

Il discepolo di seconda mano
Saggi su Søren Kierkegaard

a cura di
Roberto Garaventa
Diego Giordano



HEGEL E KIERKEGAARD SU FEDE E SAPERE*

La notorietà di Hegel è legata in particolare all'affermazione secondo cui religione e filosofia condividono, in un certo senso, il medesimo contenuto. Infatti, proprio all'inizio dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, egli scrive che la filosofia «ha innanzitutto in comune con la religione i suoi oggetti. Entrambe hanno come oggetto la verità, e nel senso più alto – nel senso che Dio è la verità ed egli soltanto è la verità. Tanto la filosofia quanto la religione trattano poi anche il finito, la natura e lo spirito umano, la loro relazione reciproca e la relazione a Dio come loro verità».¹ All'inizio delle sue *Lezioni di filosofia della religione*, egli esprime questo assunto in maniera ancor più radicale parlando della filosofia e della religione come un'unità:

Così religione e filosofia coincidono; la filosofia è, di fatto, essa stessa servizio divino, è religione, in quanto, occupandosi di Dio, è la stessa rinuncia ai capricci e alle opinioni soggettive. La filosofia

Il presente articolo («Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge») è recentemente apparso nel volume intitolato *A Companion to Hegel*, cur. Stephen Houlgate e Michael Baur, Wiley-Blackwell, Chichester 2011, pp. 501-518. Di tutti i riferimenti dati nel testo si rimanda nelle note a piè di pagina alle edizioni in lingua italiana. Il lavoro di cura e traduzione del testo è stato condotto da Diego Giordano e Alessandra Granito.

¹ G.W.F. HEGEL, *La scienza della logica*, cur. V. Verra, Utet, Torino 1981 (2010), §1, p. 123 [*Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in 20 volumi, cur. H. Glockner, F. Frommann Verlag, Stuttgart 1928-1941 (=Jub.), vol. 8, p. 41]. Cfr. *La Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di A. Novelli (ed. cur. Johannes Schulze), F. Rossi-Romano, Napoli 1863, p. 453 [Jub., vol. 2, p. 602]: «[lo Spirito] stesso in generale e i momenti che si distinguono in lui cadono nel concetto e nella forma di obbiettività. Il contenuto del concetto è lo spirito assoluto». Cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, §270 [Jub., vol. 7, p. 349]: «Il contenuto della religione è la verità assoluta. Perciò contiene il più alto grado di sentimento». Cfr. *La scienza della logica*, cit., §45 (aggiunta), p. 202 [Jub., vol. 8, pp. 135-136]: «l'idealismo assoluto, per quanto vada oltre la coscienza comune realistica, di fatto non va per nulla considerato come proprio esclusivamente della filosofia, ma costituisce piuttosto il fondamento di ogni coscienza religiosa, in quanto anche questa considera il complesso di tutto ciò che esiste, in generale, il mondo dato, come creato e governato da Dio». Si veda anche *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 462 [Jub., vol. 2, p. 614]: «Quindi il contenuto della religione pronuncia nel tempo prima della scienza ciò che lo spirito è; non pertanto la scienza sola è il vero sapersi».

è quindi identica con la religione, ma la differenza sta nel fatto che lo è in un modo suo proprio, distinto dal modo che si è soliti in quanto tale chiamare religione.²

Hegel sostanzialmente ritiene che la religione sia una forma di conoscenza e, sotto questo aspetto, essa è contigua alla filosofia. In maniera analoga, egli è costantemente critico nei confronti di tutti i tentativi di separare la religione dalla filosofia e di isolarla in una sfera a sé.

Al contrario, Kierkegaard, che si dedica a una serie di presupposti completamente differenti, compie grandi sforzi per separare la religione o, più specificamente, il cristianesimo, da ogni forma di sapere. Una delle principali obiezioni che Kierkegaard rivolge alla filosofia hegeliana è che essa fraintende la natura della religione riducendola a varie forme di erudizione e sapere. Attraverso i suoi autori pseudonimi, Kierkegaard insiste tenacemente nel ritenere che la fede sia sostanzialmente diversa dal sapere, come il cristianesimo dalla filosofia speculativa. Già nel 1835, le famose parole tratte dal suo *Diario* giovanile (quello con sigla AA) suonano come una sorta di grido di battaglia che anticipa molto della polemica successiva: «la filosofia e il Cristianesimo non si lasciano mai conciliare».³ Secondo lui, tutti i tentativi promossi per una tale fusione comportano una pericolosa distorsione del cristianesimo e del suo messaggio così infinitamente importante. Di tutti gli aspetti ben noti della critica kierkegaardiana a Hegel o all'hegelismo, questo è indubbiamente uno dei più centrali e significativi: esso costituisce di per sé una buona parte della filoso-

² G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., tr. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003 (2008) vol. 1, p. 120 (nota 2, secondo il *Convolut* dell'introduzione al corso di lezioni del 1824) [*Jub.*, vol. 15, p. 37]. Si veda anche *La filosofia dello spirito*, tr. it. di A. Novelli, E. Rossi-Romano, Napoli 1863, pp. 384-397 [*Jub.*, vol. 10, pp. 458-474].

³ S. KIERKEGAARD, *Diario*, cur. C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980ss., vol. 2, p. 48 [*Søren Kierkegaards Skrifter*, voll. 1-28, K1-K28, cur. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup e Alastair McKinnon, Gad Publishers, Copenhagen 1997ss (=SKS), 17, 30, AA:13]. Cfr. anche *Diario*, cit., vol. 2, p. 52 [SKS 17, 34, AA:17] e pp. 52-54 [SKS 17, 34-36, AA:18]; H. DEUSER, "Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen"—Kierkegaards theologische Ambivalenzen im *Journal AA/BB* (1835-37)", *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, pp. 1-19; A. KRICHBAUM, *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*, Walter de Gruyter, Berlin e New York 2008, pp. 46-52.

fia della religione di Kierkegaard e, in un certo senso, lambisce un numero di questioni correlate che per lui sono fondamentali come, per esempio, l'Incarnazione, la Rivelazione e la comunicazione.

Le posizioni dei due pensatori poggiano su una serie di intuizioni fondamentali, tra loro abbastanza differenti, sulla natura della religione. Nel presente saggio intendo analizzare tale questione da entrambe le prospettive. Come intende Hegel la relazione tra fede e sapere? Perché sostiene la loro complementarità? E, dall'altro lato, perché Kierkegaard insiste tanto nel mantenere le due sfere assolutamente separate e distinte? Il mio obiettivo è mettere in dialogo i due filosofi facendo emergere soprattutto le premesse fondamentali e i presupposti che sono al fondo delle loro rispettive posizioni. In primo luogo analizzerò la filosofia della religione di Hegel con uno sguardo rivolto verso tale questione. Successivamente spiegherò la critica a questa e ad altre prospettive simili come si trovano nelle opere pseudonime di Kierkegaard. Infine proverò a far rispondere l'uno alle critiche dell'altro in riferimento alle principali questioni affrontate.

1. La concezione hegeliana della fede

A. Il concetto di fede e la sua relazione con il sapere

Hegel affronta la questione del rapporto tra fede e sapere, concepito in termini speculativi, in un numero di passi sparsi all'interno del suo *corpus*: "Lo spirito del cristianesimo e il suo destino" tratto dagli *Scritti teologici giovanili*;⁴ il saggio "Fede e sapere";⁵ il capitolo sulla religione contenuto nella *Fenomenologia dello Spirito*;⁶ la sezione sulla religione contenuta nell'*Enciclopedia delle*

⁴ G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, 2 voll., tr. it. E. Mirri, Guida, Napoli 1989 [*Theologische Jugendschriften*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1907].

⁵ G.W.F. HEGEL, "Fede e Sapere", *Primi scritti critici*, tr. it. R. Bodei, Mursia, Milano 1971 ["Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", *Kritisches Journal der Philosophie*, vol. 2, n. 1, 1802, pp. 1-188]. (Ristampato in *Vermischte Schriften*, voll. 1-2, cur. F. Förster e L. Boumann, voll. 16-17 (1834-1835) in *Hegels Werke*, vol. 16, pp. 3-157 [*Jub.*, vol. 1, pp. 277-433].

