano sembra trovarsi di fronte alla scelta tra salvare le pretese di un pensiero filosofico assoluto e quindi onnicomprensivo, ma al

⁴⁰⁶ P.C. Hodgson, *Alienation and Reconciliation in Hegelian and Post-Hegelian Perspective*, trad. mia, op. cit., p.15.

⁴⁰⁷ Accanto a questa chiarissima classificazione, che associa la destra al lato ideale del pensiero e la sinistra a quello reale dell'essere, avevamo evidenziato anche la presenza di una divergenza rovesciata, in cui sono i giovani hegeliani a sbilanciarsi a favore del concetto e dell'idea, come quando insistono sul concetto *Gattung* in ambito cristologico ed escatologico, e i vecchi, invece, a far valere la finitezza del soggetto singolo e della storia.

⁴⁰⁸ Sempre Hodgson inserisce proprio Fackenheim tra i pensatori contemporanei della soluzione mediana, insieme a Royce, Hirsch, Crites, Lauer, Yerkes e Marsch.

prezzo della perdita di qualsiasi mondo reale al di fuori di esso, e salvare il mondo contingente dell'esperienza umana al prezzo della riduzione del pensiero filosofico stesso alla finitezza. Tuttavia, la pretesa centrale del pensiero hegeliano è quella di ripudiare la necessità di scegliere tra queste alternative di destra e di sinistra; di unire un'apertura pluralistica così ospitale alle varietà dell'esperienza contingente come qualsiasi empirismo con una completezza monistica più radicale nelle sue pretese di completezza di qualsiasi altro razionalismo speculativo. Il pensiero di Hegel si colloca nel mezzo tra questi estremi, e il modo in cui riesce a collocarsi è il suo segreto più intimo⁴⁰⁹.

Fackenheim sostiene la pretesa di superare il dualismo Göschel-Strauss facendo anche riferimento alla trinità: bisogna evitare tanto la fuga nella trascendenza logica della trinità immanente della destra quanto la totale finitizzazione della trinità economica della sinistra. Detto altrimenti, e qui Fackenheim riprende il famoso bivio di Hyppolite, Hegel non avrebbe auspicato né un misticismo che dissolve l'umano nel divino né un umanismo che dissolve il divino nell'umano. I due piani dovrebbero, invece, conciliarsi in una relazione di "amore" esistente tanto per la fede quanto per la filosofia, la quale, dunque, non deve elaborare una nuova religione ma ricomprendere quella vecchia. Il pensiero, in sostanza, dovrebbe salvare il contenuto della fede dai suoi limiti rappresentativi e conservarne allo stesso tempo la forma, quella stessa rappresentazione senza la quale esso diverrebbe un "fantasma"⁴¹⁰.

In un certo senso, anche le conclusioni che abbiamo tratto nella sezione su Hegel miravano a questa compresenza. Abbiamo mostrato, infatti, come nella filosofia della religione hegeliana, seppur in maniera talvolta ambigua, si possano individuare entrambe le operazioni messe in atto da Göschel e Strauss separatamente. Mettendo in luce i pregi e i difetti di tali operazioni, questi ultimi aiutano, dunque, a specificare i poli dell'ambiguità hegeliana e di conseguenza a comprendere meglio la conciliazione che abbiamo rintracciato, sottointesa, nel pensiero di Hegel.

La progressione da rappresentazione a concetto è di certo gerarchica: la forma rappresentativa è limitata e fuorviante e per questo deve essere criticata dalla filosofia, che traduce in concetti il contenuto alterato dalla rappresentazione. A questo movimento di superamento abbiamo, infatti, accostato la differenza di contenuto che la sinistra

⁴⁰⁹ E. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, trad. mia, op. cit., pp.76-77.

⁴¹⁰ *Ivi*, pp.206-207.

hegeliana, a cominciare dal “secondo Strauss”, fa valere contro la tesi classica dell’identità contenutistica tra religione e filosofia. Allo stesso tempo, tuttavia, abbiamo mostrato come Hegel contempra anche un movimento ricorsivo che dal concetto conduce nuovamente alla rappresentazione, elevandola ad esempio concreto della verità come dimostrato nella posizione di Göschel, in questo più “dialettica” di quella straussiana.