⁶ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 387-452 [*System der Wissenschaft Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807].

scienze filosofiche;⁷ la prefazione a *La religione nei suoi rapporti interni con la scienza*⁸ di Hermann Friedrich Wilhelm Hinrich (1794-1861); la recensione a *Aforismi sul non-sapere e sul sapere assoluto*⁹ di Karl Friedrich Göschel (1781-1861) e, ovviamente, le *Lezioni di filosofia della religione*.¹⁰ In questo contesto sarebbe impossibile fornire una panoramica esaustiva di tutti questi scritti; tenterò piuttosto di fare una considerazione generale della posizione di Hegel basandomi su riferimenti sparsi a questi testi.

Hegel riceve la sua educazione filosofica e teologica nel periodo in cui la filosofia kantiana era al centro del dibattito culturale dell'epoca. Kant aveva tentato di dimostrare i limiti della ragione attraverso un esame critico delle facoltà dell'intelletto umano. Egli aveva sostenuto che solo ciò che è dato nell'esperienza può costituire il possibile oggetto della conoscenza; tutto ciò che, invece, non è oggetto d'esperienza non può essere conosciuto e, pertanto, bisogna prescindere. Questo secondo tipo di conoscenza include Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà, che non possono essere dimostrati in quanto trascendono l'ambito dell'esperienza.¹¹ Il punto di questa critica della ragione era stato «eliminare *il sapere*, per far posto alla *fedè*».¹² Conoscendo i limiti della ragione umana, si potrebbe allora certamente identificare ciò che giace al di là del suo ambito con ciò che costituisce l'oggetto precipuo della fede.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cur. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1907 (31994), §§564-571, pp. 545-550 [Sub., vol. 10, pp. 453-458].

⁸ G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, tr. it. S. Sorrentino, Morano, Napoli 1975. [H.F.W. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822, pp. I-XXVIII].

⁹ G.W.F. HEGEL, "La recensione a Göschel", *Scritti berlinesi*, cur. Marcello Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 29-51 ["*Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenskenntniß. – Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friederich G.....l. – Berlin, bei E. Franklin. 1829*", *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, 1829, vol. I, (maggio-giugno) nos. 99-102, pp. 789-816; (giugno) nos. 105-106, pp. 833-835].

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., 3 voll. [Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I-II, cur. P. Marheineke, voll. 11-12 [1832], in *Hegel's Werke*].

¹¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cur. G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 32 ("Prefazione alla seconda edizione") [*Kritik der reinen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1781, 21787, B XXXIX.].

¹² *Ivi*, p. 33 [*Ivi*, B XXX].

Con tale approccio Kant aveva effettivamente creato un dualismo tra fenomeni e noumeni (o cose in sé): i primi erano enti considerati oggetti di esperienza possibile, e dunque conoscibili, mentre i secondi non erano oggetti dell'esperienza possibile ma soltanto del pensiero. Possiamo pensare le cose così come esse sono in se stesse – ossia a prescindere dalla nostra capacità di percepirle – ma non potremmo mai conoscerle in quanto tali. Se considerato all'interno di una tale distinzione, il divino cade chiaramente dalla parte del noumeno: tutti i tentativi di pervenire alla conoscenza di Dio sono destinati a fallire fintantoché essi invocano qualcosa che trascende l'esperienza e, perciò, ciò che è possibile conoscere.

Dato che Dio non è un oggetto d'esperienza, Kant aveva ritenuto che, da un punto di vista metafisico, Dio non è conoscibile. Tuttavia egli aveva almeno cercato di salvare la credenza in Dio mediante l'elaborazione dei cosiddetti postulati della ragion pura pratica.¹³ Ciò che era andato perduto nella filosofia teoretica era riguadagnato nella filosofia pratica: seppure non possiamo conoscere Dio con certezza, e sebbene non potremo mai dimostrarne metafisicamente l'esistenza, dobbiamo almeno presupporne l'esistenza per dare un senso al nostro universo morale. In altri termini, dobbiamo agire sul presupposto che c'è un Dio e che ne siamo liberi mediatori poiché senza tali assunti i nostri concetti di moralità, responsabilità, etc. sarebbero insignificanti.

Questa soluzione fu problematica per molti filosofi che, d'altro canto, simpatizzavano con il criticismo di Kant. A molti sembrò che Kant avesse decisamente dimostrato i limiti della ragione e la natura sterile della speculazione metafisica sul divino. Tuttavia, essi constatarono che il suo tentativo di salvare la situazione e sfuggire all'evidente conclusione agnostica mediante un postulato della ragion pratica si rivelò insoddisfacente in quanto riduceva semplicemente Dio a principio morale oppure, in un senso ben peggiore, a un presupposto. In altre parole, il Dio di Kant sembrava perdere le consuete caratteristiche attribuitegli dalla dogmatica per assumere, in maniera più o meno esclusiva, la funzione di garante dell'universo

¹³ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura e altri scritti morali*, cur. P. Chiodi, Utet, Torino 2006, Libro II, Cap. 2, §6, ("Sui postulati della ragion pura pratica in generale") [*Kritik der praktischen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1788, pp. 219ss.].

morale. Dio non era più l'amorevole divinità personale che sarebbe potuta essere l'oggetto del credente e della devozione, ma piuttosto un principio morale o epistemologico.

Hegel riteneva che Kant avesse avuto una profonda intuizione con la sua teoria della rappresentazione e con le strutture necessarie dell'intelletto umano; tuttavia, egli fu critico rispetto alla conclusione che Kant aveva proposto sulla religione. L'obiezione di Hegel riguardava la possibilità di avere conoscenza solo degli oggetti dell'esperienza possibile. Egli sosteneva che quegli oggetti che Kant aveva posto oltre l'esperienza possono in realtà essere conosciuti come oggetti della coscienza. Hegel afferma che abbiamo conoscenza del divino in virtù della *fede* stessa. Ogni paese e popolo ha le proprie credenze sul divino che possono essere analizzate e comprese. Secondo Hegel, il fine della filosofia della religione consiste nell'esplorare queste credenze e scoprirne le ragioni nascoste. Stabilito ciò, egli considera assurdo affermare che non possiamo conoscere il divino o che Dio dimori in una dimensione inaccessibile e al di là di noi; al contrario, l'intelletto umano collettivo è pieno di storie e di idee sul divino ed è compito del filosofo attribuire loro un senso e dischiudere la conoscenza del divino che esse contengono.

All'obiezione secondo la quale, al contrario, sarebbe compito del teologo dare un senso a queste idee, Hegel risponde sottolineando che, poiché la religione è una parte della cultura umana che si sviluppa nell'arco della storia, essa si sovrappone allo sviluppo dei diversi ambiti culturali quali la storia, la politica e la filosofia. Per questa ragione è richiesta una competenza che superi quella di un teologo o di uno specialista della religione, ovvero, quella di chi possa afferrare il più ampio movimento dello Spirito all'interno dell'intera sfera culturale per poi comprendere e includere il fenomeno religioso all'interno di essa.