Quest’ultima operazione, che implica dunque l’identità di contenuto inizialmente smentita, è tuttavia sempre opera, come abbiamo più volte sottolineato, della filosofia e del pensiero concettuale. La religione viene di fatto considerata identica nei suoi significati alla verità della scienza solo se razionalizzata. Bisogna perciò comprendere come vengano “salvati” quel contenuto e quella forma della fede che Fackenheim considerava conciliati con il pensiero: la difficoltà dell’ermeneutica della religione di Hegel consiste proprio nel determinare se essa sia una ricomprensione della “vecchia religione” oppure una sua risignificazione talmente pervasiva da cancellarne i tratti più propriamente cristiani, per offrire un nuovo tipo di Cristianesimo o un nuovo tipo di religione, e cioè una religione della ragione.

La nostra ricerca si è spinta in quest’ultima direzione. Per questo il tentativo di Göschel di mantenere il “vecchio Cristianesimo” risultava infine fallimentare e non hegeliano e per questo la critica straussiana appariva invece inizialmente condivisibile. Una divaricazione tra religione cristiana e filosofia speculativa, come quella di Strauss, sembra inevitabile se consideriamo che il Cristianesimo razionale di Hegel, quello che condivide il contenuto con il sapere filosofico, è diverso da quello della dogmatica originale⁴¹¹.

⁴¹¹ Achella, dopo aver sottolineato come il momento della comunità sia già in un certo senso filosofico, suggerisce come la religione cristiana, in cui il culto comunitario raggiunge la sua maturazione completa, potrebbe essere considerata non più come religione, ma già come filosofia. Citando Garaventa, poi, Achella porta l’attenzione sull’atteggiamento fortemente ambiguo che la filosofia hegeliana riserva al Cristianesimo: “Come però giustamente nota Garaventa, questa posizione, a prescindere dalle sue dichiarazioni d’intenti per cui il contenuto della sua filosofia sarebbe lo stesso della dottrina, rende Hegel difficilmente inquadrabile nella tradizione del pensiero cristiano, in senso confessionale. Anche la religione cristiana, infatti, supera la scissione tra mondano e divino in modo inappropriato, opponendo la rivelazione alla conoscenza. Il percorso della filosofia conduce invece a un’idea di Dio che non deve servirsi necessariamente di una rivelazione, ma che può prendere le mosse liberamente dalla ragione. [...] Questo appello alla ragione, a partire dalla quale si arriva a cogliere lo stesso contenuto di una rivelazione positiva, se da un lato rafforza l’evidenza dei contenuti del cristianesimo, ponendoli non solo al di sopra delle altre religioni, ma addirittura sullo stesso piano della ragione, dall’altro recide la necessità della religione stessa, sancendone la fine molto più di quanto non avessero pensato di fare

Eppure, Strauss non aveva considerato, in questo superamento critico della religione nella filosofia, il potere simbolico della rappresentazione, e cioè l'importanza della mediazione che la religione e l'arte offrono al sapere astratto con la loro concretezza sensibile e sentimentale. Per Hegel, infatti, la religione, razionalizzata e "nuova", dovrebbe sussistere ed è in questo senso che essa potrebbe trovare conciliazione con la filosofia.

Tali risultati sono stati via via delineati attraverso le risposte che, grazie all'analisi degli sviluppi dello hegelismo in Göschel e Strauss, abbiamo fornito alle due domande protagoniste di questa tesi riguardo ai rapporti tra Hegel e la religione. Riprendendo la stessa formulazione che abbiamo osservato nell'ultima opera di Strauss, sebbene con intenzioni e in un contesto diversi, possiamo dunque ripercorrere qui le conclusioni definitive:

1) Siamo ancora cristiani? L'analisi condotta ci porta ad affermare che il Cristianesimo non è conciliabile con la ragione speculativa di Hegel. Tale risultato è illuminato dallo studio delle differenze tra l'interpretazione di Göschel e quella del maestro, così come della vicinanza tra quest'ultimo e Strauss: proprio perché Göschel, rimanendo legato al Cristianesimo tradizionale delle scritture, sviluppa un'ermeneutica che cozza con la critica alle rappresentazioni di Hegel e Strauss, possiamo rispondere che quel Cristianesimo tradizionale è diverso dalla religione che emerge dalla suddetta critica. A dispetto del suo attacco a pietisti e soprannaturalisti, Göschel tratta, infatti, la religione cristiana in una maniera simile: egli è fedele a quell'ortodossia che Hegel, distanziandosi dal livellamento dell'*Akkomodationstheorie* göscheliana, aveva criticato e abbandonato.