L'intuizione iniziale di Hegel è la tesi idealistica per cui il pensiero è al centro dei molteplici ambiti delle attività umane. Gli esseri umani sono caratterizzati dallo "Spirito" che attraversa e permea ogni campo della loro vita: «L'uomo è uomo in virtù della coscienza – per il fatto che pensa e che è spirito; da ciò derivano poi le molteplici formazioni e configurazioni, le scienze, le arti, gli interessi della sua vita politica, i rapporti che si riferiscono alla sua libertà, alla sua

volontà».¹⁴ In questo senso per Hegel è facile rifiutare la concezione secondo cui nella religione sarebbero coinvolte soltanto alcune facoltà umane uniche o speciali come, per esempio, il sentimento o la conoscenza immediata, mentre nella filosofia sarebbe coinvolto soltanto il pensiero. Nell'*Enciclopedia* Hegel si riferisce al «pregiudizio della nostra epoca che separa in tal modo il *sentimento* dal *pensiero* da renderli tra loro opposti, perfino così ostili che il sentimento, specialmente il sentimento religioso verrebbe inquinato, stravolto, anzi addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità per la loro essenza non avrebbero nel pensiero la loro radice e il loro posto».¹⁵ Egli confuta questa prospettiva nel modo seguente:

Ma con una separazione di questo tipo si dimentica che l'uomo soltanto è capace di religione e che invece l'animale non ha affatto religione, proprio come non ha diritto e moralità... l'uomo soltanto ha religione, diritto e moralità, e, veramente, soltanto perché è un essere pensante, il *pensiero* in generale non è stato inoperante nella religione, nel diritto e nella moralità – non importa se come sentimento e fede o rappresentazione, – e vi sono *presenti* e *contenuti* la sua attività e i suoi prodotti.¹⁶

Questo richiama la critica di Hegel all'affermazione di Schleiermacher secondo cui la fede è essenzialmente un sentimento o, più precisamente, il sentimento della dipendenza assoluta da Dio. Hegel crede che nel sentimento ci sia un elemento *del pensiero* che dev'essere compreso e sviluppato filosoficamente; la fede, pertanto, non può essere soltanto una questione del sentimento. Hegel sostiene che il risultato della concezione di Schleiermacher è che «allora il cane sarebbe il miglior cristiano, poiché porta impressa in sé al massimo grado tale dipendenza e vive per antonomasia in quel sentimento».¹⁷ Il punto è ovviamente che quella religiosa è una dimensione che

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., vol. 1, p. 89 (secondo il corso del 1824) [*Jub.*, vol. 15, p. 19].

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *La scienza della logica*, cit., §2, p. 124 [*Jub.*, vol. 8, p. 42].

¹⁶ *Ibidem*, pp. 124-125 [*Jub.*, vol. 8, pp. 42s].

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel*, cur. J. Stewart, Northwestern University Press, Evanston 2002, pp. 347s. [*Jub.*, vol. 20, p. 19]. La traduzione italiana di questa espressione di Hegel è qui tratta da G. FILORAMO, D. MENOZZI, *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 27.

appartiene soltanto all'uomo; pertanto, la facoltà cognitiva che è in atto nella credenza religiosa deve essere una facoltà unica, propria, specifica dell'essere umano. Comprendere la fede come mero sentimento significa degradare e svalutare il significato autentico del concetto di fede.

Inoltre, Hegel sostiene che l'incomprensione deriva dal fatto che l'affermazione secondo cui la religione, il diritto e l'etica hanno a che fare sostanzialmente col pensiero, viene fraintesa con quella per cui in ambiti diversi è sempre in atto una riflessione cosciente. Invece la tesi di Hegel è che il *logos* necessario o la ragione è sempre presente e si sviluppa nei differenti contesti a prescindere da come i singoli individui che riflettono possono o non possono essere.

Nella religione la ragione non è, tuttavia, un principio astratto o formale; piuttosto, essa assume forme diverse in relazione ai diversi contenuti specifici nelle varie descrizioni del divino fornite dalle religioni del mondo. Pertanto, affinché il cristianesimo sia una religione determinata, deve avere un contenuto determinato. Se esso manca di questo contenuto, allora la presunta credenza nel cristianesimo si potrebbe effettivamente rivelare un credere in niente. Hegel lo spiega mentre critica quella che ritiene essere la concezione "filosofeggiante" sbagliata della propria epoca che associa a Jacobi e ad altri esponenti del romanticismo tedesco:

La fede cristiana include in sé un'autorità della Chiesa, mentre la fede di questo punto di vista filosofico è piuttosto fondata soltanto sull'autorità della propria rivelazione soggettiva. Inoltre quella fede cristiana è costituita da un contenuto oggettivo in sé ricco, è un sistema di dottrina e di conoscenza; invece il contenuto di questa fede è così indeterminato in sé da accogliere sì anche quel contenuto, ma da comprendere in sé altrettanto anche la fede che Dio è il Dalai-Lama, è un toro, una scimmia e così via, e da limitarsi per sé al *Dio in generale, all'ente supremo*.¹⁸

Con questi esempi è chiaro che il contenuto non è affatto una parte indifferente di una religione; esso è precisamente la cifra specifica delle religioni, che le separa e contraddistingue. Dire semplicemente che si crede non è sufficiente per definire la propria religione.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *La scienza della logica*, cit., §63, p. 230 [Jub., vol. 8, p. 168].

Ma il contenuto, invece, è precisamente la prova che credere è una questione che riguarda la conoscenza. Si deve *conoscere* il contenuto di ciò che si crede per poterlo distinguere da qualunque altro.

Hegel sostiene che i difensori del sentimento religioso spesso commettono l'errore di confondere l'oggetto della credenza come percezione sensibile con quello della credenza religiosa. Si può credere alle verità sensibili senza che ciò venga messo in discussione dalla fede religiosa. Con quest'ultima abbiamo a che fare con la fede in Dio e non banalmente con qualche oggetto sensibile. Hegel illustra la sua concezione critica riferendosi a Jacobi: «Noi *crediamo*, dice Jacobi, di avere un *corpo*, noi crediamo all'*esistenza delle cose sensibili*. Ma quando si parla di fede nel vero e nell'eterno, nel fatto che Dio si sarebbe rivelato, dato, nel sapere immediato, nell'intuizione, non si ha a che fare con cose sensibili, ma con un contenuto *in sé universale*, con oggetti che sono soltanto per lo spirito *pensante*». ¹⁹ Per conoscere il divino si ha quindi bisogno di pensare e di usare facoltà filosofiche piuttosto che i sensi.

Questo spiega la polemica hegeliana nei confronti della credenza basata sui miracoli di Gesù. Questi miracoli sono anche oggetti di senso. In quanto fatti contingenti, essi non afferrano né la verità universale né il messaggio del cristianesimo. Quest'ultimo è accessibile soltanto attraverso il pensiero. Hegel riconosce che vi è un aspetto di conoscenza immediata nel cristianesimo, a cui esso non si riduce, ma necessita di essere completato con qualcosa di più alto. Ad esempio scrive:

Il battesimo cristiano, benché sia un sacramento contiene anch'esso l'ulteriore obbligo di un'educazione cristiana; — religione, eticità, per quanto siano *fede*, sapere *immediato*, sono cioè assolutamente condizionate dalla mediazione, il che vuol dire dallo sviluppo, dall'educazione, dalla formazione.²⁰

Pertanto, gli elementi immediati nella religione devono essere sviluppati in forme più alte di cognizione se vogliono essere compresi correttamente.

¹⁹ *Ibidem* (p. 229) [Jub., vol. 8, p. 167].

²⁰ *Ivi*, §67, p. 235 [Jub., vol. 8, p. 173].

B. La fede cristiana come Rivelazione

Una delle caratteristiche principali della concezione hegeliana della religione cristiana è che essa deve avere un contenuto concreto. Come è stato notato, egli è critico nei confronti di una concezione del credere avulsa da ogni contenuto determinato. D'altronde, questo contenuto è rivelato e, pertanto, conosciuto. Hegel si riferisce al cristianesimo come "la religione rivelata". Egli afferma che questa caratteristica del cristianesimo rende assurde quelle prospettive che sostengono che gli individui non possono conoscere il divino. Dio ha rivelato se stesso all'umanità in modo tale che Egli potesse essere conosciuto. La stessa Rivelazione è una prova che la fede è una forma del sapere. Sarebbe assurdo immaginare che il Dio che ha rivelato se stesso sia incapace di rivelare qualcosa; se Egli ha già rivelato se stesso, allora ci dev'essere un qualche contenuto in quella rivelazione.

Dato che la religione è una forma del sapere, essa segue la stessa forma strutturale dei diversi tipi di sapere degli altri ambiti. Da quanto emerge dalla metafisica idealistica hegeliana, il concetto [*Begriff*] costituisce la struttura basilare del mondo e dell'intelletto umano. Il concetto è un movimento dialettico dall'universale [*Allgemeinheit*] al particolare [*Besonderheit*] fino alla loro unità nell'individualità [*Einzelheit*]²¹. Questa è la struttura fondamentale del pensiero umano e, di conseguenza, anche delle differenti concezioni del divino in quanto tale. Mentre le altre religioni colgono questa verità soltanto in maniera parziale o inadeguata, il cristianesimo la completa e la realizza pienamente. È in virtù di questa dottrina che il cristianesimo è in continuità con la filosofia speculativa e con il sapere filosofico. La Trinità rappresenta una triade speculativa del pensiero e, pertanto, non è soltanto il mero oggetto dei sensi o del sentimento. Nella Trinità cristiana, il concetto metafisico è incarnato in una delle sue forme eminenti. Nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche* Hegel scrive:

Lo Spirito Assoluto si rappresenta (α) come eterno contenuto che resta con se stesso nella sua manifestazione; (β) come diversità dell'eterna essenza dalla sua manifestazione, che per questa differenza diventa il mondo fenomenico in cui entra il contenuto; (γ) come

²¹ Cfr. *ivi*, §163, p. 382 [*Jub.*, vol. 8, pp. 358-361].

infinito ritorno e conciliazione del mondo esternato con l'eterna essenza, il ritorno dello stesso dal fenomenico all'unità della sua pienezza.²²

(A) Dio Padre, dimorando nell'al di là, rappresenta l'aspetto universale. (B) Questa universalità deve diventare particolare ed essere un tutt'uno con Cristo, il Figlio. (C) Infine, con la morte del particolare, il Figlio è ricongiunto al Padre nell'unità dello Spirito Santo. Proprio in questo snodo fondamentale la dottrina cristiana – se compresa concettualmente – contiene la caratteristica necessaria del concetto metafisico.

A. Dio come universalità: il Padre.²³ Dio è inizialmente concepito come un'idea astratta o altro che è nell'aldilà. La ragione umana astra da sé e pone qualcos'altro in opposizione a sé. L'autocoscienza è estrinsecata e posta in una sfera che è al di là del regno conoscibile della realtà. Nel tempo questo altro acquisisce una propria indipendente realtà. Nella *Fenomenologia* Hegel scrive: «L'elemento del puro pensiero, per essere astratto, è piuttosto l'altro della sua semplicità, e passa in conseguenza nel proprio elemento del concetto, in cui i momenti del puro concetto ottengono l'uno di fronte all'altro un sostanziale Essere determinato».²⁴ Questa concezione di Dio è totalmente astratta; il divino è meramente concepito come un'autocoscienza oltre che come ciò che dimora nell'aldilà. Per via di tale natura astratta, questa prima fase rappresenta l'universale perché, se il divino fosse concreto, allora questa universalità cedrebbe il passo alla particolarità.

Secondo la prospettiva di Hegel, questa concezione puramente universale non può rimanere astratta e statica a lungo. È la natura propria del concetto quella di svilupparsi ed essere parte di un processo dinamico: «lo Spirito è movimento, vita; la sua natura è differenziarsi, per dare a se stesso un carattere definito, per determi-

²² G.W.F. HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 380 (trad. leggermente modificata) [*Jub.*, vol. 10, p. 455].

²³ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, vol. 3 (*La religione assoluta*), cur. E. Oberti e G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 5-35 [*Jub.*, vol. 16, pp. 223-247]; *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 441-445 [*Jub.*, vol. 2, pp. 586-590].

²⁴ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 441 (trad. leggermente modificata) [*Jub.*, vol. 2, p. 587].

narsi.»²⁵ L'universale cerca di determinare se stesso e di rendersi particolare. L'idea iniziale è quella di un Dio «nella sua eternità prima della creazione del mondo».²⁶ In questa fase Dio è indeterminato in quanto non c'è niente mediante cui Egli può distinguere se stesso. Egli dimora, per così dire, in un universo con un solo oggetto. Per questa ragione egli rimane astratto. Nell'*Enciclopedia* Hegel descrive questo nel modo seguente: «Nel momento dell'universalità, nella sfera del pensiero puro, ossia nell'astratto elemento dell'Essenza, è lo spirito assoluto il presupposto, che prima di tutto è principio presupposto, e non per questo resta in sé chiuso; ma quale sostanziale potenza nella determinazione di riflessione della causalità è creatore del cielo e della terra».²⁷ Dunque, il primo tentativo di Dio di esternare e specificare se stesso è implicito già nell'atto stesso della creazione: creando il mondo, Dio crea un altro da sé; ma questa distinzione non lo riflette adeguatamente e, pertanto, non determina la sua natura.

Quando diciamo che Dio ha creato il mondo, s'intende che ci sia stato un passaggio dal concetto all'oggettività, quando invece il mondo è qui soltanto caratterizzato come l'Altro da Dio, come se fosse la negazione di Dio, al di fuori di Dio, senza Dio, malvagio. Nella misura in cui il mondo è definito come questo Altro, la differenza non si presenta nel concetto stesso o come contenuta nel concetto; in altri termini, l'oggettività deve essere mostrata nel concetto, deve essere mostrata nella forma dell'attività, come conseguenza e determinazione del concetto stesso.²⁸

Il problema è che Dio è Spirito, ma lo Spirito non è riflesso nel mondo che Egli ha creato. Dunque, nella dialettica del riconoscimento e della mutua determinazione, Dio si trova di fronte alla cosa e non a un altro Spirito. Il mondo stesso è considerato "senza Dio", qualcosa di arido. Un'altra forma di esteriorizzazione e particolarizzazione è necessaria a Dio per essere autenticamente determinato come Spirito.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. 3, qui trad. mia da *Jub.*, vol. 16, p. 226.

²⁶ *Ivi* [*Jub.*, vol. 16, p. 223].

²⁷ G.W.F. HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 381 (trad. leggermente modificata) [*Jub.*, vol. 10, p. 455].

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. 3, qui trad. mia da *Jub.*, vol. 16, p. 231.

B. Dio come Particolare: il Figlio.²⁹ Ciò che è richiesto è che Dio esteriorizzi se stesso non come oggetto, bensì come Spirito. Perciò, nella seconda fase, Dio è inteso a farsi particolare nella forma di suo Figlio, Gesù Cristo. In virtù del Figlio Dio entra nel mondo della realtà nella forma a Lui più appropriata: lo Spirito. In questo modo emerge un'opposizione tra Padre e Figlio i quali si riflettono e determinano reciprocamente. Dio Padre è riflesso nel Figlio in modo che Egli non sia riflesso nella natura. Hegel spiega che il divino «è di fatto il negativo in se stesso, e propriamente la negatività del pensiero: ossia è come essa è in sé nell'essenza, vale a dire che è l'assoluto diverso da sé, ossia il suo puro farsi altro».³⁰ A questo punto Dio per mezzo di Cristo diviene «l'opposto a sé, o l'Altro».³¹ Allora, l'universale sta di fronte al particolare, e l'astrazione sta di fronte alla concrezione, in un'opposizione tale che ogni termine è l'altro del suo opposto: «la realtà o la coscienza di sé e l'In sé come sostanza sono i due momenti attraverso i quali, per l'alienarsi reciproco, facendosi ciascuno l'Altro, lo spirito viene all'Essere determinato per questa loro unità».³²

Secondo Hegel, la rivelazione di Dio in Cristo è la caratteristica essenziale della religione cristiana, ed è per questa ragione che egli la definisce "la religione rivelata". La rivelazione è significativa in quanto rappresenta Dio che mostra se stesso, che rivela se stesso o che si rende conoscibile all'umanità. Nella lunga storia dello sviluppo delle concezioni del divino tracciate da Hegel, egli ha mostrato che c'è un movimento dall'oscurità alla luce. È soltanto nelle religioni antiche, dove c'è un'alienazione dell'umanità dalla natura e dal mondo, che le divinità sono concepite come sconosciute, oscure e impenetrabili. Al contrario, nel cristianesimo il divino è rivelato e, in tal modo, l'umanità è riconciliata con esso.