2) Abbiamo ancora una religione? Nonostante esista la possibilità che l'ermeneutica concettuale di Hegel, peccando di eccessivo riduzionismo, non sia adatta ad un dialogo con il religioso quanto potrebbe esserlo un altro modello filosofico, potremmo rispondere a questa domanda facendo appello all'importanza della mediazione simbolica compresa da Göschel, che Strauss e la sinistra hegeliana hanno invece ignorato, ed ipotizzando, dunque, che nel modello hegeliano una religione dopo la critica della filosofia troverebbe il suo spazio⁴¹². Göschel mette in risalto, ovvero, alcuni aspetti positivi del recupero della

gli atei o gli illuministi". S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, op. cit., pp.393-394.

⁴¹² Molto è stato detto su questo tema della rivalorizzazione della religione dopo la critica hegeliana, nel tentativo appunto di comprendere qualora la religione, nel mondo contemporaneo, sia definitivamente giunta al tramonto o se essa possieda ancora degli elementi necessari all'esperienza umana. *La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*,

religione nell'*Aufhebung* hegeliana, laddove la negligenza di Strauss, come abbiamo visto, porta a riduzionismi che abbiamo giudicato nocivi, spingendoci anche in questo caso ad optare per un tentativo di ricomprensione dell'universo religioso che eviti tali riduzionismi.

A proposito del punto 2, concludiamo con qualche spunto di riflessione sulla possibilità di una religione post-critica che mantenga il tratto fondamentale sottolineato da questa tesi nell'analisi del recupero hegeliano della rappresentazione: in quest'ottica la religione, così come l'arte⁴¹³, dovrebbe costituire il luogo in cui gli individui sono liberi di esprimere in immagini, simboli, ma anche pratiche comunitarie e intersoggettive, una verità che Hegel considerava assoluta e che oggi definiremmo forse "semplicemente" umana.

Ricomprensione la religione o l'arte in questo senso significherebbe, dunque, modificarle attraverso quel processo di rielaborazione che la filosofia di Hegel senza dubbio fornisce, ma allo stesso tempo conservarle come sfere dell'esperienza umana concreta che il solo concetto non potrebbe soddisfare. Queste sfere includerebbero aspetti "teoretici" e "pratici": il lato più propriamente "sentimentale" dell'uomo, il suo rapporto con orizzonti di trascendenza che mitigano il materialismo dell'esistenza quotidiana, ma soprattutto il senso di comunità che permette di "sentire" ed esperire il riconoscimento tra esseri umani. La comunità spirituale di Hegel costituiva, infatti, proprio quel collante tra sensi e ragione che rende libera e concreta la vita degli individui.

Proprio in quest'ultimo rispetto, in tempi più contemporanei, è stato ipotizzato che la religione potesse costituire uno spazio, anche più efficace del pensiero e della scienza, in cui tematizzare il concetto di cura individuale, fondamentale nelle società odierne, rispettando allo stesso tempo l'interdipendenza e i principi di solidarietà umani (la cura collettiva), che spesso vengono invece in esse a mancare. Ispirandosi sempre al concetto di traduzione, Habermas ritiene, per esempio, che la religione, una volta appunto tradotta,

a cura di W. Kaltenbacher, H. Nagl-Docekal e C. Melica, Napoli: La scuola di Pitagora, 2017; *Viele Religionen – Eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, op. cit.

⁴¹³ Che l'arte possa essere considerata la principale forma espressiva e conoscitiva da accompagnare alla filosofia e alla scienza è un'idea che attraversa la storia del pensiero da Schelling ad Adorno e Heidegger, portando con sé l'ipotesi quanto mai attuale che in questa funzione essa possa addirittura sostituire la religione. A. Bowie, *Aesthetics and subjectivity*, Manchester: Manchester University Press, 2003, p.138.

possa offrire simboli e pratiche in cui sfuggire a quello che potremmo definire materialismo individualista delle società neoliberali. Egli sostiene, infatti, che negli insegnamenti religiosi siano incapsulate delle verità umane essenziali, quali i bisogni che riguardano la comunità e i rapporti tra gli individui, e che il discorso pubblico e secolare moderno potrebbe beneficiare di tali insegnamenti per combattere quell'atomismo sociale che anche Hegel aveva denunciato⁴¹⁴.

Herta Nagl-Docekal, parlando delle trasformazioni della religione in Kant e Hegel, suggerisce appunto come l'approccio religioso alle questioni esistenziali possa informare la società moderna sui concetti di cura, perdono e supporto reciproco. Affinché ciò avvenga, Nagl-Docekal sostiene che ci sia bisogno di un processo di traduzione e rielaborazione che anche in questo caso potremmo porre in continuità con il metodo hegeliano da noi descritto:

Piuttosto che l'assimilazione, l'obiettivo di una rilettura "ragionata" dei testi canonici è quello di avviare un complesso processo reciproco che finisca per esporre il potenziale critico della religione. Questo processo può essere delineato nel modo seguente: di fronte alle condizioni contemporanee, i credenti - come qualsiasi altro membro della loro società - devono considerare, in modo attento e imparziale, i principi che forniscono le linee guida di un ordine sociale moderno, come il principio dell'uguale rispetto per la dignità degli esseri umani. Nel corso di tali riflessioni, essi individueranno i modi in cui questi principi concordano con le norme sociali fondamentali implicite nei loro insegnamenti religiosi. Lungi dall'essere una sovrapposizione casuale, questa compatibilità si fonda su una preoccupazione condivisa dalla religione e dalla filosofia "post-metafisica": la ricerca di una comprensione adeguata di ciò che significa essere umani⁴¹⁵.

Il ritorno dal concetto alla rappresentazione si esprime qui nel rilevamento, all'interno degli insegnamenti religiosi, di principi più o meno razionali che coincidono con i valori

⁴¹⁴ J. Habermas, *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*, in *Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World*, ed. by H. De Vries and L. E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, pp.251-260. Potremmo, dunque, sostenere che gli atteggiamenti di cura che caratterizzano molte etiche contemporanee, improntate a un'intersoggettività empatica invece che a un individualismo razionalista, possano dialogare o addirittura trarre giovamento da un confronto con il religioso.

⁴¹⁵ H. Nagl-Docekal, *Religion in the context of modernity: John Rawls and Jürgen Habermas*, in *La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, trad. mia, op. cit., p.54.

secolari del mondo moderno. In altre parole si potrebbe affermare, con la nostra interpretazione di Hegel, che nella religione esistono *Beispiele* concreti, simbolici e pratici, di concetti che la ragione moderna giudica necessari, condivisibili, talvolta “logico-speculativi”. Per Nagl-Docekal e a suo modo anche per Habermas, inoltre, la religione rimane non solo un luogo di espressione e di comprensione dell’umano, ma, se “ragionata” come nei sistemi di Kant o Hegel, acquisisce anche “potenziale critico”, poiché fa valere quelle esperienze e quei concetti che la ragione secolare formula razionalmente, ma potrebbe anche “dimenticare” o “esaurire”.

Göschel e Strauss contribuiscono, nelle misure che abbiamo indagato, a garantire questo doppio processo di traduzione e ricomprensione, la cui tematizzazione nella filosofia e nella società contemporanee è stata qui semplicemente introdotta per essere rimandata ad ulteriori studi. La riflessione degli allievi di Hegel può essere perciò considerata uno strumento d’indagine utile e interessante per scoprire strade più o meno percorribili anche oggi, negli ambiti post-metafisici, politici e antropologici che la filosofia continua e deve continuare ad interrogare.

Bibliografia

ACHELLA, S. *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli: La città del sole, 2010.

ALTHAUS, H. *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München: Carl Hanser Verlag, 1992.

BACKHAUS, R. *Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann*, Hamburg-Bergsted: Reich, 1956.

BARNABA, M. *Essence and Representation as Moments of Mediation in the Hegelian System: a Comparison between the Logic and the Psychology of the Subjective Spirit*, in «Revista Eletronica de Estudos Hegelianos», 31.8, 2021, pp.26-44.

BARNABA, M. *L'albero della conoscenza: la dialettica del mito eterno dell'uomo secondo Hegel*, in «Problemata», 11, 2020, pp.193-213.