L'altra dimensione importante della rivelazione è che Dio rivela se stesso come uomo, vale a dire come Spirito. Gli esseri umani possono così rapportarsi immediatamente alla forma umana del divino. In *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel scrive: «La fede in Gesù significa molto più che conoscere la sua reale personalità, avvertire la

²⁹ *Ivi*, pp. 35-100 [*Jub.*, vol. 16, pp. 247-308]; *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 445-448 [*Jub.*, vol. 2, pp. 590-592].

³⁰ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 440 (trad. leggermente modificata) [*Jub.*, vol. 2, p. 584].

³¹ *Ivi*, p. 442 [*Jub.*, vol. 2, p. 587].

³² *Ivi*, p. 432 (trad. modificata) [*Jub.*, vol. 2, p. 575].

propria realtà come inferiore rispetto alla sua potenza e forza, e essere suo servo. La fede è una conoscenza dello spirito in virtù dello spirito, e soltanto gli spiriti affini si possono conoscere e comprendere l'un l'altro; quelli differenti possono conoscere solo ciò che essi sono e non cosa è l'altro». ³³ In tal modo, le forme antiche dell'alienazione religiosa – come per esempio nell'induismo la rivelazione del divino sotto forma di diversi animali – sono superate. Il culmine della storia delle differenti forme di rivelazione è il cristianesimo in cui Dio si rivela come essere umano. Solo in questo modo l'elemento alieno del divino scompare: «Lo spirito è conosciuto come coscienza di sé; e a questa è immediatamente manifesto, perché lo spirito è questa stessa coscienza di sé: la natura divina è la stessa di quella umana, e questa è l'unità cui si guarda». ³⁴

In relazione allo sviluppo del concetto, Cristo è il particolare emerso dall'universale. In quanto particolare concreto, egli ha invero superato l'astrazione del divino andando oltre il livello precedente. Tuttavia, il particolare, pur rappresentando un progresso nello sviluppo del concetto, è ancora inadeguato. Il particolare è empirico e transitorio. Cristo, come particolare, non è presente all'umanità per sempre. È un errore ritenere che la propria fede debba essere ancorata al particolare come tale. Questo conduce ad una specie di feticismo, per cui il credente è avvinghiato al concreto e all'empirico: si raccolgono ossa di santi, o schegge della croce; si cerca il Sacro Graal o il sudario funebre di Gesù. Nella prospettiva hegeliana è un errore concepire il significato di Cristo esclusivamente come particolare. Cristo rimprovera coloro che credono soltanto perché hanno visto miracoli. Il particolare punta oltre se stesso verso qualcosa di più alto. Ma per poter raggiungere questo "al di là", il particolare deve perire. Solo quando il particolare sarà scomparso, il nuovo principio potrà emergere.

C. Dio come individualità: lo Spirito Santo. ³⁵ La terza fase dello sviluppo del concetto cristiano è lo Spirito Santo, in cui il Dio uni-

³³ G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, qui trad. mia da *Hegels theologische Jugendschriften*, cur. Herman Nohl, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen 1907, p. 289.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 435 (trad. modificata) [*Jub.*, vol. 2, p. 578].

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, cit., vol. 3, pp. 100-151 [*Jub.*, vol. 16, pp. 308-356]; *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 446-458 [*Jub.*, vol. 2, pp. 592-601].

versale nell'aldilà è concepito come ciò che si concilia con il particolare Dio rivelato. Lo Spirito Santo è lo spirito del divino così come esso vive nella comunità dei credenti. Hegel scrive: «Lo spirito così è posto nel terzo elemento, nell'universale coscienza di sé: esso è sua società». ³⁶ L'importanza di questa terza e ultima fase è che le carenze dell'universalità astratta e della particolarità concreta sono superate. Con la morte di Cristo non è più possibile aggrapparsi in maniera rigida al particolare; ora si esige di contemplare la natura universale del messaggio, che non è qualcosa di empirico, ma un'idea. Ma non si tratta più dell'idea astratta e vuota che risulta nella prima fase della pura universalità. Ora, nello Spirito Santo, l'idea cristiana è piena di contenuto in virtù della vita e degli insegnamenti di Cristo che essa contiene. Questo è espresso dallo spirito della comunità cristiana che, nel proprio specifico contesto, contempla costantemente l'idea cristiana e si appropria degli stessi insegnamenti di Cristo.

Il particolare, Cristo, deve perciò perire per stabilire una duratura verità per la comunità religiosa. In questo modo l'ambito della natura è superato e la rivelazione è compiuta come idea. L'idea di Cristo è pienamente realizzata solo con la sua morte: «Il movimento della società, come della coscienza di sé che si distingue dal suo concetto, consiste nel rendere esplicito ciò che è stato implicitamente prodotto. Il morto divino uomo, o umano Dio, è in sé l'universale coscienza di sé». ³⁷ Nello Spirito Santo il Dio astratto trascendente e il Dio particolare incarnato sono unificati e il dualismo termina. L'universale e il particolare sono sublimati nell'individuale. Il singolo credente è unito con lo Spirito. Per questo, Hegel considera l'idea dello Spirito Santo come ciò che concilia molteplici dualismi fondamentali e forme di alienazione che hanno afflitto le religioni antiche. Dunque, soltanto nel cristianesimo la verità è conosciuta e l'umanità è riconciliata con il mondo e con il divino.

Secondo Hegel, l'importanza cristiana del passaggio dal Dio astratto al Dio concreto, incarnato e risorto nello Spirito Santo, è il modo proprio della religione di esprimere la verità speculativa del concetto. Come è stato notato inizialmente, l'affermazione principale di Hegel è che la filosofia e la religione esprimono la medesima verità o lo stesso contenuto, ma in modi differenti. In un certo senso, il

³⁶ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 448 [*Jub.*, vol. 2, p. 594].

³⁷ *Ibidem* (trad. modificata) [*Jub.*, vol. 2, pp. 594s].

sapere filosofico equivale al sapere religioso.³⁸ La filosofia speculativa tenta di dimostrare la necessità del concetto in diversi ambiti del pensiero. Così facendo essa mostra che certi fenomeni originariamente pensati per essere separati e distinti, sono necessariamente legati tra loro e costituiscono un'unità concettuale. La filosofia supera così le varie forme di dualismo che sono inchiodate a livelli subordinati di conoscenza. La storia speculativa delle varie forme di religione che Hegel analizza svolge una funzione simile. Essa mostra la concezione del divino che si sviluppa in modo tale da superare il dualismo tra umano e divino, e pertanto l'estraneità che gli individui sentono nei confronti del divino. Questo dualismo è proprio una delle molteplici forme di dualismo che la filosofia speculativa tenta di superare.

Malgrado queste convergenze c'è tuttavia una differenza sostanziale nel modo in cui il pensiero religioso e filosofico concepiscono il loro contenuto: il pensiero religioso intende la storia dell'Incarnazione e della Resurrezione come fondata sulla libertà divina, proprio come intese il peccato originale il risultato dell'umana superbia. Tali eventi potrebbero o non potrebbero essere avvenuti, e in questo senso, essi sono "contingenti". Di contro il pensiero filosofico speculativo distingue la *necessità* di questo sviluppo in quanto esso rappresenta lo sviluppo del concetto. Se c'è un universale, è necessario che ci sia un particolare. Se ci sono sia un universale che un particolare, è necessario che essi siano uniti in un individuale. Questo è un movimento necessario del pensiero. Esso non è affatto mera contingenza, ma un necessario movimento ontologico presente in tutti gli ambiti del pensiero umano. La Trinità cristiana, dunque, riflette le tre parti del concetto speculativo. Ma il credente cristiano non vede la necessaria struttura concettuale che giace al fondo della Trinità. Questo è ciò che costituisce la differenza tra il pensiero religioso e il pensiero filosofico. Il filosofo speculativo intende il concetto come concetto, ossia nella sua pura forma concettuale, mentre il pensatore religioso lo concepisce soltanto nelle sue specifiche forme religiose. L'esteriorizzazione dell'universale nel particolare è colta in termini antropomorfici come la nascita del Figlio di Dio nel mondo. Invece di parlare dell'universale e del particolare, il credente parla del Padre e del Figlio.

Nella gerarchia hegeliana del sapere, il pensiero religioso rappre-

³⁸ Si veda G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., vol. 1, pp. 89-104 [Jub., vol. 15, pp. 36-52]. Si veda anche Quentin Lauer, «Hegel on Identity of Content in Religion and Philosophy», in *Hegel and the Philosophy of Religion*, cur. Darrel E. Christensen, M. Nijhoff, The Hague 1970, pp. 261-278.

senta la penultima forma di pensiero, seconda soltanto alla filosofia. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, egli spiega come segue che la religione è ancora inadeguata nel suo tentativo di pervenire alla verità:

Essa non è ancora l'autocoscienza dello spirito, volta a sua nozione quale nozione: la mediazione è ancora incompiuta. In questa connessione dell'Essere e del pensiero è dato il difetto per il quale... il contenuto è vero ma, posto nell'elemento del concetto, tutti i suoi momenti hanno il carattere d'essere incomprensibili, e appaiono come posizioni completamente indipendenti, le quali si rapportano l'una all'altra estrinsecamente.³⁹

Questo è il modo con cui Hegel afferma che le diverse concezioni del divino sono considerate separate e, nella loro essenza, disgiunte. La loro relazione è soltanto contingente. Il pensiero rappresentativo è infatti limitato e rimane al di sotto di una forma di conoscenza completamente adeguata e soddisfacente.⁴⁰ Ci vuole la filosofia per discernere la verità concettuale nella religione e, dunque, per distinguerla dal contingente.

2. La critica kierkegaardiana: La separazione tra fede e sapere

Così come le affermazioni di Hegel sulla fede religiosa sono sparse all'interno di innumerevoli testi, anche le riflessioni di Kierkegaard sulla fede cristiana avvolgono virtualmente l'intero *corpus* delle sue opere. Concentrerò le mie analisi su quelle considerazioni che ritengo particolarmente significative e che egli elabora attraverso Johannes Climacus, l'autore pseudonimo della *Postilla conclusiva non scientifica*.

³⁹ G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 438 (trad. modificata) [Jub., vol. 2, pp. 581-582]. Si veda anche Ivi, pp. 440-441 [Jub., vol. 2, pp. 585-586]; Ivi, pp. 451-452 [Jub., vol. 2, pp. 599-601].

⁴⁰ Ivi, p. 389 (trad. modificata) [Jub., vol. 2, p. 520]: «In quanto lo spirito nella religione concepisce se stesso, è davvero coscienza, e la realtà racchiusa in quella è la forma e la veste del suo concetto. La realtà però non trova in questo concetto il suo perfetto diritto, d'essere cioè non solo veste ma un libero Essere determinato indipendente; e viceversa, mancando in se stessa di perfezione, è una determinata forma che non raggiunge ciò che deve mostrare, cioè lo spirito che è cosciente di sé».

All'inizio del *Postilla*, Kierkegaard (mediante il suo pseudonimo) pone una distinzione determinante che segnerà tanto il contenuto quanto la struttura dell'opera. Egli parla del «problema oggettivo», che definisce come la questione «della verità del Cristianesimo». ⁴¹ Al contrario, egli continua: «il problema soggettivo è del rapporto dell'individuo al Cristianesimo». ⁴² L'opera stessa è divisa in due parti che riflettono tale distinzione. Subito si può osservare riflessa la dicotomia conoscenza/fede. La questione oggettiva attiene alla conoscenza che si può avere sul cristianesimo, mentre la questione soggettiva concerne la fede dell'individuo. Climacus ritiene che la filosofia di Hegel appartenga al lato oggettivo, la qual cosa è evidenziata dal fatto che esso è il secondo aspetto principale affrontato nella Prima Parte del libro, dedicata all'esplorazione delle differenti forme di approccio oggettivo al cristianesimo. In questa breve sezione intitolata «La considerazione speculativa», egli dà il via alla polemica nei confronti di coloro che confondono l'approccio oggettivo con quello soggettivo, e tenta di dimostrare che l'approccio oggettivo non ha niente a che fare con la fede cristiana. Tuttavia, la sua polemica non è affatto limitata a questa sezione. Infatti, essa appare ripetutamente nella seconda parte del libro, dedicata alla «questione soggettiva», laddove egli tenta di sviluppare la sua concezione dell'approccio soggettivo al cristianesimo. Questa prospettiva è elaborata e definita in esplicito contrasto con la prospettiva oggettiva.

Nell'Introduzione all'opera, lo pseudonimo di Kierkegaard fornisce un'utile bozza preliminare sulla distinzione che egli giungerà a elaborare nel corso delle successive cento pagine. Egli spiega che «il problema non tratta della verità del Cristianesimo, ma del rapporto dell'individuo al Cristianesimo: quindi, in altri termini, non dello zelo sistematico dell'individuo indifferente per arrangiare la verità del Cristianesimo in paragrafi, ma della preoccupazione dell'individuo ch'è interessato con passione infinita al suo rapporto verso una tale dottrina». ⁴³ Egli poi procede con lo spiegare cosa significhi per lui un approccio soggettivo, soprattutto come individuo: «Io, Johannes Climacus, nato in questa città di Copenhagen, di anni trenta,

⁴¹ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, 2 voll., cur. C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, vol. 1, pp. 215 [SKS, vol. 7, p. 26].

⁴² *Ibidem* [SKS, vol. 7, p. 26].

⁴³ *Ivi*, p. 214 [SKS, vol. 7, p. 24s].

uomo semplice e schietto come lo è la maggior parte della gente di qui, ammetto che per me, come per una semplice domestica e un professore, c'è in attesa un sommo bene che si chiama la beatitudine eterna. Io ho sentito dire che il Cristianesimo è la condizione per ottenere questo bene e ora mi domando: come posso io rapportarmi a questa dottrina?». ⁴⁴ Con «beatitudine eterna» qui Climacus fa chiaramente riferimento alla dottrina cristiana dell'immortalità o della resurrezione delle anime. Questa è la motivazione principale per Climacus e, egli sostiene, per chiunque altro in quanto ciascun individuo ha un infinito interesse personale per la propria felicità eterna o per la propria salvezza. (Data la centralità di questa affermazione, è strano che la dottrina cristiana dell'immortalità occupi un così piccolo spazio nell'opera completa di Kierkegaard). ⁴⁵

In ogni caso, questo è un punto-chiave della differenza tra approccio oggettivo e soggettivo. Esso è connesso alla domanda epistemologica circa il grado di certezza che può essere raggiunto dall'approccio oggettivo. Secondo Climacus, anche i migliori, i più rigorosi approcci eruditi al cristianesimo, siano essi storici, psicologici o filosofici, finiranno sempre per essere incerti. Ci sarà sempre qualcosa in essi che potrà essere messo in dubbio. All'approccio oggettivo questo non interessa molto perché è proprio della natura della scienza intendere continuamente la verità come acquisizione di nuovi dati e tentativo di perfezionare i propri metodi. Questo approccio è sempre un tipo di «approssimazione» della verità che non raggiungerà mai la certezza assoluta. ⁴⁶ Tuttavia, per l'approccio soggettivo questa è una carenza decisiva. Dal momento che la posta in gioco è la propria felicità eterna, niente che sia al di sotto della certezza assoluta la garantirà. Perciò, anche i migliori risultati dell'approccio scientifico-oggettivo finiranno per mancare ciò che è richiesto per il raggiungimento della propria eterna felicità.

Sulla base di questo punto di partenza, Climacus fornisce una serie di determinate caratteristiche dell'approccio soggettivo. Tra queste si trovano le seguenti: passione, libertà e scelta, divenire e ten-

⁴⁴ *Ibidem* [SKS, vol. 7, p. 25].

⁴⁵ S. KIERKEGAARD, [SKS 4, pp. 439-443 e pp. 451-453 (*Il concetto dell'angoscia*)]; [SKS 7, pp. 153-173 (*Postilla conclusiva*)]; [SKS 10, pp. 211-221 (*Discorsi cristiani*)]. Si veda GREGOR MALANTSCHUK, «The Problems of the Self and Immortality», nel suo *Kierkegaard's Way to the Truth*, trad. ing. Mary Michelsen, Inter Editions, Montreal 1987, pp. 79-96.