BARNIKOL, E. *Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg», 10, 1961, pp.281-328.

BARTH, K. *David Friedrich Strauss als Theologe*, Zürich: Zollikon, 1948.

BAUER, B. *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum*, a cura di E. De Conciliis, Napoli: Edizioni Immanenza, 2014.

BAUR, F.C. *Die christliche Gnosis: oder, die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges, 1967.

BENJAMIN, W. *Il compito del traduttore*, a cura di A. Sciacchitano, in «Aut-aut», 334, 2007, pp.7-20.

BENJAMIN, W. *Uomini Tedeschi*, a cura di C. Bovero e E. Castellani, Milano: Adelphi, 1979.

BIASUTTI, F. *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel*, Trento: Verifiche, 1979.

BIASUTTI, F. *La religione*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1997, pp.237-280.

BLACK, E. *Religion and Philosophy In Hegel's Philosophy of Religion*, in «The Monist», 60, 1966, pp.198-212.

BONACINA, G. *La scuola hegeliana e gli "Annali per la critica scientifica" (1827-1831)*, Napoli: Guerini, 1997.

BOWIE, A. *Aesthetics and subjectivity*, Manchester: Manchester University Press, 2003.

BREUSS, J. *Das "Leben Jesu" von David Friedrich Strauss und die Hegelsche Philosophie*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 19, 1972, pp.389-409.

Briefe von und an Hegel, a cura di K. Hegel, Leipzig: Duncker & Humblot, 1887.

BRUAIRE, C. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris: Editions du Seuil, 1964.

BUBNER, R. *La philosophie hegelienne est-elle un théologie sécularisée?*, in «Archivio di filosofia», 22, 1976, pp.277-285.

BULTMANN, R. *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München: Lempp, 1941.

CANTILLO, C. *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel*, Napoli: Loffredo, 2007.

CARAMELLI, E. *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova: il melangolo, 2016.

CHAPIN MASSEY, M. D.F. *Strauss and His Hegelian Critics*, in «Journal of Religion», 57, 1977, pp.341-362.

CHIEREGHIN, F. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Roma: Carocci, 1994.

CLARK, M. *Logic and System*, Dordrecht: Springer, 1971.

CLARK, M. *Meaning and Language in Hegel's Philosophy*, in «Revue Philosophique de Louvain», 58, 1960, pp.557-578.

CODA, P. *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Roma: Città Nuova, 2007.

CORNEHL, P. *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

COURTH, F. *Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

D'ANGELO, P. *Simbolo e arte in Hegel*, Palermo: il Glifo, 2014.

D'HONDT, J. *Hegel*, a cura di K. Licchiello, Pavia: Xenia, 1999.

DE WETTE, L.M.W. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, Berlin: Reimer, 1869.

DESMOND, W. *Hegel and the Problem of Religious Representation*, in «Philosophical Studies», 30, 1984, pp.9-22.

DEVRIES, W. A. *Hegel's theory of mental activity*, London: Cornell University Press, 1988.

DUPRÉ, L. *Religion as Representation*, in *The Legacy of Hegel: Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, ed. by J.J. O'Malley, K.W. Algozin, H.P. Kainz and L.C. Rice, Dordrecht: Springer, 1973, pp.137-143.

ECK, S. *David Friedrich Strauss*, Stuttgart: Cotta, 1899.

ENGELS, F., MARX, K. *La sacra famiglia ovvero critica della critica. Contro Bruno Bauer e soci*, Roma: Editori Riuniti, 1972.

ERDMANN, J. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol.2, Berlin: Hertz, 1866.

FABRIS, A. *Filosofia delle religioni*, Roma: Carocci, 2012.

FACKENHEIM, E. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Chicago: University Press, 1967.

FERRINI, C. *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Reggio Calabria: La Città del Sole, 2003.

FEUERBACH, L. *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Milano: Feltrinelli, 2013.

FEUERBACH, L. *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, in *Opere*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1965.

FIGAL, G. *Die doppelte Haushaltung: Religionsphilosophie im Anschluß an Hegel*, in «Hegel-Studien», 24, 1989, pp.107-123.

FULDA, H.F. *Anthropologie und Psychologie in Hegels "Philosophie des subjektiven Geistes"*, in *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, hrsg. O.R. Scholz und R. Schumacher, Paderborn: Mentis, 2001, pp.101-125.

GADAMER, H.G. *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Aesthetik*, in «Hegel-Studien», 27, 1986, p.216.

GARELLI, G. *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna: Pendragon, 2015.

GEYMONAT, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L'Ottocento*, vol.2, Milano: Garzanti, 1972.

GOOCH, T. *Critique of Religion: Strauss, Feuerbach, Marx*, in *A Companion to Nineteenth-Century Philosophy*, ed. by J. Shand, trad. mia, Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, pp.212-235.

HABERMAS, J. *On the Relations between the Secular Liberal State and Religion*, in *Political Theologies: Public Religions in a Postsecular World*, ed. by H. De Vries and L. E. Sullivan, New York: Fordham University Press, 2006, pp.251-260.

HALDAR, H. *Space and Time in Hegel's Philosophy*, in «The Monist», 42, 1932, pp.520-532.

HARRÄUS, K. *David Friedrich Strauss, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig: Seemann, 1901.

HARRIS, H. *David Friedrich Strauss and his theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

HARRIS, H.S. *David Friedrich Strauss and his Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

HARTLICH, C., SACKS, W. *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen: Mohr, 1952.

HARVEY, A. D. F. *Strauss' "Life of Jesus" Revisited*, in «Church History», 30, 1961, pp.191-211.

HAUBOLD, A. *Karl Friedrich Göschel (1784 – 1861)*, Bielefeld: Luther-Verlag, 1989.

HAUSRATH, A. *David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit*, Heidelberg: Bassermann, 1876-1878.

HAYM, R. *Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Berlin: Rudolph Gärtner, 1857.

HINRICHS, H.F.W. *Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg: Karl Gross, 1822.

HIRSCH, E. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, vol.5, München: Bertelsmann, 1949.

HODGSON, P.C. *Alienation and Reconciliation in Hegelian and Post-Hegelian Perspective*, in «Modern Theology», 2.1, 1985, pp.42-63.

HOFFMEISTER, J. Hegel und Creuzer, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 8, 1930, pp.260-282.

HÖSLE, V. *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, Napoli: La scuola di Pitagora, 2006.

HYPPOLITE, J. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, Firenze: La nuova Italia, 1972.

HYPOLITE, J. *Logic and Existence*, ed. by L. Lawlor and A. Sen, New York: State University of New York Press, 1997.

JAESCHKE, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1986.

JAESCHKE, W. *Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums*, in «Philosophische Jahrbuch», 95, 1988, pp.278-293.

JAESCHKE, W. *Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel*, in «Journal of the American Academy of Religion», 48, 1980, pp.345-364.

JAESCHKE, W. *Urmenschheit und Monarchie: Eine politische Christologie der Hegelschen Rechten*, in «Hegel-Studien», 14, 1979, pp.73-107.

JAMES, D. *The Absolute Paradox: Kierkegaard's Argument against Hegel's Account of the Relation of Faith to Philosophy*, in «Kierkegaardiana», 24, 2007, pp.102-120.

JAMES, D. *The Transition from Art to Religion in Hegel's Theory of Absolute Spirit*, in «Dialogue», 46, 2007, pp.265-286.

JONKERS, P. *Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen*, in *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von W. Jaeschke und B. Sandkaulen, Hamburg: Meiner, 2004, pp.359-375.

KÜNG, H. *Incarnation of God: an introduction to Hegel's theological thought as prolegomena to a future*, ed. by J.R. Stephenson, London: Bloomsbury, 1987.

LAUER, Q. *Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy*, in *Hegel and the philosophy of religion*, ed. by B. Labuschagne and T. Slootweg, Leida: Brill, 1970, pp.261-295.

LÊ, D. *The End of Art and the Non-End of Religion: Hegel on Aesthetics and Religion*, in «Journal for the History of Modern Theology», 26.2, 2019, pp.1-25.

LÖWITH, K. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, a cura di G. Colli, Torino: Einaudi, 1949.

LÖWITH, K. *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Bari-Roma: Laterza, 1976.

MACKINTOSH, R. *Hegel and Hegelianism*, Edinburgh: T&T Clark, 1903.

MAGNUS, K.D. *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, New York: Suny Press, 2001.