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., vol. 1, pp. 227-228 [SKS 7, p. 36].

sione, soggettività, interiorità, assurdo e paradosso, e comunicazione indiretta. Poiché questi concetti sono familiari alla maggioranza dei lettori di Kierkegaard, io li considererò soltanto brevemente.

(A) Passione. La fede cristiana implica passione poiché in questione è la propria felicità eterna. Al contrario, lo storico o il filologo che si rapportano al cristianesimo in modo oggettivo possono ben avere una certa passione limitata che deriva dalla curiosità intellettuale per la realtà, ma questo non può essere in alcun modo paragonato alla passione infinita della fede cristiana.

(B) Libertà e scelta. A differenza della scienza, secondo Climacus, la fede cristiana richiede una scelta libera del credente. Al contrario, l'obiettivo nella scienza è costruire teorie discorsive e prove tali che non ci siano falle e tali che ogni conclusione segua necessariamente dalle premesse. L'approccio oggettivo, quindi, agisce con necessità e, come tale, non richiede alcuna decisione; si ha soltanto bisogno di seguire meramente ogni fase nell'argomentazione per pervenire alla conclusione. Al contrario, per la fede cristiana non vale tale modo discorsivo. Per credere il credente deve semplicemente assumere su di sé una decisione libera e consapevole. La necessità non gioca nessun ruolo nella fede.

(C) Divenire e tensione. Mentre il pensatore oggettivo consegue un risultato definitivo, il pensatore soggettivo è sempre coinvolto nel processo del divenire e perciò non perviene mai a una soluzione finale. La fede non è un luogo statico, ma un movimento fluido.⁴⁷ Il pensatore soggettivo è sempre in tensione, senza raggiungere mai una meta.⁴⁸

(D) Soggettività e interiorità. Mentre il pensatore oggettivo è rivolto all'esterno, verso il suo oggetto, il pensatore soggettivo è rivolto all'interno, verso la propria relazione soggettiva con il divino: «Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso».⁴⁹ Que-

⁴⁷ *Ivi*, p. 270 [SKS 7, p. 73].

⁴⁸ *Ivi*, pp. 287-288 [SKS 7, p. 90].

⁴⁹ *Ivi*, p. 270 [SKS 7, p. 73].

sto, dunque, conduce al concetto d'interiorità: «Perciò il suo pensiero ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro».⁵⁰

(E) Assurdo e paradosso. Lo pseudonimo kierkegaardiano invoca la famosa locuzione di Tertulliano *credo, quia absurdum est*.⁵¹ Egli sostiene che solo il pensiero oggettivo può costruirsi sulle ragioni, sull'evidenza e su argomenti plausibili. Al contrario, la fede cristiana richiede che si creda nell'assurdo, e specificamente in ciò che Kierkegaard indica come la contraddizione dell'Incarnazione, ovvero che Dio, l'eterno, è diventato temporale. Questa è una contraddizione che nessun argomento o ragionamento è in grado di risolvere. Questa è «la passione più alta della ragione» che «essa non può pensare».⁵²

(F) Comunicazione indiretta. Mentre il pensiero oggettivo può usare la comunicazione diretta, il pensiero soggettivo può essere comunicato soltanto in maniera indiretta.⁵³ Dato che il contenuto della fede è paradossale e assurdo, esso non può essere comunicato in modo diretto. Qualsiasi tentativo di farlo risulterà soltanto una distorsione. Al massimo si può tentare una forma di comunicazione indiretta che richiami il proprio interlocutore a guardare in se stesso e a esaminare la propria fede.

3. Valutazione critica

Come potrebbe rispondere Hegel alla critica all'unione tra fede e sapere e al modello di fede che lo pseudonimo kierkegaardiano presenta? Probabilmente, l'obiezione più ovvia è l'accusa di formalismo: quattro dei cinque gruppi di caratteristiche della fede kierkegaardiana richiamate brevemente nella sezione precedente –

⁵⁰ *Ibidem* [SKS 7, p. 73].

⁵¹ Si veda P. BUEHLER, «Tertullian. The Teacher of the *credo quia absurdum*», in *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, cur. Jon Stewart, Ashgate, Aldershot 2008 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 4), pp. 131-142.

⁵² S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia, ovvero una filosofia in briciole*, in *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, cit., vol. 1, p. 127 [SKS 4, p. 243].

⁵³ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., vol. 1, pp. 270ss. [SKS 7, pp. 74ss.].

passione, libertà e scelta, divenire e tensione, interiorità – falliscono nel determinare un qualsivoglia contenuto specifico.

Ci sono diversi passaggi nell'intero *corpus* kierkegaardiano in cui egli, o uno dei suoi pseudonimi, sembra avvalorare il fatto che è colpevole di tale formalismo. Per esempio, la critica di Climacus al punto di vista storico contenuta nella *Postilla* sembra andare verso questa direzione. Climacus invita il suo lettore a soffermarsi sul fatto che per quanto riguarda la Bibbia «si sia riusciti a provare ciò che il teologo più agguerrito finora non è riuscito a fare nei momenti più felici della sua attività scientifica». ⁵⁴ Anche se s'immagina che questa sia la migliore dimostrazione possibile, Climacus insiste che essa è del tutto irrilevante per la fede dell'individuo. Una dimostrazione così inoppugnabile non può in nessun modo aiutare il credente a credere. Al contrario, egli continua:

Facciamo ora il caso contrario, che cioè i nemici riescano a provare con la Scrittura ciò ch'essi desiderano, con tale certezza da superare il desiderio più ardente del nemico più acceso. E allora? È riuscito forse il nemico ad abolire il Cristianesimo? Per nulla. Ha forse costui danneggiato il credente? Nient'affatto, neanche un briciolo... Dal fatto che questi Libri non sono di questi autori, non sono autentici, non sono *integri*, non sono ispirati (questo però non può essere provato dall'avversario, perché ciò è oggetto di fede), non ne segue affatto che questi autori non siano esistiti e soprattutto che Cristo non sia esistito. In questa situazione il credente resta ancora altrettanto libero di assumere il Cristianesimo. ⁵⁵

Si possono sollevare dubbi e persino rifiutare definitivamente i principi del cristianesimo, ma finché l'esistenza di Cristo non viene smentita, non c'è pericolo per la fede. Il punto è chiaro: nessuna verità che possa essere stabilita dalla cultura potrà mai avere alcuna rilevanza per la fede cristiana. Il problema qui è che ciò sembra privare il cristianesimo di quasi tutti i suoi contenuti dottrinali in quanto (a eccezione dell'idea di Incarnazione) nessuno di tali contenuti è necessario per una fede autentica.

La relativa vuotezza della fede cristiana è mostrata in maniera ancora più chiara in *Briciole di filosofia*, in cui Climacus afferma piuttosto inequivocabilmente che ciò di cui la fede cristiana ha bisogno è sapere che Cristo è Dio incarnato oppure, che alcuni lo abbiano creduto:

Anche se la generazione contemporanea non avesse lasciato che

⁵⁴ *Ivi*, p. 226 [SKS 7, p. 35].

⁵⁵ *Ivi*, p. 228 [SKS 7, pp. 36s.].

queste parole: «Noi abbiamo saputo che egli è comparso nell'anno tale e nell'umile figura di servo, egli è vissuto e ha insegnato fra noi ed è poi morto» – questo è più che abbastanza. Facendo questo, la generazione contemporanea ha fatto il necessario: perché questo piccolo avvertimento, questo NB della storia del mondo, è sufficiente per servire di occasione ai posteri, e le notizie più prolisse non potrebbero per tutta l'eternità fare di più per i posteri. ⁵⁶

Se solo questo requisito minimo è richiesto, allora è chiaro che c'è ben poco di quello che abitualmente si intende con dottrina e dogma cristiani. Se questa affermazione è tutto ciò di cui c'è bisogno per la fede, allora molte delle questioni-chiave della dogmatica restano aperte.

Un altro buon esempio è la nota distinzione che Johannes Climacus pone tra “ciò che si dice”, che caratterizza un approccio oggettivo, e “come si dice” che, invece, contraddistingue un approccio soggettivo. ⁵⁷ Climacus chiaramente pone l'accento sul “come” della fede. Questo sembrerebbe implicare il fatto che la chiave d'accesso alla fede non è il suo oggetto o il suo contenuto, ma piuttosto il modo in cui si crede.

Ciò sembra essere confermato nell'incisivo passaggio in cui sono messi a confronto il sedicente credente cristiano e l'idolatra:

Se qualcuno che vive in mezzo al Cristianesimo entra nella Casa di Dio, nella casa del vero Dio, con la vera idea di Dio, e si mette a pregare, ma prega in non-verità; e se uno vive in una terra idolatra ma prega con tutta la passione dell'infinita, benché il suo occhio si posi sopra il simulacro dell'idolo: dove c'è più verità? L'uno prega Dio in verità, benché adori un idolo; l'altro prega in non-verità il vero Dio e perciò adora in verità un idolo. ⁵⁸

Questo implica che si può essere cristiani, sebbene si adori un idolo, ammesso che lo si faccia correttamente. Secondo Hegel, questo implicherebbe di certo una completa deformazione e la conseguente distruzione del cristianesimo, che ha un contenuto necessario e di cui non può fare a meno.

⁵⁶ S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, cit., vol. 1, p. 193 [SKS 4, p. 300].

⁵⁷ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva*, cit., vol. 2, p. 13 [SKS 7, p. 185].

⁵⁸ *Ivi*, p. 12 [SKS 7, p. 184].

Infine Kierkegaard, nella bozza di risposta al filosofo Rasmus Nielsen (1809-84) – l'amico e collega che aveva frainteso la sua opera – chiarisce in maniera retrospettiva l'intenzione delle sue opere: «Negli scritti pseudonimi il contenuto del cristianesimo è stato condensato al minimo possibile della semplicità per dare il più potente impulso verso la direzione del divenire cristiani e mantenere l'energia nervosa più intensamente concentrata così da essere in grado di dominare la confusione e impedire l'intrusione di ciò che è 'incidentale'». ⁵⁹ Egli dichiara esplicitamente che è stato l'obiettivo consapevole, almeno nelle opere pseudonime, evitare d'entrare nei dettagli della dogmatica (come invece ha fatto Nielsen). Kierkegaard pensa che una tale discussione distolga dal vero obiettivo che è quello di diventare cristiani. Tale idea introduce, per così dire, una parentesi nel processo profondamente personale che è implicito nella considerazione dell'individuo circa la sua relazione al cristianesimo. Questa sembra ancora essere una chiara indicazione del fatto che Kierkegaard intenzionalmente eviti discussioni relative al concreto contenuto del cristianesimo per mettere a fuoco la forma del credere.

Si potrebbe sostenere che Kierkegaard affermi che l'infinita passione della fede può avere soltanto un unico vero oggetto: Dio o l'Incarnazione. Non si può avere una passione infinita per le cose finite. Ma questa risposta non sarebbe sufficiente per soddisfare Hegel in quanto, la *sola* dottrina dell'Incarnazione non è sufficiente per qualificare la fede come *pienamente* cristiana, e quindi per distinguerla in maniera adeguata dalla fede delle altre religioni. Il punto su cui Kierkegaard insiste è la decisione assoluta che il cristianesimo esige da ogni singolo credente affinché sia spinto a prendere una decisione e a credere. Al tempo stesso egli sembra ignorare il fatto che altre religioni facciano una simile richiesta ai propri credenti. Come si può allora adeguatamente distinguere una credenza corretta da una sbagliata se non c'è una differenza articolata nel contenuto?

Possiamo allora dire che mentre Kierkegaard, dal punto di vista di Hegel, potrebbe apparire una vittima del formalismo, analogamente Hegel non rende giustizia alla richiesta persistente di Kierkegaard di un riconoscimento della dimensione soggettiva della fede. Tale domanda apre un problema più ampio: in ultima analisi Hegel

⁵⁹ Qui traduzione mia da: S. KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaards Papirer*, voll. 1-16, cur. P.A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, Gyldendal, Copenhagen 1909-48 (con aggiunte di Niels Thulstrup, Gyldendal, Copenhagen 1968-78), X-6 B 121.

e Kierkegaard sono compatibili nei loro approcci generali? Dato che l'obiettivo di Kierkegaard è una riforma religiosa interiore dell'individuo credente, egli non è interessato alla comprensione e al sapere in quanto tali. Piuttosto, il suo obiettivo è la natura irriducibilmente privata e soggettiva della fede. Data questa impostazione, può a mala pena sorprendere il fatto che egli trovasse questo aspetto carente nella riflessione di Hegel. Al contrario, l'obiettivo di Hegel non è una riforma religiosa interiore, ma piuttosto una riforma filosofica, ossia speculativa, concettuale, comprensiva della religione. Da questa prospettiva la fede personale dell'individuo non è una questione rilevante. L'obiettivo della filosofia speculativa è afferrare il concetto nei diversi ambiti del pensiero e della realtà umana. Ma in questi ambiti ci sono altresì un infinito numero di entità empiriche particolari che non hanno nulla a che fare con il concetto. Questo è ciò a cui Hegel si riferisce quando parla di cattiva infinità del particolare. Secondo Hegel, il particolare, personale e irriducibile della fede di ciascun individuo non è oggetto dell'indagine filosofica. Kierkegaard sarebbe d'accordo con lui su questo aspetto. L'obiezione di Kierkegaard sarebbe che, mentre Hegel rifiuta quest'ambito della fede personale in quanto irrilevante (da una prospettiva filosofica), essa è, tuttavia, la cosa più importante da una prospettiva religiosa veramente autentica. Qui si vede facilmente che i due filosofi sono semplicemente in contrasto. Sebbene essi possano essere messi in dialogo, come qui ho tentato di fare, i loro intenti sono talmente differenti da indebolire sostanzialmente una loro corretta comparazione, dal momento che la maggior parte delle critiche, dall'una o dall'altra parte, finiscono per presupporre quel che dovrebbero dimostrare.

Alcune sorprendenti o contro intuitive conclusioni sembrano seguire da queste considerazioni: (1) c'è dell'ironia nella costante critica di Kierkegaard all'astrattezza del sistema filosofico hegeliano. Mediante i suoi pseudonimi, egli continuamente accusa Hegel di perdersi in insulse astrazioni che non hanno nessuna connessione con la realtà e con l'esistenza. Presumibilmente Hegel non è interessato alla verità ardente dell'individuo. Tuttavia qui è chiaro che la situazione è proprio all'inverso. È la concezione kierkegaardiana della fede che è eccessivamente astratta e che manca di un contenuto reale, laddove Hegel ha una chiara concezione di quello che il contenuto del cristianesimo è e dovrebbe essere rispetto alle altre religioni. È Kierkegaard che fugge verso l'astrazione nel suo tentativo

di definire la fede cristiana. (2) Un secondo punto contro intuitivo si può vedere nella seguente osservazione. Almeno una branca degli studi kierkegaardiani considera il filosofo danese come un grande apologeta cristiano, che difende la fede contro i suoi detrattori. Egli rappresenta un grande portavoce della religione cristiana nel mondo odierno fortemente secolarizzato. Questo stesso orientamento considera Kierkegaard anche come il grande critico del pensiero hegeliano, il quale è essenzialmente visto come l'epitome della moderna ragione secolare opposta al cristianesimo. Tuttavia, se si guarda alla questione più da vicino, si vede che le affermazioni di Kierkegaard sul cristianesimo possono difficilmente essere considerate come difesa o invito alla fede per coloro che non sono cristiani. Infatti, ciò che dice a proposito degli alti sforzi richiesti dal cristianesimo sembra quasi ideato per scoraggiare potenziali nuovi credenti e alienare coloro che si considerano gli accoliti. Ironicamente, sembra che a Hegel calzi meglio la definizione di apologeta cristiano. Egli difende esplicitamente il cristianesimo come l'unica vera religione e al contempo lo fa in un modo che può suonare offensivo per le moderne sensibilità ecumeniche e indirizzate alla tolleranza religiosa.