MANCUSO, V. *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "principe di questo mondo"*, Casale Monferrato: Piemme, 1996.

MARIANO, R. *Strauss e Vera*, Roma: Civelli, 1874.

MCTAGGART, J. *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1901.

MELICA, C. "Man is in God". *Was Hegel really an Atheist?*, in «Hegel-Jahrbuch», 1, 2015, pp.85-88.

MELICA, C. *La comunità dello Spirito in Hegel*, Trento: Verifiche, 2007.

MICHELET, K.L. *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie*, Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1878.

MICHELET, K.L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol.2, Berlin: Duncker und Humblot, 1838.

MOOREN, N. *Hegel und die Religion: eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

MÜLLER, G. *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß*, Zürich: EVZ-Verlag, 1968.

Mythologie der Vernunft: Hegels "Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus", hrsg. von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1984.

NAGL-DOCEKAL, H. *Religion in the context of modernity: John Rawls and Jürgen Habermas*, in *La religione dopo la critica alla religione. Un dibattito filosofico*, a cura di W. Kaltenbacher, H. Nagl-Docekal e C. Melica, Napoli: La scuola di Pitagora, 2017.

New perspectives on Hegel's philosophy of religion, ed. by D. Kolb, Albany: State University of New York Press, 1992.

NOONAN, J. *Hegel and Strauss. The Dialectic and the Gospels*, in «The Catholic Biblical Quarterly», 18, 1950, pp.136-152.

NUZZO, A. *"Begriff" und "Vorstellung" zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel*, in «Hegel-Studien», 25, 1990, pp.41-63.

PÖGGELER, O. *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in «Hegel-Studien», 4, 1969, pp.17-32.

RAMBALDI, E. *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze: La Nuova Italia, 1966.

REGINA, U. *La vita di Gesù e la filosofia moderna*, Brescia: Morcelliana, 1979.

RICOEUR, P. *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*, in *Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie/théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983)*, éd. par H. Ackermans, Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1985, pp.185-206.

RINGLEBEN, J. *Die Dialektik von Freiheit und Sünde: Hegels Interpretation von Genesis 3*, in *Biblical Interpretation: history, context, and reality*, ed. by C. Helmer, Leida: Brill, 2005, pp.133-139.

ROSENKRANZ, K. *Neue Studien*, vol.2, Leipzig: Heimanns Verlag, 1875.

SAMONÀ, L. *Dalla rappresentazione al concetto. Religione e filosofia nelle Lezioni berlinesi di Hegel*, in «Teoria», 7, 1987, pp.51-83.

SANDBERGER, J.F. *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.

SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, a cura di F. Coppelotti, Brescia: Paideia, 1986.

SLENCZKA, R. *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

STEPELEVICH, L.S. *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

STEUSSLOFF, H. *Die Religionskritik von David Friedrich Strauss*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 10, 1962, pp.744-754.

THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter, 1970.

TRILLHAAS, W. *Felix culpa. Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel*, in *Probleme biblischer Theologie*, hrsg. von H. Walter, München: Chr. Kaiser, 1971, pp.589-602.

VALENZA, P. *La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel*, in «Archivio di filosofia», 85, 2017, pp.63-77.

VALENZA, P. *Religion und Bedeutung: Umfang und Grenzen der anhaltenden Geltung religiöser Vorstellungen*, in *Viele Religionen - Eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, hrsg. von H. Nagl-Docekal L. Nagl, W. Kaltenbacher, Wien: Böhlau, 2008, pp.51-62.

WACH, H.J. *Das Verstehen. Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, vol.2, Tübingen: Georg Olms Verlag, 1929.

WAGNER, F. *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, in «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie», 18, 1976, pp.44-73.

WAGNER, F. *Religion zwischen Rechtfertigung und Aufhebung. Zum systematischen Ort von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. von D. Henrich und R.P. Horstmann., Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp.127-150.

WANDT, A. *David Friedrich Strauss' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus*, Münster: Regensberg, 1902.

WOLF, J.C. *Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 58.2, 2011, pp.453-470.

ZELLER, E. *David Friedrich Strauß in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn: Strauß Verlag, 1874.

ZIEGLER, T. *David Friedrich Strauss*, Strassburg: Trübner, 1908.